HAL
open science

Effets des mutations sociales sur la construction identitaire. Une clinique interculturelle du sujet adolescent au Cameroun

Joseph Blaise Bitogo

To cite this version:

Joseph Blaise Bitogo. Effets des mutations sociales sur la construction identitaire. Une clinique interculturelle du sujet adolescent au Cameroun. Psychologie. Normandie Université; Université de Yaoundé I, 2018. Français. NNT : 2018NORMR160 . tel-02138118

HAL Id: tel-02138118

https://theses.hal.science/tel-02138118

Submitted on 23 May 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Normandie Université

THÈSE EN CO - TUTELLE INTERNATIONALE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité : Psychologie clinique et psychopathologie

Préparée au sein des Universités de Rouen Normandie et de Yaoundé I

Effets des mutations sociales sur la construction identitaire. Une clinique interculturelle du sujet adolescent au Cameroun.

Présentée et soutenue par
Joseph Blaise BITOGO

Thèse soutenue publiquement le 10 octobre 2018 devant le jury composé de		
Mme. Yolande. GOVINDAMA	Professeure, Université de Rouen	Directrice de thèse
M. Jacques-Philippe TSALA-TSALA	Professeur, Université de Yaoundé I	Co-directeur de thèse
Mme. Marie-Claude CASPER	Maîtresse de conférences HDR, Université de Strasbourg	Rapporteure
Mme. Marie-Josée GRIHOM	Professeure, Université de Poitiers	Rapporteure
Mme. Régine SCELLES	Professeure, université Paris X Nanterre	Examinatrice
M. Pierre CHAPILLON	Professeur, Université de Rouen	Examinateur

Thèse dirigée par

Mme. **Yolande GOVINDAMA** — Université de Rouen Normandie

M. **Jacques-Philippe TSALA-TSALA** — Université de Yaoundé I

Université de Rouen Normandie — **École Doctorale** — **Laboratoire CRFDP**

Université de Yaoundé I — **École Doctorale** — **Laboratoire**

Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Educatives

Unité de Recherche et de Formation Doctorale en « Sciences Humaines et Sociales »

Normandie Université

THÈSE EN CO - TUTELLE INTERNATIONALE

Pour obtenir le diplôme de doctorat

Spécialité : Psychologie clinique et psychopathologie

Préparée au sein des Universités de Rouen Normandie et de Yaoundé I

Effets des mutations sociales sur la construction identitaire. Une clinique interculturelle du sujet adolescent au Cameroun.

Présentée et soutenue par
Joseph Blaise BITOGO

Thèse soutenue publiquement le 10 octobre 2018 devant le jury composé de		
Mme. Yolande. GOVINDAMA	Professeure, Université de Rouen	Directrice de thèse
M. Jacques-Philippe TSALA-TSALA	Professeur, Université de Yaoundé I	Co-directeur de thèse
Mme. Marie-Claude CASPER	Maîtresse de conférences HDR, Université de Strasbourg	Rapporteure
Mme. Marie-Josée GRIHOM	Professeure, Université de Poitiers	Rapporteure
Mme. Régine SCELLES	Professeure, université Paris X Nanterre	Examinatrice
M. Pierre CHAPILLON	Professeur, Université de Rouen	Examinateur

Thèse dirigée par

Mme. **Yolande GOVINDAMA** — Université de Rouen Normandie

M. **Jacques-Philippe TSALA-TSALA** — Université de Yaoundé I

Université de Rouen Normandie — **École Doctorale** — **Laboratoire CRFDP**

Université de Yaoundé I — **École Doctorale** — **Laboratoire**

Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Sciences Humaines, Sociales et Educatives

Unité de Recherche et de Formation Doctorale en « Sciences Humaines et Sociales »

À ma fille Maëlys-Jane

Remerciements

Je tiens à exprimer ici mes profonds remerciements à mes encadreurs Madame le Pr. Yolande Govindama et Monsieur le Pr. Jacques-Philippe Tsala-Tsala pour leur grande disponibilité, leur écoute attentive et leurs conseils toujours précieux.

Ma pensée va également à ma compagne de toujours le Dr. Christelle Tsanga pour son soutien inconditionnel.

Je souhaite aussi témoigner ma gratitude à mes parents, mes frères et mes sœurs, pour leur immense réconfort et leur assistance logistique.

À tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué à la réalisation de ce travail de thèse ; qu'ils trouvent ici la preuve que leur appui n'aura pas été vain.

Sommaire

INTRODUCTION **12**

PREMIERE PARTIE : **25**

REVUE DE LITTERATURE **25**

CHAPITRE I : **26**

LES MUTATIONS PROFONDES DE L'AFRIQUE : UN PROCESSUS DE DECONSTRUCTION DES IDENTITES **26**

1. UNE MODERNISATION GENERALISEE 27
2. LES EFFETS DE LA MODERNITE SUR LE SYSTEME CULTUREL AFRICAIN 28
   - *2.1. Un processus de déconstruction de la famille africaine 30*
   - *2.2. La dégradation des solidarités familiales 32*
   - *2.3. L'autonomisation des jeunes 33*
   - *2.4. Des nouveaux rôles sexués à la fragilisation des unions 34*
3. LES EFFETS DE L'EVOLUTION DU SYSTEME SANITAIRE SUR LA FAMILLE AFRICAINE 35
4. LES EFFETS DE LA MUTATION DU SYSTEME DE SCOLARISATION SUR LA FAMILLE AFRICAINE 36
5. L'ADOPTION DES MODELES FAMILIAUX OCCIDENTAUX 38
6. LES EFFETS DE LA MUTATION SUR LE MODE DE PRODUCTION ECONOMIQUE TRADITIONNEL DE L'AFRIQUE 38
7. L'AFFAIBLISSEMENT DU SYSTEME JURIDIQUE TRADITIONNEL 41
8. L'INFLUENCE DES RELIGIONS MONOTHEISTES SUR L'ORGANISATION SPIRITUELLE DANS L'AFRIQUE ANIMISTE 45
9. LES EFFETS DE LA MUTATION SOCIALE COMME CAUSES DE L'EMERGENCE DE LA PAUPERISATION EN AFRIQUE 47

CHAPITRE II : **49**

CULTURE ET CONSTRUCTION PSYCHIQUE : UN PROCESSUS DE SYMBOLISATION **49**

1. LE CHAMP DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE 50
   - *1.1. L'anthropologie culturelle moderne au sens de Franz Boas 52*
   - *1.2. Ruth Bénédict et la notion de Pattern culturel 53*
   - *1.3. La culture comme modèle éducatif chez Margaret Mead 54*
   - *1.4. La culture à l'origine d'une Personnalité de base selon Abraham Kardiner et Ralph Linton 55*
   - *1.5. Le travail de transmission ou le don symbolique chez Marcel Mauss 57*
   - *1.6. Lévi-Strauss et la prohibition de l'inceste (consanguin et symbolique) 58*
2. LE CONCEPT D'IDENTITE DU POINT DE VUE DE L'ANTHROPOLOGIE CULTURELLE 59
   - *2.1. La représentation symbolique des différences : les marqueurs d'identité 60*
   - *2.2. Les identités culturelles, ethniques et territoriales 63*
   - *2.3. La parole de la société sur l'individu : la question de la nomination 65*
   - *2.4. Langue et structuration identitaire 68*
   - *2.5. Enculturation, acculturation et identité 71*
3. LE CHAMP DE LA PSYCHANALYSE : LE RAPPORT CULTURE ET PSYCHISME 73
   - *3.1. La rencontre entre Anthropologie et Psychanalyse. 73*
   - *3.2. Culture et psychisme chez Freud 74*
   - *3.3. Rohiem : un précurseur de l'intérêt psychisme/culture en psychanalyse 77*
   - *3.4. L'ethnopsychanalyse de Devereux 78*
   - *3.5. Transfert et contretransfert 79*
   - *3.6. La clinique ethnopsychiatrique de Tobie Nathan 80*
   - *3.7. Comment repenser une anthropologie clinique psychanalytique pour tous 87*
4. LE CONCEPT D'IDENTITE EN PSYCHOLOGIE 89
   - *4.1. Les composantes de l'identité personnelle 90*

4.2. L'identité, le soi et la personnalité : distinctions et concordances 93
4.3. Le concept d'identité chez Devereux 95
4.4. Du processus d'identification à la structuration de l'identité 97
4.5. Le Self dans la construction du sujet 99
4.6. La solitude du Moi et le lien à l'Autre 101
4.7. La crise identitaire en milieu interculturel 102
4.8. Les stratégies identitaires 103
4.9. Les échecs du processus de construction identitaire 105
4.9.1. Le rejet des modèles identificatoires 105

CHAPITRE III : 114

LE CAMEROUN : UN PAYS CARACTERISE PAR SA DIVERSITE CULTURELLE 114

1. LA POPULATION DU CAMEROUN 115
2. L'APPREHENSION JURIDIQUE DU CONCEPT D'ADOLESCENT AU CAMEROUN 116
2.1. Situation socioéconomique de l'adolescent Camerounais 118
3. L'ADOLESCENT DANS LA PENSEE TRADITIONNELLE 119
3.1. Le passage de l'enfance à l'âge adulte 120
3.2. Le soro, rituel d'initiation de l'adolescent chez les Foulbés 121
4. LES CARACTERISTIQUES DE LA CULTURE CAMEROUNAISE 125
4.1. Son caractère collectif 127
4.2. Son caractère transmissible 128
4.3. Son caractère dynamique 131
4.4. Son caractère Mythique 131
5. PARTICULARITE DE LA CLINIQUE TRADITIONNELLE AU CAMEROUN 135

CHAPITRE IV : 139

L'INTERCULTUREL ET SON INFLUENCE DANS LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE 139

1. DEFINITION DU CONCEPT D'INTERCULTURALITE 139
2. L'INTERCULTUREL ENTRE ANTAGONISMES ET CONCORDANCES 141
3. LE PHENOMENE D'ENCULTURATION ET D'ACCULTURATION 143
3.1. L'enculturation 143
3.2. L'acculturation 144
4. LES STRATEGIES D'ADAPTATION PROPRE AU PSYCHISME EN MILIEU INTERCULTUREL 146
4.1. La résilience 148
4.2. Les réactions psychologiques transitoires (RPT) 149
5. LES PATHOLOGIES DE L'INTERCULTUREL 149
5.1. L'origine des pathologies interculturelles : les difficultés liées à la socialisation 151
5.2. Catégorisation de la pathologie interculturelle 153
6. DE LA CLINIQUE ETHNOPSYCHANALYTIQUE DE DEVEREUX A UNE ANTHROPOLOGIE PSYCHANALYTIQUE POUR TOUS 155
7. LA CLINIQUE INTERCULTURELLE DE NOS JOURS : UNE PRATIQUE ANTHROPOLOGIQUE ET PSYCHANALYTIQUE POUR TOUS 157
7.1. La clinique interculturelle de Govindama 158
7.2. La clinique de la famille africaine contemporaine de Tsala Tsala 160

CHAPITRE V : 163

CRISE ADOLESCENTE ET CRISE IDENTITAIRE 163

1. LE CONCEPT D'ADOLESCENT 163
1.1. Point de vue sociologique 164
1.2. Point de vue psychanalytique 167
2. L'ADOLESCENT ET LA PROBLÉMATIQUE DE LA CRISE IDENTITAIRE ET NARCISSIQUE 172

2.1. La crise identitaire à l'adolescence *172*
2.2. La crise narcissique à l'adolescence. *174*

DEUXIEME PARTIE : 178

CADRE DE LA RECHERCHE 178

I. CONTEXTE ET OBJECTIFS DE L'ETUDE 179

1. RAPPEL DE LA PROBLEMATIQUE 179
1.1. Rappel de l'objectif de l'étude *180*
1.2. Présentation des hypothèses générale et opératoires *181*
2. PRINCIPES ETHIQUES ET DEONTOLOGIQUES 181
3. LES LIEUX DE RECUEIL DE DONNEES 182
3.1. Le lycée Bilingue de Mimboman *182*
3.2. Le Centre de formation Don Bosco *184*
4. PRESENTATION DE L'ECHANTILLON 184
5. PRESENTATION DE LA METHODOLOGIE DE RECHERCHE 189
5.1. La recherche exploratoire *189*
5.2. La recherche proprement dite : quelle méthode *191*
5.3. La prise en compte du transfert et du contre transfert dans la recherche *192*
6. LA METHODE 197
6.1. L'entretien clinique à visée de recherche *197*
6.2. Le test de dessin de la famille *199*
7. METHODE D'ANALYSE DES DONNEES 203
7.1. Analyse thématique du contenu et analyse structurelle du discours *203*
7.2. Le codage du matériel recueilli *205*
7.3. La catégorisation : construction de la grille d'analyse *206*
7.4. L'analyse du test de Corman *209*
8. LE COMPLEMENTARISME DANS L'INTERPRETATION DE NOS DONNEES 211

II. PRESENTATION DES RESULTATS 213

1. RESULTATS DE L'ANALYSE THEMATIQUE 214
1.1. Analyse de l'entretien avec (Monsieur FG.) : des séquences aux thèmes *223*
1.2. Récurrence des thèmes chez les 10 sujets *224*
2. ANALYSE STRUCTURELLE DU DISCOURS 226
2.1. La construction de l'identité individuelle au Cameroun *227*
3. SYNTHESE 259

TROISIEME PARTIE : 262

RESULTATS, HYPOTHESES ET PERSPECTIVES CLINIQUES 262

I. CONFRONTATION DES RESULTATS AUX HYPOTHESES ET DISCUSSION 263

1. CONFRONTATION RESULTATS AUX HYPOTHESES 263
1.1. Confrontation des résultats et de l'hypothèse n°1 : *263*
1.2. Confrontation des résultats et de l'hypothèse n°2 : *264*
1.3. Confrontation des résultats et de l'hypothèse n°3 : *265*
2. DISCUSSION 266
2.1. La place du symptôme dans la rencontre interculturelle *267*
2.2. Culture et structuration identitaire dans l'Afrique actuelle *269*
2.3. Transmission intergénérationnelle et structuration identitaire en milieu interculturel *271*
2.4. Complexe d'œdipe et structuration psychique de l'adolescent en milieu interculturel *275*

2.5. L'adolescent et la relation à l'objet *277*

II. LES EFFETS DU CONTEMPORAIN SUR LA NOUVELLE STRUCTURATION IDENTITAIRE DU SUJET ET L'IMPACT SUR LA CLINIQUE EN MILIEU AFRICAIN **283**

1. COMMENT SE CONÇOIT LA SOUFFRANCE PSYCHIQUE DANS L'AFRIQUE INTERCULTURELLE ? 284
2. QUELLE EST LA NATURE DU TRAITEMENT DEMANDE AINSI QUE SES ENJEUX ? 287
3. ENCRAGE THEORIQUE POUR UNE CLINIQUE INTERCULTURELLE EN AFRIQUE 289
4. L'INTERVENTION DU PSYCHOLOGUE 295

5. Méthode et dispositif clinique *295*

CONCLUSION **300**

BIBLIOGRAPHIE **304**

SIGLES ET ABREVIATION **335**

ANNEXE **336**

RESUME **437**

ABSTRACT **437**

Introduction

> « Rien ne semble plus urgent, en cette fin de siècle, que « l'égarement » intellectuel du citoyen pensant dans la mesure où il peut lui épargner des égarements autrement funestes. Il n'est guère de préoccupations contemporaines qui ne soulèvent le problème de l'illusion identitaire. Le mouvement général de décloisonnement des sociétés - la « mondialisation », la « globalisation » - s'accompagne d'une exacerbation des identités particulières, que celles-ci soient religieuses, nationales ou ethniques. »
>
> (Jean-François Bayart, 1996, p. 10)

Au regard de la situation du monde aujourd'hui, il n'est pas inopportun de dire que nous vivons un temps sans précédent de conjonction des dynamiques technologiques, sociales, politiques et économiques qui transcendent les frontières (Dupriez et Simons, 2002). C'est dans ce tumulte qu'il nous est donné d'observer comme une forme de remise en cause des dynamiques culturelles africaines qui avaient, entre autres pour rôle de conduire l'enfant à l'âge adulte. L'adolescence au Cameroun et plus généralement en Afrique se pose désormais comme n'étant plus seulement cette période de crise aux remaniements physiologiques et psychiques dont parle la psychanalyse. Elle devient aussi cette période où l'enfant s'approprie les règles et autres normes qui lui permettent de se définir et de se situer comme sujet parlant appartenant, non plus à un groupe culturel précis, mais à un environnement multidimensionnel qui le sollicite de toute part. Ce qu'il convient d'entendre ici est que même si la compréhension de la structuration psychique du sujet adolescent ne va pas sans la prise en compte des valeurs culturelles, la situation interculturelle nous oblige à poser la question de sa construction autrement. On peut par exemple la poser comme suit : comment l'adolescent africain va-t-il s'accommoder au mélange de culture, à la multiplicité des sources de valeurs et à la modernité pour exister et se construire une identité ?

Une telle interrogation trouve ses origines dans ce que certains chercheurs nomment le passage d'œdipe à Narcisse. Parlant de l'adolescent en France, Lesourd (2008) constate par exemple, en accord avec de nombreux professionnels de la psychologie clinique, que les formes d'expression de la psychopathologie infantile et adolescente ont fortement changé ces deux dernières décennies. Autrement dit, nous assistons à une véritable révolution que Paduart (2011) qualifie de passage de la névrose aux états limites. Ce que ces deux auteurs observent est en réalité, un changement mieux encore, une mutation de l'expression psychopathologique des troubles en rapport direct avec le fonctionnement de la société.

Freud (1913) posait déjà, dans le cadre du rapport psychisme et culture, la névrose comme un conflit centré sur le Complexe d'œdipe. C'est-à-dire un conflit en étroite relation avec le processus d'intériorisation d'un ordre symbolique centré sur la pulsion et les interdits de l'inceste, du parricide et du cannibalisme. Aujourd'hui, d'autres concepts plus modernes, pour rendre compte de cette réalité, ont envahi la nosographie psychanalytique. Pour être « dans le vent », comme disent les adolescents, la nomenclature de ces dernières années laisse davantage la place à certains termes. On y parle d'impasse, de perte des valeurs, d'échec des transmissions, de scission intergénérationnelle, de narcissisme, de solitude et autres difficultés qu'ont les adolescents à s'approprier leur propre existence. L'émergence et l'aggravation de ces difficultés sont, selon Lebrun (2007), la marque d'un vif témoignage du désarroi nouveau des sujets aux prises avec un monde sans limite. Un monde moderne qui, radicalement change notre rapport à l'impossible.

Il faut en effet dire que les bouleversements observés du rapport anthropologique de l'homme à lui-même n'auraient pas été possibles sans les avancées fulgurantes de la technologie et les découvertes fondamentales de la science moderne. Ainsi, parler des mutations sociales dans ce travail, c'est faire état des progrès des sciences de ces dernières années notamment de l'influence que ces progrès ont sur le comportement et plus profondément sur le fonctionnement psychique du sujet. C'est aussi faire état de l'obligation du brassage de cultures que ces évolutions technologiques imposent. Luc Côté constate par ailleurs que cette fulgurante modernisation tend à se généraliser et, l'outil de sa vulgarisation est : « le discours moderne » (Côté, 1998, p. 53). Un discours qui, selon lui, renferme de nombreuses contradictions tout en générant de nouvelles pathologies. Ainsi, les mutations se généralisent et touchent à tous les aspects de la vie, elles tendent aussi à se généraliser de l'Occident à l'Afrique et à tous les autres continents.

Les pays africains sont donc confrontés, depuis les indépendances, à de nombreuses transformations. La situation coloniale, suffisamment grave, a fait place à de nouvelles situations tout aussi critiques pour le devenir de ces sociétés traditionnelles prises, comme le disait Balandier (1987), dans les « dynamiques du dedans et du dehors ». Le fait est que les mutations sociales obligent l'Afrique à s'ouvrir et donc à intégrer de nouvelles idéologies, ce qui entraîne de nouvelles formes de conflictualisation. C'est le règne du multiculturel avec ses obligations d'acculturation et de ré-enculturation. Les expressions comme celle de « village planétaire » sont ainsi révélatrices de ce bouleversement, de cette fragilisation des modèles, des valeurs et traditions du continent noir ; tout comme elles sont révélatrices de l'affaiblissement des institutions porteuses de ces valeurs. Cette situation plonge par exemple le Cameroun dans une véritable inflation de nouvelles idéologies, de nouvelles politiques, tout en entrainant avec elles, l'émergence de nouvelles formes de pathologies identitaires. Cette modification du système anthropologique et culturel africain vient mettre en échec la structure et le fonctionnement de la famille africaine.

Par le biais de la famille, le système anthropologique africain constituait un cadre symbolique important dans la structuration du sujet ; ce qui lui permettait de traduire son monde extérieur tout en lui procurant par ailleurs un mode de pensée propre à sa culture. Stable dans le passé, l'institution que représentait la famille africaine connaît une révolution calquée sur le modèle occidental. Jadis adossée à des normes telles que les liens sacrés du mariage, une hiérarchie stricte définissant clairement les rôles et la place de chacun des membres, la famille africaine est aujourd'hui dans un processus de démocratisation et de nucléarisation qui la vide de son contenu et affaiblit son rôle d'accompagnement du sujet dans la gestion de sa vie. Il est évident que bien avant la colonisation, le matrilignage était le système familial de référence en Afrique. C'est en effet ce système qui a précédé le patrilignage dans les sociétés de cueillette, de chasse et d'élevage. Pour Cheikh Anta Diop, (1987 ; 1979), le matrilignage des sociétés traditionnelles africaine trouve son origine dans la sédentarité et la pratique de l'agriculture. Il affirme que les femmes sont les premières à avoir songé à la sélection des produits de la terre afin d'en nourrir leurs familles pendant que les hommes se livraient à d'autres activités telles que la chasse ou la guerre. Dans le système matrilinéaire, l'union matrimoniale conférait à l'homme et à la femme les mêmes droits, lorsque les femmes n'avaient simplement plus de considération que les hommes. Les travaux de l'anthropologue Radcliffe-Brown (1972) portant sur la société Ashanti révèlent qu'ici, la descendance, l'héritage, la succession, se faisaient selon la lignée des femmes. Le mariage était matrilocal, c'est-à-dire que l'homme partait de chez lui

et allait vivre chez sa femme. Dans cette configuration, c'est la mère et ses parents qui exerçaient l'autorité parentale sur les enfants. Ainsi, il était plus simple de retracer la généalogie qui était alors incontestable dans la mesure où elle rattachait les enfants à la mère.

Nous constatons avec Balandier (1987) et Diop (1987, 1979) que la femme jouait un rôle important, car c'est elle qui transmettait l'intégralité des droits politiques aux hommes qui exerçaient en tant que roi ou empereurs (pratique toujours courante chez les yoruba-shabè du Bénin). La femme n'exerçait donc pas toujours elle-même comme souveraine. Le matrilignage n'était pas un système dans lequel la femme était aux commandes du groupe social. Le fait que certaines femmes aient arboré des attributs politiques en dirigeant certains royaumes à des périodes particulières n'est qu'une conséquence et non un principe du système matrilinéaire. Il s'agit plutôt d'un modèle sociopolitique dans lequel la femme occupait une place centrale puisqu'elle était considérée comme le fondement même de la famille et de la société**.** Un sérieux bouleversement avait déjà secoué cette organisation. En effet, l'arrivé de la colonisation a cristallisé les rôles sociaux des hommes et des femmes. Désormais, les rites d'initiation masculine formaient les hommes à l'exercice de la force et à la domination ou à la non-soumission. Par ailleurs, le modèle que portait la colonisation et qui par son triomphe a imposé son système, est celui du règne du père. Ces deux éléments vont faire du père, l'entité qui prédomine sur tous les autres membres de la tribu. Ainsi, la société qui continuait à fonctionner sur le modèle d'un groupe soudé incarnait désormais son pouvoir non plus en la « déesse mère »[1], mais en un Dieu le père. Ce qui est un sérieux revirement. Notre intérêt ne porte pas de façon particulière au passage de la croyance en la « déesse mère » à l'adhésion aux religions dites patriarcales (christianisme, islam), mais de façon plus large, à l'affaiblissement de ce groupe familial qui jusqu'ici avait pu se conserver. Un groupe qui aujourd'hui tend à se fragmenter en une mosaïque d'individualités.

C'est cette organisation où le groupe culturel (la famille) est psychiquement structurant du fait de sa prédominance sur le sujet individuel que les mélanges de cultures viennent aujourd'hui désorganiser. La famille africaine subit donc avec cette modernité ambiante, une véritable déstructuration. Destiné à devenir mari et chef de famille selon le système hérité de la colonisation, l'homme n'est plus réduit à ces fonctions ; la norme selon laquelle une jeune

[1] Les expressions Déesse mère ou Grande Déesse ou encore déesse primordiale font référence à divers cultes qui auraient été rendus à une « mère universelle ».

femme était, pour sa part, vouée à devenir épouse puis mère au foyer est loin d'être encore perçue comme un idéal féminin ; la conquête de l'autonomie des femmes, la mort définitive du matrilignage et l'agonie actuelle du patrilignage tout comme la démocratie familiale sont devenues des données courantes qui peu à peu s'érigent en modèles particulièrement dans nos grandes villes au Cameroun. Les couples sont de plus en plus instables, les rôles assignés à l'homme ou à la femme ont perdu de leur évidence. De là découlent une instabilité et une incertitude des relations et configurations personnelles dont l'aboutissement inéluctable n'est rien d'autre que le flou ou l'incertitude identitaire. Nombreuses sont dès lors, les questions et préoccupations concrètes qui se font jour : qu'est-ce que j'ai de particulier en tant qu'Africain ? Dois-je être différent des autres adolescents du monde ? Faut-il donner du crédit à la tradition ? Qu'est-ce qui de la tradition ou de la modernité me détermine le plus ? Pourquoi je me sens si loin des idéaux que me propose ma culture ? Qui suis-je vraiment ?

Ce qu'il faut retenir avec ce changement radical en Afrique est l'émergence de cette nouvelle forme de conflictualisation que Lacan (1938) appelle la position paternelle. Quelle est aujourd'hui la place de l'autorité parentale en Afrique ? Une interrogation qui s'étend à l'organisation du jeu œdipien tel qu'il se jouait dans la tradition vis-à-vis des configurations modernes. Soulignons que l'expression position paternelle ne signifie pas le patrilignage, mais une représentation symbolique d'une autorité qui peut être arborée par l'entité patriarcale ou matrilinéaire en fonction du système culturel en place. La mutation sociale vient ici tout remettre à plat. La position patriarcale héritée de la colonisation est en question alors que la position matrilinéaire qui régnait dans l'Afrique précoloniale semble pour sa part réactivée de temps à autre. Ces deux positions, considérées dans une Afrique post coloniale comme étant le système traditionnel à la base de la configuration œdipienne, construites sur l'autorité patriarcale et/ou matrilinéaire adossée sur les règles indépassables de la famille et du clan, se retrouvent donc bousculées. Or, c'est bien l'élaboration œdipienne qui permet au sujet individuel de sortir d'une indifférenciation mortifère et tempère la souffrance narcissique intolérable de l'impuissance par un gain lié à la constitution de l'idéal du Moi et du surmoi post-œdipien (Grunberger, 1975). Autrement dit, ces mécanismes structurants mis en difficulté, le sujet apparaît comme déstructuré.

Sur le plan collectif, au Cameroun comme ailleurs, l'interdit œdipien, et c'est ce qui tend à disparaître, est organisateur de la société, en ce sens qu'il assigne une place précise à chacun, empêchant ainsi le retour de la jungle ou du chaos. Devereux (1953) affirme d'ailleurs

dans cette perspective que la psyché individuelle et la culture sont co-émergentes à la faveur de l'organisation œdipienne. Pour Godelier (2004), l'interdit œdipien sert moins à contraindre l'humain qu'à le constituer, tout en construisant le socius dans le même mouvement. La modernité plonge donc les jeunes camerounais dans une forme d'immersion confusionnante, dans un trop-plein de stimuli et d'excitations (Internet, télévision, téléphone, progrès scientifiques etc.), entraînant un « excès de réalité » avec des difficultés à s'installer dans une temporalité calme et psychiquement élaborée. L'effet traumatique de stimuli associé à la frustration du refus de l'impossible imposent le glissement d'une société du refoulement (Freud, 1930) à une société du clivage (Bergeret, 1975). Ce qui concrètement se traduit dans la vie de tous les jours au Cameroun par le fait que le sujet devient lui-même son propre juge avec pour objectif primordial, l'accès à la jouissance la plus complète par tous les moyens. Sa personnalité est alors submergée par le moi idéal.

Le sujet est d'autant plus son propre juge et responsable de son devenir que les anciennes structures d'accompagnement comme les rites de passage et l'encadrement des aînés font désormais défection. On note par exemple au Cameroun, une forme de souffrance psychique due à la solitude du sujet face à sa réalisation. C'est cette solitude du sujet dans sa réalisation que Dufour et Lesourd (2008) appellent, parlant de la société occidentale et de la France en particulier, le libre choix individuel. Un libre choix qui correspond à une forme de dépression. Ce schéma n'est plus valable seulement en Occident, mais désormais aussi en Afrique. Un autre problème est celui de la forte demande d'efficacité et de performance que cette solitude apporte et qui a pour conséquence : l'hyperactivité ou la recherche de moyens détournés illicites pour atteindre des objectifs visant à procurer un maximum de jouissance ou tout simplement une forme de satisfaction. La mise en avant chez certains de l'acte comme preuve de l'existence provoque une violence de l'agir, mais la véritable spécificité au Cameroun est que le sujet malgré tout, reste attaché à sa culture d'origine. En d'autres termes, l'adolescent camerounais condamne la culture ou certaines pratiques traditionnelles, mais reste malgré lui, profondément accroché à ce qu'il semble rejeter. D'où le flou comportemental qui est observé. En effet, la disparition des repères et la déstructuration de l'organisateur œdipien qu'avait la famille traditionnelle africaine, entraînent un phénomène de déliaison psychique.

Il faut souligner ici l'impact trop important de cette évolution socioculturelle sur l'adolescent. Dans une société où tout change fondamentalement et parfois sans cesse, les parents manquent de repères et éprouvent d'énormes difficultés à survivre (Winnicott, 1968)

face à leurs adolescents. Pour s'individualiser vis-à-vis de leurs parents, les adolescents africains ont besoin de s'appuyer sur une solide enveloppe culturelle ; or, les parents semblent eux-mêmes manquer de repères. Les jeunes sont par ailleurs enclins à suivre l'effet de mode, à embrasser sans retenue les modèles venus d'ailleurs tout en se rebellant contre l'idéal et l'ordre ancestral souvent mal portés par les parents. Ces adolescents se retrouvent alors embrigadés dans une absence de repères doublée d'une exigence de compétition, de performance et de réussite individuelle, injonction écrasante qui entraîne des adolescences interminables ou l'éclosion des conduites de retrait, de phobies ou de peur du regard des autres. C'est ici que nous prenons le parti, d'interroger la construction identitaire de l'adolescent au Cameroun.

S'agissant justement de la construction identitaire, elle peut se comprendre de deux façons. Ces deux façons sont selon Fröhlich (1997), l'une objective et l'autre subjective. La vision objective de l'identité constitue un ensemble de caractéristiques pertinentes définissant un individu et permettant de l'identifier de l'extérieur. Cette composante de l'identité relève donc clairement de la position du sujet dans la culture et la société. Elle est définie comme étant l'identité sociale. L'appréhension subjective de l'identité renvoie, quant à elle et selon le même auteur, à des notions comme la conscience de soi, la définition de soi. Elle contient également les sentiments, les représentations, les expériences et les projets d'avenir se rapportant à un individu. Cette identité subjective se construit dans les expériences passées ainsi que dans un certain contexte culturel. Elle est affectée par chaque relation, chaque interaction et est par ailleurs constamment reproduite. C'est cette identité dite subjective qui est ici mise en question. Comment se construit-elle particulièrement à l'adolescence ? Quelles en sont les modalités ? Sa construction est-elle si dépendante de la modernité, si encrée dans l'interculturel ?

Le mélange des cultures dans la modernité ambiante en Afrique aujourd'hui et que nous identifions comme élément important de la problématique identitaire au Cameroun se révèle aussi bien dans le chamboulement de l'institution familiale que dans les transformations du travail. Les métiers qui en Afrique avaient une forte composante identitaire sont en déclin. C'est le cas des paysans cultivateurs et autres professions artisanales. C'est également le cas des pêcheurs et des chasseurs. Le déclin de ces professions entraîne une fragilité plus forte des liens qui unissent les générations actuelles à leur travail. De nos jours au Cameroun, l'accession à la vie active se fait beaucoup plus tard qu'il y a 20 ans. Ce qui est vrai pour le travail l'est également pour le mariage. Il arrive en effet que l'on change plusieurs fois de profession au cours d'une vie ; comme on change de compagne ou de compagnon. D'où les nombreuses questions que se pose l'adolescent sur sa profession future : quel sera mon métier ? Que dois-

je faire pour y arriver ? Ce constat peut être étendu aussi aux sphères religieuses et politiques. Le diagnostic général étant celui d'une crise actuelle des institutions ou du cadre institutionnel : l'État et ses institutions, l'Église et la société toute entière, qui jadis accompagnaient le sujet dans la gestion de sa vie et donc dans sa construction identitaire. Tous ces changements, imposés par la modernité, nous obligent à constater que l'emprise devenue moins forte de la communauté d'appartenance sur la vie des individus, les contraint à négocier en permanence leur choix de vie. C'est ce que Giddens (1983) va nommer : « Le projet de vie ». Un projet qui selon l'auteur, devient un élément crucial de la structuration de l'identité personnelle du sujet moderne. Ainsi, les rôles masculins et féminins sont moins affirmés, la famille plus précaire, le travail plus instable, les cadres politiques et religieux moins prégnants... Autant de facteurs qui favorisent l'apparition de troubles identitaires et d'angoisses existentielles.

Comment alors ne pas voir que l'adolescent camerounais vacille. Qu'il est tiraillé entre plusieurs modèles, plusieurs discours, plusieurs cultures. Comment ne pas saisir qu'il hésite et oscille entre ses multiples appartenances et qu'il est engagé dans une quête permanente de soi. Le fait est que les engagements collectifs et les appartenances communautaires ont aujourd'hui moins d'emprise sur lui. Il se retrouve à la fois, plus libre, mais aussi plus désemparé. Au plan religieux par exemple, les jeunes tournent de plus en plus le dos à la religion animiste tout comme aux religions héritées de la colonisation (christianisme, islam), avec pour objectif de créer de nouveaux groupes leur permettant de se redécouvrir. Il s'agit pour eux de redécouvrir leur origine par des adhésions à des confréries qui leur confèrent ce qu'ils pensent être un ancrage identitaire. Ces nouveaux groupes religieux représentent aux yeux de cette jeunesse camerounaise, des lieux d'invention de nouvelles cultures, de nouveaux comportements porteurs de leurs aspirations : accès à toujours plus de liberté, à l'affranchissement de la pauvreté, et à la possibilité de tirer profit de la mondialisation. Le retour aux obéissances traditionnelles se trouve par exemple réinventé, de façon inconsciente par la réception des messages religieux fondamentalistes et/ou d'espoirs. C'est ainsi qu'il est donné de voir des jeunes adolescents qui, au nom d'un fondamentalisme religieux sont prêts à se sacrifier ou qui se sacrifient tout en occasionnant le maximum de dégâts et avec la conviction d'accomplir une tâche parfaitement normale et pour laquelle ils sont nés et ont vécu (boko aram, Daesh etc.). Des exemples peuvent être multipliés. Ce qu'il convient cependant d'observer est que ces comportements sont révélateurs d'une psychopathologie dite de la modernité liée elle-même à la difficile autodéfinition, c'est-à-dire liée aux problèmes de la construction identitaire des jeunes.

Le **problème** étant manifestement ici celui de la structuration psychique de l'adolescent dans un environnement en mutation, évoluant vers un modèle de famille nucléaire n'offrant plus à ce dernier le recours aux figures parentales du groupe pour gérer son ambivalence des sentiments liés au jeu œdipien, notre **problématique** se pose de la façon suivante : l'adolescent camerounais, soumis à de multiples défis tels que la forte acculturation ou la dilution du système culturel traditionnel dans l'interculturel d'une part et la promesse d'une jouissance libre et totale que portent les progrès de la science et des techniques modernes d'autre part, est aux prises avec sa structuration psychique. Or, si la théorie psychanalytique pose le psychisme comme co-émergeant à la culture (Freud, Lacan), la clé de la saisine d'une structuration psychique dans un environnement interculturel en constante évolution reste à parfaire.

La **question de recherche** est dès lors celle de savoir comment on peut aujourd'hui comprendre les ressorts de la construction identitaire du sujet adolescent dans un environnement interculturel impliquant de forts bouleversements anthropologiques ? Autrement dit : quels sont, dans l'environnement interculturel, les mécanismes permettant de saisir le processus de structuration psychique chez l'adolescent ?

Voilà une préoccupation qui donne sens à notre sujet de thèse sur les effets des mutations sociales sur la construction identitaire des jeunes adolescents Camerounais.

Nous partons dans ce travail de l'hypothèse selon laquelle **l'actuelle difficulté dans la construction psychique de l'adolescent camerounais aux prises avec les profonds changements de sa société, tant du côté du passage de la famille traditionnelle africaine à la famille moderne que du bouleversement des normes et modèles, entraîne une impasse dans la gestion de la crise narcissique et des éléments inhérents à son passage à l'âge adulte.**

Avant d'exposer l'objectif et la démarche de cette recherche, il est peut-être utile de présenter d'abord les raisons qui ont motivé le choix du sujet de cette thèse.

Le choix du sujet traité dans cette thèse a été motivé par deux évènements majeurs. L'un d'entre eux est le déchaînement de violence observé chez les jeunes camerounais en 2008 lors d'un mouvement resté célèbre sous le nom d'« émeutes de la faim ». Il s'agissait de violences urbaines qui se sont déroulées au Cameroun du 23 au 29 février 2008. Partis de Douala, ces mouvements d'humeur se sont répandus dans nombre de grandes villes du pays, et restent aujourd'hui encore perçues comme le plus important déchaînement de violence au Cameroun

depuis les opérations « villes mortes » des années 1991. Les mécontentements se sont avant tout cristallisés autour de la hausse du prix du carburant. Le 7 février 2008, le gouvernement camerounais annonce, en effet une augmentation de 15 f. C.F.A. (0,02 EUR) du prix du carburant à la pompe. Cette augmentation va entraîner la hausse des prix de la plupart des produits de première nécessité. Par ailleurs, la rumeur d'une prochaine modification de la constitution du Cameroun avec pour programme de faire sauter le verrou de la limitation des mandats rencontre une vive opposition dans certaines villes du pays.

Par ailleurs, le chômage et le sous-emploi restent très importants au Cameroun, notamment chez les jeunes. Ceux-ci pensent que le gouvernement ne leur offre aucune possibilité de s'en sortir dans la vie. Pour eux, la classe dirigeante est aux affaires depuis les années 60, dates des indépendances et ne semble pas envisager des possibilités de passage de témoins. Ces éléments cumulés vont entraîner un mécontentement général et un déchaînement de violence d'une jeunesse qui n'a que peu d'espoir de promotion sociale. Ce déchaînement de violence a surpris tous les observateurs locaux par sa rapidité et son ampleur. Un évènement qui a cependant eu le mérite de révéler à tous, l'état de crise dans lequel était plongé l'adolescent camerounais. Les mécanismes de production ayant changé, le capitalisme et la compétition faisant foi, la diminution de la solidarité et de l'entraide créent un sentiment d'incertitude et une angoisse du devenir chez le sujet adolescent au Cameroun. Le système de valeurs ancestrales pouvant encadrer la jeunesse et devant la protéger, face à de tels débordements n'étant plus totalement opérationnel, l'issue était presque incontournable. Les émeutes de la faim ont provoqué chez nous, un vif intérêt à la question de la structuration psychique du jeune africain et camerounais en particulier, dans un monde où les modèles d'encadrement sont en mutation.

Bien avant ce mouvement qui par ailleurs, s'est répandu sur quasiment toute l'Afrique jusqu'au Maghreb avec son printemps arabe, une autre actualité ayant fait en 2005 le tour des médias avait déjà aiguisé notre intérêt pour ce sujet. Il s'agit des émeutes dans les banlieues françaises[2]. Ces violences urbaines ont débuté à Clichy-sous-Bois à la suite d'un double événement : tout d'abord la mort de deux adolescents, Zyed Benne et Bouna Traoré le 27 octobre 2005, électrocutés dans l'enceinte d'un poste électrique d'EDF alors qu'ils cherchaient

[2] Comment les banlieues ont flambé - Europe1 www.europe1.fr › Accueil › société consulté le 22/05/15.

à échapper à un contrôle de police ; et trois jours plus tard, le jet d'une grenade lacrymogène à l'entrée d'une mosquée de cette même ville par des forces de l'ordre. Préalablement limitées à Clichy-Montfermeil, les émeutes se sont ensuite répandues dans un grand nombre des banlieues du pays. Comme protagonistes, il y avait d'un côté, plusieurs centaines de jeunes issus pour la plupart de l'immigration et majoritairement de nationalité française et de l'autre, les forces de maintien de l'ordre. Les émeutiers n'hésitent pas à manier le cocktail Molotov contre les forces de police, avec parfois des tirs à balles réelles contre les policiers vilipendés, notamment à Clichy-sous-Bois ainsi qu'à Evry, Grigny, Corbeil-Essonnes et Brétigny-sur-Orge. Outre aux forces de l'ordre, les jeunes émeutiers s'en prennent aussi aux transports publics, aux lieux représentatifs de la République française (écoles, gymnases, médiathèques…), ainsi qu'aux représentants de l'Éducation nationale. Au total, on a compté 9 000 véhicules incendiés en 20 nuits, selon le décompte de la police et 3 000 personnes interpellées, 130 membres des forces de l'ordre blessés, des bâtiments publics de première nécessité calcinés, des écoles vandalisées, des maisons associatives pillées, des passagers d'autobus menacés de mort. Ces trois semaines de violence urbaine restent, d'après certains observateurs, les plus importantes agitations en France depuis mai 1968.

Nombreuses sont les analyses qui ont tenté de saisir ce déchaînement de violence. Les thèmes soulevés allaient de l'abandon des banlieues au système d'encadrement scolaire défaillant dans certaines zones en France, passant par l'analyse de la personne même de l'adolescent qui en mal de repère, se cherche car empêtré dans les aléas d'un monde sans cesse en mouvement, en mutation. C'est ainsi que des auteurs (Abouguendia et Noels 2001 ; Farver, Narang, et Bhadha, 2002 ; Bhatia et Ram, 2001 et Bouche-Florin, François et Ferradji, 2005) se sont attelés à mener des recherches sur la problématique de la construction identitaire de l'adolescent de parents migrants. Le problème de la construction identitaire ne se limite cependant pas exclusivement aux enfants de parents migrants, il est, nous semble-t-il aussi question d'interroger la fragilisation des modèles, valeurs et repères habituels au profit d'autres modèles avec des conséquences jusqu'ici méconnues. À bien regarder, l'on note aisément des fissures profondes dans les institutions chargées de véhiculer des valeurs (école, famille, groupe social…). Ces fissures laissent l'individu démuni et inquiet de son avenir, et même pour sa survie. C'est à ce niveau qu'apparaissent les psychopathologies liées à la structuration du sujet, au développement de son identité. L'individu est dans ces conditions livré à lui-même. Il perçoit dorénavant la vie relationnelle, économique et sociale comme étant une compétition pour l'avoir et le paraître. Fromm, cité par Marc (2005), affirme dans ce sens que : du parcours

scolaire à la réussite professionnelle, la compétition atteint même la sphère amoureuse et sexuelle. Ainsi, la problématique de la structuration psychique apparaît au centre des mutations anthropologiques et culturelles de nos sociétés modernes.

Ainsi, les émeutes de 2008 au Cameroun tout comme ceux de 2005 en France ont particulièrement aiguisé l'intérêt que nous portons aux problématiques liées à la construction du sujet en rapport avec l'évolution des systèmes, modèles et normes sociétales. Ces deux évènements sont aussi à l'origine du régime de cotutelle international de thèse (France-Cameroun) dans lequel notre recherche s'inscrit.

Quel que soit le lieu où se manifeste la souffrance adolescente, elle laisse apparaître un schéma qu'il convient de décrypter. C'est ici que nous nous donnons pour **objectif** d'interroger, dans ce travail, la manière dont les mélanges de cultures prennent place dans l'organisation psychique d'adolescents au Cameroun. La thèse que nous soutenons alors dans cette recherche est que la façon dont les mélanges de cultures prennent place dans une Afrique en constante évolution est à entendre comme une atteinte de l'identité, c'est-à-dire qu'elle engage le sujet adolescent dans un rapport au monde qui pourrait mettre en péril la représentation qu'il a de lui-même.

Au détour de **l'objectif**, apparaît **l'intérêt**. Cette recherche présente ainsi un intérêt à la fois scientifique et clinique. Il est en effet question de contribuer à l'élaboration d'une théorie psychanalytique de la subjectivité œuvrant sur le terrain privilégié de la psychologie clinique et de la psychopathologie. Cette étude est de ce fait particulièrement enracinée et contextualisée dans le débat actuel sur les divers modes de déchiffrement des symptômes liés à la modernité. L'accent distinctif portant sur l'articulation spécifique entre une vision cognitiviste et le savoir de la psychologie clinique. Ce qui suppose également un approfondissement des catégories d'une psychopathologie du mélange des cultures ou de la perte brusque du modèle culturel structurant.

Pour résoudre la problématique de cette étude, nous nous proposons de procéder en trois mouvements distincts et successifs. Ainsi, la première partie de cette thèse, celle dédiée à la revue de la littérature propose une interrogation des changements en profondeur induits par la modernisation et le mélange des cultures en Afrique, et plus particulièrement au Cameroun. Une modernisation et un mélange de cultures qui s'est généralisé aussi bien dans le domaine de la culture, dans celui du système de production économique que dans celui très symbolique de

la loi. Étant dans un rapport psychisme/culture, nous interrogeons également dans cette partie le rôle de la culture dans la construction du sujet, tant du point de vue anthropologique que du point de vue de la psychologie. La situation interculturelle qui émerge de la mutation, tout comme la pratique clinique qui tente d'y faire face, sont aussi passées en revue. Toujours du point de vu anthropologique puis psychologique, nous interrogeons le concept d'identité et son processus de structuration. Le Cameroun étant le terrain de la recherche, nous faisons dans cette même partie, une présentation du système culturel camerounais. Qu'elles sont ses mécanismes de structuration et comment peut-on mesurer la distance que ce système traditionnel peut aujourd'hui avoir vis-à-vis de la nouvelle dynamique de structuration identitaire dans la ville de Yaoundé. Cette partie se termine par l'exploration du concept de crise adolescente. Nous l'examinons sous l'angle du rapport à la crise identitaire.

La deuxième partie fait une description approfondie de la méthodologie de recherche. Nous faisons ici le choix méthodologique de présenter nos résultats sous deux formats : sous la forme de tableaux et sous la forme narrative. Compte tenu de la qualité de nos données, le corpus d'entretien et dessin de la famille (test de Corman), nous avons choisi de faire, d'une part une analyse thématique de contenu d'entretien et d'autre part une analyse structurelle du discours. L'analyse du test de Corman venant en appui pour soutenir l'analyse structurelle.

Dans une troisième partie, nous discutons nos hypothèses et faisons une interprétation de nos résultats. Une fois interprétés, ces résultats nous permettent d'envisager les conditions d'une clinique adéquate au milieu interculturel qui a été celui de cette recherche. Située au cœur du déploiement clinique, la saisine des mécanismes de la construction du sujet en tant qu'effets des mutations et du mélange de cultures, ce travail se doit d'ouvrir sur des propositions cliniques allant dans le sens de permettre une régulation des mécanisme mis à jour. Autrement dit, envisager de nouvelles approches cliniques à la suite de l'observation d'un changement dans la construction psychique devient alors une obligation à laquelle il devient difficile d'échapper. Ouvrir sur les conditions d'un nouveau dispositif clinique revient là aussi à interroger les effets de la mutation sur l'identité, plus précisément sur une approche clinique de l'identité.

Première partie :

Revue de littérature

Chapitre I :

Les mutations profondes de l'Afrique : un processus de déconstruction des identités

> « Nos monuments à nous, ce sont les traditions orales qui meurent avec les vieillards qui meurent, véhiculées par de multiples langues souvent imperméables les unes aux autres. Les autorités traditionnelles chez nous n'ont plus d'audience ni de moyens d'expression. Nos institutions subissent l'irruption agressive de la modernité. Nous sommes, dans le monde, un peuple fragile ».
>
> (Sow, Balogun Honorat Aguessy et Pathé Diagne, 1977, p. 9)

Du fait de la mondialisation, il s'est mis en place en Afrique, de nouvelles dynamiques politiques et sociales liées à la tension homogénéisante et différenciatrice que connaissent aujourd'hui les sociétés humaines. Fortement accru, ces vingt dernières années, ce phénomène s'exprime particulièrement autour des rapports entre pays, régions et communautés de cultures différentes. Une des conséquences et pas des moindres de cette transformation est le phénomène de restructuration des identités. Ainsi, l'adolescent africain doit désormais composer avec un modèle complexe de références issues de plusieurs cultures ayant elles-mêmes des conceptions différentes voire opposées du rapport à l'autre, du rapport à soi, du rapport à la vie. Autrement dit, les mutations anthropologiques observées en Afrique présentent la potentialité d'un conflit inconscient qui pourrait avoir, pour le sujet, des effets sur la construction de son identité.

De façon inlassable, tout individu cherche à préserver la cohérence de son identité pour se préserver lui-même. Or, certains évènements qui surviennent à l'occasion des changements

majeurs comme nous venons de le dire, sont susceptibles d'agresser l'identité des sujets, et même la modifier. Un tel bouleversement inquiète dans la mesure où il devient difficile de dire sur quoi repose désormais la cohérence de l'individu ? Il semble qu'il y ait dans la mutation sociale et particulièrement avec l'interculturel qu'elle impose, un fantasme inconscient de trahison qui pourrait avoir un lien étroit avec la dette symbolique. En renonçant à une part ou à la totalité de son identité, le sujet africain trahirait ainsi cette dette. En effet, l'identité du sujet africain nous paraît comme centrée sur la fidélité à l'égard du rapport de la reconnaissance d'un autre fondateur (les divinités, les ancêtres et les membres de la famille élargie). Cependant, l'interculturel que connaît le continent tout entier serait pathogène dans la mesure où il activerait chez le sujet africain, un sentiment de culpabilité lié au fantasme de trahison à l'égard des ancêtres, de l'Autre et de soi-même. Avant d'aller plus loin dans cette analyse, il est utile d'examiner la réalité des mutations sociales en Afrique.

1. Une modernisation généralisée

L'abondante littérature sur les mutations sociales en Afrique est révélatrice d'un intérêt particulièrement porté à la saisine de nouvelles perspectives permettant une adaptation ou réadaptation du sujet africain pris dans le tumulte d'un monde en mouvement. C'est dans cette perspective qu'il est nécessaire pour la clinique de trouver, au regard des troubles que provoquent ces mouvements constants, les conditions d'une prise en charge du sujet.

Historiquement, l'époque moderne succède à la Renaissance. Le mot « moderne » vient du latin modernus et signifie : qui est récent, qui est actuel. Caractérisée par une révolution intellectuelle majeure, la modernité est tout d'abord un phénomène de civilisation qui trouve son essence dans le développement technologique sans précédent que connaît le monde actuel. En effet, les progrès du transport, l'apparition de l'imprimerie et l'urbanisation vont faciliter la circulation des connaissances, des biens et des personnes. Dès lors, la référence à la tradition va prendre un sens nouveau. Ainsi, les penseurs modernes vont jusqu'à s'opposer explicitement aux idées religieuses ou traditionnelles qui dominaient à l'époque précédente. La mutation sociale ouvre ainsi à la nouveauté et prône la liberté. Elle tente de construire une représentation du monde à partir de nouveaux fondements et de nouveaux paradigmes. Les progrès de la science et des techniques qui caractérisent la naissance de la modernité vont favoriser des mutations inédites de la société par la transformation de la vie économique, sociale et politique. Graduellement, une économie industrielle va se développer. Cette forme de production et de distribution s'inspire d'une des principales valeurs de la pensée moderne : l'efficacité.

Dans un exposé au Collège d'Enseignement Général et Professionnel (CEGEP), établissement francophone d'enseignement supérieur à Montréal, Godon (2003) fait une présentation intéressante du concept de modernité. Pour lui, la modernité n'est pas un concept sociologique. Il n'est pas non plus un concept politique et encore moins historique. C'est un mode de civilisation caractéristique, qui s'oppose au mode de vie basé sur la tradition. Il s'agit pour le dire autrement d'une notion qui connote globalement une évolution et un changement de mentalité vis-à-vis de toutes conceptions antérieures ou traditionnelles. La modernité fait donc face à la diversité géographique et symbolique. En s'imposant à tous, elle se spécifie dans tous les domaines : état moderne, technique moderne, musique et peinture modernes, mœurs et idées modernes comme une sorte de catégorie générale et d'impératif culturel. Il n'est pas difficile de constater comment en Afrique, cette modernité s'accomplit au niveau des modes de vie au quotidien.

Dans le quotidien des Africains et particulièrement pour ceux vivant en zones urbaines, la pensée moderne va trouver de nouveaux fondements dans ses valeurs d'efficacité technique, instrumentale et de liberté. Elle va valoriser chez les jeunes surtout, le pouvoir de la raison. Le jeune Africain trouve en la pensée moderne, les nouveaux fondements métaphysiques qu'il cherche dans son monde de moins en moins traditionnel. Ce qui va par exemple obliger les parents, autrefois tout-puissants, à attribuer à la subjectivité des jeunes, un rôle fondamental dans le processus de la connaissance. Autrement dit, la vérité ne correspond plus ni à une révélation divine ou mystique, ni à une croyance très ancienne. Dorénavant, on admet comme vérité uniquement ce qui peut faire l'objet d'un examen critique, par suite d'une démonstration strictement rationnelle. Le concept de modernité désigne ainsi cette nouvelle manière de penser tout comme cette nouvelle hiérarchie des valeurs qui en découle. On peut donc dire de cette époque qu'elle est l'ère de la raison triomphante. Ce qui en psychologie peut se traduire par le sentiment d'auto-fondation et de rupture.

2. Les effets de la modernité sur le système culturel africain

Par ses missions civilisatrices, les politiques coloniales ont déstructuré la culture africaine qualifiée de sauvage. Dès (1969), Balandier mettra l'accent sur le passage dans ce contexte de colonisation, des sociétés traditionnelles au modernisme. Pour lui, les gouvernements des pays africains nouvellement indépendants sont convaincus de l'idée que la lourde charge qu'ils ont de réconcilier leurs peuples avec eux-mêmes ne peut être atteinte que grâce à une transformation structurelle et sociale. Cette transformation est conçue comme étant

un préalable nécessaire à l'allégement de la misère du peuple. L'accent, pour les nouveaux États africains va ainsi porter sur les changements, prix du développement. Un changement qui va cependant profondément affecter les structures et les relations aussi bien au niveau social qu'au niveau de l'individu.

L'on va en effet noter que depuis l'accession à l'indépendance, la quasi-totalité des sociétés traditionnelles est en train d'opérer, et à un rythme accéléré, une véritable mutation de civilisation. Balandier pose ces changements comme pouvant entraîner ce qu'il nomme la pathologie sociale. Il affirme que ces sociétés se « construisent des villes là où n'existait aucune tradition urbaine ; elles suscitent de nouveaux rapports entre l'homme et les techniques, de nouveaux rapports entre les individus et entre les groupements sociaux » (Balandier, 1955, p.7). Il faut dire qu'un tel effort de modernisation et d'équipement ne pouvait absolument pas manquer de poser des graves problèmes de désajustement au moins durant la phase de transition. Pires encore, les problèmes ont su persister au-delà même de la période de transition. Aussi bien en Asie du Sud-est qu'en Afrique noire, des travaux ont démontré les effets destructeurs d'un développement économique accéléré. Cité par Balandier, Horace Belshaw note que « l'introduction des forces de changement en Orient a perturbé profondément les systèmes de valeurs et les genres de vie » (Balandier, 1955, p. 7). L'auteur signale dans le même ouvrage que les ethnologues ayant enquêté en Afrique du Sud et Centrale ont de leur côté montré les conséquences du processus de « détribalisation ».

Quel que soit le lieu où sont faites les études, les observations sont les mêmes. On y note la dégradation du système social et culture qui régnait en milieu rural. Cette dégradation laisse place à un autre système social et culturel nouveau qui implique des rapports économiques modernes, une différenciation sociale porteuse d'antagonismes et un élargissement des relations entre individus qui deviennent de plus en plus indirectes. Ces mouvements sont créateurs de déséquilibres : les traits culturels spécifiques se corrodent, l'individu se trouve temporairement dans un état d'alternance qui est propre à affecter sa personnalité dans un sens pathologique. Dans une production intitulée Transformations sociales et implications culturelles, Mamadou Guèye affirmait en 1983 que dans les communautés villageoises, la misère était socialisée, humanisée, domestiquée et rendue supportable ; elle ne causait pas de désespoir, la morale et l'idéologie sociales permettaient de la supporter dignement, car personne n'était méprisé pour sa pauvreté, sauf quand elle était le résultat de sa propre paresse. Dans les centres urbains des villes africaines modernes, il y va souvent

autrement. Le triomphe du « matérialisme » s'exprime dans la recherche du gain rapide, la lutte pour la réussite, le désir d'accumuler des richesses matérielles, d'en imposer aux autres, même par des moyens illégaux (enrichissement illicite). L'efficacité apparaît avec la mutation comme la mesure de tout acte, celle qui fait la différence entre le bon et le mauvais. Rien n'est plus bon ou mauvais en soi, tout est relatif et le mot d'ordre semble être : est bon ce qui réussit, mauvais ce qui échoue. Tout acte est jugé en fonction de l'atteinte ou non du but ou des objectifs visés. La morale n'intervient plus dans la détermination du but, c'est l'intérêt qui est désormais maître du jeu.

Aujourd'hui en Afrique, les biens matériels comme l'argent sont en train de devenir la mesure de toutes choses. L'économie monétaire, l'industrialisation et l'urbanisation font naître de nouvelles valeurs et distendent les liens de parenté. L'instruction introduit des clivages dans les familles étendues et les fait éclater (Guèye, 1983). Les allégeances tribales, les attaches entre personnes originaires d'un même village ou d'une même région se relâchent plus ou moins selon la conjoncture politique et sociale et parfois se reconstituent sur des bases nouvelles (clientélisme, amitié). Si les liens de parenté demeurent, leur expression est de moins en moins obligatoire. Il en serait de même des valeurs culturelles. Balandier (1969 ; 1987) semble avoir saisi, il y a fort longtemps, les dangers d'un changement brusque du système socioculturel de production et des rapports interindividuels. Seulement, il va penser que ces perturbations sont temporaires et que les sociétés africaines et tous les autres peuples ayant connu la colonisation parviendraient à se réajuster une fois que la période de mutation d'un système à l'autre sera achevée. L'Afrique est malheureusement aujourd'hui, et même plus qu'avant un continent en pleine mutation et cette mutation tend à se perpétuer et à se généraliser aussi bien en zone urbaine que dans les zones rurales. En tant qu'élément déterminant de la structuration de la société africaine, il est important d'apprécier la mutation sociale au regard des modifications qui s'opèrent au sein de la famille africaine.

2.1. Un processus de déconstruction de la famille africaine

L'Afrique subsaharienne, ploie sous le poids des mutations sociales manifestées par le mélange des cultures et les changements rapides qui vont modifier les modes de vie familiale. Ces changements qui s'opèrent au sein de la famille africaine et camerounaise en particulier, ne sont pas sans graves conséquences. En effet, les cinquante dernières années ayant suivi les indépendances se révèlent comme ayant été le théâtre de changements familiaux majeurs. Ces changements sont encore plus accentués depuis deux décennies avec l'avènement de la

télévision, du câble et de nombreuses autres découvertes des sciences et des techniques. Si les mariages sont encore célébrés sous l'égide au moins symbolique du chef de famille, la polygamie apparaît de plus en plus comme une étrangeté, notamment dans les grandes villes comme Yaoundé, Abidjan, Bamako, etc. La fécondité est en baisse même si l'idée d'une descendance nombreuse est toujours prédominante. Locoh et Mouvagha-Sow diront suite à ce constat de changement que l'Afrique « assiste à une diversification des modèles [de famille] qui empruntent à divers « systèmes » idéologiques. C'est le multiculturalisme. Ces auteurs décèlent ce changement dans le nouveau « discours » des jeunes, mais aussi dans les non-dits, dans les comportements familiaux au quotidien (entré en union, attitudes en matière de fécondité, modes d'habitat) » (Locoh et Mouvagha-Sow, 2005, p. 14).

Au modèle lignager de la famille africaine traditionnelle se substituent donc progressivement des modes de vie en famille moins rigides, laissant indiscutablement plus de place aux aspirations individuelles. Ce qu'il faut entendre ici est une difficulté de réajustement que rencontre la famille africaine. Parlant justement des difficultés que rencontrent les familles africaines, les travaux de Tsala Tsala (1992 ; 2004 ; 2007) rendent compte de « la fragilité accrue des groupes africains et de leurs membres devenus de moins en moins capables de réduire les conflits liés à la composition, à la recomposition ou à la transformation des familles au Cameroun » (Tsala Tsala, 2007, p. 32). En effet, le fonctionnement de la famille africaine contemporaine est marqué par une tension permanente qui oppose les valeurs de la tradition aux sollicitations diverses de la modernité. Cette situation potentiellement conflictuelle imprègne d'après cet auteur, les rapports intrafamiliaux en remettant en question les rôles des uns et des autres. Autrement dit, la famille africaine contemporaine sollicite davantage l'individu par rapport au groupe. Loin d'affirmer ici l'idée que la famille camerounaise et africaine en général aurait pour vocation à rester statique, nous affirmons au contraire qu'en tant que système, la famille quelle qu'elle soit est généralement caractérisée à la fois par des tendances au changement et à l'homéostasie (non-changement). La famille peut et doit ainsi s'entendre comme un organisme vivant qui naît et évolue. Le problème est sans doute le changement radical et brusque qu'elle subit. Radicale du fait de ces différences trop grandes entre les valeurs traditionnelles qui sont les siennes et celles qui lui sont aujourd'hui quasiment imposées par le modernisme avec ses multiples facettes que sont le multiculturalisme, le libéralisme et la mondialisation.

2.2. La dégradation des solidarités familiales

En Afrique, l'entraide entre les générations est une donnée importante que la modernité vient quelque peu réorganiser. Ici, les solidarités familiales s'exercent dans le cadre de la participation indispensable de toutes les classes d'âge à la production. Or, l'organisation économique dans les grandes villes comme Douala et Yaoundé est différente. Elle s'éloigne des modes de production rurale. Même si la solidarité familiale continue, au sens large, à s'exercer, les conditions des nouveaux modes capitalistes de production viennent entraver la fluidité de ces solidarités qui tendent à se limiter et à se diversifier envers les membres de la famille. Chose auparavant impossible, il y a aujourd'hui dans nos villes africaines une partie de la population (jeunes femmes isolées avec des enfants, jeunes déscolarisés ou « diplômés-chômeurs », enfants des rues, jeunes filles contraintes à la prostitution, etc.) qui se retrouve exclue du système de solidarité familiale et peut de moins en moins compter sur l'entraide au sein de la famille (Locoh et Mouvagha-Sow, 2005). Il convient de noter que cette solidarité est aujourd'hui centrée sur le mode du volontariat et non plus comme c'était le cas dans la vie traditionnelle sur le modèle d'une organisation hiérarchisée de la répartition des biens communément produits. Ce volontariat est limité par la pauvreté généralisée des populations. Alain (1997 ; 2002) indique dans ce sens que de plus en plus de personnes, surtout dans des villes, tentent de survivre en développant toutes sortes d'activités, informelles en général, et privilégient de nouveaux réseaux, déconnectés de leur famille ou de leur communauté. On assiste donc au début d'un processus d'autonomisation par rapport à la famille étendue, souvent sous la contrainte de la nécessité. De nouvelles « fraternités » sont recherchées. Elles voient le jour au sein des églises évangéliques, des associations islamistes, de la franc-maçonnerie. Dans cette perspective, on peut citer l'incroyable éclosion du phénomène de moto-taxi dans la quasi-totalité des villes du Cameroun ou le foisonnement de nouvelles églises dites de réveil. Nous n'affirmons pas ici qu'il n'y a plus de solidarité dans la famille au Cameroun celle-ci étant rarement remise en cause de façon explicite, mais que le système de solidarité ancestrale s'est resserré autour de la famille proche tout en intégrant du fait de la pauvreté, des formes plus diverses et sélectives. On sera par exemple plus enclin aujourd'hui à faire parvenir de l'argent à quelqu'un plutôt qu'à recueillir un enfant chez soi ; c'est ce qui s'appelle au Cameroun aider à distance. Par ailleurs, il n'y a pas au Cameroun et dans les pays africains, du moins pour beaucoup, de politique étatique d'aide aux personnes âgées dans le sens d'une sécurité sociale. Une sécurité sociale tout aussi inexistante pour les très nombreuses personnes travailleuses ou ayant travaillé dans l'informelle. On va alors noter dans nos villes qu'il y a un nombre non-

négligeable de personnes âgées en difficulté du fait, aussi bien des conditions de vie difficiles imposées par le changement de modèle économique que par l'absence de contrainte ou même du fait que les liens aujourd'hui se resserrent et que la famille elle-même se nucléarise.

2.3. L'autonomisation des jeunes

L'évolution des mentalités au contact avec la culture occidentale entraîne un changement important du rapport de dépendance des jeunes vis-à-vis des parents et grands-parents. On y note une diminution du contrôle total qui jadis encadrait l'entièreté des actes de la vie des jeunes. Aujourd'hui, même dans les cas où il y a cohabitation de plusieurs générations, l'émancipation des jeunes est une donnée indiscutable. On note alors l'apparition de l'adolescence, ce qui jusqu'ici n'était pas le cas. En effet, les jeunes sont acteurs de leur construction de soi. Construction favorisée par la scolarisation et l'assouplissement des règles traditionnelles chargées d'accompagner l'enfant à l'âge adulte. Ce qui permet aux jeunes de vivre une période entre enfance et âge adulte susceptible de consolider leur autonomie. La formation scolaire étant elle aussi plus présente, les jeunes sont formés aux principes de liberté, de responsabilité, de démocratie, à l'éducation sexuelle et à bien d'autre chose ; ce qui leur donne le temps, la connaissance nécessaire, et même le courage et l'audace de revendiquer et de participer aux décisions qui les concernent.

L'accès aux emplois non-familiaux est aussi un élément qui renforce l'autonomisation du jeune. En effet, la capacité à se mouvoir, à trouver un emploi ou à prendre soin de soi sans recourir à l'économie familiale comme c'était le cas dans la vie traditionnelle est un élément majeur dans l'individualisation des jeunes. Ces évolutions ont eu pour conséquence de limiter les contrôles et les injonctions des familles sur le choix du conjoint dans l'établissement des mariages. Même si les parents continuent d'être consultés, il ne leur appartient plus de choisir et d'imposer sans discussion un mariage à leurs filles ou à leurs fils comme Thiriat (1998) le note au Togo. Il observe que le choix du conjoint dans ce pays est de plus en plus souvent individuel, surtout en ville. Mouvagha-Sow (2002) constatera les mêmes effets au Gabon. Ici, le taux de jeunes qui choisissent librement leurs conjoints s'élève aujourd'hui à 90 % dans les grandes villes du pays. Cette augmentation des mariages par consentement mutuel est également observée au Burkina Faso (Attané, 2003). Bien que plus marqué dans les villes, l'autonomisation des jeunes africains atteint peu à peu les zones rurales où « le désir d'émancipation du pouvoir des aînés et l'aspiration à une plus grande autonomie se focalisent d'abord autour du libre choix du conjoint » (Laurent, 2003, p. 96). Cette autonomisation des

jeunes, doublée à la scolarisation pousse par ailleurs les jeunes à pencher pour des modèles familiaux à faible descendance. Les jeunes peuvent désormais accéder à des services de contraception ce qui leur donne une maîtrise de la taille de la famille. Dans les années 50, 60 et 70, les femmes pour la majorité pouvaient avoir huit à dix enfants. Outre la notoriété que conférait une grande descendance, la mortalité infantile très élevée pouvait elle aussi obliger les femmes à concevoir le plus possible. Aujourd'hui, l'autonomisation des jeunes, l'évolution de la médecine ont permis de diminuer les niveaux de fécondité atteints dans les capitales en Afrique de l'Ouest et centrale. (2,9 enfants par femme à Lomé, 3,1 à Yaoundé et Douala, 3,4 à Abidjan, 2,9 dans le district d'Accra) (Andro et Hertrich, 2001).

Si l'autonomisation des jeunes peut avoir des effets positifs, elle a aussi des effets négatifs, car elle confronte le sujet à la solitude et conforte l'idée pourtant inexacte qui pose le sujet comme capable, tout seul de résoudre l'ensemble des difficultés rencontrées. Cette solitude favorise l'émergence de nombreuses difficultés psychiques parmi lesquelles figure en bonne place les troubles de l'identité.

2.4. Des nouveaux rôles sexués à la fragilisation des unions

Le multiculturalisme et la modernité viennent changer les rôles masculins et féminins de la société traditionnelle. L'organisation Internationale Le Forum économique mondial, classe dans son rapport du 2 novembre 2017 le Rwanda en 4e position sur 145 pays les plus avancés dans le domaine de l'égalité hommes/femmes. Ce classement est basé sur des critères répartis en quatre chapitres (L'accès aux soins de santé ; à l'éducation ; la participation économique qui intègre les salaires, la participation au marché du travail, fonctions dirigeantes ; et la représentation politique). Le Rwanda devance ainsi la France, l'Allemagne et les États-Unis (rapport annuel sur « l'écart entre les genres » The Global Gender Gap Report publié le 2 novembre 2017 par le Forum économique mondial). Autrement dit, certains pays africains ne font pas de distinction de genre dans le recrutement, le traitement salarial et l'accès aux fonctions de direction. Au Rwanda comme au Cameroun, les femmes accèdent donc aux mêmes fonctions que les hommes. La généralisation d'une telle affirmation reste limitée, car une image malheureuse de la femme africaine est de fait, très répandue. Il s'agit de celle où la femme est présentée comme privée de libertés fondamentales et martyrisée dans une Afrique où règnent la misère et la violence. La femme africaine passe par ailleurs pour être sans instruction. Même si cette réalité existe, nous voulons dire ici que justement de grands changements sont bien heureusement en cours. Il existe donc bien en Afrique des femmes ayant des responsabilités,

des fonctions égales à celles exercées par des hommes et bénéficiant exactement du même traitement. Dans toute l'Afrique aujourd'hui, les femmes sont désormais encouragées et soutenues dans leurs velléités d'émancipation. La capacité pour une femme en Afrique d'avoir comme c'est le cas au Cameroun, accès au même emploi dans le corps de la fonction publique tenue jadis par le colon puis exclusivement par les hommes, impose de réévaluer les rôles des uns et des autres dans la société. Autrement dit, les hommes voient leur rôle traditionnel de "dominant" remis en cause par les revers et/ou politiques économiques basées sur le genre qui viennent les mettre au même pied d'égalité que les femmes. On voit de plus en plus des couples où la femme gagne plus d'argent que son mari. Ces changements déstabilisent la position sociale et familiale antérieure des hommes (Locoh, et Mouvagha-Sow, 2005). La confusion entre les rôles des hommes et des femmes qu'apporte le multiculturalisme en Afrique débouche en conséquence sur une crise du sujet. Un homme doit-il rester à la maison s'occuper des enfants, la mère doit-elle être celle qui rentre tard tous les soirs, du fait de son travail ? Comment être véritablement un homme ou une femme ? Ces questions sont finalement plus poignantes aujourd'hui au Cameroun.

3. Les effets de l'évolution du système sanitaire sur la famille africaine

L'évolution du système sanitaire est une cause de l'ébranlement du modèle familial traditionnel africain. Le système de santé en Afrique a connu une embellie véritable depuis les indépendances. Même si beaucoup restent à faire, la prise en charge en matière sanitaire est telle que la famille et la société s'en trouvent modifiées. La baisse de la mortalité infantile vient modifier le rythme de la croissance démographique. Une autre révolution, issue de la mutation des techniques médicales ayant bouleversé les rapports familiaux en Afrique est la séparation du sexuel et de la procréation. Les mutations ont la particularité de prôner le libéralisme, et l'encadrement sexuel par l'institution du mariage que garantissait la famille africaine est désormais difficile à garantir, les exigences économiques et la désolidarisation régnant désormais en maître. L'encadrement scolaire des jeunes prévoit par ailleurs une éducation sexuelle en vue de prévenir les grossesses non désirées tout comme les maladies sexuellement transmissibles. Le tout en donnant aux jeunes la confirmation de l'idée d'une responsabilité individuelle de tout acte sexuel posé. Il s'ensuit une promotion des moyens de contraception et les résultats qui ne sont rien d'autre qu'une libéralisation des pratiques sexuelles pré-maritales. Ce qui n'a pas manqué d'entraîner des conséquences majeures dans les rapports du sujet surtout adolescent à lui-même et aux autres. Les jeunes camerounais n'attendent plus

l'accompagnement familial pour commencer leur vie sexuelle. Ils sont également maîtres de la vie en ce qui concerne les exigences d'enfant que le sujet peut aujourd'hui avoir selon ses désirs ou au contraire mettre un terme à une grossesse, car malgré leur illégalité, les interruptions volontaires de grossesse restent clandestinement pratiquées au Cameroun[3]. Le sujet est maître de son corps. Avec l'évolution des techniques de santé, le sujet imprégné par une nouvelle conception qui lui donne un sentiment de puissance, de jouissance totale, pense parfois pouvoir diriger son existence à son propre gré. Cette position le coupe sans ménagement de la conception et des pratiques traditionnelles africaines.

4. Les effets de la mutation du système de scolarisation sur la famille africaine

La tradition orale, qui participait à l'intégration des jeunes dans la société des adultes en leur apportant une formation globale a été d'un coup, remplacée par des écoles coloniales, qui enseignaient la lecture et l'écriture des langues étrangères. Cette rencontre entre la tradition orale et l'écriture occidentale représente à cette époque un bouleversement majeur pour les sociétés africaines. En effet, les jeunes sont de plus en plus incultes et ne savent plus rien ou pas grand-chose de leur origine et de ce qui fait leur spécificité. Ils sont cependant mieux formés à l'école occidentale que les anciens et donc mieux préparés à affronter le monde que cette transformation de la cité vient imposer. Ceci marque une forme de retournement de situation où les anciens qui jusque-là étaient dépositaires du savoir se retrouvent subitement démunis face à ce qui est désormais la réalité. Le pouvoir est désormais entre les mains des jeunes qui maîtrisent la langue et les techniques modernes. Ce retournement de situation va travestir les hiérarchies ancestrales. Dans la tradition, le savoir ne se communique pas comme dans la modernité. Il faut que les jeunes soient suffisamment mûrs, car le savoir est considéré comme pouvant être « dangereux ». Les individus jeunes, pour la plupart formés se rendent soudain compte du pouvoir que leur confère leur connaissance. Par ailleurs, il est important de souligner qu'au début de la colonisation, les élèves n'étaient pas issus de la noblesse locale. À l'évidence, cette pratique a provoqué des bouleversements profonds dans la société africaine. Ainsi, l'école est à l'origine d'une véritable transition socioculturelle.

---

[3] Deux enquêtes menées au Cameroun soulignent la forte prévalence de l'avortement chez les jeunes, adolescentes, célibataires sans enfants et instruites ou en cours de scolarisation (Leke, 1998 ; Meekers et Calves, 1999). Les pourcentages restent néanmoins approximatifs vu la sévérité de la loi sur le sujet.

L'école telle qu'elle est conçue aujourd'hui au Cameroun est une ouverture vers le monde extérieur. L'enseignement moderne porte, comme fer de lance, l'idée d'une réussite individuelle, personnelle et dans ce sens prône l'individualisme à l'opposé du communautarisme que véhiculait l'enseignement traditionnel. Ce qui change fondamentalement le rapport à l'autre. On note par exemple l'installation chez les jeunes camerounais, d'un esprit de compétition en toute chose. Il y a dans le nouveau système éducatif, la célébration de l'individu, de son échec ou sa réussite comme personne responsable de cet état de fait. Ce qui tend quelque peu à déstabiliser le sujet africain lorsque l'on sait que symboliquement en Afrique, l'éducation était particulièrement basée sur l'entraide. Les réussites comme les échecs étaient collectives même lorsqu'il s'agissait d'une activité pratiquée par un seul individu. C'est par exemple le cas de la lutte traditionnelle qui était une activité pour laquelle la communauté tout entière était concernée. Bien que le lutteur soit tout seul dans l'arène, il n'était symboliquement jamais seul. D'autres membres de la famille, du clan étaient toujours présents par leurs incantations, leurs prières, ou même tout simplement par leurs encouragements.

Le déterminisme, le libéralisme, la mondialisation, le monde planétaire sont quelques-uns des thèmes phares de cette nouvelle école. Le monde africain du fait des mutations sociales est désormais dominé par la science et par ses réalisations techniques, et cela aussi, a des conséquences sur les rapports humains. La science est comme l'affirme Lesourd « une parole sans énonciateur, car toute démonstration scientifique doit pouvoir être reproduite à l'identique par tout un chacun » (Lesourd, 2008, p. 31). Chez les jeunes africains instruits vivant à Yaoundé (capitale politique du Cameroun), c'est bien la démonstration qui fait office de vérité. Tout ce qui n'est pas susceptible d'être scientifiquement démontré, tradition ou pas, est rejeté. Par ailleurs, l'ouverture à d'autres cultures et à d'autres logiques soutenues par la scolarisation actuelle en Afrique, agie sur le processus de construction identitaire des jeunes. L'usage des marqueurs vestimentaires, alimentaires... et des référents d'identification montre une discontinuité entre l'espace privé et public et en fonction des interlocuteurs. On note en effet comme un caractère dynamique et mouvant des systèmes d'appartenances sociaux et culturels. Les jeunes adolescents oscillent entre deux dynamiques d'affirmation identitaire : ils revendiquent les identités familiales dans l'espace privé, et les identités sociales en dehors, et adoptent les normes établies dans les milieux respectifs. Ce qui peut être qualifié dans la dynamique du monde moderne d'adaptation. Il s'agit au contraire d'un vacillement de leur identité.

5. L'adoption des modèles familiaux occidentaux

Du fait des médias (télévision, radio, internet), les modèles de famille sont diversifiés au Cameroun. La famille nucléarisée, la famille monoparentale, les familles recomposées, homo ou bisexuelles sont toutes valorisées par les canaux cités au détriment de la famille élargie et de la polygamie sévèrement condamnée au quotidien. Il faut pourtant préciser que le code civil camerounais reconnaît, aujourd'hui encore la polygamie comme mariage de droit commun, la monogamie étant une simple exception. Embrasser sans réexamen, ces nouveaux modèles pourtant porteurs de certaines difficultés restent tout de même un fait qui interroge. Tsala Tsala (2007) dira dans ce sens que « les répercussions pathologiques du secret de famille sont exacerbées par la nucléarisation progressive des familles. » (2007, p. 32). Il convient de dire aussi que ces médias : télévision internet et autres réseaux sociaux qui diffusent et font la promotion de nouveaux modèles familiaux sont surtout influents dans les grandes villes africaines et font recette auprès des jeunes qui aspirent à une plus grande liberté. En milieu rural, la diffusion de ces nouveaux modèles demeure plus lente malgré les migrations qui ont su créer des contacts permanents entre les villes et les zones rurales.

6. Les effets de la mutation sur le mode de production économique traditionnel de l'Afrique

La progression de l'économie marchande en Afrique favorise la croissance urbaine. L'élite citadine travaillant pour l'État subit cette généralisation de l'économie de marché qui leur impose de nouveaux modes de vie. Les modes de production de la nouvelle économie vont alors donner à cette frange de la population la possibilité de disposer de revenus réguliers marquant par-là leurs indépendances vis-à-vis de leurs aînés, ce qui marque une modification profonde de la période où ces individus cultivaient la terre de leurs ancêtres. Par ailleurs, les administrateurs et autres fonctionnaires camerounais ont hérité de la crainte et du respect accordé aux administrateurs coloniaux. On a vu des jeunes cadets devenir chef de famille du fait de l'importance du poste de responsabilité qu'ils occupaient en ville. Et parfois même sans poste de responsabilité, la qualité de fonctionnaire suffisait parfois à faire basculer la hiérarchie familiale. C'est ce mécanisme d'identification a colon que Frantz Fanon expose dans Peau noire et masque blanc (1952). De telles incongruités ont, en effet édulcoré les prescriptions africaines sur le droit d'ainés. L'avoir tend ainsi à déterminer la place de chacun dans la famille. Dès ce moment, on va assister à un exode massif vers les villes attirant des jeunes ruraux scolarisés ou pas en quête d'emploi. Les jeunes exposés à de nouveaux modèles familiaux qui

prédominent dans les villes, échappent à la surveillance des anciens et de la famille. Les conditions de vie souvent difficiles, la ville devient très rapidement, pour le jeune, un lieu où la solidarité à l'égard des parents est moins contraignante. Seul compte la survie et les valeurs deviennent relatives : l'escroquerie, le vol, la prostitution n'ont plus la même résonnance. Les familles vivant en ville, notamment celles qui ont vu leurs villages devenir des villes. Elles sont encore les héritières de normes familiales issues d'une vie en communauté, mais elles sont aussi le lieu de toutes les innovations qu'exigent les nouvelles conditions de la vie urbaine et des changements politiques, sociaux et économiques qui, depuis les indépendances et plus encore aujourd'hui, bouleversent les sociétés africaines.

Dans le cadre des changements des modes de production que la mutation entraîne, François Bart (2005) va entreprendre d'étudier le phénomène de mutation dans les régions intérieures souvent qualifiées d'enclavées. Il s'agit « contrairement à l'approche la plus commune, d'apprécier ce changement non seulement dans les régions littorales traditionnellement ouvertes à l'innovation, mais surtout dans les régions intérieures, souvent qualifiées d'enclavées, mais dont les grands espaces de savanes sont aussi largement concernés par le vent du changement » (Bart, 2005, p. 4). Partout en Afrique, en ville comme en campagne, les changements du système économique et donc le changement dans les techniques de culture, l'émergence de nouvelles filières et de nouveaux marchés nourrissent une nouvelle géographie où se côtoient des marges plus ou moins isolées et des espaces porteurs de progrès, multipliant et renforçant ainsi des gradients de toutes sortes. Ces nouvelles complexités s'expriment tout spécialement dans l'évolution des rapports milieux-sociétés, dans les enjeux de gestion des ressources et dans des constructions territoriales où cohabitent souvent des réseaux et de modèles diversifiés.

Certaines définitions posent les économies africaines traditionnelles comme étant essentiellement des économies de subsistance, non-monétaires ne reposant pas sur un échange clair. Le système économique de l'Afrique traditionnel était pourtant constitué d'un véritable réseau de transactions et d'échanges portant sur le travail, la terre et les produits. Pour Ngango, (1976), ces économies traditionnelles se caractérisaient par le fait que la production, la distribution et la possession étaient régies par des considérations sociales. Une véritable éthique sociale qui se traduisait « entre autres par ce qu'on a coutume d'appeler l'esprit communautaire africain et que Marx, dans son analyse des économies primitives appelait le communisme primitif » (Ngango, 1976, p. 3). Il en résultait le renforcement d'une économie centrée sur la

conscience communautaire ; c'est-à-dire le coude-à-coude quotidien dans la pratique de diverses activités économiques concertées de la famille et du clan (travaux des champs, chasse, pêche, constructions, etc.).

Au sujet des rapports de la société à la nature, les fonctions respectives de la femme et de l'homme, dans l'activité économique traditionnelle en Afrique, étaient sacrées. Cette organisation du système économique avait pour but principal, comme le précise Ngango (1976), de garantir la subsistance de tous, grâce à une répartition équitable des ressources et au droit de chaque membre de la communauté à recevoir une assistance de la société tout entière en cas de besoin et surtout de détresse personnelle. La répartition des terres et des tâches, l'organisation du travail dans le processus de production ainsi que l'utilisation des biens et services étaient, elles aussi, l'expression concrète de l'obligation due à la parenté, l'affiliation tribale, aux devoirs religieux et moraux. Dans ces économies, le travail était le fait de l'homme et de la femme.

Le fait que les besoins économiques ressentis par ces sociétés traditionnelles étaient essentiellement des besoins de subsistance, réduisait drastiquement le champ des activités de production. Les travaux de Mercier et Balandier (1953) ont révélé que dans les régions d'Afrique où, grâce aux possibilités d'irrigation, il existe deux récoltes annuelles, on ne compte bien souvent qu'un peu moins de 200 jours de travail par an et 100 jours environ pour les régions à une seule récolte. Le reste du temps est consacré aux activités non-économiques et en particulier aux activités de mariage ou de naissance. Par ailleurs, certains métiers constituaient des sources de cultures authentiques propres à un groupe. On pouvait ainsi dire de telle ethnie qu'elle maîtrise le tissage ou la récolte du miel et de telle autre qu'elle détenait le secret du traitement des troubles mentaux ou le secret de la pêche nocturne. La disparition progressive et, apparemment, irrémédiable de ces spécificités induit des implications culturelles dans les traditions qu'elles illustraient et réciproquement. C'est également ici que s'opère une rupture profonde avec les valeurs ancestrales, car il y a un abandon des enseignements, techniques et savoir-faire pourtant transmis depuis des générations, des enseignements et techniques qui faisaient la particularité productrice des uns et des autres. Cette rupture, est manifeste dans la distorsion ville-campagne et traduit la différence entre les économies urbaines et rurales.

Toute cette organisation est restructurée par les mutations sociales de ces dernières années en Afrique. Le capitalisme et la vertigineuse croissance démographique impliquent une très

forte pression sur les ressources disponibles. Les pays d'Afrique « connaissent des taux annuels de croissance de la population proches de 3 %, conduisant à un doublement de la population tous les 25 à 30 ans. Cette tendance devrait se poursuivre dans le futur » (Faure, 2005, p. 6). Quand la population augmente, les communautés rurales réagissent, mettant en œuvre de nouveaux systèmes de culture plus intensifs et de nouveaux systèmes d'élevage mieux intégrés à l'agriculture. Cependant, Faure pense que de très fortes ruptures apparaissent quand certains seuils de densités de la population sont atteints, notamment dans les zones les plus fragiles. L'accès aux ressources comme l'eau, la terre, le bois, et les pâturages tout comme la gestion durable de ces ressources et espaces deviennent des enjeux majeurs. Des ressources qui font désormais l'objet de vives tensions entre les populations. Par ailleurs, la diminution de la pluviométrie, l'infertilité grandissante du sol et l'obsolescence des techniques agricoles usitées ne facilitent pas les choses. Ainsi, les populations des zones rurales sont désemparées dans leur système de production, dans leur système économique.

En général peu préparés à ces évolutions, la croissance démographique et les changements rapides de l'environnement économique, bouleversent profondément le système de production dans les savanes. Les travaux de Guy Faure (2005) ont l'avantage de présenter la mutation sous l'angle du changement du système de production tout en faisant état des bouleversements que cette mutation entraîne dans la société africaine. Les travaux de François Bart (2005), pour revenir à cet auteur, présentent quant à eux, un intérêt certain dans la mesure où ils permettent d'élargir la sphère géographique influencée par les mutations sociales en Afrique. Si les mutations et changements sont plus observables dans les grandes villes (capitales et zone côtières), ils touchent en réalité la totalité de l'Afrique : des grandes villes à la savane. Ces changements désorganisent le milieu rural et justifient par ailleurs le déplacement de jeunes vers les villes et à plus grande échelle, l'exil vers l'Europe à la recherche de solutions. Les migrations qui en résultent sont malheureusement très souvent génératrices de difficultés bien plus grandes. De toute évidence, bien plus dans les villes que dans les campagnes, les règles de vie, le système économique et les lois sont à l'opposé de ce que ces populations ont jusqu'ici connu.

7. L'affaiblissement du système juridique traditionnel

Le droit civil comme pénal d'ailleurs est souvent le reflet de la culture du pays dont il est supposé garantir l'ordre en impliquant son histoire et la référence au mythe fondateur. Le droit gère également les relations matrimoniales ainsi que les intérêts de la filiation consanguine et

symbolique propres à sa société. Or, nous savons comme le dit Govindama (2006) que « les relations matrimoniales définissent le tabou de l'inceste consanguin et symbolique de chaque société. Quant à la filiation, elle se préoccupe implicitement d'organiser la transmission de la généalogie intégrant l'ancêtre fondateur » (2006, p. 30). Ainsi, le cadre juridique ne peut que garantir les deux tabous fondamentaux de l'humanité que sont les tabous de l'inceste et du meurtre. Lorsque ces deux tabous sont menacés de transgression comme c'est le cas dans la société camerounaise par la modernité et l'interculturel qui sévissent sous la forme du dictat des modèles importés, s'imposant sans considération des réalités locales. Il y a un risque sérieux de dérapage, de perte de repères et de mal-être pour la société victime.

Qu'elles soient écrites ou orales, nées de la législation ou des pratiques populaires, les règles de droit qui organisent la vie d'un groupe sont le reflet des conceptions profondes dudit groupe. Dans son Histoire du Droit et des Institutions, Garrisson affirme que la coutume est « l'ensemble des habitudes et usages nés de comportements antérieurs répétés qui guident et façonnent les comportements ultérieurs. La tradition, le conformisme deviennent des modèles d'action, normes de conduite » (Garrisson, 1983, p. 40). Mieux que la loi législative qui devrait pourtant en être le reflet, la coutume exprime pour Garrisson, un droit spontanément et naturellement issu de la base, un droit pragmatique, populaire, fait de pratiques tenues pour règles. La coutume n'est que la résultante des mœurs d'une société. Ainsi, la mutation du système juridique camerounais et africain, passé de la coutume au droit législatif, plus soucieux des considérations de l'économie moderne a déstructuré les pratiques habituelles et traditionnelles. Cette observation est d'autant plus vraie que la constitution du Cameroun, représentative de sa loi fondamentale, est inspirée du droit français. C'est le cas du Cameroun comme de tous les pays francophones d'Afrique centrale ayant été colonisés ou sous la tutelle de la France. Voilà donc des peuples qui ont transposé chez eux, des textes conçus pour d'autres peuples et répondant à des besoins particuliers. Des besoins qui ne sont pas d'actualité en Afrique. Si certains pays africains ont simplement transposé les textes français, le Cameroun a l'avantage de les avoir au moins relus afin de les adapter. Reste que la culture juridique d'un pays à l'autre, d'un continent à l'autre n'était absolument pas la même. Le résultat n'est rien de moins qu'une inadéquation entre les règles de droit et le fonctionnement naturel et intrinsèque des populations qui ne s'y reconnaissent pas.

Dans le cadre des recherches faites au sujet des mutations du droit en Afrique, Émilie Barraud (2010) va entreprendre de faire un examen critique des modifications

législatives du droit de la famille dans les pays d'Afrique du Nord. Une modification qui répond aux nouvelles nécessités sociales tout en remettant en question les visions traditionnelles de la filiation. Pour Barraud, ces modifications du droit posent de fait la question d'une redéfinition sociale et juridique de la filiation dans ce continent. En Afrique, la filiation est patriarcale. Ce qui est différent de la transmission symbolique qui est pour sa part matrilinéaire et se fait par le biais de l'oncle maternel. Il a donc été difficile et c'est encore le cas, pour les Africains de concevoir la famille et la filiation selon le droit législatif.

L'antériorité et la préexistence de la coutume africaine sur la loi législative et étatique sont clairement établies, mais ce primat fonctionnel de la coutume sur la législation s'est renversé en ce sens que les États modernes du continent consacrent de nos jours une véritable rupture d'avec la tradition. Toutefois, la coutume ayant eu un poids considérable dans les sociétés avant la loi étatique, elle continue d'exister, bien que souvent rejetée ou simplement reléguée au second plan. Nos pays ont donc des lois que nul n'est censé ignorer alors même que celles-ci sont souvent écrites en des langues inaccessibles pour certains. Sans compter qu'elles sont parfois inopérantes face à certains cas. Par la mutation, la loi étatique ou législative vient occuper une hiérarchie sur la loi coutumière quand elle ne l'annule pas simplement. Ainsi, la symbolique fondamentale de l'humanité que représentent les tabous de l'inceste et du meurtre doit être réappropriée autrement. Une réappropriation qui parfois exige de se dessaisir des anciennes considérations. Et même lorsque cette exigence de dessaisissement n'est pas claire, il persiste des flous, des confusions entre les différents systèmes existants ; ce qui influence inéluctablement la structuration psychique du sujet.

Malgré la multitude des ethnies, des langues et dont des règles régissant chaque groupe ethnique, on peut trouver en Afrique, des traits communs caractérisant le droit coutumier africain. En première place : le caractère communautaire ou collectiviste. Une société où l'individu et le groupe sont complémentaires. Dans ces sociétés, l'individu n'a de sens qu'exprimé à l'intérieur du groupe ; il est l'élément constitutif dont le groupe a besoin pour son existence, mais n'existe pas en dehors de lui. Le groupe n'est donc pas une entité abstraite pas plus que l'individu n'est une réalité autonome ; la meilleure illustration de ce caractère communautaire réside dans le fait que la terre était considérée comme un bien collectif. Le droit coutumier africain, de par ce caractère, se différencie du droit législatif axé sur une conception individualiste. Ce nouveau droit, aujourd'hui pratiqué dans ce même continent par les États qui sont entrés de plain-pied dans le tourbillon de la modernité est une opposition marquée des

anciennes considérations. L'individu est considéré, dans cette conception individualiste et très moderne, comme titulaire des droits naturels et inaliénables. Il possède une zone d'autonomie dans laquelle ni le groupe, ni le pouvoir public, ni aucune autre personne ne peuvent pénétrer. La force et le pouvoir sont donc passés de la communauté à l'individu. Un individu qui est désormais seul et cette solitude est un vecteur important de troubles psychiques chez l'adolescent, et même chez l'adulte dans l'Afrique d'aujourd'hui.

L'oralité constitue sans doute un autre caractère essentiel du droit africain qui a changé. La caractéristique orale est liée aussi bien à la tradition orale des sociétés africaines qu'à la coutume. Ainsi, ce caractère oral fait partie des aspects qui font la particularité des droits coutumiers par rapport aux droits modernes en Afrique. Le droit moderne présente un caractère statique, rigide et dogmatique. Le droit des pays d'Afrique lui, il se caractérise par son aspect mystique et religieux. Cette caractéristique sacrée ou religieuse est connue dans les sociétés où l'individu est à cheval sur le monde des vivants et celui des morts. En fait, depuis toujours, la crainte des puissances surnaturelles ou magiques, tout comme le respect des ancêtres, incitait les individus à se conformer aux règles coutumières et aux manières traditionnelles de vivre. Plusieurs bases d'application des sanctions du droit coutumier des pays africains ont été identifiées, y compris les croyances religieuses, des notions de responsabilité collective, et la peur du ridicule et de l'ostracisme (exclusion sociale). Cette imbrication étroite et profonde du droit et de la religion, dont les éléments se fondent dans un tout indivisible, fait profondément la différence entre les droits coutumiers africains et les législations actuelles où les États, la société et le juridique sont strictement distincts du religieux. La caractéristique de l'inégalité relative est quant à elle, courante dans les sociétés africaines où les droits de l'individu sont déterminés en fonction de sa place dans la société. Alors que la loi étatique vend, dans le monde capitaliste, le rêve d'un monde où tous les citoyens sont égaux devant la loi sans aucune forme de dérogation.

En ce qui concerne la formation même du droit dans les sociétés africaines, les membres du groupe social n'y jouaient qu'un rôle de second plan, le droit étant considéré comme émanant de la volonté ancestrale. La justice traditionnelle africaine, s'apparentait davantage à une sorte d'arbitrage qu'à de véritables juridictions cherchant à appliquer le droit. Ce qui fait sa particularité par rapport aux législations modernes de nos jeunes États qui assurent l'application du droit à travers l'instauration de juridictions et de la formation de juristes. Selon Sayon

Coulibaly[4], les droits africains traditionnels étaient essentiellement des systèmes juridiques de protection et de réhabilitation de l'homme, la répression étant exceptionnelle. D'où la place centrale accordée au dialogue et à la réconciliation par le biais de la palabre. En effet, le droit traditionnel africain traduit très fortement le mode de vie, la façon d'envisager les rapports sociaux entre Africains. C'est ce mode de vie que la loi législative soutenue par les mutations sociales va bouleverser. Le sujet se trouve alors totalement ébranlé dans les fondements mêmes de son agir, car il ne se reconnaît pas toujours dans ce système juridique qu'il doit pourtant respecter sous peine de sanctions.

8. L'influence des religions monothéistes sur l'organisation spirituelle dans l'Afrique animiste

Au niveau religieux, l'Africain vit aujourd'hui une double expérience de valeurs religieuses endogènes et exogènes qui est, sans conteste. Cette expérience est le signe d'une identité écartelée de sa population à la recherche de son enracinement culturel et de son unité ontologique dans un brassage de civilisations devenu presque incontournable. Redisons que la population africaine se caractérise par sa grande diversité ethnique. Au sein de cette diversité, se dégage un point commun à toutes les populations : « l'animisme », qui est d'après Le Petit Robert (2013), une attitude à attribuer aux choses, une âme analogue à l'âme humaine ; autrement dit, il s'agit d'une conception des rapports, entre le monde des humains et celui du sacré, des esprits ancestraux, des divinités et des génies. Ainsi posé, il apparaît logique de dire que la spiritualité africaine est tout sauf monothéiste. Une telle conception de la religion a été remplacée. En effet, le contact avec l'Occident dans une perspective interculturelle a eu pour effet d'imposer sur terre africaine le christianisme. Le contact avec le monde arabe a, en ce qui le concerne, imposé l'Islam.

Les religions traditionnelles africaines s'appuyaient autrefois sur un ensemble de croyances, faisant notamment appel à la théogonie (ensemble des dieux dans une religion polythéiste) et à la cosmogonie (ensemble de théories sur la création du monde et de l'univers, prenant en compte les légendes et les mythes). Il s'agissait en réalité d'une combinaison de croyances formant un ensemble doté de sa propre cohérence. À l'inverse, le christianisme et

---

[4] Le juge et le principe de la légalité des délits et des peines - univ ...
univ-jurisocial.over-blog.com/article-le-juge-et-le-principe-de-la-legalite-des-delits-et-.Par Sayon COULIBALY et Collègues. Publié le 27 juillet 2011. Consulté le 20 mai 2017.

l'Islam s'appuient sur des fondements doctrinaux clairement identifiés. La formation religieuse traditionnelle, dispensée à travers diverses initiations, servait de socle fondamental pour apprendre à survivre et à respecter la hiérarchie générationnelle en Afrique. La religion servait donc de ciment à la société africaine. Cette culture religieuse est aujourd'hui bouleversée.

L'arrivée des missions catholiques en Afrique s'est traduite par une lutte assez virulente contre tous les symboles religieux représentant la tradition. On peut notamment évoquer l'incitation à la destruction d'objets religieux typiques, comme par exemple les masques traditionnels taxés de satanisme. Cette situation a créé un trou, un vide historique et religieux dans l'identité africaine. Les jeunes d'aujourd'hui se cherchent dans leur spiritualité. C'est peut-être ce qui justifie leur engouement pour les nouvelles églises évangélistes d'origine américaine et récente. En effet, ce mouvement évangélique s'appuie non seulement sur la musique et des rythmes bien connus en Afrique, mais également sur des danses d'origines africaines. Cette nouvelle allégeance semble libérer les jeunes Africains des lourdeurs sociologiques de leur société. Elle est d'autant mieux acceptée qu'elle est véhiculée par des Noirs américains. Pour Freud (1913) la religion n'est autre chose que l'expression d'un sentiment de culpabilité vis-à-vis du Père. Ainsi la cosmogonie qui accompagne l'origine du monde, l'origine du clan ou du peuple pour ne pas dire tout simplement l'origine de la culture est la même qui articule les préceptes religieux.

Dans L'Avenir d'une illusion, Freud (2011) va analyser la religion comme une forme de régression de l'adulte vers les émotions de l'enfance. La soumission des hommes vis-à-vis de Dieu est comme celle du petit-enfant vis-à-vis de ses parents. Ainsi, en se déracinant, en tournant le dos à sa religion qui était centrée sur un mode de vie en harmonie avec les divinités et en embrassant les religions venues d'ailleurs, les Africains ont renoncé à leur mythologie, à leur symbolisme. En se soumettant avec docilité aux religions venues d'ailleurs, ils se retrouvent aujourd'hui démunis face aux épreuves de la vie et en appellent à une figure paternelle idéalisée censée leur apporter du soutien et de l'affection. C'est alors un appel aux ancêtres et cosmogonies culturelles étrangères qui advient alors même qu'ils se revendiquent comme originaire d'une autre culture. La question religieuse étant complexe, il convient de préciser ici notre pensée. Nous n'affirmons pas qu'il est impossible de s'accomplir dans l'islam ou dans le christianisme. Nous notons juste que ces systèmes religieux ont remplacé en Afrique une spiritualité qui pourtant avait depuis très longtemps prévalu et structuré le rapport de l'être africain à l'altérité. Un tel changement ne va pas sans une forme de déstructuration psychique

suivie d'une restructuration, et il nous semble que ni la déstructuration, ni la restructuration ne sont totalement acquises dans le domaine de la spiritualité en Afrique aujourd'hui. C'est ce que démontrent par exemple les incessants balais de va-et-vient, qu'effectuent les personnes malades entre les lieux de culte moderne, les chamanes, guérisseurs et autres marabouts garants de cette spiritualité qu'il est désormais convenu de nommer traditionnelle. Les Africains ont du mal à partir avec leur identité. Ils ne sont ni totalement encore détachés des spiritualités africaines ni totalement assimilés aux spiritualités héritées du contact avec les autres cultures.

9. Les effets de la mutation sociale comme une cause de l'émergence de la paupérisation en Afrique

Les premières années après les indépendances (1960-1980), les sociétés africaines ont connu une embellie économique bénéficiant de progrès réels, notamment dans les domaines de la santé et de la scolarisation, déjà évoqués. Depuis deux décennies, les crises économiques à répétition, la dévaluation monétaire et les plans d'ajustement structurel sont passés par là et ont compromis les promesses de progrès et anéantis les essais de politiques sociales d'envergure dans ces pays. De plus en plus, les familles doivent assurer seules les coûts des exigences liées à la modernité comme les frais pour les études de leurs membres, les frais de santé et les frais pour toute autre nécessité permettant de s'épanouir. Dans ces conditions, la famille se nucléarise, se recroqueville sur elle-même et entre en compétition avec les autres. Ce qui est un changement radical avec la manière traditionnelle qu'avaient les familles africaines de se comporter. La réduction drastique du niveau de vie des familles entraîne des tensions intrafamiliales, car il faut parfois choisir de satisfaire tel besoin de tel membre plutôt que tel autre besoin d'un autre membre. Bien plus instruits que leurs parents, les jeunes se posent pourtant bien plus de question lorsqu'ils se doivent d'aborder leur vie d'adulte du fait justement de cette conjoncture particulièrement défavorable quant aux opportunités économiques, qui se traduira pour eux en emplois précaires voire en chômage, en difficultés à trouver un logement, à satisfaire leurs besoins légitimes dans le domaine de la santé. Par choix ou par contrainte, l'adolescence se prolonge. L'âge au mariage recule ainsi que celui du premier enfant. Les filles qui sentent le poids de l'âge qui s'alourdit se décident finalement à avoir leur premier enfant et cela se traduit par des naissances prénuptiales avec leur lot d'incertitudes et de tensions. On a par ailleurs une diversification de la famille qui désormais est soit traditionnelle (tradition occidentale : père mère et enfants), soit monoparentale, soit recomposée.

Pour conclure ce chapitre, nous dirons que la problématique des mutations sociales est une réalité en Afrique. Le continent noir s'est profondément transformé au cours des 30 dernières années : la croissance ne repose plus uniquement sur les secteurs pétroliers et miniers, la démocratisation est en marche, l'environnement des affaires s'améliore, l'insertion de l'Afrique dans le commerce mondial prend de l'ampleur, une classe moyenne émerge, des associations à caractère civique se multiplient, les sociétés de plus en plus urbanisées bougent, se transforment et se projettent vers l'avenir. Ces changements ne sont cependant pas sans bouleverser profondément le fonctionnement traditionnel des sociétés africaines. Brusques et profondes, ces mutations vont particulièrement intéresser ceux et celles qui sont préoccupés par la question de l'identité, par celle de sa construction et par la question plus générale du devenir de l'Homme Africain dans un monde où coexistent plusieurs modèles, plusieurs cultures. En effet, la modernité et l'interculturalité qu'elle entraîne, changent le rapport des Africains à eux-mêmes et à l'autre, tout comme elle pose la question du rôle de la tradition, celui de la culture. La question qui émerge alors est celle de savoir si la culture africaine joue encore un rôle dans la structuration psychique de l'individu africain ?

Chapitre II :

Culture et construction psychique : un processus de symbolisation

> « Depuis plusieurs décennies, la vision statique et figée de la culture qu'avaient proposée les auteurs du courant culturaliste cède la place à un modèle dynamique. On comprend donc aujourd'hui la culture aussi bien comme un produit que comme une ressource ou un potentiel à l'origine du développement identitaire des acteurs sociaux. L'hétérogénéité culturelle, jadis présentée comme une menace pour la cohérence identitaire, est maintenant posée comme une chance d'ouverture et d'enrichissement ».
>
> (Vinsonneau, G., 2002, p.13).

Peut-il exister d'homme sans culture ? Cela semble difficile à imaginer. Pour commencer cette partie, nous souhaitons tout d'abord donner une définition à la notion de culture. Le cadre ainsi établi, permettra d'aborder les repères épistémologiques devant nous amener à penser l'articulation psyché-culture.

Parler de culture, c'est faire référence à un ensemble de techniques et de manières de penser et de faire. Cela va du système parental, à la langue en passant par l'expression artistique, au système de soins, aux techniques de maternage, au système de production, aux modes culinaires et vestimentaires jusqu'à la spiritualité et la cosmogonie. Ainsi, la culture est un espace qui permet au sujet de donner un sens aux choses, de donner un sens au monde. La culture donne aussi les codes du rapport à l'autre. En faisant très souvent référence au fondateur, à l'ancêtre qui donne un sens à la vie et surtout à la mort, la culture apprend par ailleurs à tout

sujet à se soumettre à sa condition humaine ; celle d'un être mortel par rapport au fondateur qui est le seul immortel (Govindama, 2000 ; 2006). C'est dans cette perspective que Mauss (1950) attribuera à la culture une fonction symbolique qui se transmet à travers les mythes, les rites et les croyances. Cette position rejoint celle de Freud (1913) à travers la fonction du Totem.

Nous avons dit Mauss et Freud, mais l'on pourrait encore dire anthropologie et psychanalyse. D'une discipline à l'autre, des nombreux travaux, anthropologiques comme psychologiques ont cherché à déterminer les modalités d'inscription de la culture dans la structuration de la personnalité. De telles recherches continuent aujourd'hui encore à alimenter le débat psyché-culture. Sans forcément refaire ce débat, il est question, dans le déploiement de cette thèse d'analyser l'impact des mélanges de cultures, réalité avérée des mutations sociales actuelles sur la construction du sujet. Il convient donc de poser avant tout, comme indéniable, le rôle de la culture dans la structuration du sujet. Ainsi, deux champs importants que sont celui de l'anthropologique et celui de la psychanalyse vont nous intéresser.

1. Le champ de l'anthropologie culturelle

L'anthropologie est une interprétation théorique des faits de culture. Apprises et partagées, les normes et les valeurs culturelles constituent la base fondamentale de la formation du sujet. Ces normes et valeurs culturelles contribuent à forger des traits particuliers chez les membres d'une même culture de telle sorte qu'il est possible de les reconnaître et de les distinguer vis-à-vis d'autres individus appartenant à un autre groupe. L'anthropologue anglais Edward Burnet Tylor pense dans ce sens que la culture entendue dans son sens ethnographique étendu, est « cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société » (Tylor, 1871, cité par Rocher, 1992, p. 1). Ainsi, la culture apparaît comme un système, un ensemble compact. En effet, les éléments constitutifs d'une culture donnée ne sont pas une simple juxtaposition d'éléments les uns sur les autres. Il y a des liens forts qui les relient. On peut par exemple noter que lorsque certains changements s'opèrent dans un domaine ou secteur d'une culture, ils entraînent inévitablement des implications ou modifications dans d'autres domaines ou secteurs de cette même culture. Dans cette perspective, l'interculturel qui sévit au Cameroun et qui bouleverse la structure familiale aura ainsi des conséquences irréversibles sur la conception communautariste de la société, sur les règles et valeurs tout comme sur le système de production.

Pour Tylor 1871, la culture contribue à la construction des personnes d'une double façon : d'une manière objective et d'une manière symbolique. De manière objective, il s'agit des façons de penser, de sentir et d'agir que les personnes ont en commun, des liens qu'elles établissent entre elles et que chacune ressent comme bien réels ; ce dénominateur commun est pour chacune de ces personnes et pour l'ensemble du groupe, une réalité tout aussi évidente que peuvent l'être d'autres réalités plus tangibles qu'elles partagent à l'instar du territoire ou de la forêt. Cependant, c'est bien plus encore d'une manière symbolique que la culture fonde l'unité d'une collectivité et qu'elle lui donne son caractère distinctif. Tout d'abord, les manières collectives de penser, de sentir et d'agir sont de véritables symboles de communication ou à tout le moins des symboles qui rendent possible la communication. Le cas du langage verbal est particulièrement clair ; cependant, les danseurs et les joueurs de balafon d'un groupe de danse traditionnel en Afrique ne communiquent pas de façon verbale, mais bien à travers la connaissance et la signification que prennent certaines manières parfois inconscientes de se positionner dans la recherche d'une synchronisation entre la danse, les danseurs et les notes des joueurs de balafon. Cette illustration permet d'apprécier le fait que les manières d'agir servent elles-mêmes de symboles de communication dans l'action sociale. Tylor pense que si le respect des modèles et préceptes du groupe symbolise en général l'adhésion aux valeurs, cette adhésion symbolise à son tour l'appartenance à une collectivité donnée. « Dès lors, la solidarité entre les membres d'une collectivité, si elle est ressentie comme une réalité, elle est par ailleurs aussi saisie, perçue et exprimée à travers un vaste appareil symbolique, auquel chacun des membres contribue » (Rocher, 1992, p. 6). Autrement dit, l'adhésion à la culture est une réaffirmation constante de chacun des membres de la collectivité et par tous, à travers et par la signification symbolique de la participation attachée à toute conduite extérieurement observable.

La culture est ainsi perçue par Tylor 1871, comme la traduction de la totalité de la vie en société. Elle est dans cette perspective un processus d'apprentissage et d'acquisition totale. Tylor soutient cependant que la compréhension de la notion de culture doit se faire à partir d'un modèle de culture occidentale, universellement valable pour toutes les sociétés humaines. Ce qui va alors pose le problème d'égalité ou d'inégalité entre les cultures, et même entre les peuples. Il y a ici confusion entre la notion de culture et celle de civilisation. Il faudra attendre le siècle suivant pour voir surgir avec Boas (1927) une conception de la culture en rupture avec cette théorisation qui institutionnalisait une différenciation naturelle entre les hommes.

1.1. L'anthropologie culturelle moderne au sens de Franz Boas

Franz Boas marquera fortement l'anthropologie américaine au début du XXe siècle. C'est avec lui que l'anthropologie va définitivement prendre son caractère « culturel ». Son but sera d'étudier en particulier les cultures comme un ensemble de coutumes, de croyances, de modes de vie formant un tout propre à chaque société. D'origine allemande, Boas sera « le premier anthropologue à pratiquer des enquêtes par observation directe et prolongée sur les cultures primitives » (Rozin, 2006, p. 166). Pour Boas, la différence fondamentale entre les groupes humains est d'ordre culturel ; elle n'implique pas de détermination raciale. Il affirme que les formes et les modes de vie des hommes n'évoluent pas selon un modèle linéaire et en fonction du niveau de leur développement mental, mais qu'elles sont les produits de processus historiques locaux. Ces processus historiques sont déterminés non seulement par les conditions environnementales dans lesquelles vit la société considérée, mais également par les contacts qu'elle entretient avec les sociétés avoisinantes. Plutôt que de comparer des institutions observées dans différentes sociétés, les anthropologues doivent donc, selon Franz Boas, analyser en priorité les éléments d'une culture dans le contexte de la société étudiée.

Boas a beaucoup insisté sur les particularités des différentes cultures à travers le monde. C'est ce qui lui a valu d'être considéré comme un des pionniers du principe de relativisme culturel [5] qu'il a développé à partir de plusieurs études ethnographiques conduites auprès des populations indiennes d'Amérique, mais aussi auprès des populations Nord-ouest américaines. C'est à partir de ces études qu'il va réaffirmer, à travers son concept de relativisme, la dignité de chaque culture et la nécessité de maintenir des distinctions entre les cultures. La diversité des expressions de la culture est étroitement imbriquée avec des causes réductibles à des comportements individuels, ou à des associations du milieu, de la géographie, et de la dimension des conditions et des termes de transmission d'un bien social, et l'une ne peut être négligée sans que cela ait un effet sur toutes les autres. En ce sens, la culture est pour Boas, un tout intégrateur. Elle produit des périphéries, mais elle les intègre aussi dans un noyau de structure, noyau qui produit des échanges. La dénomination d'une typologie de structure induit simplement l'existence d'un schéma ; ce schéma comprend un paradigme d'interprétation qui permet, selon Boas, de classifier une culture, et de faire ressortir sa singularité intrinsèque.

---

[5] Le principe de singularité des cultures préfigure ainsi le point de vue du relativisme culturel qui postule la discontinuité entre les cultures, chacune réalisant une figure unique parmi les possibilités comprises dans l'ensemble de l'humanité.

Cette opposition conceptuelle entre d'un côté l'affirmation de la supériorité de la culture occidentale et de l'autre l'affirmation d'un relativisme va aboutir à l'émergence d'un modèle ethno-racial de la nation de culture qui va dès lors se développer. Vers les années 1930, l'anthropologie notamment américaine va avoir une autre préoccupation. Il ne s'agira plus de théoriser la notion de culture, mais bien au contraire de comprendre la manière dont la culture est intériorisée, véhiculée et transmise par les membres des groupes sociaux qui la vivent et la mettent en pratique. C'est ce qui a fait naître l'école culture et personnalité[6] à laquelle appartient Ruth Bénédicte et Margaret Mead.

1.2. Ruth Bénédict et la notion de Pattern culturel

Benedict (1934) pense que l'on peut classer les différences et spécificités culturelles selon plusieurs typologies et défend l'idée que l'unité significative de la culture est la configuration générale qui pénètre les institutions, la vie sociale et les comportements individuels. Ce qu'il faut entendre comme essentiel à la théorie de Ruth Bénédict est que, ce sont les cultures qui modèlent les personnalités et l'interprétation que l'on peut donner à un fait psychique, un comportement, un acte n'a de sens qu'à l'intérieur de son contexte culturel. C'est alors que l'on comprend mieux l'importance de la notion de Pattern culturel ou modèle culturel qu'elle apporte.

Une culture se définirait donc, en termes de modèle culturel comme une configuration spécifique traduite par un certain style de vie et inhérent à toute configuration culturelle. Pour Ruth Benedict, l'individu est entièrement modelé par la culture à laquelle il appartient. Cette façon de voir les individus comme l'illustration d'un type social fait jouer à la société, le rôle de moule dans lequel les personnages sont façonnés. La théorie principale de Ruth Bénédict se base sur ce qu'elle appelle le « grand arc des possibles ». L'individu serait ainsi façonné à travers les contraintes dont quelques-unes sont la langue, une technique ou une morale. Reprenant la notion de pattern culturel de Boas, elle tente, en d'autres mots, de fonder l'utilité d'un « arc culturel » incluant une gamme de possibilités dans les différents domaines concernés, mais chaque culture restant limitée à l'actualisation d'un segment de l'éventail ainsi constitué. Dans cette optique, la culture devient quelque peu combinatoire. Son pattern est un schéma inconscient, véhiculé par les institutions (notamment éducatives) façonnant les comportements

---

[6] L'école « culture et personnalité » est celle qui cherche à expliquer les incidences de la culture sur le modelage de la personnalité des individus. Elle postule qu'au départ les humains sont identiques et l'on s'attend à ce qu'ils manifestent des types de personnalités différentes d'un groupe culturel à un autre.

en harmonie avec les valeurs culturelles ainsi distinguées. Chaque culture procède d'un choix qui consiste à valoriser un segment déterminé du grand arc de cercle des possibilités de l'humanité. La culture encourage dont un certain nombre de comportements et en délaisse d'autres. Ainsi, tous les membres d'une société vont partager certaines préoccupations, éprouver les mêmes inclinaisons et les mêmes aversions. Ruth Bénédict conclut dans cette perspective que c'est la « configuration culturelle » choisit par un groupe qui le caractérise. Cette configuration est soutenue par une logique que l'on retrouve dans la spécificité des institutions éducatives (la famille, l'école, les rites d'initiation) en particulier et qui, elles-mêmes influencent les comportements et veillent au respect et à l'adhésion souvent inconsciente des individus à toutes les valeurs cultures d'appartenance.

Il est ainsi difficile de dissocier la culture de l'identité d'un sujet. La culture apparaît ici comme cette part apprise du comportement humain qui particularise et caractérise le sujet vis-à-vis d'un autre.

1.3. La culture comme modèle éducatif chez Margaret Mead

Anthropologue américaine, Margaret Mead (1028 ; 1930) va faire un travail important d'enquête ethnographique portant sur les sociétés des îles Samoa, de la Nouvelle-Guinée, de Bali, etc. Influencée par la théorie psychanalytique, elle a étudié les relations entre la structure familiale et la psychologie de l'enfant, le problème de l'intégration de l'individu dans la société et en particulier les rites initiatiques de passage à la fin de l'adolescence. L'on peut ainsi dire avec Mead que les cultures procurent une identité aux individus en donnant des formes particulières aux personnalités et en façonnant les rôles sexuels. La transmission culturelle sera au cœur des travaux de Margaret Mead. En effet, la culture ne s'hérite pas comme on hérite des gènes. Intériorisée, elle passe par les comportements individuels et se transmet de cette même manière. De la même façon, les comportements peuvent se modifier, modifiant par la même occasion, le système culturel.

À la suite du séjour de Margaret Mead aux îles Samoa, paraîtra une œuvre qui profondément va marquer l'anthropologie, Coming Age in Samoa (1928). Suivant sa méthode d'observation participative de cas individuels, elle va démontrer que les comportements considérés comme des caractéristiques de l'état d'adolescence (révolte contre l'autorité, conflits de tous genres, idéalisme, doutes religieux…) ne correspondent pas à une nature inhérente à l'adolescent, mais plutôt des réactions face aux contraintes imposées par la société occidentale.

Ainsi, les enfants aux Samoa du fait de l'accompagnement culturel, ne connaissent pas des comportements de crise. En Nouvelle-Guinée, Margaret Mead va aborder la question des différences biologiques entre les sexes et montrer le rôle des différents modèles éducatifs sur la structuration des personnalités, mieux encore, des identités masculines et féminines. Autrement dit, il s'agit pour elle de comparer la manière dont chaque société traite les différences de sexe et ainsi saisir la façon dont l'enfant se développe, dans son aspect sexuel, en réponse aux exigences sociales. Ce qui revient à interroger la manière qu'avaient ces cultures d'accompagner l'adolescent dans la construction de son identité sexuelle. Les travaux de Margaret Mead aboutissent à l'idée d'une typologie des peuples dans un lien complexe entre le modèle culturel, la méthode d'éducation et le type de personnalité dominant. En s'appuyant sur cette idée de culture-modèle, l'identité du sujet aboutit à la description d'un ensemble de traits, de fonctions, de comportements stables attribués à l'individu comme caractéristiques de sa culture. Selon cette perspective, la construction identitaire est ramenée à une assimilation pure et simple de traits et de pratiques dès la plus tendre enfance, grâce aux processus primaires de socialisation et d'enculturation.

1.4. La culture à l'origine d'une Personnalité de base selon Abraham Kardiner et Ralph Linton

Abraham Kardiner et Ralph Linton affirment chacun à sa façon l'idée que la culture ne peut se définir ni se comprendre qu'à travers la manière singulière dont chacun des membres d'une société la vit. Leurs travaux vont ainsi mettre en évidence les éléments qui, tout en faisant partie de la psychologie d'un individu, sont communs à tous les membres d'un même groupe.

1.4.1. Abraham Kardiner

C'est en effet à la suite de ses réflexions sur le rapport important entre anthropologie et psychanalyse que Kardiner (1969) invente le concept de personnalité de base. La personnalité de base au sens où l'entend l'anthropologue et psychanalyste américain, est la personnalité commune aux membres d'un même groupe culturel. C'est sur cette base que viendraient s'ajouter les traits de personnalité individuelle. La théorie de Kardiner pose que c'est au contact avec la société dans laquelle il grandit que l'individu intérioriserait un type de conditionnement qui au fur et à mesure donnerait une personnalité qu'il partagerait avec les autres membres de sa culture. Kardiner donne à l'institution sociale un sens très large en distinguant les institutions primaires et secondaires. Les institutions primaires (structures familiales, modes d'éducation) sont fondamentales, car elles servent de base à l'édification de la personnalité. Celles-ci

favorisent donc l'apparition chez tous les membres d'un groupe donné, de traits psychologiques identiques (c'est-à-dire qu'ils confortent la « personnalité de base »). Alors que les institutions secondaires sont le résultat de la projection dans l'imaginaire collectif des désirs, des angoisses et des frustrations, crées par le processus éducatif sur l'individu ; ce sont les systèmes religieux, conceptions morales, les tabous, le folklore, l'idéologie. Pour exprimer cette théorie, Kardiner (1969) utilise beaucoup les notions et concepts développés par Freud, notamment celles usitées dans le développement psychique de l'enfant et la formation du Moi. Ainsi, la durée d'un tel processus irait de la naissance à la fin de l'enfance et le but principal de cette personnalité serait d'assurer la socialisation des individus. C'est un moyen de reconnaissance entre les membres du groupe, qui vont s'identifier grâce à cela, et finalement s'accepter mutuellement. Il met l'accent sur la continuité de la personnalité dans son développement. Outre les travaux de Kardiner, ceux de Linton eux aussi confirmer l'existence d'une personnalité de base.

1.4.2. Ralph Linton

Dans son ouvrage intitulé le Fondement culturel de la personnalité (The Cultural Background of Personality, 1945), Ralph Linton fait une description édifiante des phénomènes culturels sous un angle psychologique. Pour lui, la culture est avant tout une série de conduites et d'attitudes données. Autrement dit, la culture est cet élément qui induit des attitudes individuelles ; elle suscite des dispositions à agir et à réagir d'une manière particulière, c'est-à-dire à répondre d'une façon identique à des situations « perçues comme équivalentes ». En effet, toute réponse à une situation implique d'une part des besoins fondamentaux et d'autre part des conditions objectives de leur satisfaction. Si certaines réponses sont « émergentes », c'est-à-dire en train de se développer et de se structurer, la plupart d'entre elles sont établies et parfaitement organisées. De telles réponses se généralisent et interviennent dans le plus grand nombre de situations, perçues comme identiques. Les systèmes « valeurs-attitudes » agissent de façon automatique et inconsciente. Elles forment les éléments de la personnalité de base d'un groupe. Lorsqu'un comportement, individuel ou collectif contredit un système déjà établi, il suscite spontanément, dans le groupe et chez les individus, des jugements critiques ou des réactions hostiles. La valeur sociale attribuée par le groupe à l'attitude établie permet à l'individu de la préférer, même lorsque ses intérêts sont menacés.

La thèse de Linton repose sur l'idée que chaque culture secrète un ensemble de conduites, de comportements, de manières. Un ensemble appris et transmis d'une génération à l'autre ; partagées par tous les membres du groupe, caractéristiques de cette société. Ainsi, tel

ou tel type de personnalité ou d'identité prédominerait chez tel groupe ou chez tel autre en fonction des cultures. C'est ce que Linton appellera le « fondement culturel de la personnalité. ». Il parlera dans cette même perspective, à la suite de Kardiner de la personnalité de Base. Un concept que l'on peut comprendre comme regroupant l'ensemble des traits spécifiques qui eux-mêmes forment l'identité et le caractère ethnique. C'est ici que Linton va découvrir ce qu'il va nommer « les modèles d'inconduite », c'est-à-dire un écart par rapport à la norme correspondant à l'idéal culturel.

1.5. Le travail de transmission ou le don symbolique chez Marcel Mauss

Marcel Mauss va apporter sa contribution au débat anthropologique de l'influence de la culture sur l'individu. Il accorde une importance aux modalités du sevrage tout comme à la manière dont le bébé est manié. Pour Mauss, le concept de culture n'est pas isolé. Il en va de même pour la notion de tradition. La tradition aussi se transmet en effet. Dans son article Techniques du corps, Marcel Mauss (1934) souligne le lien naturel entre tradition et transmission. Une fois créée, la tradition est ce qui se transmet. Mauss laisse apparaître l'idée qu'il n'y a ni technique ni transmission s'il n'y a pas de tradition. La transmission est donc ce en quoi l'homme se distingue avant tout des animaux. Elle est caractéristique de l'identité des humains vis-à-vis du reste de monde animal. Mauss, dans cette publication va entreprendre d'interroger la façon dont chaque société impose à l'individu un usage rigoureusement déterminant de son corps. C'est ici que la culture apparaît comme un marqueur identitaire.

Si la culture se transmet, quels sont alors les mécanismes de cette transmission ? Pour Mauss, c'est par les réponses aux besoins et par des activités corporelles que la structure sociale s'imprime comme marques sur les individus. Ainsi, chaque technique ou conduite traditionnellement apprise et transmise se fonde sur certaines synergies nerveuses et musculaires qui constituent de véritables systèmes solidaires de tout un contexte sociologique. Ces techniques du corps varient selon Mauss, dans l'espace comme dans le temps. Il existe en effet et selon les époques et les sociétés, des façons différentes de marcher, d'accoucher, de se reposer, de manger ou de faire l'amour. Par une telle approche dans le don, Mauss s'intéresse à la fonction symbolique de la culture. Ce qui l'amène finalement à considérer que la culture se transmet à travers les mythes (les mythes fondateurs), les rites et les croyances. Il s'agit là d'une fonction de la culture qui s'étaye sur la notion « de don symbolique faisant appel à un être invisible (totem, Dieu, ancêtre, etc.), avec son ordre et ses tabous, et rejoignant la fonction du totem décrite par Freud (1913) » (Govindama, 2012, p. 12).

La construction symbolique et culturelle des groupes autant que de l'individu s'opère par une transmission inter et transgénérationnelle, vecteur de continuité comme de renouvellement, dans le tissu familial, dans le social et dans la cité, en lien avec d'autres institutions et acteurs. Le lien peut être biologique, génétique, familial et social, mais c'est la transmission d'un héritage culturel qui lui donne tout son poids symbolique. Marcel Mauss (1950) présente le don comme un phénomène social total qui se manifeste dans une triple obligation de donner-recevoir-rendre. Cette triple obligation qui est à la fois libre et contraignante, couvre l'ensemble des domaines du symbolique tout comme les diverses dimensions de l'action. La relation de réciprocité qui se créée à travers le principe du don va entretenir et régénérer le lien social. Cet échange culturel fonde le pacte symbolique.

1.6. Lévi-Strauss et la prohibition de l'inceste (consanguin et symbolique)

Lévi-Strauss s'inscrit dans la perspective des penseurs qui vont aborder d'emblée les cultures humaines dans leur totalité à la suite d'E.B. Tylor, Lewis Henry Morgan, Franz Boas, Marcel Mauss, Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski, etc. Lévi-Strauss pense que les éléments d'une culture ne peuvent pas se comprendre s'ils sont pris isolément ; il va alors les considérer dans la relation qu'ils entretiennent avec les autres éléments coexistant. Il affirme dans Les structures élémentaires de la parenté (1949), prenant le contre-pied de l'idée selon laquelle la famille est une entité naturelle apparue spontanément, que la famille humaine n'a pu préexister à une société, car l'instauration du tabou de l'inceste, en séparant la culture humaine de la nature, implique, pour qu'une famille puisse se former, l'existence antérieure d'autres familles qui fournissent un nouvel époux ou une nouvelle épouse conformément aux règles matrimoniales mutuellement acceptées. Ce qui nous ramène aux questions relatives à l'origine de la culture chez Freud (1913). À partir de là, Lévi-Strauss va affirmer l'idée que les différentes formes de l'ordre culturel reflètent les lois sous-jacentes et générales, de l'esprit humain. Lévi-Strauss va ainsi s'intéresser à l'étude de la famille, de la parenté, à celle des systèmes de pensée des sociétés sans écriture (la pensée sauvage, 1962), puis à l'étude des expressions purement intellectuelles de la culture, pour aboutir à l'interrogation des mythologies des Amérindiens (mythologiques, 1971). Il y dégagera l'idée que la pensée mythique étant issue des contraintes du réel, ne jouit pas seulement d'une certaine liberté créatrice, mais aussi de la possibilité de prendre l'esprit lui-même comme objet de contemplation. En déroulant un fil narratif d'un mythe à un autre, l'esprit révèle les structures et les modes de ses opérations. Il y a ici la démonstration de l'impossibilité d'une séparation du couple culture-personnalité.

Les études que Lévi-Strauss consacre à la mythologie vont le conduire à étendre la portée théorique du structuralisme et à confirmer une fois de plus l'interconnexion entre l'ensemble des éléments d'une culture tout en faisant ressortir le caractère dynamique de cet ensemble. En suivant la voie de certains mythes à travers toute l'Amérique, il démontre qu'un mythe, tout en présentant une substance propre, est dérivé d'autres mythes avec lesquels il entretient une relation dialectique au sein de laquelle sa différence naît d'un processus de transformation par opposition. La structure est ainsi constituée de l'ensemble des transformations mythiques. De plus, ces permutations sont conditionnées sociologiquement. Lorsque les mythes sont repris par les différents sous-groupes d'une société, en particulier lorsqu'ils franchissent une limite linguistique ou tribale, ils sont sujets à de multiples inversions tant sur le plan de la forme que sur celui du contenu.

Lévi Strauss (1949) mettra comme Freud, en avant la notion d'inconscient. Cependant, ce terme ne semble pas avoir absolument le même sens chez Freud que chez Lévi-Strauss. Pour Lévi-Strauss (1958), l'inconscient est une fonction et en tant que tel, il doit cesser « d'être le refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique, il se réduit à la fonction symbolique » (1958, p. 224), commune à tous les hommes. Lévi-Strauss localise ainsi la fonction symbolique dans le psychisme, faisant alors dudit psychisme, un objet d'élection de l'anthropologie. Le risque ici est de réduire le social au psychique. Un risque que la psychanalyse va s'atteler à éviter.

2. Le concept d'identité du point de vue de l'anthropologie culturelle

L'identité est forcément liée à la culture. Une telle affirmation peut trouver ses origines dans le courant culturaliste qui pose la culture telle cette part apprise du comportement humain qui particularise les différents groupes culturels. La notion d'identité envisagée par l'héritage culturaliste dévoile, dans une telle configuration, un ensemble de descriptions énumératives des traits, des fonctions et des comportements, individuels ou collectifs, que l'on considère comme porteurs d'identité. Un des intérêts particuliers du courant culturaliste était effectivement celui d'interroger la manière que pouvait avoir la culture d'imprégner les individus, en leur conférant une mentalité particulière, reflet de leur groupe d'appartenance. Cette perception de la culture comme modèle ou comme pattern, assure une cohérence interne et donc structure l'identité. En s'appuyant sur cette idée de culture-modèle, l'identité du sujet se résume à une simple description d'un ensemble de traits comportementaux stables, en tant que caractéristiques de sa culture. Ainsi, la construction identitaire est ramenée à une assimilation pure et simple de traits

et de pratiques qui, dès la plus tendre enfance, lui sont inculquées grâce aux processus primaires de socialisation et d'enculturation. L'individu, du fait qu'il appartient à un groupe culturel précis, posséderait des capacités ou attributs propres à ce groupe. Les processus primaires de l'enculturation et de la socialisation apparaissent alors comme étant les garants de l'acquisition d'une identité exclusivement culturelle. Une telle identité est par ailleurs aussi, elle-même garante du maintien de la culture. Vinsonneau (2002) parle, dans ce sens, de legs quasi-héréditaires. Cette conception de l'identité nous semble homéostatique, même si elle révèle l'importance de la culture comme marqueur de l'identité subjective de l'individu.

Aujourd'hui, une autre vision moins statique de l'identité semble prendre les devants. Ici, la construction de l'identité va consister en l'élaboration d'un système de sens chez un individu en interaction avec un milieu socioculturel donné, caractérisé par un ensemble d'échanges diversifiés avec les autres. Les tenants de ce nouveau courant sont entre autres Camilleri et Vinsonneau (1996), Clanet (1990). Le développement de l'individu est envisagé dans un tel modèle, comme en référence aux conditions concrètes de son déploiement. Il s'agit de comprendre les modes de réaction à des déterminants objectifs et subjectifs, que chacun contribue à son tour à modifier. L'anthropologie cherche ici à faire, en priorité, une analyse de la manière dont l'individu, envisagé dans sa globalité, en tant que système cognitif et affectif, produit et affirme des choix d'appartenance. Il n'est plus question de considérer, en priorité l'appartenance de l'individu à son groupe culturel comme une donnée de laquelle il ne peut s'affranchir sous peine d'apparaître comme un être sans une structure subjective cohérente de son identité. Les sujets sont désormais perçus comme responsables, devant personnellement participer à l'élaboration de leurs liens d'appartenance, même si l'on vient toujours au monde au sein d'une famille, au sein d'un groupe culturel donné. C'est une vision qui laisse une place importante à l'interaction des individus dans l'élaboration de leur identité. Les individus apparaissent ici comme personnellement responsables de la structuration des formations collectives culturelles qui dépassent et transcende tout le groupe. L'individu est alors un véritable acteur de la construction simultanée de sa culture et de son identité subjective.

2.1. La représentation symbolique des différences : les marqueurs d'identité

Au fait du déploiement identitaire se trouvent des symboles qui, portés par la culture d'une communauté, soutiennent et raffermissent sa solidarité, mieux encore, sa cohésion en affirmant ses traits différenciateurs vis-à-vis des autres groupes. Sélectionnés par les membres du groupe, ces traits culturels constituent alors une marque de différence. Lesdits traits ne sont

cependant pas la « somme des différences objectives, mais seulement ceux que les acteurs eux-mêmes considèrent comme significatifs » (Barth, 1995, p. 211). Le choix des traits tout comme la valeur qu'ils portent peuvent varier selon le contexte de l'interaction et les stratégies employées. Citant Barth, Bouchard affirme dans ce sens que « certains traits culturels sont utilisés par les acteurs comme signaux et emblèmes de différences, alors que d'autres ne sont pas retenus, et que dans certaines relations, des différences radicales sont minimisées ou niées » (Bouchard, 2007, p. 14). De plus, il peut arriver qu'un même symbole n'ait pas la même signification chez tous les membres du groupe. C'est ici que l'on note alors toute la pertinence des travaux de Barth portant sur les raisons et le contexte social qui poussent les acteurs à mettre en avant ou de promouvoir certains traits de leur culture et pas d'autres. Les traits culturels significatifs ont une valeur discriminante en ce sens qu'ils contribuent à l'élaboration et au maintien de frontières sociales imaginaires entre les groupes dont les membres sont en interaction. L'anthropologue norvégien Barth (1995, p. 213) indiquera d'ailleurs que « si un groupe arrive à maintenir son identité et sa cohésion alors que ses membres interagissent avec d'autres, c'est qu'il doit y avoir des critères et des symboles qui déterminent l'appartenance ou la non-appartenance à tel ou tel groupe ». Autrement dit, le modèle de Barth déplace le foyer d'investigation en focalisant la recherche sur la frontière et l'entretien de celle-ci, grâce au concours des marqueurs identitaires, plutôt que sur la constitution interne et l'histoire des groupes considérés séparément.

Les travaux de Hensel en Alaska (1996) vont démontrer que ces marqueurs d'identité se dévoilent constamment dans les conversations et les situations informelles de la vie quotidienne. Pour lui, chaque conversation peut être envisagée comme une négociation où l'acteur use de stratégies afin de mettre en valeur des traits de son identité qu'il juge significatifs selon le contexte social. Certaines conditions s'appliquent afin que ces marqueurs identitaires jouent le rôle escompté. De tels marqueurs sont souvent l'écho de stéréotypes attribués par les membres des autres groupes. En ce sens, « un groupe ethnique pourra stratégiquement mettre en valeur des traits correspondant à des stéréotypes positifs dont il est l'objet » (Bouchard, p. 14). Au Cameroun, pays constitué justement d'une multitude d'ethnies, l'on reconnaîtra par exemple que le peuple bëti est caractérisé par sa liberté et son hospitalité ou encore que l'ethnie Bamilékée a un mode de vie porté à mettre l'accent sur les activités économiques qu'elle maîtrise avec doigté. Ces traits de caractère sont certains des aspects valorisés de la culture de ces deux ethnies faisant envie ou tout du moins, sont salués des autres ethnies du pays.

À l'échelle continentale en Afrique, la négritude est un marqueur identitaire. Il n'est pas forcément utile de rappeler que le caractère d'évidence que revêt aujourd'hui la référence à l'Afrique en tant qu'horizon identitaire est une construction sociale historiquement circonscrite par l'évidence du contact avec les cultures musulmanes arabes et chrétiennes d'Europe, qui avaient en commun un agenda d'exploitation et de domination. C'est bien par le trait commun qui était de s'opposer à cette invasion que les Africains se sont découverts comme « africains », relevant d'un même continent et partageant, de ce fait, un certain nombre de choses au-delà du combat contre l'envahisseur. Autrement dit, les Africains partagent symboliquement l'expérience traumatisante de l'esclavage et plus proche de nous, celle tout aussi traumatisante de la colonisation. Ces deux évènements ont valorisé la production ou l'émergence de cette identité africaine ou « panafricaine ». La consolidation de cette identité propre de l'Africain n'est cependant pas chose évidente dans la mesure où la colonisation avait aussi pour rôle de réduire les traits propres de la culture africaine tout en imposant des valeurs occidentales, faisant alors de l'identité des Africains une identité quelque peu paradoxale. Des auteurs devenus classiques tels Fanon (1952) et Memmi (2002) ont démontré comment, dans un contexte de colonisation, un groupe assujetti peut se voir imposer une image dépréciative associée au statut de « colonisé ». Dans de tels cas, les principaux marqueurs de l'identité collective se pensent exclusivement sous le regard du groupe dominant. Les membres d'un tel groupe peuvent difficilement s'affranchir sans abandonner cette image imposée de l'extérieur.

Revenons à ce qui pourrait être considéré comme identité paradoxale pour constater que le cœur de leur creuset est le cadre territorial des États africains contemporains, il faut en effet reconnaître que les frontières des États africains sont artificielles puisque le continent a été dépecé par les colons sans tenir compte des peuples qui y vivaient, de leurs cultures, de leurs relations de parenté, de proximité ou d'hostilité. De telles opérations ont aujourd'hui le regrettable dessein de laisser émerger des identités de pouvoir plus large que les identités ethniques, et ce, au détriment des identités nationales. Il serait plus efficient de parler alors d'identité régionale. Ce terme d'identité régionale nous est inspiré du cas du Cameroun. Nous reviendrons sur la spécificité de la culture traditionnelle du Cameroun plus tard, mais il est difficile de ne pas relever ici en exemple la désignation, dans ce pays de deux régions ayant été l'une sous la domination britannique et l'autre sous la tutelle française durant la période coloniale. Ainsi, la partie anglophone du pays ne se reconnaît pas dans les pratiques de la partie dite francophone qui concentre les pouvoirs politiques et économiques ; ce qui a abouti à une cristallisation des relations, allant jusqu'à une revendication violente de cessation. Il nous

semble que, aussi bien la partie francophone que la partie anglophone du pays aient, chacune en ce qui la concerne intégrée des traits culturels différenciateurs, assignés respectivement à ces groupes par la société occidentale dominante. L'administration coloniale française (administration directe) ayant quelque peu été différente de l'administration coloniale anglaise (indirect rule), les deux blocs, même s'ils partagent à la base les mêmes traditions ancestrales, ont le sentiment d'avoir une identité différente, d'un côté comme de l'autre. Ainsi, la colonisation en fonction de la puissance coloniale dominante a donc laissé des marques particulières qui aujourd'hui s'érigent en marqueurs d'identité.

Même si nous affirmons que l'élaboration de toute identité ne peut être une réalité que dans le cadre d'un dialogue avec l'altérité, il ne nous semble pas sans risque de définir son identité collective par rapport à un autre groupe. S'il ne fait pas de doute que les Occidentaux et les Arabes constituent des altérités privilégiées pour les Africains, le problème réside ici dans la négation d'un autre aspect fondamental de la construction des identités individuelles ou collectives, à savoir son caractère symbolique et dynamique. La réduction de l'identité des Africaines à quelques traits distinctifs ne représentant que l'envers du mode de vie « moderne » des Occidentaux rend difficile, voire impossible, la maîtrise et l'affirmation de leur destin collectif, en tant que groupe évoluant dans un environnement social changeant. De plus, « une telle situation néglige la pluralité intrinsèque à la notion d'identité. On limite ainsi l'expression de ces identités collectives complexes et multiformes à une seule de leurs composantes » (Bouchard, 2007, p. 17). En somme, si les marqueurs d'identité contribuent à la différenciation du groupe, à sa cohésion, et même à une certaine fierté parmi ses membres, ils peuvent également emprisonner dans des stéréotypes réducteurs, l'identité.

2.2. Les identités culturelles, ethniques et territoriales

L'identité culturelle est différente des autres types d'identité collective. Chaque individu appartient à au moins une culture. C'est-à-dire qu'il partage avec un groupe, une manière de penser, d'agir et de sentir dans son rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu. Les individus « unis autour d'une même culture partagent entre autres des codes communicationnels (langue, gestuelles, etc.), des comportements, une Vision du Monde, des coutumes et des structures organisationnelles qui les distinguent des autres groupes culturels » (Bouchard, 2007, p. 17). Le sentiment d'une identité culturelle s'éclaircit dès l'instant où l'individu prend conscience des différences de son groupe culturel vis-à-vis d'autres groupes. De ce point de vue, l'identité culturelle peut se définir comme étant « la conscience fondamentale de la spécificité de son

groupe d'appartenance en termes d'habitudes de vie, de coutumes, de langues, de valeurs, etc. » (Dorais, 1994, p. 254). L'identité ethnique est quant à elle liée à l'identité culturelle de laquelle elle puise la quasi-totalité de sa substance. Si l'identité culturelle et l'identité ethnique s'entremêlent et s'influencent l'une et l'autre, elles diffèrent également sous plusieurs aspects.

Parler du groupe ethnique, c'est faire référence à une unité culturelle que l'on pourrait qualifier d'isolée, mais de repérable par des traits objectifs comme la langue et d'autres réalités comme la tenue traditionnelle et la gastronomie qui au Cameroun sont des données importantes. L'apparence physique est par ailleurs aussi une autre réalité. On parlera de la petite taille des Pygmées localisés au sud du pays. Les différences entre groupes sont pour ainsi dire stables. Une autre approche de l'identité ethnique est celle qui met en relation ethnicité et inégalité. C'est-à-dire que les revendications ayant une base ethnique naissent d'une répartition inégale des ressources politiques et économiques. Elles émergent, souvent dans un contexte de colonialisme interne, d'une prise de conscience de la condition défavorable dans laquelle évoluent les membres d'un groupe. La troisième approche est liée à la seconde et est couramment désignée comme « instrumentaliste ». Le groupe ethnique est ici envisagé comme un groupe d'intérêt (Glazer et Moynihan, (1975). L'ethnicité apparaît comme un processus dynamique et une stratégie adaptative qu'utilisent certains groupes afin de préserver ou conquérir des droits, pouvoirs et privilèges. De ce point de vue, si l'ethnicité prend une telle acuité de nos jours, « c'est qu'elle combine parfaitement l'intérêt avec un fort attachement affectif » (Bell, 1975, p. 169), devenant ainsi une source de mobilisation efficace dans la poursuite d'objectifs collectifs ou individuels. La dernière approche est dite situationnelle. Elle est inspirée du paradigme de Barth (1995) et reste le modèle le plus opérationnel duquel se revendique le plus grand nombre d'auteurs.

Du point de vue interactionniste développer l'ethnicité est envisagée comme l'organisation sociale de la différence culturelle. Le trait décisif à explorer est « l'auto attribution ou l'attribution par d'autres à une catégorie ethnique » (Barth, 1995, p. 210). Cet auteur propose d'explorer les processus qui sont impliqués dans l'émergence et la persistance des groupes ethniques par le maintien de frontières. L'aspect novateur de son modèle se situe dans l'affirmation voulant que « le point crucial de la recherche devient la frontière ethnique qui définit le groupe, et non pas le matériau culturel qu'elle renferme » (Bart, 1995, p. 213). Ainsi, les frontières ethniques reposent sur quelques traits culturels interprétés par les membres et les non-membres comme des symboles distinguant le groupe ethnique des autres. (Bouchard,

2007, p. 22). Dans l'idée d'approfondir les travaux amorcés par Barth, l'anthropologue britannique Jenkins (1994) va entreprendre de démontrer que les recherches issues de ce modèle, vont centrer l'identification sur le groupe (définition interne) et peu sur la catégorisation sociale (définition externe). L'étude de ces processus de catégorisation ne doit pas être négligée puisqu'elle permet de reconnaître l'importance des relations de pouvoir et d'autorité dans la naissance, le maintien ou le déclin des groupes ethniques. En somme, l'approche situationnelle de Barth a joué un rôle déterminant dans le changement de perspective théorique survenu au cours des années 1960. La notion de groupe ethnique, caractérisant traditionnellement les tribus envisagées comme isolées, figées, prémodernes est depuis considérée dans ses dimensions interactionnelles et dynamiques et s'applique potentiellement à l'ensemble des sociétés contemporaines.

Le territoire peut aussi être à la base de la manifestation de l'identité collective. Dans une telle configuration, les membres d'un groupe sont unis par leur appartenance à un territoire qu'ils partagent et qu'ils considèrent comme patrimoine commun. Et donc considérés comme membres du groupe, les personnes nées sur le territoire ou y ayant vécu pendant une période de temps significative aux yeux des autres membres. Cette configuration laisse apparaître le regroupement sous une même structure politique exerçant un contrôle variable sur un territoire comme élément déterminant de leur vivre ensemble même si les éléments culturels restent quoi qu'on dise importants. Légaré dira dans ce sens que c'est bien « le rassemblement sous une même structure politique qui constitue l'essentiel de l'identité collective des membres du groupe » (Légaré, 2001, p. 146). Les individus s'identifiant à un groupe sur une base territoriale contrôlent généralement ou cherchent à contrôler ce territoire, à travers des institutions politiques plus ou moins autonomes (Dorais, 1994, p. 255). Le contenu définitionnel de ces types d'identité collective varie et est sujet à diverses interprétations selon les individus et les composantes de la société.

2.3. La parole de la société sur l'individu : la question de la nomination

Dans l'activité sociale de construction du monde et de la place des individus, celle de la nomination des êtres est d'une grande importance. Nommer un individu, c'est lui donner une place dans la société et dans le lien générationnel. C'est par ailleurs aussi, donner du sens à sa venue au monde. Dans les sociétés camerounaises et plus généralement africaines d'autrefois, l'attribution d'un patronyme à un enfant répondait à des canons précis. En Afrique, l'enfant reçoit le nom patronymique de son père. S'il est illégitime, il lui est très généralement donné le

nom du père de sa mère. Le nom est donc un support à la mémoire communautaire et joue un rôle de « signe d'identification à l'espace de référence du groupe, de marque d'appartenance à une lignée et d'inscription de cette lignée dans un espace de référence » (Zonabend, 2007, p. 263). En somme, le nom de famille inscrit l'individu dans une chaîne générationnelle qui le précède et dont il assurera la continuité en le transmettant à son tour à ses descendants.

Les Africains font preuve d'un soin particulier et d'une grande créativité lorsqu'il s'agit de trouver un patronyme à un des leurs. On peut ainsi regrouper les noms patronymiques de naissance en trois grandes catégories : le nom reprenant celui d'une autre personne, décédée ou vivante ; le nom de circonstance où l'on se réfère pour l'attribuer, à une « donnée » de la naissance ; le nom-messages, adressé à un destinataire invisible et/ou à l'entourage.

Le patronyme d'un enfant est donc la révélation de la totalité de ce qu'il est, de ce qu'il va accomplir ou de ce que quelqu'un d'autre a déjà accompli. C'est la personne dans ses dimensions multiples. On entendra donc facilement dire en Afrique parlant du patronyme : « Mon nom, tout comme mon corps, c'est moi » ou encore « Le nom, c'est l'homme ». Le nom, c'est en effet le moi social, le moi relationnel : l'être reconnu, appelé, désigné, cité, loué ou dénigré, béni ou maudit, célébré et chanté. Jacques Fédry remarque qu'« il est significatif de noter que dans plusieurs langues du Tchad, un même terme de la langue exprime à la fois le moi visible, globalement manifesté, très approximativement rendu en français par le terme « corps », et le moi social qu'est le « nom » : en kenga (langue du groupe sar-bongo-baguirmi parlée au centre du Tchad), röö-ma (« Être manifesté, moi » signifie à la fois « mon corps » et « mon nom » (Fédry, 2009, p. 78). Nous remarquons qu'il y a d'autres cas curieux relevant d'une concordance sémantique posant deux éléments comme relevant d'une même réalité. Il s'agit de correspondances entre les termes désignant le nom et une partie du corps, principalement du visage (et non plus le « corps » dans son ensemble). Fédry fera dans ce sens une investigation qui permet de noter que dans la langue banganté, au Cameroun, zezai signifie « mon nom » et « mon œil » ; chez les Étons et les Éwondos, zue dama signifie : « mon nom » et « mon nez ». On découvrira avec étonnement dans d'autres langues le même phénomène. En langue banen (centre du Cameroun), niñ : « mon nom » renvoie à « ma dent », Slime en ma'da et mounyang (langues du Nord Cameroun), en mafa signifie « oreille ». Ces constats montrent comment il s'agit non d'une homonymie fortuite, mais bien d'une relation essentielle du nom au corps.

On comprend alors comment « abîmer le nom » de quelqu'un, en le dénigrant ou en le calomniant renvoie à porter atteinte à sa personne, autant qu'à son être corporel : le patronyme, ou la réputation, est l'extension sociale de la personne. Inversement, la gloire, l'honneur, la réussite sont perçus comme renommée. La nomination représente à elle toute seule, un fait qui confère une identité à la fois sociale, de corps et de réputation. Autrement dit, le nom par lequel on appelle une personne remplit de multiples fonctions. Imposer un patronyme à une personne, l'interpeller par son nom patronymique, parler de quelqu'un en indiquant son nom de famille sont des actes qui correspondent à des fonctions différentes que peut remplir son nom patronymique. Le patronyme par lequel une personne est appelée peut avoir plusieurs fonctions. Le nom peut avoir une fonction d'intégration sociale. Reçu de ses parents, il marque ici, une reconnaissance sociale, mieux encore, une renaissance. De fait, le nom attribué à une personne l'introduit ou l'intègre dans l'histoire de la communauté. Le nom sert aussi d'opérateur de relations. Il remplit dans ce cas une fonction interpellative. Par le biais du nom, on peut « interpeller autrui, l'appeler, l'interroger, l'invoquer, l'intimer, le héler ou le saluer » ou même le bénir ou le maudire (Bonvini, cité par Motte-Florac et Guarisma, 2004, p. 282). Fédry (2009) dira qu'appeler quelqu'un dans ce contexte, c'est s'introduire au cœur de son être. Le nom peut également remplir une autre fonction qui est celle dite référentielle. Lorsque l'on parle de quelqu'un en le désignant par son nom, c'est la fonction utilitaire de référence qui prime. L'emploi du nom des personnes rejoint ici celui du nom des choses. Une dernière fonction du nom est celle de porteur de message. La personne nommée devient un messager vivant. Cette personne sera alors totalement ou partiellement, mais toujours influencée par le message imposé sur lui, sans pour autant y être enfermé. C'est dire malgré tout que la personne garde la possibilité de réorienter le sens de son patronyme.

L'individu est par ailleurs souvent porteur, en Afrique, d'une multitude d'appellations qui varient en fonction de certaines circonstances. En effet, loin de se limiter au patronyme officiel inscrit à l'état-civil, les individus sont souvent porteurs de nominations multiples. Ainsi, chaque individu dispose d'une série de noms susceptibles de changer en fonction du lieu et des évènements de sa vie. En fait, cette plasticité sociale du nom se réfère avant tout aux relations entre les individus. En effet, un individu appellera un sujet d'une façon et d'autres individus appelleront le même sujet par d'autres noms. La multiplicité des noms est donc très souvent liée à la variabilité des interlocuteurs, mais aussi à l'étendue des relations sociales de l'individu. Cela signifie que le patronyme est plus à entendre comme un signifiant du rapport que l'individu entretient avec les autres que comme une appellation définie. En tant que signifiant de l'identité,

le nom patronymique est donc révélateur de l'interaction et de l'étendue des relations sociales de l'individu. Dès lors, cela suppose que le nom est aussi pris dans l'histoire sociale de l'individu. Il est par conséquent fort probable que pour nombre de sujets adolescents camerounais, soumis à l'inter culturalisme dû à la modernité galopante, le nom sera modifié, transformé, recomposé, voire même ignoré au profit du prénom. Ces modifications pouvant, au final, être mises au compte, de l'acculturation négative subie ici et d'une perte d'identité. Elles peuvent aussi être un signe manifeste des recompositions de l'identité amorcées par l'histoire des mélanges de cultures.

2.4. Langue et structuration identitaire

Particularité de l'espèce humaine, la langue peut être définie comme un système de signes vocaux, graphiques ou gestuels permettant aux individus de communiquer, mais aussi d'exprimer leur pensée. La langue se caractérise par la multiplicité des sens donnés aux mots. Les mots dans chaque langue sont, en effet, polysémiques. Par ailleurs, les mots ne contiennent pas toujours la totalité de la pensée ou de la communication. Toutes les langues sont marquées par l'existence de sous-entendus, de malentendus et d'impossibles à dire, certaines choses y sont dites à demi-mot. Il y a donc toujours un sens caché que véhicule la langue. En tant qu'elle permet l'expression de la pensée, l'expression d'une structuration de la pensée, la langue pourrait alors avoir un lien avec l'inconscient comme avec la construction identitaire du sujet. Quel est le rapport de la langue avec le psychisme, les affects, la culture, l'identité ?

2.4.1. Langue et identité

À la question, la langue joue-t-elle un rôle dans la construction identitaire du sujet ? Charaudeau (2001) explique que nous rencontrons depuis des siècles, l'idée que la langue unifie les peuples et aide à la création d'une conscience nationale. Au 19e siècle, par exemple, le slogan « « une langue, un peuple, une nation » a contribué, à la fois, à la délimitation de territoires nationaux et au déclenchement de conflits pour la défense ou l'appropriation de ces territoires, aidant ainsi à la création d'une « conscience nationale » (Charaudeau, 2001, p. 342). De tels slogans ont laissé s'installer l'idée que la langue est le garant d'une identité collective partagée. En tant qu'elle est porteuse de la façon qu'ont les individus d'employer les mots, de raisonner, de raconter ou d'argumenter, la langue soutient l'idéologie de la filiation selon laquelle les membres d'une communauté linguistique sont les héritiers d'une histoire, des traditions et de l'expérience commune. Ce sont ces expériences de la vie du sujet, signifiées par la langue, qui sont préservées dans la mémoire à partir de la symbolisation, et l'on sait

l'importance de l'histoire du sujet et de la signification qui y est attribuée par le sujet lui-même pour la construction de son identité. Lorsque le sujet se raconte, il reconstruit une part de son être à travers la langue. Portuese dit à ce sujet que « l'apprentissage d'une nouvelle langue implique l'acquisition de nouvelles représentations de soi, en même temps que la perte de la langue maternelle est associée à un sentiment de perte d'une partie importante de son identité » (Portuese, 2016, p. 13). Ainsi, la langue est formatrice du sujet et de sa pensée. Elle est porteuse d'une histoire singulière et collective, aussi bien que d'affects. Spitz parlant du développement psycho-affectif du nouveau-né, indique par exemple que l'enfant apprend le sens des mots et les liens entre les mots et les choses, dans un réseau inextricable d'émotions et de perceptions, avant même d'apprendre à parler. Ainsi, la langue commence à s'inscrire dans le psychisme de l'enfant bien avant l'organisation de sa structure mentale (Spitz, 1957).

Afin d'analyser la compétence langagière et d'identifier ce qui relève ou non de l'identité, Charaudeau (2001) distingue quatre compétences qui sont les suivantes : 1) La compétence situationnelle qu'il pose comme la capacité à construire son discours en fonction de ses interlocuteurs, de la visée discursive et du propos (thème) de l'échange. C'est à ce niveau de compétence que nous pouvons observer la façon dont chaque communauté culturelle aborde « les différentes situations de communication, comment les individus y prennent place, quels sont les propos qui peuvent y être tenus ou qui sont considérés tabous, ce qui nous amène à considérer en quoi consiste la mise en œuvre discursive » (Charaudeau, 2001, p. 344) ; 2) La compétence discursive qui est l'aptitude à reconnaître les procédés de mise en scène énonciative ou modes d'organisation du discours. On y trouve : le mode « descriptif » qui consiste en un savoir qui est celui de nommer et de qualifier les êtres du monde, de façon objective et/ou subjective ; le mode « narratif » qui consiste en un savoir qui est celui de décrire les actions du monde en relation avec la quête des différents actants qui y sont impliqués ; le mode « argumentatif » qui consiste en un savoir qui porte à organiser les chaînes de causalité explicatives des événements, et les preuves du vrai, du faux ou du vraisemblable. En effet, d'une communauté à une autre, les rituels langagiers diffèrent et témoignent de la façon dont chaque communauté culturelle développe ses propres modes de pensée. « Cette aptitude du sujet à savoir manipuler ces différents modes de description, de narration et d'argumentation témoigne également de la façon dont chaque communauté culturelle développe ses propres modes de pensée » (Charaudeau, 2001, p. 345) ; 3) La compétence sémantique distingue pour sa part, deux types de savoir : les savoirs de connaissance qui correspondent à des perceptions objectives sur le monde (la terre tourne autour du soleil) et des savoirs de croyance qui

correspondent à un système de valeurs qui circule dans un groupe social. C'est-à-dire que la signification de quelques messages que ce soit dépend de l'identité de ceux qui conversent, de leur histoire interpersonnelle et des circonstances dans lesquelles ils communiquent. Pour « comprendre qu'un père en rentrant chez lui et s'exclamant devant le désordre provoqué par les jouets avec lesquels son fils joue dans le salon : « qu'est-ce qu'il y a comme jouets ici », obtient que son fils range ses jouets, alors qu'il n'a exprimé qu'un étonnement, il faut avoir les moyens de découvrir quels sont les implicites qui sont véhiculés par cet acte de langage. Ici, le père et le fils sont de connivence pour percevoir que derrière l'énoncé explicite de « constat », il y a un énoncé implicite « d'ordre » (Charaudeau, 2001, p. 345) ; 4) La compétence sémiologique exige, en ce qui la concerne, du sujet qui communique qu'il soit apte à reconnaître et à manipuler aussi bien la forme des signes que les règles de combinaison ; c'est à ce niveau de compétence que se construisent phrase et texte. Pour construire un texte, il faut donc une certaine aptitude à ajuster la mise en forme de celui-ci à une intention, en fonction des contraintes précédemment définies, ce qui veut dire que cette mise en forme dépend, en partie, des habitudes d'écriture et d'oralité qui prévalent dans chaque situation et dans chaque culture, car chacune de celles-ci n'a pas les mêmes habitudes d'organisation des textes.

Pour Charaudeau, (2001) les quatre compétences constituent les conditions de la communication langagière. Et c'est à travers l'articulation des trois premières compétences que se construisent les identités culturelles. C'est ici qu'il convient de reconnaître que les adolescents camerounais vivant en zones urbaines et qui ne savent pas ou parlent très peu leur langue maternelle sont dans l'impasse. Si ces critères permettent d'après Charaudeau, c'est à travers l'articulation de ces trois premières compétences langagières, que se structure l'identité culturelle, on est forcé de conclure que cette identité culturelle est sérieusement compromise pour nos adolescents vivant à Yaoundé.

2.4.2. Identité et acquisition d'autres langues

Stengel élabore en (1939) une théorie sur les processus psychiques impliqués dans l'acquisition d'une nouvelle langue. Il avance l'idée que nos pensées, comme nos mots, sont accompagnées d'images visuelles. Ainsi, un mot ayant la même signification, mais appartenant à deux langues différentes peut être accompagné par des images différentes. Stengel va penser que le rapport libidinal qui s'établit entre un individu et un objet identifié et nommé par la langue maternelle, n'est pas le même que celui bien que tout aussi libidinal qui peut s'établir entre un individu et ce même objet, mais nommé dans une autre langue. La résistance serait

d'autant plus importante lorsqu'il s'agit d'objets très investis affectivement. Cela expliquerait aussi pourquoi c'est plus facile chez les enfants d'acquérir une langue seconde, puisque ceux-ci n'ont pas encore développé un système rigide de rapport aux objets qu'il faudrait modifier. Cette théorie montre, au fond, « qu'apprendre une nouvelle langue n'est pas tout simplement changer le nom des choses, mais changer aussi leur concept, leur représentation, et surtout, le rapport qu'on établit avec elles » (Portuese, 2016, p. 14). Autrement dit, cela impliquerait pour le sujet de changer son rapport au monde. En effet, certains mots sont spécialement chargés de sens et d'affects, notamment ceux qui nomment des parties du corps et des gestes liés à la sexualité, et qui évoquaient chez qui les prononçaient de manière presque hallucinatoire les images perçues dans les contextes originels de leur apprentissage. Changer de langue ou acquérir une nouvelle langue, c'est donner une autre image de soi, c'est perdre momentanément ses repères (pour en construire d'autres). D'où des réactions fréquentes de régression, de refus, de blocage dans le chemin qui conduit vers la pratique de l'autre langue, de l'autre culture et la rencontre de gens différents. Cette acquisition, dans le contexte migratoire et le changement du monde intérieur qu'elle entraîne conduit souvent à une expérience de coupure de la continuité de l'expérience du sujet avec des effets importants sur l'identité même de ce dernier. La langue d'emprunt vient questionner les repères les plus ancrés de la subjectivité et du rapport au monde, et cela peut entraîner une résistance, le sujet pouvant avoir besoin de s'en défendre puisqu'il se sent menacé.

Du fait que les pratiques langagières sont au cœur des processus d'identification, (identifié autrui, se faire identifier par autrui et s'identifier à autrui), elles inscrivent le sujet parlant dans des réseaux d'interactions. La langue est ainsi une composante de l'identité individuelle et collective. La langue n'est en effet pas un simple véhicule d'une identité collective. En permettant l'avènement du « soi » dans la sphère sociale, elle participe intimement de la construction identitaire du sujet individuel. Et en tant qu'objet social partagé, elle constitue une dimension spécifique de l'identité collective. Il convient par ailleurs de dire que les identifications comme les affirmations de l'identité sont des actes qui passent par le langage.

2.5. Enculturation, acculturation et identité

Les évolutions identitaires induites par les contacts interculturels sont loin d'être toutes positives (Thual, 1995). Une « issue fréquemment observée est celle de l'acculturation qui, dans le cadre d'une relation inégalitaire entre collectivités, réduit les différences au bénéficie du seul

système dominant (ethnocentrisme). » (Blanchet, 2004-2005, p. 14). Cette négation de l'hétérogénéité culturelle, avec toutes les conséquences négatives qu'elle entraîne au plan identitaire, a caractérisé naguère les sociétés occidentales dans leurs contacts avec les sociétés dites « primitives » (lors des colonisations par exemple), puis lors des premières vagues d'immigration. On la retrouve dans les sciences sociales où elle a donné lieu aux théories assimilationnistes développées aux États-Unis au lendemain de la Première Guerre mondiale, dans le sillage des travaux de Thomas, Park. Il faudra attendre les années soixante pour que la visibilité sans cesse grandissante des groupes ethniques outre-Atlantique impose aux chercheurs un modèle pluraliste, selon lequel la société est constituée d'un ensemble de collectivités pourvues d'identités distinctes.

Dans ce contexte, une autre perspective apparaît : l'interculturation. Plutôt que d'imposer aux minorités l'hégémonie culturelle de la collectivité dominante, la reconnaissance des différences est promue et intégrée dans l'interaction des différents acteurs sociaux. L'activité des sujets engagés dans des constructions identitaires en situation d'interculturation est doublement originale, dans son processus (elle repose sur une dynamique de confrontation entre des systèmes de valeurs différents) et dans ses produits (synthèse originale au départ d'éléments spécifiques) (Blanchet, 2004-2005, p. 15). Cela présuppose une vision du « relativisme culturel » qui ne soit pas l'abandon de toute référence à des valeurs ou la suspension de tout débat sur celles-ci, mais une reconnaissance des « limites de son propre système de valeurs, orientée vers la recherche de valeurs communes, pouvant être mobilisées dans l'espace public » (Hofstede, 2001, p. 454). L'interculturation montre, plus clairement que des contextes culturels (relativement) homogènes, que les enjeux identitaires ne se situent pas au cœur des groupes sociaux, mais comme l'avait déjà bien exprimé Barth (1995), à leurs frontières, là où se négocie l'identification du « même » et la différenciation par rapport à « l'autre ». Un groupe, en effet, n'est pas contraint par des frontières intangibles : ses membres peuvent, en fonction des situations, modifier les frontières pour s'écarter ou se rapprocher d'un autre groupe, c'est-à-dire déplacer les limites symboliques qui fondent les identifications mutuelles. Cela est possible parce que le groupe « se définit plus par ses frontières symboliques (et donc par le rapport à l'Autre), que par des caractéristiques internes spécifiques. » (Blanchet, 2000, p. 115). On comprend dès lors pourquoi « il est en particulier impossible de délimiter avec netteté un groupe ethnique en se fondant sur le repérage de traits culturels susceptibles de le caractériser objectivement. En revanche, une telle délimitation devient possible dès que l'on met au jour la manière dont les acteurs sociaux vivent leurs rapports. De sorte que la culture peut devenir

significative de l'ethnicité : « lorsqu'elle se confond avec un mode de conscience que les gens se donnent d'eux-mêmes. » (Vinsonneau, 2002, p. 120). Les identifications en contexte d'interculturalité ne résultent donc pas de la juxtaposition d'identités ethniques données, mais de la négociation, au sein des interactions sociales, d'affinités et d'oppositions, de proximités et de distances, pour constituer une réalité nouvelle, porteuse d'identité. Elles s'inscrivent dans des stratégies identitaires, individuelles et collectives, ces dernières ayant été bien étudiées dans le domaine interculturel par Carmel Camilleri et alii (1990). Ces chercheurs proposent de distinguer d'une part les stratégies qui évitent le conflit, lorsque les sujets préservent le système culturel qui leur sert de référence et ignorent d'autres systèmes antagonistes ; ou à l'opposé, lorsque, au prix d'une « fluidité identitaire » remarquable, ils adoptent des conduites d'accommodation opportunistes – et d'autre part celles qui s'efforcent de proposer une véritable régulation interculturelle entre les porteurs de cultures différentes (Blanchet, 2004-2005, p. 14).

3. Le champ de la psychanalyse : le rapport culture et psychisme

Sur le plan psychologique, la culture remplit une fonction de « moulage » des personnalités individuelles. La culture est en effet une sorte de moule dans lequel est façonné le psychisme des individus ; ce moule leur propose ou leur fournit des modes de pensée, des connaissances, des idées, des canaux privilégiés d'expression des sentiments, des moyens de satisfaire des besoins physiologiques, etc. Une telle conception rejoint celles de Lesourd (2008), pour qui la culture et les liens sociaux ne sont rien d'autre que la façon dont une société donnée organise les limites posées aux plaisirs individuels et les rapports interindividuels de jouissance, de propriété, et donc les rapports aux autres. « Toute culture est ainsi porteuse d'interdits toujours exprimés, de valeurs morales, parfois implicites et d'idéaux le plus souvent tacites, mais toutes les cultures sont aussi porteuses de prescriptions de jouissance. » (Lesourd, 2008, p. 30). Une jouissance qui très souvent reste inconsciente. Elle se manifeste sous la forme de goûts et des dégoûts alimentaires, sous forme de modes d'union sexuelle préconisées ou interdites.

3.1. La rencontre entre Anthropologie et Psychanalyse.

Si la question du rapport culture et psychisme connaît aujourd'hui une extension importante, la rencontre de la psychanalyse freudienne avec l'anthropologie reste à la fois précoce, foisonnante et confuse (Pullman, 2001). Dans *L'interprétation des rêves* (1900), Freud entreprend de montrer le lien existant entre les rêves de mort d'un parent et les mythes de

l'humanité, en particulier le mythe œdipien. Freud (1900), laisse ainsi paraître l'idée que le mythe éclaire la psyché. On y voit un rapport naissant entre anthropologie et psychanalyse. Pour dégager l'autonomie de la psychanalyse vis-à-vis de la psychopathologie, Freud va faire la promotion de l'universalité de l'inconscient. C'est dans cette perspective qu'il fera une analogie entre les processus psychiques en jeu dans la création et ceux que révèle l'examen du destin pulsionnel dans les névroses ; puis il tentera de mettre en évidence l'idée que les logiques du symptôme observées chez les enfants présentant des manifestations phobiques ou chez les adultes obsessionnels éclairent et sont éclairées par la logique de production des faits culturels, dont les rituels, la mise en place des tabous, ou les totems » (Douville, 2013). Au-delà des analogies entre symptôme et formation culturelle, « l'enjeu était bien celui de situer le rôle que joue l'inconscient et donc le pulsionnel dans les formes et les dynamiques du lien social et de ses institutions » (Douville, 2013, p. 219). Avant Totem et Tabou (1913), Freud, cité par Douville (2013), souligne une ressemblance entre les pratiques religieuses et les actions de contrainte. Il met en avant l'hypothèse d'une étiologie commune et voit dans la contrainte l'expression conflictuelle d'un lien à la culpabilité refoulée. La voie est dès lors « ouverte pour une série d'hypothèses qui toucheront à l'expression culturelle et sociale de la dynamique pulsionnelle. L'identité étant faite entre la dynamique pulsionnelle singulière et la dynamique pulsionnelle collective, l'investigation psychanalytique peut [désormais] tenter d'analyser les institutions sociales ». (Douville, 2013, p. 219).

3.2. Culture et psychisme chez Freud

La culture joue un rôle dans la structuration psychique des individus. Dans Totem et tabou (1913), Freud élabore des correspondances entre la psychanalyse, l'anthropologie et l'ethnologie. Il part de l'idée que les peuples sauvages sont les héritiers des premiers hommes et abouti à l'idée qu'il y aurait un stade primaire que l'on peut retrouver dans toutes les civilisations. Freud démontre ainsi le sens caché du totem et des interdits dont il justifie le lien avec la psychanalyse. Il tente également de prouver l'existence réelle du complexe d'œdipe et affirme que le mythe du meurtre du père est un événement historique fondamental dans la compréhension du développement de la société. Ainsi, Freud cherche à prouver que ses recherches psychanalytiques possèdent des origines historiques et anthropologiques. Dans Le malaise dans la culture, Freud (1930) utilise le terme de travail culturel pour faire état de la contrainte du sujet soumis à des sublimations pulsionnelles productrices d'un surmoi culturel. C'est-à-dire une loi qui trouve son origine dans une éthique qui a su instaurer un ordre et conserver l'humanité par la religion en bannissant le chaos social. Dans la deuxième topique

justement, le surmoi apparaît comme l'instance qui porterait le patrimoine psychique de l'humanité, car il représente la tradition (héritier et gardien du souvenir de la menace de castration), mais aussi le présent de la culture. Par ses capacités d'auto-observassions, de morale et ses idéaux, le surmoi constitue l'instance majeure du travail culturel accomplit sur la psyché de toute personne ; ce qui va permettre à ladite personne de devenir un être moral et social. Par ce rôle, le surmoi empiète sur l'espace du ça. D'où la bataille continue que se livre ces deux instances.

Formelles ou latentes, les occurrences au rapport psyché-culture semblent avoir bénéficié d'une place importante dans l'œuvre de Freud. Pour notre auteur, le meurtre collectif du père dévoré ensuite par l'union des fils de la horde primitive serait à l'origine d'une psyché de masse. Le fort sentiment de culpabilité qui va envahir ces fils les oblige à instaurer des règles fondamentales : interdit de l'inceste, interdit du meurtre et interdit du cannibalisme. Ainsi, « la société repose à présent sur la part prise au crime collectif, la religion sur le sentiment de culpabilité et le repentir qui s'en est suivi, la morale en partie sur les nécessités de cette société et pour le reste, sur les pénitences exigées par le sentiment de culpabilité » (Freud, 1913, p. 296). Toute société qui est alors établie sur la double différenciation du sexuel et du générationnel assure une division des tâches et fonctions assurant ainsi l'harmonie de tous et de chacun par l'instauration d'un système d'interdits, de normes, de prescriptions et de valeurs. Cette organisation garantit l'autoconservation et la reproduction du sujet. Elle lui permet aussi de répondre aux besoins matériels et psychiques fondamentaux. Le tout par une double intervention : elle impose au sujet une renonciation libidinale, narcissique et agressive tout en lui assurant une porte de sortie par des idéaux culturels et les œuvres artistiques qui pour le sujet font office de solutions, de sublimation, tout en étant source de satisfactions substitutives. Par ailleurs, la mise en place des idéaux culturels et des représentations collectives en particulier religieuses et artistiques participent à l'élaboration d'un patrimoine commun constitutif d'une identité culturelle et génératrice d'un sentiment d'appartenance sociale.

Dans L'homme Moïse (1939), le concept d'héritage archaïque permet à Freud de parler du savoir instinctif. Il démontre que les formations psychiques héritées de la culture forment le noyau de l'inconscient. La culture travaillerait donc à la constitution d'un patrimoine héréditaire archaïque composé de contenus innés tels que la symbolique du langage, les fantasmes originaires et les états d'affects renvoyant à des sédiments psychiques ou évènements vécus par les générations antérieures. La culture assure par ailleurs des dispositions déterminées,

pulsionnelles et de pensée. Van Gennep (1981) poursuit dans l'idée de Freud et affirme qu'il y a ainsi un devoir de transmission de ce patrimoine à ses participants, ce qui assure alors des liens intergénérationnels. Van Gennep précise, ce qui nous permet de mieux saisir le travail de culture chez Freud que cette transmission est généralement effectuée par des rites de passage comportant des opérations corporelles (extraction ou action de tailler les dents, scarifications, tatouages, circoncision, etc.) modifiant l'aspect naturel du corps. Chacune des étapes du cycle de la vie de tout individu (enfance, adolescence, âge adulte, mort…) en sera marquée. Freud (1913 ; 1939) s'est, en effet, intéressé de façon particulière à ces pratiques culturelles, car elles ont une incidence directe sur le fonctionnement psychique. L'analyse de la circoncision dans l'homme Moïse (1939) laisse paraître cette pratique comme un signe de sanctification du peuple juif par Moïse. Pour Freud, il s'agit là d'un signe visible qui isole ce peuple des autres et qui devient par là même, un marqueur identitaire source de satisfaction narcissique.

Revenons dire avec Van Gennep au sujet de la sanctification du peuple juifs par la circoncision que cette pratique est « le substitut symbolique de la castration que le Père primitif avait jadis infligé à ses fils, dans la plénitude de son pouvoir, et celui qui adoptait ce symbole montrait qu'il était prêt à se soumettre à la volonté du Père, même quand elle lui imposait le sacrifice le plus douloureux » (Van Gennep, 1981, p. 223). Le marquage ritualisé du passage est donc un travail de symbolisation caractéristique du travail de la culture.

Toutefois, le rapport entre anthropologie et psychanalyse ne se limite pas à une suite de correspondance entre ce qu'apportent l'analyse des institutions totémiques et celle des rituels et le matériel inconscient que dévoilent les cures. Il y a dans la façon qu'a le fondateur de la psychanalyse d'utiliser le savoir anthropologique. La culture reste un lieu de problèmes conceptuels utiles pour comprendre mieux la clinique, la cure, mais aussi cette part du collectif qui ne se révèle pas dans le simple examen des modèles idéaux de comportements et de valeurs. Ce que la psychanalyse dévoile est que le sujet humain n'est pas « maître » de son monde, que la réalité du lien social est débordée et divisée par le pulsionnel, et donc par le sexuel (Assoun, 2011). Les considérations anthropologiques sur le lien social sont ainsi interrogées dans leur profondeur par les théorisations psychanalytiques dans la mesure où le savoir psychanalytique insiste sur l'anomie de ce qui inscrit le sexuel dans le monde humain.

3.3. Rohiem : un précurseur de l'intérêt psychisme/culture en psychanalyse

À la suite des idées de Freud, Roheim sera un des premiers à lier psychanalyse et anthropologie en établissant des relations de concordances entre les processus psychiques et les différents mythes et croyances culturelles connus des ethnologues. Avec Roheim (1943), l'interaction de « culture » et « psychisme » va s'imposer d'emblée à cause des différences de structures familiales impliquant un tabou de l'inceste non seulement consanguin, mais aussi symbolique à travers la famille totémique. Govindama pense d'ailleurs que « C'est sur ces enjeux psychiques familiaux et individuels centrés sur la notion de famille, de parenté, impliquant le tabou de l'inceste et son refoulement, que l'anthropologie psychanalytique verra le jour » (Govindama, 2012, p. 13). Roheim aura pour ambition de vérifier la validité de l'hypothèse de l'universalité de l'inconscient et des interprétations psychanalytiques de la culture. Pour ce faire, Il va particulièrement s'intéresser à la façon dont certaines cultures comme celle de Somalie ou encore celle d'Australie traitent certains sujets propres à l'ensemble de l'humanité comme le rapport à la mort, à l'origine, au songe, à la différence des sexes. Parti des considérations de Totem et tabou, Roheim va centrer son intérêt sur les relations précoces entre la mère et l'enfant ; ce qui lui permettra d'avancer l'idée que le totem peut être aussi bien une figure maternelle que paternelle. Pour lui, les rites d'initiation ne sont rien d'autre que la mise en scène de ces rapports archaïques représentés par ce rapport mère-enfant. La culture, écrit-il « a son origine dans l'enfance retardée, et sa fonction est de sécurité. C'est un gigantesque système d'essai plus ou moins heureux pour protéger l'humanité contre le danger de la perte de l'objet, efforts formidables faits par un bébé qui a peur de rester seul dans le noir » (Roheim, 1943, p. 152). La situation infantile constitue selon lui le fondement des constructions culturelles. Avec la pensée kleinienne pourtant dénuée de toute implication culturelle, Roheim va démontrer que le surmoi est une opération mentale qui s'installe dès la première année de la vie de l'enfant pour se réactualiser au moment œdipien. C'est alors qu'il confirme l'universalité de l'œdipe.

Il convient de préciser ici que cette universalité sera tout de même remise en cause par l'anthropologie américaine dans les structures familiales matrilinéaires, comme c'est le cas pour l'Afrique précoloniale, en montrant que les relations œdipiennes subissent dans ces familles un déplacement sur deux figures paternelles, le père biologique et l'oncle maternel. Ne s'opposant pas à cette réalité culturelle, Roheim (1943) conclura simplement que la culture fournit une quantité croissante de réalités qui permettent de diluer les tensions psychiques inhérentes au développement humain et déclarera par la suite que « la clé des données anthropologiques doit

être cherchée dans les processus inconscients ou primaires ; ces données subissent la même élaboration que les rêves ou les symptômes » (Roheim, 1950, p. 11). Le phénomène le plus constant et le plus important que Roheim a retrouvé à travers son expérience de la diversité des cultures est bien le rêve, à tel point que dans certaines tribus indiennes d'Amérique, les Indiens Yuma, toutes les activités doivent être fondées sur un rêve. Le rêve est le trait commun de l'humanité pour Roheim. Il y a bien, précise-t-il, des différences culturelles dans le Moi et dans le mécanisme de défense, mais l'inconscient est le même pour toutes les cultures.

Après le travail de Roheim, l'héritage de l'anthropologie psychanalytique se retrouve, aux États-Unis, dans le courant de la « psychologie du moi ». C'est avec Georges Devereux que se renouvellera une réelle interrogation freudienne sur le rapport psychisme et culture.

3.4. L'ethnopsychanalyse de Devereux

Devereux va s'inscrire dans la voie tracée par Freud (1913) et des postulats de Roheim (1943) pour prolonger la discussion sur l'influence de la culture dans la construction psychique. S'il prend le parti de confirmer l'universalité de l'inconscient (Devereux, 1951), il démontre que tout être humain est imprégné de sa culture avec un petit « c » qui intègre les valeurs universelles qui contribuent au développement de la Culture Humaine avec un grand « C » (Devereux, 1955 ; 1956). Autrement dit, la dimension de l'universalité va guider la démarche de Devereux et le conduira à la recherche d'invariants susceptibles de rendre compte de l'unité culturelle sous-jacente à la pluralité des cultures. Dans deux articles « Culture et inconscient » (1955) et « Normal et anomal » (1956), Devereux montre que si l'inconscient est universel, il est structuré différemment en fonction des cultures, c'est-à-dire différemment en fonction des tabous et valeurs de chaque société. Ainsi, toutes tentatives de saisine de la structuration et du fonctionnement d'un sujet devraient répondre à une méthode précise. La méthode du double discours qui consiste à utiliser une double grille de lecture : anthropologique et psychanalytique. Pour être efficace, la méthode du double discours va obéir à des règles précises : les deux discours doivent être tenus non pas simultanément, mais successivement ; il faut par ailleurs postuler une autonomie de ces discours, car c'est précisément l'indépendance et la complémentarité de ces deux discours qui rendent tout « réductionnisme » illusoire. C'est à partir de ce cheminement que Devereux va définir une « relation complémentariste » entre le psychisme et la culture.

Cependant, cette approche nécessite de distinguer selon l'auteur deux types d'inconscient : un inconscient idiosyncrasique, c'est-à-dire l'inconscient individuel, et un inconscient ethnique qu'il définit comme étant « cette part de son inconscient total qu'il possède en commun avec la plupart des membres de sa culture. Il est composé de ce que, conformément aux exigences fondamentales de sa culture, chaque génération apprend elle-même à refouler puis à son tour, force la génération suivante à refouler » (Devereux, 1970a, p. 4). Ainsi, les représentations culturelles de chaque société imprègnent le développement humain, et certains désirs, fantasmes ou autres produits du psychisme humain refoulés dans telle société, peuvent dans telle autre, accéder à la conscience, et même être actualisés socialement. Devereux intègre, dans son approche, toutes les sociétés y compris l'Occident. C'est alors qu'il mettra en garde l'Occident contre un processus d'acculturation négative qui contribuerait dans un excès d'individualisme, (comme c'est le cas pour l'Afrique aujourd'hui), à une déshumanisation de la relation humaine au profit d'un monde d'objet, qui fabriquerait au 19e siècle des structures schizoïdes (Devereux, 1951).

3.5. Transfert et contretransfert

Dans un article intitulé « Prémisses d'un débat en cours : ethnopsychiatrie ou ethnopsychanalyse ? » (Govindama, 2006, p. 32) présente en trois principes théoriques, les postulats de Devereux : 1) l'unité psychique de l'humanité. Une unité qui intègre une capacité de variabilité extrême ; 2) le principe des possibilités limitées. Pour signifier qu'il y a un nombre limité de façons d'accomplir certaines choses dans une société donnée ; 3) le fait qu'un item qui, dans une société donnée, existe à découvert et se trouve même actualisé culturellement, est souvent refoulé dans une autre. Ces principes introduisent selon Devereux la méthode du « double discours » (ethnologique et psychanalytique) tenu séparément. (Méthode que nous présentons de façon plus détaillée plus loin).

Devereux montrera par la suite l'implication du corps du clinicien dans la rencontre interculturelle. Pour lui, le corps est un élément important de la cure, car il mobilise des résistances, des identifications, des projections qu'il faut absolument prendre en compte dans la dynamique relationnelle et inconsciente entre le clinicien et le sujet, les deux étant d'origine culturelle (avec un petit « c ») différente. En effet, le corps en tant que porteur de la différence (différence de générations, des sexes, de la culture/ethnie) met le clinicien et le patient migrant ou de culture différente à l'épreuve de l'altérité dans une dimension inconsciente et intra-psychique (Govindama, 2003a). De plus, Devereux (1951) inscrit l'approche du sujet dans son

historicité prenant en compte les traumatismes intergénérationnels comme une réalité avec ses effets sur le patient sans se limiter à la culture de ce dernier. C'est ainsi que voulant appliquer la technique psychanalytique d'une manière rigoureuse avec un éclairage culturel pour inscrire le patient dans sa dimension singulière, Devereux (1951) pratique la relation duelle dans la thérapie de l'Indien des plaines pour mettre en évidence l'évolution du transfert. Cette méthode est encore plus claire chez Govindama qui, dans Le corps à l'épreuve de l'altérité dans la clinique interculturelle (2003a), montre bien l'évolution du transfert ; du transfert colonial au transfert culturel et du transfert culturel au transfert psychanalytique.

Il convient de reconnaître, même si l'influence de la culture dans la construction psychique reste aujourd'hui encore très controversée, que Devereux a posé les bases d'une réflexion impliquant une approche de la diversité des cultures. Et dans ce sens, ces principes théoriques sont, en principe, applicables à tout sujet et à toutes recherches mettant en scène le rapport psychisme/culture et/ou mettant en contact plusieurs cultures.

3.6. La clinique ethnopsychiatrique de Tobie Nathan

Parler d'Ethnopsychiatrie, c'est faire une incursion dans le champ de recherches situé au croisement entre la clinique psychiatrique, la clinique psychanalytique et l'anthropologie. L'Ethnopsychiatrie s'intéresse à l'étude des désordres psychiques en rapport avec la culture, et aux techniques de soin propres à telle ou telle culture puis, de façon plus large, aux systèmes d'interprétation de la vie psychique. C'est dans ce courant que s'inscrit Tobie Nathan qui va développer la pensée de Devereux en France. T. Nathan va cependant se distancier de Devereux en laissant de côté le principe de l'universalité de la culture et en réhabilitant au contraire celui du chamanisme.

Dès 1993, Nathan, confirme l'usage du cadre groupal dans les consultations ethnopsychiatriques en s'inspirant de celui des tradipraticiens. Les techniques traditionnelles, « loin d'être dénuées de logique et de rationalité, comme l'avait montré Lévi-Strauss, lui serviront de modèle pour la mise en place du cadre thérapeutique spécifique aux personnes expatriées pour lesquels il y a prévalence des éléments culturels dans la symptomatologie » (Rajaa Stitou, 2007, p. 55). L'une des règles fondamentales de ce cadre consiste à prendre en charge les patients (étrangers) en fonction des critères de leur ethnie et de leur langue en ayant recours au groupe, qui, outre sa fonction de médiateur, permet l'analyse du « contretransfert ». La négociation d'une théorie étiologique commune concernant la souffrance est présentée comme

incontournable. C'est ce qui permet d'être à l'écoute de l'inconscient ethnique. Le déroulement de chaque séance doit s'organiser autour du discours sur le patient et non pas sur le discours du patient. Cela nécessite l'utilisation du matériel culturel à travers des « inductions volontaires » appelées également des « contraintes logiques » : dictons, proverbes et discours imaginaires évoquant la sorcellerie, les démons, sont induits (Nathan, 1993). Il s'agit là de déclencher les associations culturelles du patient qui doit se sentir non pas comme un « humain universel », mais comme quelqu'un de particulier. L'introduction des objets utilisés par des guérisseurs lors des techniques de soin « dénuées, selon T. Nathan, de tout symbole » (Nathan, 1993, p. 118), vient renforcer ce procédé (par exemple œufs, amulettes protectrices ou écritures au Maghreb, noix de kola en Afrique de l'Ouest...). La première étape du travail consiste à désigner la cause de la souffrance à partir d'une théorie étiologique traditionnelle : mauvais œil, mauvais sort, attaques sorcières. Ensuite, T. Nathan explique que : « L'essentiel du travail « thérapeutique » porte sur la résolution de l'énigme, c'est-à-dire : l'identification de l'agresseur. Une fois cela accomplit, le malade va généralement mieux, tout juste s'il garde quelque méfiance à l'égard du sorcier présumé » (Nathan, 1993, p. 69).

Les interrogations qui ont été soulevées à la suite des travaux de T. Nathan étaient particulièrement celles de savoir quel pouvait être le devenir, l'intérêt, l'opportunité, et même l'efficacité d'une telle démarche ou pratique hors de son contexte ? Il s'est également posé la question de savoir s'il était vraiment nécessaire d'être ou de se transformer en thérapeute traditionnel pour être à l'écoute de l'autre ? Bien que de plus en plus critiquées, il convient de dire avec Rajaa Stitou que les techniques de T. Nathan se sont « pourtant révélées pendant plusieurs années en France comme l'unique modèle mis en œuvre pour répondre à la problématique spécifique des « migrants » (Stitou, 2007, p. 55). T. Nathan insiste et à juste titre sur la nécessité de prendre en compte la dimension culturelle du sujet et particulièrement dans l'abord des personnes dont les références sont autres que celles du thérapeute. Il mettra par ailleurs judicieusement en garde contre toute tentative de confusion entre pathologie et production culturelle. La logique qui sous-tend son cadre thérapeutique et selon laquelle il faut renvoyer les patients à leur ethnicité met en avant la culture, mais pas exclusivement.

3.6.1. Les principes théoriques de Lacan : l'imaginaire, le symbolique et le réel

L'influence de la culture va s'imposer aussi à Lacan qui de par cette posture va élaborer sa topique des trois registres que sont le symbolique, le réel et l'imaginaire. Il est ainsi difficile d'éluder dans les conclusions de Lacan, l'influence de la notion de « fonction symbolique »

apportée par l'anthropologie. Lacan va alors entreprendre de réexaminer à la lumière de la notion de parenté développée par Lévi-Strauss (1949), le Complexe d'œdipe. Il nommera « fonction symbolique », le processus inconscient à partir duquel le sujet se détermine dans différentes situations. Lacan va dans cette perspective redéfinir la notion du grand Autre comme étant le « lieu des signifiants » de la loi, du langage, de l'inconscient comme de la culture associée à l'absent qui peut être Dieu ou le père, c'est-à-dire à la fonction symbolique au sens maussien du terme. On peut ainsi dire avec Govindama que l'« on viendrait donc à estimer que, si le Complexe d'œdipe est universel, sa forme d'expression et de résolution emprunte des formes culturelles qui sont propres à chaque société. » (Govindama, 2006, p. 24).

La question du père marque profondément l'œuvre aussi bien de Freud que de Lacan tant du côté de la clinique que de celui de la théorie. Le concept de « père » renvoie à plusieurs dimensions hétérogènes : la dimension du père mythique, celui de la horde primitive ; la dimension du père du Complexe d'œdipe, le père comme nom, comme Loi de L'homme Moïse. Dans les productions freudiennes du cas du petit Hans et celle de Totem et Tabou (1913) Freud octroie définitivement une place centrale à la conception de la relation entre le sujet, la structure familiale et la loi culturelle. En effet, le cas clinique du petit Hans est une contribution qui nous apparaît comme essentielle pour la compréhension de la structure familiale et de sa fonction. Au regard du déroulé de ce cas, Freud discute des concepts fondamentaux et montre la responsabilité de la famille dans la reconnaissance du désir de l'enfant et la transmission, à ce dernier, de la loi de l'interdit de l'inceste ; idéaux qui gouvernent chaque société. Le Complexe d'œdipe tient ici une place de choix dans la transmission d'un processus culturel qui n'est pas sans engendrer des conflits psychiques chez le sujet et dans la famille.

Fidèle à Freud, Lacan accorde la même importance au complexe d'œdipe en lui reconnaissant un caractère structurant. C'est dans Les complexes familiaux dans la formation de l'individu, que Lacan (1938) entreprend d'interroger la paternité au travers de l'organisation sociale de la famille, dont le rôle est d'assurer la transmission de la culture. Il pose la famille comme une continuité psychique qui objective les complexes, et le complexe plus particulier celui de l'œdipe « marque tous les niveaux du psychisme » par la répression et la sublimation de la sexualité infantile, dès la phase de latence (Lacan, 1938, p. 49). Ces deux mécanismes, refoulement et sublimation, se réalisent sous l'égide du surmoi ou de l'idéal du moi, qui reproduisent alors « l'imago du parent du même sexe, l'idéal du moi contribuant ainsi au conformisme sexuel du psychisme. C'est avec le Complexe d'œdipe que le surmoi « dépasse

sa forme narcissique » (Lacan, 1938, p. 53) et que la fonction du père prend toute son ampleur en donnant au mécanisme psychique de la sublimation, une forme épurée. L'imago du père, contrairement ainsi que celle de la mère, permet au sujet de se débarrasser de l'interférence des identifications primordiales lourdes d'ambivalence. Elle assure le double rôle de l'incarnation de l'autorité et de l'accès à la réalité sexuelle.

Lacan soulignant que le crime, défini par l'inceste et le parricide, est bien le crime qui engendre toute la pathogénie de l'œdipe et que c'est dans ce Crime primordial que s'origine la loi universelle. C'est cette loi primordiale qui soumet le règne de la nature au règne de la culture, en instituant un ordre de langage. Si le Complexe d'œdipe correspond à l'avènement du père, c'est en tant qu'il va par sa fonction dominer et arbitrer le déchirement avide et l'ambivalence jalouse qui fondaient les relations premières de l'enfant avec sa mère et avec le rival fraternel (Berger, 2014). C'est ici que Lacan (1938) va décliner la fonction paternelle en trois dimensions : père symbolique, père réel et enfin père imaginaire, le rival du père réel. Dans « Le Moi dans la théorie de Freud » et dans « la technique psychanalytique » (Lacan, 1966) précise que ces nouveaux repères doivent éclairer l'analyste dans sa pratique, et notamment sur les effets inconscients de cette fonction d'avec les relations narcissiques, voire d'avec les relations réelles que l'analysant entretient avec la figure du père imaginaire et avec le père dans la réalité qui incarne cette fonction symbolique.

Le père réel est le père concret, le père de la réalité familiale quotidienne. Sa place varie à la fois en fonction de son histoire singulière et des structures de la parenté de sa culture. Au Cameroun par exemple et dans beaucoup de pays d'Afrique, la fonction paternelle est prise en charge par l'oncle maternel. Les études de Malinowski posent cette séparation des fonctions d'autorité et d'initiation respectivement en la personne de l'oncle maternel et du père (Berger 2014, p. 51). La fonction du père réel est bien de transmettre la loi symbolique de la prohibition de l'inceste et de permettre à l'enfant l'accès au désir et à la jouissance sexuelle. Pour que le complexe de castration soit véritablement vécu par le sujet, « il faut que le père joue vraiment le jeu. Le père réel doit donc faire la preuve qu'il possède l'atout maître, c'est-à-dire le pénis réel. L'interdit ne peut faire passer le sujet à une position sexuée qu'à la condition que la mère soit l'objet de la cause du désir du père » (Berger, 2014, p. 51). C'est à partir de ses actes et de ses paroles que le père réel est à même de déclencher des effets d'idéalisation ou de dévalorisation rendant problématique sa fonction comme agent de la castration. Le père symbolique est celui auquel renvoie la loi, l'interdit étant toujours, dans la structure, proféré au

nom du père. Le signifiant du Nom-du-Père permet la mise en jeu du complexe de castration qui limite et organise le désir du sujet. Il est l'élément médiateur entre le monde symbolique et la structuration subjective : il sort l'enfant de son pur et simple couplage avec la toute-puissance maternelle. Le Nom-du-Père est essentiel à toute articulation du langage humain. Le père imaginaire est celui à qui est attribuée la privation de la mère, le fait qu'elle ne possède pas le phallus symbolique auquel l'enfant s'est tout d'abord identifié. Berger (2014) précise que c'est de ce père dont parlent les patients en analyse. Il est également intégré à la relation imaginaire qui forme le support psychologique des relations au semblable.

Au vu de l'importance qu'arbore le père, Lacan identifie alors la carence du père comme étant le noyau de la névrose. En effet, qu'il soit absent, humilié, divisé ou potiche, la défection du père vient mettre à mal les possibilités sublimatoires du sujet lui permettant de traiter avec succès le moment structural de l'œdipe. La sublimation, au moment de l'œdipe, permet effectivement au sujet un remaniement identificatoire secondaire par introjection de l'imago du parent du même sexe (Berger, 2014). Cependant, cette identification secondaire n'est rendue possible que par « la fonction pacifiante de l'idéal du moi », dont la constitution est corrélative à celle de l'imago du père, dont Freud a fait état dans Totem et tabou l'inscription culturelle : l'événement mythologique, le meurtre du père, révèle la dimension subjective qui lui est associée, à savoir la culpabilité. En neutralisant le conflit lié à la rivalité entre les frères par leur participation au meurtre du père, les frères réalisent une identification au totem paternel. C'est donc bien l'identification œdipienne qui permet au sujet de transcender l'agressivité constitutive de la première individuation subjective.

Pour Lacan, le déclin du nom du père est présenté comme ce qui dans le monde d'aujourd'hui, le monde contemporain et interculturel est la cause du malaise dans la civilisation. Nous apprenons ainsi de Lacan que c'est lorsque la fonction paternelle se réduit au simple nom-du-père, figure de la loi, qu'elle se révèle défaillante en générant la névrose. En effet, le fait que le psychotique n'intègre pas symboliquement la fonction paternelle relève de la division radicale qu'il fait entre signifiant et signifié. Ainsi, si le père compact du temps de Freud s'est vu doté d'une toute-puissante autorité cruelle et répressive empêchant l'homme de s'accommoder de sa jouissance, le père des temps modernes a plusieurs aspects qui en réalité marquent son déclin symbolique. Ce n'est que lorsque le sujet sera de nouveau capable du recouvrement complet du symbolique et du réel que la fonction paternelle (c'est-à-dire les trois aspects : père symbolique, père imaginaire, père réel, qui influent différemment sur le conflit

œdipien) s'accomplirait entièrement et retrouverait son efficience. S'il qualifie parfois la culture de vermine, c'est pour traduire aussi bien le caractère transmissible de la culture que la force qu'elle a, de parasiter le sujet.

Pour finir, soulignons l'importance de l'expérience freudienne qui affirme la constance du Complexe de castration et sa cohérence avec le Complexe d'œdipe. Dans la relation de l'enfant avec la mère, l'introduction du Nom-du-Père est un élément symbolique primordial, un point de nouage essentiel du symptôme. En effet via la métaphore paternelle, il est signifié à l'enfant que le père possède la mère et en jouit légitimement. Ceci est à la fois fondamental et problématique, la clinique en dévoile les formes d'affaiblissement, de fragmentation ou de forclusion. De plus, dans le jeu pulsionnel du sujet et dans l'assomption de ses fonctions, l'expérience du complexe de castration introduit une signification essentielle liée à l'entrée dans l'ordre symbolique du côté du langage, de la lignée et du sexe. Voici ce à quoi l'enfant doit faire face afin de s'insérer dans le monde humain et d'y trouver une place singulière quel que soit son sexe, et même son origine sociale ou culturelle. « La structure de l'ordre symbolique est ainsi posée dans sa dimension universelle, corrélative de la structure du langage et de la parole, la structure du sujet est à même de révéler la fonction et les effets inconscients de la famille et la valeur de vérité du symptôme de l'enfant » Berger 2014, p. 53).

3.6.2. Le symptôme chez Lacan

Le symptôme révèle le rapport problématique et conflictuel que le sujet entretient avec lui-même. En commençant son élaboration sur le symptôme Lacan étudie le concept de « symptôme » et son implication dans les différentes structures cliniques, dans la cure et dans l'opération analytique qui la structure. Il rend compte de la dimension symbolique et réelle du symptôme dans son lien étroit avec la vérité du sujet.

La première version se situe entre 1953 et 1960, lorsque dans l'enseignement de Lacan domine la surdétermination de l'ordre symbolique. Le symptôme est alors conçu telle une formation de l'inconscient, un message à déchiffrer dans le registre symbolique, il a le statut d'une métaphore, il peut être interprété, et à partir de là, trouver une solution. Lacan soutient ici que le symptôme n'est pas seulement un signe à saisir par le regard du clinicien qui décidera de son destin ; il est aussi et surtout une substitution symbolique, il est l'effet d'une répression impliquant pleinement le sujet. Sa forme répond à l'existence d'un conflit qui pour s'exprimer utilise un déguisement qui n'est autre qu'une métaphore, celle du pouvoir de la parole sur le

corps. Au cœur de l'expérience analytique, le transfert se formalise autour de la dimension symbolique du symptôme, mais pas de manière exclusive. Dans le dispositif analytique, l'installation du transfert est fondamentale, surtout en ce qui concerne le déploiement symbolique du symptôme et de sa structure inconsciente référée au langage.

La deuxième version du symptôme se situe entre 1970 et 1976, lorsque dans l'enseignement de Lacan domine la surdétermination de l'ordre réel. Dans le Séminaire Réel, Symbolique, Imaginaire, Lacan (1975) indique que le symptôme découvre son versant de satisfaction et le caractère paradoxal de celle-ci. Cette jouissance du symptôme est située exactement à l'endroit où le symptôme se présente comme douloureux. Cela met en évidence son caractère réel qui insiste et résiste dans la cure et va au-delà de la dimension signifiante pour toucher le réel du sexe. Nous découvrons ici le lien du symptôme avec la pulsion et la mise en jeu de la répétition et de la satisfaction qui lui est corrélée. Ce caractère réel du symptôme et son lien à la jouissance se réfèrent à la fonction sexuelle des formations de l'inconscient tel que Freud les a décrites et telles qu'elles se manifestent dans la vie quotidienne du sujet (Freud, 1972). Cette nouvelle formulation du symptôme est liée à la conceptualisation du registre du réel et à sa primauté. Il y a bien un lien direct entre le fantasme et la formation du symptôme. Pour la psychanalyse, le fantasme implique un changement qui doit s'opérer dans la cure, il ne s'agit pas de lever le symptôme, de le dénouer ou de l'interpréter, mais que le sujet obtienne un gain de savoir lui permettant un nouveau positionnement. Le symptôme doit produire une impasse à la jouissance dans la satisfaction déterminant son usage. Il est par excellence un indice de l'échec du fantasme.

Plus tard, dans ses enseignements des années 1970 à 1980, Lacan pose le symptôme comme une unité de jouissance venant suppléer le défaut du Nom-du-Père dans la métaphore paternelle. Puis, il le pose comme fonction de la lettre, en mettant en jeu l'homophonie du signifiant « lettre » et « l'être ». Dans cette perspective, le symptôme vient suppléer l'être même du sujet. Cette dimension de la lettre pose le symptôme comme un savoir chiffré dont l'exercice est la jouissance, la pure jouissance d'une écriture. Dans la clinique quotidienne, il ressort que le symptôme se présente comme ce qui satisfait et a un usage particulier pour le sujet. Enfin, Lacan précise que l'incidence du réel dans la détermination de la structure conduit à l'exploration d'une écriture logique cernant le réel hors sens. De cette manière, la conceptualisation du symptôme comme lettre de jouissance est définie à la fois du côté du signifiant et du côté du réel.

À la fin de son œuvre, Lacan complète sa définition en affirmant que le symptôme est aussi un mode de jouissance et que la vérité du sujet peut se comprendre à partir des formations de l'inconscient dont le symptôme fait éminemment partie. Il ne cesse alors de rappeler que dans le symptôme, l'inconscient se manifeste comme ce qu'il y a de plus vrai. Il se fait reconnaître par surprise dans un surgissement qui s'impose au sujet. Ainsi, pour Lacan, la souffrance est liée à la relation de l'homme au signifiant. Le symptôme est ce qui fait souffrir le corps et la pensée, il est aussi une création subjective, une marque singulière, un style unique, témoignage de la constitution structurale de la subjectivité du sujet.

3.7. Comment repenser une anthropologie clinique psychanalytique pour tous

Repenser une anthropologie clinique et psychanalytique pour tous, dans cette thèse, revient à prendre part à ce débat en tentant d'élaborer, à travers l'expression de la souffrance, l'histoire intergénérationnelle du sujet dans un monde moderne, avec ce que cela comporte comme rupture de la filiation réelle ou symbolique. Cette rupture, nous la posons comme ce qui bloque la référence à l'ordre généalogique introduit par l'ancêtre fondateur.

Le point commun à tout sujet, à toutes les familles est la généalogie que nous envisageons alors comme objet universel de transmission dans un cadre qui introduit implicitement le sujet dans le respect de la loi culturelle et de sa diversité dans un monde sans frontières. S'il est facile d'imaginer l'impact de la loi culturelle dans des zones comme l'Afrique, il convient de préciser que ce respect est tout aussi valable pour la France et l'Occident. En effet, le droit dans les pays occidentaux est le reflet de la culture impliquant l'histoire des sujets. Le respect de la loi culturelle se manifeste donc dans les pays occidentaux par le respect du droit que garantissent les Etats. Ainsi, le mythe chrétien fondateur de la civilisation occidentale tout comme le mythe, présenté plus haut de Zamba chez les Bëtis du Cameroun gèrent, chacun en ce qui le concerne, les relations matrimoniales ainsi que les intérêts de la filiation consanguine et symbolique propres à leur société respective. Or, ce sont bien les relations matrimoniales qui définissent le tabou de l'inceste consanguin et symbolique de chaque société. Quant à la filiation, Govindama précise qu'elle se préoccupe implicitement d'organiser la transmission de la généalogie intégrant l'ancêtre fondateur (2006, p. 29). C'est ici que la clinique que nous proposons intègre alors l'anthropologie, avec pour but de permettre au sujet de se réapproprier sa propre culture de manière à réordonner les places dans les générations et dans la famille, ce qui est le but de toutes les cultures selon M. Mauss (1950) dans leur dimension symbolique. L'anthropologie à partir de la théorie de Mauss paraît adaptée

à la clinique que nous projetons dans la mesure où elle permet de mettre en évidence que mythe et inconscient ne s'opposent pas. Par ailleurs, Mauss laisse entendre que toutes les cultures ont mis en place les modalités de refoulement des tabous fondamentaux impliquant à travers les croyances, la gestion de l'angoisse de mort inhérente à l'humanité. C'est à ce niveau que nous pensons que la culture du sujet intégrée dans ses productions subjectives, permet d'accéder aux phénomènes inconscients et à leur interprétation.

Nous prenons donc position dans ce débat contre certains psychanalystes qui se refusent à prendre en compte la diversité des cultures pour accéder au refoulé du sujet. En effet, certains psychanalystes continuent à nier l'importance de la culture dans la compréhension du psychisme, oubliant que Freud s'est, lui-même servi de la culture pour faire une lecture de l'inconscient. Freud n'a pour ainsi dire jamais nié la fonction déterminante de la culture dans la compréhension du psychisme. Même s'il convient de dire qu'il a usé de la culture occidentale pour en faire une lecture de l'inconscient du monde entier. Peut-être qu'à cette époque évolutionniste où la culture occidentale fut imposée comme le seul modèle civilisateur, il n'a pas eu d'autre choix dans la mesure où cette culture occidentale apparaissait comme le seul modèle opérant permettant, dans sa fonction refoulante, de saisir l'inconscient. La situation, aujourd'hui, n'est plus la même. Il n'y a donc plus de raison soit de rejeter l'aspect culturel introduit par Freud lui-même, soit de rester centré sur la culture occidentale pour saisir le refoulé. Par ailleurs, les psychanalystes, ceux-là qui refusent d'admettre la culture dans le procédé analytique ou qui réfutent la diversité culturelle, se comportent comme si la psychanalyse avait fait disparaître, chez eux, les référents fondateurs. De toute évidence, c'est ce que pensait Einstein (1933) lorsqu'il interrogea Freud sur le pourquoi de la guerre. Einstein pensait alors que cette nouvelle science dont Freud était le promoteur, associait les disciples de ce dernier « aux incroyants, établissant une sorte d'équivalence entre la religion et la psychanalyse » Govindama (2006, p. 37). Cette équivalence fait effectivement disparaître le référent fondateur de la civilisation occidentale pour l'attribuer à œdipe. Cette importance qu'arbore l'implication de l'aspect culturel dans la compréhension des phénomènes psychiques, de manière à appliquer la technique psychanalytique dans une approche anthropologique du sujet intégrant son historicité, est donc tout aussi réelle pour les cultures occidentales que pour les cultures africaines ou autres. Ce qui ouvre le débat sur une remise en question de l'ethnopsychanalyse réservée aux cultures exotiques comme si l'occident n'avait pas de cultures propres, au profit d'une nouvelle conceptualisation de la psychanalyse dans une perspective d'une anthropologie psychanalytique.

Malgré le refus de certains psychanalystes à intégrer l'aspect culturel dans leur pratique clinique, nous restons, en ce qui nous concerne, convaincus que l'implication de la culture à travers la généalogie comme objet universel de transmission dans toutes les civilisations est la base d'une anthropologie clinique psychanalytique pour tous susceptible d'appréhender le fonctionnement mental de tout sujet en tout lieu

4. Le concept d'identité en psychologie

Bien que n'étant pas un concept propre à Freud, l'identité occupe aujourd'hui une place non-négligeable dans la psychanalyse. Suivant la ligne tracée par le maître, les premiers élèves de Freud avaient posé la sexualité comme étant la clé de l'explication des névroses. À la suite de ceux-ci viendrons les kleiniens pour qui la haine passait pour être déterminante dans la pratique clinique. Ils placèrent en effet la haine et la destruction au centre de toute relation d'objet. Héritier de ces deux tendances, Kohut (2004) viendra représenter une troisième voie qui consiste à recentrer la psychanalyse sur des troubles mixtes liés aux représentations et à l'identité de soi. De Freud à H. Kohut, on est ainsi passé de l'idée freudienne du clivage du Moi, à l'idée kleinienne d'un objet clivé façonnant le Moi par incorporation ou introjection, puis à l'idée kohutienne d'un Soi (self) devenu objet de tous les investissements narcissiques.

Petit à petit, il va alors s'installer en psychanalyse, l'idée que le milieu a une influence importante sur le développement du sujet. Une influence difficilement négligeable par la clinique. C'est dans cette mouvance que vont s'inscrire les travaux d'Erikson (1972). Situées dans la mouvance du courant culturaliste américain, les recherches d'Erickson portent sur les troubles psychiques en apport avec l'environnement dans lequel évolue le sujet. Erickson s'inspirera des stades psychosexuels de Freud et proposera des stades de développement de l'identité personnelle, corrélée à tous les âges de la vie. Ces stades sont adossés au lien social et à l'identité. Erickson pense que la crise identitaire à l'adolescence a pour conséquence inévitable : la « diffusion » de l'identité ou à l'érection d'une identité du Moi fondée sur la continuité du sentiment de soi, laquelle prend la relève des identifications. La diffusion de l'identité, quant à elle, est un véritable syndrome pathologique fait de passivité, d'identité négative ou de crainte de perdre son identité. La notion d'identité occupe pour ainsi dire, une place centrale chez Erickson.

Les questions identitaires définitivement implantées en psychologie, l'abondante littérature psychanalytique qui va alors suivre témoignera de l'extension des indications

d'analyse à des pathologies plus sévères. La psychiatrie qui a pris acte va alors décrire de multiples troubles de l'identité, comme les délires de filiation ou de transformation corporelle. Le domaine de la clinique n'est pas du reste. Deutsch (1942) avec les « personnalités comme si » et surtout Winnicott (1978) avec le faux self décrivent des distorsions globales de la personnalité, donnant aux patients le sentiment d'une identité mal assise. « Winnicott retrouve dans la distinction vrai self-faux self, la distinction établie par Freud d'une partie centrale gouvernée par les pulsions (ou par ce que Freud appelle sexualité, prégénitale et génitale) et d'une partie tournée vers l'extérieur et établissant des rapports avec le monde » (Patricia Welnowski-Michelet, 2004, p. 3). Pour Lichtenstein, l'identité est la résultante du processus de séparation-individuation, c'est-à-dire de la construction des représentations du Self et de leur différenciation des relations d'objet, dont elle fait un processus relativement séparé des vicissitudes du développement œdipien (Lichtenstein, 1964). Oppenheim (1985) prolonge et développe ces conceptions. Pour l'auteur, le principe d'identité domine et précède le développement de la sexualité infantile. Toute menace sur le psychisme est une menace sur l'identité. La sexualité, la compulsion de répétition, l'agressivité sont au service du maintien de l'identité au cœur même de l'existence humaine et de la pathologie. Pour lui, le mouvement évolutif est le suivant : la séduction maternelle fait émerger chez l'enfant, en miroir, un thème d'identité qui est irréversible et invariant, et c'est à partir de ce thème d'identité qu'apparaît le sentiment d'identité, création personnelle de l'enfant, dont toutes les variantes constituent le self. Le thème d'identité doit être maintenu à tout prix, sinon surgit une angoisse d'anéantissement. Dans la pensée de Lichtenstein, le « principe d'identité supplante le principe de réalité de Freud. La pathologie selon lui provient du développement de thèmes d'identité impossibles à assumer ou contradictoires » (Welnowski-Michelet, 2004, p. 3). Or, l'adolescent camerounais est bien dans cette impossibilité d'assumer cette identité. L'adolescent camerounais est coupé de l'histoire de son peuple, l'histoire du peuple dont ses parents lui ont renvoyé l'image. Il y a ici, impossibilité de s'assumer, d'assumer une identité qui lui échappe. Ainsi, la manifestation de ces syndromes pathologiques prend du sens dans nos observations dans les cas étudiés de la structuration identitaire au Cameroun.

4.1. Les composantes de l'identité personnelle

4.1.1. Le sentiment d'identité

L'identité possède deux significations, une objective et l'autre subjective. L'identité objective peut être considérée comme la plus évidente, car il s'agit de celle qui affirme la

particularité de chacun par son patrimoine génétique. C'est pour ainsi dire le caractère héréditaire et l'historique de la personne. C'est aussi celle que l'on remarque le plus entre autres par le biais des traits de personnalité, de caractères, d'attitudes, etc. D'ordre plus complexe, l'identité subjective serait plutôt associée à l'expérience de soi et renverrait à cette définition de Mucchielli qui précise que l'identité est caractérisée par « un ensemble de critères, de définition d'un sujet et un sentiment interne composé de différents sentiments : sentiment d'unité, de cohérence, d'appartenance, de valeur, d'autonomie et de confiance autour d'une volonté d'exister » (Mucchielli, 1986, p. 5). Cette définition englobe des caractéristiques de l'identité qui bien que soulevées par Mucchielli, sont aussi communes à d'autres définitions. Ces similitudes sont les suivantes :

4.1.2. Les sentiments d'unicité, de cohérence, d'unicité et de différence

Les sentiments d'unité et de cohérence sont en tout premier lieu, fonction de la structure cognitive d'une personne, Mucchielli (1986) la considère comme le noyau identitaire individuel. Cette structure cognitive est consécutive aux différentes expériences vécues par le sujet. Des expériences à la fois affectives, relationnelles et intellectuelles qui engendrent elles-mêmes des activités cognitives chez l'individu et lui permettent d'organiser l'ensemble des informations reçues sous forme de sensations, de sentiments, d'émotions, de pensées, de réflexions. Le tout transformé en savoirs se rapportant au système cognitif de l'individu et qui est source du sentiment d'identité personnelle. Ces sentiments sont pour Tap, « la représentation plus ou moins structurée, plus ou moins stable que j'ai de moi-même et que les autres se font de moi. Je me comporte selon un certain style, ce qui renvoie à l'idée d'unité, de cohérence du moi. » (Tap, 2009, p. 55). En simple, il s'agit de tout ce qui permet à la personne de dire « Je suis moi ». En second lieu, viennent les sentiments de différence et d'unicité qui renvoient à l'idée qu'un individu se perçoit comme un être unique et différent d'autrui. C'est un sentiment de singularité qui permet à une personne d'affirmer qu'il est différent des autres. Mucchielli affirme d'ailleurs que « Le sentiment de différence est essentiel à la prise de conscience de son identité » (Mucchielli, 1986, p. 54).

4.1.3. Les sentiments d'appartenance, d'autonomie et de confiance

Le fait que chacun grandit et évolue dans un environnement social donné entraîne chez l'individu un sentiment d'appartenance qui ressort de l'intégration de valeurs et de normes, de modèles sociaux présents dans ledit milieu. C'est par exemple ce qui va permettre à cette personne de dire « nous ». D'ailleurs, le sentiment d'appartenir à un groupe est très étroitement

lié au sentiment d'autonomie, puisque selon Mucchielli (1986), une personne affirmera son identité personnelle seulement si elle se sent membre d'un groupe tout en étant autonome par rapport à celui-ci en termes de pensées et de décisions par exemple. Enfin, le sentiment de confiance, il s'acquiert dans la relation à l'autre. D'après Tap « lorsqu'une personne se sent en sécurité au sein d'un groupe, elle a plutôt tendance à s'affirmer dans sa singularité. Inversement, en situation de conflit, elle accentue le besoin de ressembler aux autres, de fusionner, de se référer au groupe. » (Tap, 2009, p. 57). Le sentiment de confiance renforce celui d'appartenance puisqu'il permet au sujet de participer à la vie commune et donc de se développer à travers cette participation.

4.1.4. Les sentiments de continuité, de valeur et d'existence

Le sentiment de continuité est perçu par l'individu comme le sentiment profond d'être en permanence le même, dans l'espace et dans le temps. Malgré les expériences personnelles vécues par chacun, malgré les nombreux changements qui surviennent au fil du temps, le sentiment de continuité qu'éprouve une personne lui permet en effet, de demeurer semblable à elle-même, de se reconnaître et de se faire reconnaître par autrui. L'individu pourra alors affirmer : « Je suis toujours la même personne », et c'est également ce qui va permettre à son entourage de mentionner « Je te reconnais bien ». Chauvier (2009) a soulevé ces propos permettant de saisir davantage le concept de continuité : si toutes les cellules qui constituent un être vivant se régénèrent au cours de sa vie, comment peut-on dire que l'être vivant qui figure au terme de ce processus est le même que celui du départ ? Résoudre ce problème général de l'identité « transtemporelle » des choses changeantes, c'est déterminer ce qui constitue l'essence individuelle de la chose, ce qu'elle ne peut pas cesser d'être sans cesser d'être la chose singulière qu'elle est. C'est cette essence individuelle ou haecceité que l'on vise quand on est en quête de son identité : notre identité en ce sens, c'est notre haecceité, ce que nous sommes essentiellement et singulièrement et qui, pour cette raison, doit rester identique au travers des changements que nous subissons pour que nous restions la même personne (Chauvier, 2009).

Le sentiment de valeur pour sa part engendre le désir d'identité et prend sa source dans le regard d'autrui. Cette caractéristique « est associée à la nécessaire vision positive de soi (estime de soi). » (Tap, 2009, p. 56). Par conséquent, le sujet cherche à se donner de la valeur aux yeux de toute personne qu'il considère comme ayant de l'importance pour lui. Ceci provoque par ailleurs le sentiment d'existence, par lequel une personne donne du sens à sa vie, à travers ses différentes intentions et projets d'avenir. (Mucchielli, 1986) dira à ce sujet que

l'identité renvoie alors à l'idée de la réalisation de soi par l'action, du devenir soi-même, à travers des activités (faire, et en faisant, se faire). Ce que Tap (2009) soutiendra en affirmant « qu'une personne est définie et déterminée par ce qu'elle fait » (2009, p. 56).

4.2. L'identité, le soi et la personnalité : distinctions et concordances

Les concepts d'identité, de soi et de personnalité sont très souvent associés avec raison sans doute. Ardues à définir, ces notions sont effectivement très proches les unes des autres. Plus marquant encore, elles sont souvent employées comme synonymes. Bégin, Bleau et Landry (2000) pensent que : le concept d'identité, que certains appellent parfois le soi (self) ou le moi (ego), que d'autres appellent personnalité, caractère ou concept de soi, n'est pas un concept facile à définir. Erikson (1968) reconnaît lui-même qu'il désigne plusieurs choses. Même si le concept recouvre plusieurs notions, on peut définir l'identité comme le caractère de ce qui demeure identique à soi-même, le sentiment que ressent la personne d'être la même, la conscience de son individualité. On peut aussi poser l'identité de la personne comme « le sentiment de se sentir unifié et non-compartimenté. » (Bégin, Bleau et Landry, 2000, p. 28).

Le constat est clair, le sentiment d'être soi-même, d'être unique revient constamment dans la quasi-totalité des définitions du concept de l'identité. En effet, il n'y a pas deux personnes qui soient pareilles au plan identitaire tout comme c'est le cas sur le plan de la personnalité. On peut dès lors affirmer que la personnalité d'une personne la rend aussi unique tout en lui permettant de se distinguer des autres. La personnalité peut être définie comme « une structure organisée, stable dans le temps et cohérente du rapport au monde d'un individu » (Alexandre-Bailly, Bourgeois, Gruère, Raulet-Croset, et Lévy, 2009, p. 8) ou encore comme « l'ensemble organisé, et non-simplement aggloméré, des caractéristiques psychiques de chaque être humain, perçu comme une totalité. » (Bouchard et Gingras, 2007, p. 1). Ainsi, quoiqu'elle ne soit jamais achevée, la personnalité tout comme l'identité, s'avère un concept constant dans le temps, c'est-à-dire qu'à travers les changements qui surviennent chez l'individu, celui-ci sera toujours en mesure de se reconnaître et de se faire reconnaître par les autres. D'ailleurs, l'identité tout comme la personnalité a une part d'inné et d'acquis génétique et se construit à travers l'environnement social et les diverses expériences vécues.

Or, selon Alexandre-Bailly et al. (2009) « l'identité est un concept distinct de celui de la personnalité dans la mesure où il n'est pas utilisé dans les mêmes circonstances. » (2009, p. 8). D'après eux, la personnalité permettrait aux autres de reconnaître les caractéristiques de l'individu alors que l'identité, pour sa part, est ce qui permet à l'individu lui-même de se définir

et de se reconnaître. En d'autres termes, nous dirons avec Keucheyan (2002) que la personne se définit et se reconnaît une identité que les autres reconnaissent pour leur part comme étant la personnalité de cette personne. Ils ont un regard extérieur à la personne contrairement à cette dernière qui a un regard intérieur à elle-même. Pour cette personne, son identité est le « rapport [qu'elle] entretient […] avec elle-même au cours de son existence » (Keucheyan, 2002, p. 263). La position de Salvador Maddi sur la personnalité, reprise par Alexandre-Bailly (2009) s'avère plus explicite : « vue de l'extérieur, la personnalité est un ensemble de caractéristiques et de tendances qui détermine les points communs et les différences du comportement psychologique – pensées, sentiments et actions - des gens… » (Alexandre-Bailly et al., 2009, p. 11). Pour ces auteurs, l'identité est constituée d'un ensemble d'éléments, corporels, biologiques et physiologiques, des éléments culturels et historiques (origines, motivation, valeurs, intérêts) et des éléments cognitifs multiples (compétences, aptitudes, connaissance).

Quant à ce que représente le soi par rapport à l'identité, il reste possible de rapprocher ces deux concepts. Le laboratoire de recherche sur le soi et l'identité de l'Université du Québec à Montréal (2012) affirme que : le soi est une structure cognitive multidimensionnelle qui englobe différentes dimensions interreliées contenant chacune des renseignements sur qui nous sommes. Concrètement, le soi réfère à notre réponse à la question : qui suis-je ? Les identités sont des parties plus spécifiques du soi, qui peuvent référer à ce qui nous caractérise personnellement (identité personnelle), mais qui découlent aussi de notre appartenance à des groupes sociaux (identités sociales).[7]

Ainsi, la notion de soi et celle d'identité loin d'être séparées l'une de l'autre, sont plutôt conjointes. Ce qui donne en effet à penser que les différentes identités d'une personne (identité personnelle, identité sociale, identité culturelle, etc.) sont considérées comme des morceaux constituant le soi.

Pour mieux comprendre la notion d'identité : sa construction, son importance, ses influences et ses buts, nous ferons des incursions aussi bien dans le champ de l'anthropologie que dans celui de la psychologie. Sur la question de l'identité, l'anthropologie aujourd'hui tente de saisir la façon dont évolue le rapport aux référents identitaires que sont le genre, la parenté, l'ethnie, la religion, la "race" ou la nation. Le tout dans un contexte de mondialisation et d'essor

---

[7] Laboratoire de recherche sur le soi et l'identité : (http://www.lrsi.uqam.ca/fr/recherche/themes-generaux-etudies.html) consulté le 24 mai 2015.

des nouvelles techniques de communication. Alors que la psychanalyse semble pour sa part positionner l'identité du côté des identifications subjectives. Elle prend également en compte dans une approche pluridisciplinaire la dimension de l'aspect culturel de l'individu sans pour autant verser dans le culturalisme.

4.3. Le concept d'identité chez Devereux

Dans un texte intitulé la renonciation à l'identité : défense contre l'anéantissement (1967a), publié dans la revue française de psychanalyse, Devereux livre ses conceptions sur la notion d'identité. Ce texte qui est, en réalité une conférence faite à la société psychanalytique de Paris, le 17 novembre 1964 reste peu connu. Dès les premières lignes, il indique que l'objet de son étude est le fantasme que la possession d'une identité est une véritable outrecuidance qui, automatiquement, incite les autres à anéantir non seulement cette identité, mais l'existence même du présomptueux par un acte de cannibalisme, ce qui transforme le sujet en objet. Les patients les plus gravement atteints cherchent à se protéger contre ce risque, en renonçant à toute véritable identité ; ceux qui sont moins atteints se constituent une fausse identité. Pour Devereux (1967a), ces manœuvres représentent l'essence même du désordre psychique. Parlant de la situation psychanalytique, ces mêmes manœuvres seraient la base de toute résistance, puisque leur but est justement d'empêcher la découverte de la véritable identité du patient. Devereux préconise, durant la psychanalyse, l'analyse des symptômes et des comportements des patients en tant que résistances afin d'approcher de plus près le noyau de la névrose. Car, d'après lui, tout symptôme est une résistance soit contre l'acquisition et l'attribution d'une identité soit contre la découverte de l'identité réelle du sujet, identité que celui-ci ne veut ni connaître lui-même ni permettre aux autres de connaître. Il note à ce sujet qu'il en est ainsi simplement parce que toute névrose et toute psychose représentent soit une renonciation à toute identité réelle, soit un déguisement de la véritable identité du patient. On peut en effet noter chez l'adolescent camerounais vivant dans la capitale, un fantasme de persécution lié à la conviction de la possession d'une identité. Un fantasme qui nous semble avoir pour corollaire, le renoncement à leur véritable identité. Ce renoncement fait alors ressortir un faux self, une fausse identité qui n'est ni africaine, ni Occidentale.

Dans le texte cité, vont se construire d'une part l'identité de l'enfant et d'autre part le sens subjectif de son individualité, en tant que configuration totale. Chez l'homme, le sens d'un « soi-même » intégré, donc le sens d'une véritable individualité est une chose acquise, qui se constitue graduellement dans l'espace et dans le temps. La constitution d'une identité chez

l'enfant, qui ne la possède pas encore, pourra se produire après qu'il soit dégagé de l'unité duelle qui le rattache à sa mère. Devereux pense que ce dégagement marque la genèse même de son identité, en même temps qu'il est aussi le moment où il prononce, d'une façon ou d'une autre, le mot : « non ». Pour Devereux, le fait d'exiger de l'enfant une obéissance immédiate, aveugle, d'automate, empêche le développement d'un sens réel de la continuité de soi-même à travers le temps et par conséquent de son identité. Devereux conclura que les patients qui, dans leur enfance, ont été brimés par leurs parents, finissent par croire que le fait même de vouloir posséder sa propre individualité sera considéré « par des êtres tout-puissants » comme une effronterie et sera puni par la destruction de l'identité et jusqu'à l'existence même du « coupable ». À la fin du texte, Devereux fait la présentation de « cas clinique d'un de ses patients « borderline ». Nous ne devons pas être surpris de trouver à l'origine des troubles de son patient… bien sûr la mère de celui-ci. Cette mère, que Devereux décrit comme inconstante et écrasant l'identité de son fils, nous rappelle un motif récurrent dans son œuvre : l'incompréhension d'une mère (peut-être la sienne ?) » (Bloch, 2007, p. 53).

Dans L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctionnements, Devereux (1970) va marquer une distinction entre personnalité ethnique et identité ethnique. La personnalité ethnique est, pour lui, « un schéma conceptuel construit au moyen de généralisations inductives à partir de données concrètes, comme le comportement directement observé » (Bloch, 2007, p. 53). Il est aussi décelable à partir d'un comportement verbal d'un type particulier, en termes d'appartenance à une ethnie. L'identité ethnique n'est pas une généralisation inductive faite à partir de données comportementales. Les modèles d'identités ethniques sont dissociatifs : plusieurs traits culturels sont le résultat d'une acculturation antagoniste. Certains modèles d'identité ethniques sont contraignants : un Spartiate ne peut qu'être soldat. Par contre, l'identité ethnique des Athéniens permettait à un individu d'être athénien de plusieurs manières. Lorsqu'une identité ethnique particulièrement investie écrase toutes les autres identités de classe, elle cesse d'être un outil et devient, comme dans le cas de Sparte, une camisole de force. Le résultat sur le plan de l'individu est qu'on tend de plus en plus à minimiser et à nier sa propre identité individuelle. En conclusion, une tendance à accentuer de façon obsessionnelle sa propre identité ethnique (ou toute autre identité de classe) révèle une faille dans la conception qu'on a de soi-même en tant qu'entité multidimensionnelle. Cela constitue le premier pas vers une renonciation « défensive » à l'identité réelle, au seul sens valable de l'identité : au fait qu'on est différent. Si l'on n'est rien

qu'un Spartiate, qu'un capitaliste, qu'un prolétaire, qu'un musulman ou qu'un bouddhiste, on est bien près de n'être rien du tout et donc, de ne pas être du tout (Bloch, 2007).

4.4. Du processus d'identification à la structuration de l'identité

L'identification est le processus psychologique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre qui se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci. La personnalité se constitue et se différencie par une série d'identifications.

Le concept d'identification peut être pris soit dans un sens transitif, correspondant au verbe identifier, soit dans un sens réfléchi, correspondant au verbe s'identifier. C'est précisément dans le sens de s'identifier que renvoie le terme en psychanalyse. L'identification au sens de s'identifier recoupe dans l'usage courant toute une série de concepts psychologiques tels que : l'imitation, l'empathie, la sympathie, la projection, etc. Selon le sens dans lequel se fait l'identification, on peut distinguer une identification hétéropathique et centripète, où c'est le sujet qui identifie sa personne propre à une autre, et une identification idiopathique et centrifuge où le sujet identifie l'autre à sa personne propre. Dans les cas où les deux identifications viendraient à coexister, on serait alors en présence d'une forme plus complexe d'identification souvent évoquée pour rendre compte de la formation du sujet, de l'identité. Le concept d'identification a pris progressivement, dans l'œuvre de Freud la valeur centrale qui en fait, plus qu'un mécanisme psychologique parmi d'autres, l'opération par laquelle le sujet humain se constitue. Cette évolution est principalement corrélative de la mise au premier plan du Complexe d'œdipe dans ses effets structuraux, puis du remaniement apporté par la seconde théorie de l'appareil psychique où les instances qui se différencient à partir du ça sont spécifiées par les identifications dont elles dérivent. Dans Totem et tabou, Freud (1913) y dégage la notion d'incorporation orale. Il en montre notamment le rôle dans la mélancolie où le sujet s'identifie sur le mode oral à l'objet perdu, par régression à la relation d'objet caractéristique du stade oral. La notion de narcissisme sera elle aussi dégagée du concept d'identification. Dans Pour introduire le narcissisme, Freud (1913) amorce la dialectique qui relie le choix d'objet narcissique (l'objet est choisi sur le modèle de la personne propre) et l'identification (le sujet, ou telle de ses instances, est constitué sur le modèle de ses objets antérieurs : parents, personnes de l'entourage).

Pour Lacan (1938), l'homme qui sort du Complexe de l'œdipe reste malgré tout plongé dans la jouissance phallique par le biais du Complexe de castration. L'homme va ainsi craindre

pour son organe et la femme connaîtra un morceau de la jouissance au-delà de l'organe, la jouissance autre qui a à voir avec quelque chose au plus près de l'originaire. Lacan laisse ainsi apparaître l'idée que l'intelligibilité et la détermination du comportement humain se situent au-delà de chaque individu et de ses interactions avec les autres individus. Ces dernières s'inscrivent dans un ordre symbolique qu'il nomme Autre avec un « A » majuscule afin de le différencier de l'autre de l'interaction qu'est le semblable. À partir de là, désirer devient une forme de tentatives pour l'individu de dire l'indicible, mais c'est aussi dépasser la coupure d'avec la chose, si bien que la jouissance phallique est alors partielle. Pour le dire autrement, l'individu prélève, par identifications inconscientes, sur l'objet un trait, une image, un symptôme. Étant dans l'impossibilité de posséder ledit objet, l'individu devient un peu de cet objet. C'est alors que le moi va prendre la forme d'une mosaïque des deuils successifs.

Dans Psychologie Collective et Analyse du Moi (1921), Freud va mieux décrire les trois formes d'identification. Dans la première, il entreprend d'interroger les origines de l'humanité, du sujet et de la culture. L'identification est dans ce cadre posée comme un processus de construction du moi par stratification (relation originaire à la scène primitive, phase d'organisation orale de la vie sexuelle, prototype oral de la vie amoureuse : cannibalisme, ambivalence irréductible). Il s'agit d'une identification « totémique » archaïque, primordiale, à un « père » préhistorique qui correspondrait à une identification à l'ancêtre Zamba chez les Bëtis du Cameroun. S'agissant de l'identification secondaire, Freud la pose comme provenant du Complexe d'œdipe. Ici, l'enfant va s'identifier soit à la mère, soit au père, mais il s'agit cette fois d'une identification à quelques traits (einziger Zug ou trait unique) de l'objet qui se refuse. Enfin, une identification au symptôme, repérée chez l'hystérique, en dehors de tout attachement libidinal. Lacan y repérera l'identification au désir de l'autre.

Freud utilisera le terme de « trait unique » pour parler de la deuxième identification. En effet, l'objet auquel on s'identifie est réduit à un trait, symbole qui émerge, s'individualise sur un fond d'absence, un fond de négation, sur un fond de « ce n'est pas ça » ; que l'objet soit perdu, abandonné, ou interdit, selon les diverses déclinaisons possibles de son manque radical. Lacan reprendra ce terme de trait unique qu'il traduira ensuite en "trait unaire". Lorsque l'objet est perdu, l'investissement qui se portait sur lui est remplacé par une identification qui est partielle, extrêmement limitée qui, de plus n'emprunte qu'un trait à la personne objet. C'est donc à partir de cette notion freudienne d'identification et en s'appuyant sur Ferdinand de Saussure que Lacan élabore le concept de trait unaire. De Saussure affirme que la langue est

constituée d'unités qui ne valent que par leur différence. « En psychanalyse, le trait unaire est le signifiant en tant qu'il est une unité en tant que son inscription réalise une trace, une marque » (Melman, 2006, p. 1). La fonction de ce trait est celle du comptage et de la différence. Lacan (1973) dira du trait unaire, qu'il est le noyau de l'idéal du moi. Autrement dit, le trait unaire en tant que le sujet s'y accroche est dans le champ du désir, lequel ne saurait se constituer que dans le règne du signifiant, qu'au niveau où il y a rapport du Sujet à l'autre.

Aujourd'hui, la notion d'identité a su pendre une telle ampleur tant et si bien que nous en sommes à nous poser de nouveau des questions sur l'identification et interroger l'identité qui s'érige en un véritable symptôme de notre société. Le symptôme d'un monde ultra-moderne et sans limites. Il est donc nécessaire, au vu de l'observation et d'une immersion dans la société camerounaise de nous interroger sur ce qui ne fonctionne plus correctement dans l'identification et qui conduit le sujet adolescent dans ce pays vers la quête de son identité ? Le monde sans limite dans lequel nous vivons, l'idée de la fabrication du bonheur et du bien-être immédiat par la quiétude de l'objet met sur le devant de la scène la perte de repères. Cette « jouissance à tout prix » nous interroge par là même sur les impasses vers lesquelles elle nous conduit. Aujourd'hui, la jouissance de l'objet semble en effet être au cœur du débat clinique. Paradoxalement, nous pouvons voir d'un côté ce désir d'en finir avec l'Autre et d'un autre côté cette recherche, ce retour vers l'Autre, cette quête d'identité que les psychanalystes constatent dans leurs cures avec les patients. L'inconscient, c'est le social disait Lacan. Le social n'est-il pas collectif ? Identification du côté du sujet et identité du côté du social, ces deux concepts nous semblent enchevêtrés l'un dans l'autre, cependant identification et identité ne seraient pas pour autant réductibles l'une à l'autre. En panne d'identification, le sujet part à la recherche d'une identité sociale. Dans le stade du miroir, l'identification du sujet à l'image (identification imaginaire) suppose le regard de l'Autre, d'un Autre auprès du sujet ; c'est cet Autre qui reconnaît l'enfant et également au sens où il lui donne signe de cette reconnaissance et c'est par là que le symbolique est requis car le sujet est là, représenté.

4.5. Le Self dans la construction du sujet

Largement répandu dans la psychologie anglo-saxonne, le terme « self » est la traduction anglaise du Soi. Il est utilisé en psychologie selon de multiples acceptions, en fonction aussi bien de l'auteur que du contexte théorique dans lequel il est utilisé. Il peut par exemple désigner une organisation narcissique du psychisme ou l'ensemble des instances psychiques. Le self peut aussi représenter dans une envolée restrictive, le champ de la

conscience. Quel que soit le sens dans lequel le terme est utilisé, il implique toujours un rapport du sujet à lui-même. En psychanalyse, le self a été interrogé par Winnicott (1978) qui va le séparer en deux : le « vrai self » et le « faux ». D'après lui, le vrai self désigne l'image que le sujet se fait de lui-même et qui correspond effectivement à ce qu'il perçoit à travers une réaction adaptée. Le faux self pour sa part, désigne une instance qui s'est constituée pour s'adapter à une situation plus ou moins anormale et contraignante. L'image qui est alors en cause est défensive et fonction de réactions inadaptées de l'environnement et est surtout représentative d'un rôle qu'on lui aurait imposé.

Kohut (2014) a considérablement influencé la psychologie anglo-saxonne par ses théories et son école, la psychologie du Self. Le point de départ de Kohut est la distinction entre les névroses de transfert (hystérie, phobies, névroses de contrainte) et les troubles narcissiques. À partir des analyses des patients présentant des troubles narcissiques, Heinz Kohut propose une vision nouvelle du narcissisme. Classiquement, le développement libidinal passe par une phase d'auto-érotisme (liées aux zones orales, anales, phalliques), puis secondairement par une phase narcissique, où l'intégration des pulsions partielles se réalise dans l'amour porté par le sujet sur lui-même, et enfin dans un troisième temps s'installe la relation d'objet, prise elle-même dans les relations œdipiennes.

Kohut va développer une perspective dans laquelle le narcissisme, loin de disparaître pour céder la place à un « stade » objectal, se maintient et évolue toute la vie, constituant un courant normal, nécessaire, de la vie psychique. Kohut rejette l'idée d'un Self qui serait une instance psychique au même titre que le ça, le moi et le surmoi. Il pose au contraire le self comme un contenu pouvant être situé à plusieurs niveaux de l'appareil psychique. D'un point de vue descriptif, le Soi correspond à une structure psychique proche du vécu, distinct en ce sens du modèle freudien de l'appareil psychique. Investi de libido narcissique, le Soi de Kohut se caractérise par une dimension de continuité et de permanence dans le temps. Selon le schéma kohutien, le narcissisme initial se scinde en deux courants du fait de la rupture de l'équilibre de l'état premier de félicité, où le self est en somme parfait (la relation avec la mère). L'enfant va chercher à rétablir cette perfection initiale en suivant deux voies. L'une est celle indiquée par Freud : ce qui est mauvais sera attribué à l'extérieur, ce qui est bon sera partie intégrante du « self narcissique », ou « self grandiose » ; l'autre voie vise à rétablir la perfection maternelle en créant par projection une image omnipotente de cet autre qui s'occupe de lui, l'« imago parental idéaliséé ». Le self grandiose et l'imago parental idéalisé vont constituer chacun le point de

départ d'une ligne de développement du narcissisme ainsi subdivisé en deux courants, le self deviendra ainsi « bipolaire » animé par la tension qui existe entre le pôle des ambitions et celui des idéaux.

C'est ici que Kohut va identifier les deux pôles du self. Les rapports du narcissisme et de l'amour d'objet sont envisagés de façon très personnelle par Kohut. Il part de l'idée que, initialement, l'enfant conçoit l'autre, l'objet, comme partie intégrante de son propre psychisme, l'objet ayant pour fonction d'assurer la continuité du self. La première relation est ainsi narcissique, adressée à une fonction plus qu'à l'objet qui la remplit, elle fait partie du self même de l'enfant, d'où les termes de selfobjet et de relation selfobjectale. Le self/selfobjet est le cœur même du développement du psychisme. L'environnement doit remplir sa fonction et fournir des selfobjets au self sous peine de gêner le développement des différents registres narcissiques.

Il peut cependant arriver que le self soit en dislocation. Kohut parlera alors de fragmentation du self pour désigner l'état de celui-ci lorsque sa cohésion est atteinte. Lorsqu'elle est très marquée, liée à l'éclatement et à la perte d'objets primordiaux narcissiquement investis, le self est réduit à des fragments du self archaïque. La fragmentation du self s'accompagne d'une angoisse de désintégration extrêmement intense. Nous pouvons noter ici la parenté avec des notions comme l'effondrement de Winnicott, les angoisses de morcellement de Mélanie Klein, les « angoisses sans nom » de Bion ou la notion de dépersonnalisation. La disparition d'un selfobjet a pour effet une fragmentation totale ou partielle du self. On peut ainsi observer des moments de fragmentation transitoire au cours d'une cure psychanalytique ou dans des périodes de particulière vulnérabilité du self comme à l'adolescence. Alors que dans les névroses, l'angoisse est liée à la « menace de castration », dans les troubles narcissiques, l'angoisse du moi est avant tout reliée à la conscience qu'il a de la vulnérabilité du self.

4.6. La solitude du Moi et le lien à l'Autre

La culture africaine, et même la culture tout court met en avant l'idée d'un processus de négativation de la solitude et particulièrement d'une « mauvaise » solitude liée au manque. L'identité du jeune camerounais des grandes villes industrialisées se crée par tâtonnements entre l'investissement pour l'extérieur coloré par les cultures venues d'ailleurs et la réassurance intérieure que lui apporte ce qui lui reste de lien à sa culture traditionnelle. Cette

identité se structure donc entre le lien à l'autre et le rapport à soi. L'enjeu identitaire est à la fois de s'inclure parmi les autres donc d'éviter la solitude et de se différencier suffisamment pour se caractériser comme un être unique. Difficile équilibre entre les deux tendances. Personne ne veut être comme tout le monde et chacun se satisfait à décrire ses particularités, en même temps, personne ne supporte l'idée de l'exclusion, de solitude. Sans remettre en cause l'idée que l'individu n'est jamais véritablement seul, la notion de subjectivation à laquelle il est de plus en plus fait référence, dans la psychanalyse moderne vient tout de même remettre en cause la conception freudienne du narcissisme primaire, comme état d'auto investissement antérieur à toute relation d'objet. En effet, l'intersubjectivité se pose dans cette psychologie de la subjectivité comme une quête du lien à l'autre. Ce lien intersubjectal humanisant traduit le fait que la relation à l'autre participe de la construction de soi. C'est ici que va surgir la question du réel dans la mesure où la théorie intersubjective ne peut contourner le rapport à l'environnement. Ce qui va amener Wainrib a affirmé que la subjectivation est un « processus, en partie inconscient, par lequel un individu se reconnaît dans sa manière de donner sens au réel, au moyen d'une activité de symbolisation. » (Wainrib, 2006, p. 23). La subjectivation est pour ainsi dire ce processus qui permettrait d'élaborer les traumatismes et de surmonter l'omnipotence narcissique. Le devenir du sujet est alors rendu possible par l'internalisation d'une continuité d'existence et d'un sentiment de confiance, qui s'étaye sur une matrice intersubjectalisante du groupe familial.

4.7. La crise identitaire en milieu interculturel

Le terme crise peut renvoyer à la transformation, à la mutation des conflits habituels dans un système. Dès l'instant où les règles d'organisation du système psychique sont perturbées, dans ce qu'il a de régénérateur, on parle de crise. Cette menace est généralement mobilisatrice de moyens d'action pour la survie, c'est-à-dire, qu'il y a, une fois que la crise s'installe, une tentative de mise en œuvre de nouveaux comportements visant à retrouver une forme d'équilibre. Pour le dire autrement, on parle de crise lorsqu'un système est confronté à un problème qu'il ne peut résoudre selon les règles et les normes de son fonctionnement habituel. Cette défaillance de régulation ou d'auto-régulation est généralement vécue comme un sentiment de rupture dans la relation inter et intrasubjective, dans le jeu des appartenances aux groupes et aux sociétés. En pleine crise, l'individu se trouve entre une perte assurée et une acquisition incertaine, alors même que l'espace psychique et social requis pour articuler l'ancien et le nouveau n'est pas structuré.

En tant que processus complexe d'ajustement, l'identité en construction surgit comme question dans les situations de crise. La préoccupation identitaire du jeune adolescent camerounais se fait jour devant la menace vécue par la remise en cause des repères, des appuis, qui permettaient d'éprouver le sentiment de continuité et de cohérence. Quels sont les processus qui peuvent nous aider à comprendre la fragilisation identitaire de l'adolescent camerounais ? Nous pensons que l'interculturalisme avec à la clé une rupture de la transmission intergénérationnelle, est justement responsable du déclenchement d'une crise systémique, structurelle, de l'identité chez l'adolescent, associée aux mutations profondes que vit la société africaine et qui entraînent une désorganisation, et même l'effacement des références. La mutation sociale portée par l'interculturalisme traduit essentiellement la nucléarisation du sujet et la course à une jouissance totale et parfaite. Dans de telles conditions, c'est bien la structure identitaire toute entière qui est atteinte, avec la disparition de sa composante du grand Autre ; et avec cette disparition, la trajectoire identitaire initiale de son évolution disparaît.

4.8. Les stratégies identitaires

De nombreux modèles en psychologies ont été construits avec pour objectif majeur la saisine et l'explication de la dynamique interculturelle ainsi que ses répercussions sur l'identité. C'est à cette mouvance que s'inscrivent les travaux de Camilleri (1990, 1992). Des travaux dans lesquels il expose sa théorie des stratégies identitaires, devenue une référence dans le domaine. Dans les publications anglo-saxonnes, les recherches sur l'interculturel et l'identité sont plutôt centrées sur les processus d'acculturation et leurs impacts sur les individus et les sociétés. Le modèle le plus représentatif est celui de Berry (1989 ; 2000).

Camilleri (1990 ; 1992) va emprunter l'idée selon laquelle tout individu est à la recherche d'une estime de soi positive, c'est-à-dire une identité positive et que son appartenance à des groupes sociaux en dépend. Une fois que cette identité est dévalorisée ou remise en question, l'individu recourt à des stratégies identitaires pour la reconquérir. C'est en reprenant et en développant ce postulat que Camilleri (1990) va mettre sur pied sa théorie des stratégies identitaires en situation interculturelle.

Parlant par exemple du migrant, Camilleri (1990) estime qu'il vit le contact entre sa culture d'origine et celle de la société d'accueil comme un conflit, un morcellement culturel, et subit ainsi une pression psychologique se répercutant sur son système identitaire. Une telle répercussion de la situation interculturelle sur l'identité se traduit sous forme de deux

bouleversements. Le premier de ces bouleversements est l'atteinte à unité de sens ou l'équilibre du sujet est mis à mal, du fait que les valeurs traditionnelles auxquelles il s'identifie. Autrement dit, les valeurs définissant l'identité de base de l'adolescent camerounais ne lui permettent plus de s'accorder avec son nouvel environnement « moderne ». Ainsi, la cohérence entre ce que Camilleri appelle la fonction ontologique de l'identité (relative à son enculturation), et la fonction pragmatique (relative à la nécessité de s'adapter à l'environnement) est ébranlée. L'individu, pour restaurer cette cohérence perdue, aura alors recours à trois types de stratégies : les stratégies d'évitement des conflits identitaires par la cohérence simple, les stratégies d'évitement des conflits par la cohérence complexe et les stratégies de modération des conflits (Camillerie, 1990).

La construction de l'identité interculturelle nous apparaît ainsi comme composée de deux dimensions indépendantes qui sont la distance perçue entre les deux cultures et le conflit perçu entre ces mêmes cultures. La distance perçue entre les deux cultures est une composante cognitive, liée à un sentiment d'isolement culturel ou au stress émanant d'une mauvaise maîtrise des éléments de base de la culture autre que celle d'origine comme la langue et présente chez des personnalités ayant un faible niveau d'ouverture. Cette dimension concerne l'organisation conceptuelle des cultures au sein de l'identité, notamment l'ampleur des ressemblances et des différences qui existent entre la culture non d'origine et la culture d'origine. Le conflit perçu entre les deux cultures réfère quant à lui à la perception d'un tiraillement entre les identités culturelles. Les individus chez qui la culture non d'origine se heurte à la culture d'origine éprouvent un sentiment de contradiction et se sentent forcés de choisir entre l'une ou l'autre des cultures. Au Cameroun, les adolescents, en plus d'éprouver un sentiment de contradiction, estiment que la culture non d'origine s'impose à eux dans la mesure où celle-ci leur est enseignée dans les écoles alors même que la culture d'origine, non enseignée et très peu transmise perd de plus en plus de terrain. C'est au contraire la langue d'origine qui est ici méconnue.

Non seulement il y a chez les jeunes africains une distance perçue entre les deux cultures africaines et non-africaines, il y a chez certain, la frustration de la non-maîtrise des langues d'origine étrangère, devenues cependant des langues nationales. Chez certains et notamment dans les grandes villes, c'est au contraire la non-maîtrise de la langue d'origine africaine et des éléments de base de la culture qui font problème, car cette situation les isole de la culture de leurs ancêtres. Une culture de laquelle il reste illusoire de penser qu'ils sont aujourd'hui totalement coupés. Il y a ainsi un stress qui naît de la non-maîtrise de l'une et de l'autre culture,

d'origine comme non d'origine et l'impression d'être dans un entre-deux qui implique une difficulté énorme à se définir, à construire son identité. Un état de fait d'autant plus grave qu'en Afrique, le multiculturalisme implique souvent la mise en scène non pas de deux cultures uniquement, mais de plusieurs cultures à la fois : occidentale, africaine, Asiatique, chrétienne, musulmane, animiste… Ne pas avoir la maîtrise de sa culture et l'incapacité de se fondre totalement dans celles venues d'ailleurs mettraient à l'épreuve la capacité de maintenir une image positive de soi. En bref, il convient de dire que ceux dont l'identité multiculturelle est fortement intégrée se voient comme membres d'un troisième groupe culturel combinant leurs deux ou multiples cultures et percevant leurs identités culturelles comme étant compatibles, plutôt que mutuellement exclusives, opposées ou conflictuelles, alors que ceux dont l'identité biculturelle (multiculturelle) est faiblement intégrée ont de la difficulté à concevoir leurs deux (multiples) cultures comme formant un tout cohérent.

Cette conception de la mise en place de l'identité cherche à combler les lacunes du modèle de l'acculturation de Berry (2000) qui ne tient pas suffisamment compte de l'influence des différences interindividuelles dans le déroulement du processus. Ainsi, nous accordons ici une place importante aux variations socioculturelles et socio cognitives ainsi qu'aux facteurs émotionnels des jeunes dans la mise en place de leur identité.

4.9. Les échecs du processus de construction identitaire

4.9.1. Le rejet des modèles identificatoires

Le principal moyen susceptible de rendre possible le processus de transmission psychique est celui de l'identification. Cité par De Neuter, Laplanche et Pontalis, définissent l'identification comme « un processus par lequel un individu assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci » (De Neuter, 2014, p. 46). Dans les théories psychanalytiques, l'œdipe correspond à un ensemble d'investissements amoureux et hostiles que l'enfant fait sur ses parents durant le stade œdipien (attachement érotique au parent de sexe opposé, haine contre celui du même sexe tenu pour rival) et dont l'issue ultérieure normale est l'identification avec le parent du même sexe. La différence en Afrique, selon les Ortigues (1984), la rivalité œdipienne serait presque systématiquement déplacée sur la fratrie. Ce qui fait la différence dans les cultures africaines, c'est que les aînés ont une très grande valeur pour les plus petits, une autorité même. Pour les Ortigues (1984), le déplacement de cette rivalité est en lien avec le fait que la représentation du père est plus ou moins dissoute dans celle de l'autorité collective : l'image d'un ancêtre

inégalable et tout-puissant, en somme, un père qu'il est tout à fait impossible de tuer ou de dépasser (le père mort de totem et tabou), le fantasme inconscient de triompher sur lui n'a donc pour ainsi dire pas de raison d'être.

Ainsi, la personnalité du sujet africain se construit et se différencie par une série d'identification au surmoi et idéal du moi du clan ou de la famille, aux introjections des devises familiales et aux désirs des divinités ou des ancêtres toujours centrés sur le groupe. L'enfant prend pour modèle les adultes qui lui sont proches et le groupe dans sa totalité est considéré comme proche de l'enfant. Les changements de la modernité et la situation économique difficile changent radicalement le principe identificatoire des adolescents au Cameroun. Si les jeunes adoptent aujourd'hui encore la façon de parler (vocabulaire, accent) de leurs parents, ils rejettent les identifications à leurs humeurs qu'ils jugent pessimisme. Les adolescents camerounais vivant dans les grandes villes rejettent les comportements de superstition de leurs parents et versent dans la transgression des règles traditionnelles. Ce qui va souvent avec la transgression des règles familiales (la famille elle-même devenue nucléaire). Les valeurs comme la solidarité, la fraternité, l'entraide sont enseignées comme valeurs humanistes dans les écoles et le lien qui les rendait transcendantales dans la tradition africaine est totalement rejeté. Le rapport aux lois n'est pas reproduit à celui qu'ont les parents. Les jeunes accusent d'ailleurs les parents de leur trop grande docilité, leur soumission totale aux lois coloniales ce qui crée chez l'adolescent un nouveau rapport aux lois qui le plus souvent sont insidieusement contestées quand ils n'entrent pas clairement dans la revendication et la rébellion.

L'identification dépend de la relation qui s'est établie entre les figures identificatoires et l'enfant. Le modèle communautaire qui conduisait l'adolescent à l'âge adulte ayant disparu ou perdu de sa force dans les grandes villes africaines, les parents sont les premiers à manquer de repères. Il leur est impossible d'arborer le rôle que jouait le clan, la famille élargie, ou l'ancêtre fondateur dans la structuration de l'enfant. Comment pourrait-il en être autrement. Un parent ou même le couple ne peut remplacer le phallus collectif. Rappelons que le concept de phallus était dans l'antiquité le symbole de la puissance, du pouvoir et de la virilité. Dans la théorie psychanalytique, le phallus, en devenant symbolique, se détache de la réalité biologique et imaginaire de l'homme et vient désigner la place de ce qui ne peut être atteint ou possédé par l'individu dans la sexualité. C'est cette impossibilité, ce manque, qui fait du sujet un être désirant. Du coup, le phallus est aussi le signifiant de la jouissance. Dans la culture africaine, le pouvoir appartient au groupe et c'est d'y participer que chacun désire. Le phallus ayant

disparu avec sa symbolique et sa puissance, les parents qui, à la place sont appelés à jouer tout seul, le rôle dudit phallus, semblent quelque peu, dépassés par l'ampleur de la tâche qui ne relève pas exclusivement de la réalité biologique. Ce sentiment d'échec qui pendant une période à fait place aux sévices physiques, (certaines personnes ont même estimé que l'Africain avait des oreilles situées au niveau des fesses et qu'il fallait les châtier pour qu'enfin, il parvienne à saisir quelques faits que ce soit), se réactive aujourd'hui dans l'agressivité. Nous avons des parents qui crient à longueur de journée, mais malheureusement, le fait d'élever la voix reste insuffisant. Il y a inévitablement chez les jeunes la prise de distance voire la contre-identification. D'autre part, le monde moderne laisse la place à un nouveau phénomène dont le Cameroun n'est pas exempt ; c'est celui du fanatisme. Les nouvelles idoles sont des stars de cinéma, des sportifs, des chanteurs et autres top modèles pourtant anorexiques. Les identifications des enfants sont donc multiples et le Moi d'un enfant se constitue à partir de nombreuses identifications et contre identifications.

Néanmoins, et c'est ce qui vient faire nuage, ces identifications rejetées ne sont pas purement et simplement annulées. Elles sont refoulées dans l'inconscient et continuent à agir en sourdine, le plus souvent à l'insu des enfants comme des parents. Les identifications ont non seulement pour objet plus d'une personne significative de l'enfance ou de l'adolescence, mais en outre, elles contribuent à la construction de diverses composantes du psychisme. Elles participent ainsi non seulement à la genèse du Moi, du Surmoi et l'Idéal du Moi, mais aussi à celle des fantasmes et donc des désirs dont ces fantasmes sont les supports.

4.9.2. Clivage du moi : une attaque de l'identité

Le clivage du moi peut être posé comme une action de séparation ou de division du moi sous l'influence angoissante d'une menace, de façon à faire coexister les deux parties ainsi séparées qui se méconnaissent sans formation de compromis possible. Dans le cas de l'adolescent camerounais soumis au multiculturalisme, le mécanisme de clivage répond au besoin de maîtriser l'angoisse de la perte d'identité ou de la dilution de celle-ci dans un ensemble de normes parfois dissonant. Le clivage se fait ici par deux réactions simultanées et opposées, l'une cherchant à retrouver l'harmonie d'une identité perdue et l'autre tenant compte de la réalité frustrante d'une impossibilité de revenir en arrière ou de l'impossibilité voir de l'incapacité de conciliation et d'adaptation à la situation de mélange culturel qui prévaut. Ce procédé peut être une issue, car le sujet camerounais est, au sortir de l'adolescence, dans une situation d'ambivalence conflictuelle. Dans ces conditions, le clivage peut être, soit un

mécanisme de défense jouant le rôle d'organisateur important grâce à la capacité de discrimination et d'attention qu'il établit. Autrement dit, le clivage permet dans une telle situation, une forme d'organisation des émotions, des sensations et des pensées ou encore des objets, condition préalable à tout processus d'intégration et de socialisation, soit alors il peut pousser à l'extrême. On observe ainsi dans les grandes villes du pays, un caractère déstructurant et dangereux. Le clivage du moi est le terme employé par Freud (1927) pour désigner un phénomène bien particulier qu'il voit à l'œuvre surtout dans le fétichisme et les psychoses : la coexistence au sein du moi, de deux attitudes psychiques à l'endroit de la réalité extérieure en tant que celle-ci vient contrarier une exigence pulsionnelle : l'une tient compte de la réalité, l'autre dénie la réalité en cause et met à sa place une production de désir. Ces deux attitudes persistent côte à côte sans s'influencer réciproquement. Pour Freud, le clivage est le résultat du conflit et cela pose la question : pourquoi, comment le sujet conscient s'est-il séparé d'une partie de ses représentations ?

4.9.3. Clivage de l'objet et menace à l'identité

La relation d'objet nous apparaît comme ayant une importance cruciale dans la structuration du sujet, mais précisons que l'objet est perçu ici comme naturellement adapté aux pulsions du sujet et à ses désirs. En qualifiant l'objet comme « bon » ou « mauvais », la théorie kleinienne désigne une modalité de la relation d'objet telle qu'elle apparaît dans la vie fantasmatique de l'enfant selon que l'objet est ressenti comme gratifiant ou frustrant. Avec Lacan (1994), la théorie de la relation d'objet connaît un tournant décisif et une refonte générale en psychanalyse. Partit des travaux de Freud, Lacan rectifie les réductions biologiques et psychologiques du concept d'« objet freudien » et approche autrement la question de la relation de l'enfant à la mère et de la mère à l'enfant. La relation d'objet est alors située du côté du manque d'objet ainsi, selon Freud, l'objet manquant mobilise le désir du sujet, il est en relation avec les formations de l'inconscient et l'organisation sexuelle ; selon Lacan, l'objet manquant est définitivement et irrémédiablement perdu, tant par rapport à la pulsion que par rapport au désir. Dès lors, le sujet ne peut appréhender l'objet qu'en relation au manque situé différemment selon les registres du réel, du symbolique et de l'imaginaire. Le manque d'objet étant constitutif du sujet, il est la force même de sa relation au monde et de son désir (Berger, 2014).

Le clivage de l'objet est le mécanisme décrit par Mélanie Klein[8] et considéré par elle comme la défense la plus primitive contre l'angoisse : l'objet, visé par les pulsions érotiques et destructives est scindé en un « bon » et un « mauvais » objet qui auront alors des destins relativement indépendants dans le jeu des introjections et des projections. Le clivage de l'objet est particulièrement à l'œuvre dans la position schizoïde- paranoïde où il porte alors sur l'objet total. Le clivage des objets s'accompagne d'un clivage corrélatif du Moi en « bon » Moi et « mauvais » Moi, le Moi étant pour l'école kleinienne essentiellement constituée par l'introjection des objets. Si les conceptions de Mélanie Klein se réclament de certaines indications de Freud concernant les origines de la relation sujet-objet (Moi-plaisir, moi-réalité), elles constituent un apport très original dans la psychanalyse et se déploient dans la description des bons et mauvais objets et des positions paranoïdes et dépressives.

Loin d'affirmer un retour à la vie traditionnelle, il semble, pour l'adolescent camerounais, dans une démarche clinique prudente que seul l'appui du Moi sur le bon objet (pour revenir aux conceptions de Mélanie Klein) et la démarche de réparation de l'objet détruit permettent de dépasser en partie ce clivage. Cependant, le clivage de l'objet est indissociable d'un clivage du Moi en un bon et un mauvais Moi, selon l'introjection des objets clivés correspondants. Le clivage est d'autant plus complexe à dépasser pour le jeune camerounais qu'il peut se montrer difficile à dépasser lorsqu'il s'établit entre un très mauvais objet et un objet idéalisé. C'est alors que toute la pathologie de l'idéalisation s'ouvre ici avec ses multiples facettes cliniques.

4.9.4. Les ratés de la transmission intergénérationnelle

Qu'il s'agisse de biens, de valeurs, de croyances, de connaissances, de traditions, la transmission confirme l'appartenance et le lien entre les membres d'un groupe. Dans le cadre culturel, la mise en partage d'un bien valorisé se fait par sa transmission, à travers, comme cela était jadis le cas en Afrique, d'un échange dans le cadre de la famille. Dans le processus de transmission, l'héritage se manifeste comme un don privilégié et celui qui hérite en acceptant ou en l'accueillant contracte une forme de dette. Cette dette se résorbe dans l'assistance apportée aux parents devenus dépendants. Ainsi, c'est bien par la transmission inter

---

[8] Laplanche et Pontalis (1981). Vocabulaire de la psychanalyse. Sous la direction de Daniel Lagache. 7e éd. Paris : PUF.

générationnelle, et même transgénérationnelle que s'effectue la construction symbolique et culturelle des patrimoines, des groupes humains autant que des individus. La transmission est pour ainsi dire un vecteur de continuité et de renouvellement de tissu familial. Le lien peut être biologique, génétique, familial et social, mais c'est la transmission d'un héritage culturel qui lui donne tout son poids symbolique. Marcel Mauss, (1950), envisage dans ce sens le don comme un phénomène social total, qui se manifeste comme une triple obligation de donner, de recevoir et de rendre. Une triple obligation qui a la particularité d'être à la fois libre et contraignante. Elle couvre par ailleurs la totalité des domaines du symbolique et les diverses dimensions de l'action. À travers cet échange, donner-recevoir-rendre, la relation de réciprocité crée, entretient et régénère le lien social, elle fonde l'échange culturel et le pacte symbolique. La transmission de la culture reste cependant un procédé délicat qui va au-delà d'une simple connaissance des savoirs fondamentaux. Ces savoirs servent de socle à une maîtrise plus approfondie des connaissances plus complexes. Pour transmettre, il faut travailler sur la désirabilité de l'objet, ménager le passage et les acteurs du passage : s'assurer de la réception conjointe et de la poursuite au-delà du trajet. Il faut vouloir, pouvoir et savoir transposer et transmettre de façon efficiente. Ainsi, chaque étape de la transaction donner-recevoir-rendre est semée d'embûches qu'il convient de dépasser.

Les difficultés que rencontre l'acte de transmission se trouveront d'abord chez les parents qui font office de donateur. Il apparaît que les grands-parents au Cameroun et à un moment donné de l'évolution de la société, ne se sentaient plus tenus à ce que Mauss a nommé l'obligation de donner. Des multiples raisons peuvent être avancées. Les anciens avaient la crainte du colonisateur qui sévèrement, réprimait les pratiques ancestrales. Ils se sont trouvés obligés de renoncer à certaines pratiques ou rites pourtant utiles dans la façon qu'ils avaient de transmettre. Certains rites persistaient, mais n'étaient plus pratiqués que clandestinement. Il y a ici la peur d'être privé de leurs savoirs et de leur mystique. Les jeunes scolarisés adhèrent aux nouveaux modes de vie, éprouvent l'autorité des anciens et interrogent le bien-fondé de la tradition ; ce qui va créer aussi une autre forme de réticence des anciens à transmettre, la crainte d'une trahison par cette génération de jeunes soumis au modernisme et un manque de confiance vis-à-vis de ces derniers. Tous ces freins ont perturbé l'élan du don en Afrique. Dans cette volonté de conserver leur tradition, de retenir la dilution, et même de priver de leurs savoirs les étrangers comme les Autochtones devenus eux-mêmes étrangers à la tradition, les anciens ont, semble-t-il, fait obstruction à la passation du don.

Une autre obstruction à la transmission du don relève du récepteur. Les individus livrés à la vie telle qu'elle était présentée au lendemain des indépendances, c'est-à-dire prometteuse et pleine d'avenir radieux, le retour ou la conservation de toute chose pouvant les retenir à une vie traditionnelle qu'ils tenaient à abandonner était, de fait rejeté. Il y a ici un rejet, une impossibilité d'accueil et de réception du don qui s'érige et rend la transmission inenvisageable. Toute action allant dans le sens du legs est violemment réprimée. Il s'installe chez les jeunes des villes comme un désaveu du trésor culturel. La logique cartésienne qui fait son chemin dans l'esprit de ces jeunes Africains crée une incompréhension doublée de la méfiance vis-à-vis des ainés (les anciens sont taxés de sorciers) qui rendent impossible toute transmission.

Par ailleurs, il y a une confiance des Africains qui s'est effritée. Ils ont perdu confiance en leur culture et en leur capacité à résoudre les problèmes qui se posaient. C'est à ce titre que l'objet de transmission, c'est-à-dire la substance même du don perd de sa valeur. C'est là une étape importante de la mise en mal du processus de transmission. Prenons par exemple le cas de la langue maternelle. Les Africains étaient tellement encouragés à ne plus parler que les langues occidentales, au sein d'établissements scolaires qu'il fut mis en place un système organisé permettant de punir toute personne prise en flagrant délit d'utilisation de sa langue recevait une correction. Les langues maternelles, inévitablement, passaient donc comme possédant moins de valeur que celles parlées à l'école. On peut y voir ici la crainte que la langue que l'on enseigne à l'enfant à la maison ne lui soit préjudiciable. Un des principes de la transmission est cependant d'éviter que l'inestimable objet de la transmission ne se convertisse en cadeau empoisonné ou simplement en bagage vain et encombrant pour le récepteur. Le résultat est que de nos jours et particulièrement dans les grandes villes du Cameroun, les jeunes pour une grande majorité ne parlent que les langues occidentales. Le dénigrement des cultures africaines, son retard et sa difficulté à se renouveler à la vitesse des enjeux du monde actuel peuvent aussi être à l'origine des freins d'une transmission réussie. Dans le processus de transmission, le don ou la substance du don doit permettre à l'individu d'être libre et non-assujetti par l'objet de la transmission. Pourtant, justement en Afrique, l'objet de la transmission pour revenir à l'exemple de la langue maternelle était au contraire un handicap susceptible de causer des désagréments au destinataire du don. Ces blocages de la transmission ont créé des sujets vacillants, car les ratés du processus de transmission engendrent des défaillances dans la structuration du lien intersubjectif et social tout en privant le sujet d'une construction symboliquement inscrit dans une culture, différenciée, autonome et solidaire. Il est par conséquent impossible pour les jeunes de l'époque des indépendances, devenus eux-mêmes des

parents aujourd'hui de transmettre. N'ayant pas été inscrits dans l'ordre symbolique par le don de l'objet de transmission, ils sont incapables à leur tour de restituer et d'enrichir le legs qu'ils ne font qu'entrevoir de façon très floue l'objet. Il y a alors des difficultés dans la passation des savoirs, car les jeunes Africains peuvent acquérir le savoir scolaire dans les écoles, mais pas le patrimoine culturel conservé et renouvelé qui par le partage d'un lien pulsionnel fort, pourrait les regrouper au sein d'une communauté symboliquement structurée.

4.9.5. De l'échec du processus de construction identitaire à la pathologie

Pour prendre la mesure de ce qui est en échec dans le travail de culture en Afrique, il faut revenir à ce qu'est le lien social. Par lien social, on entend, le mouvement de lier. Pour André Green, « lier veut dire d'abord donner un sens, attacher ce sens à la manifestation d'un sujet qui peut se l'approprier […]. Lier, c'est donc réunir intrapsychiquement et intersubjectivement » (Green, 1993, p. 228). À l'opposé, la déliaison, apparaît comme le retour de la puissance désorganisatrice, qui n'avait pas disparu, elle n'était même pas « neutralisée », mais seulement dérivée, atténuée, différée (Green, 1993). Autrement dit, la déliaison sociale est le procédé par lequel un sujet se trouve en partie ou en totalité à l'écart, mieux encore, hors de ce qui le lie ou qui le liait, symboliquement et relationnellement à ses semblables dans la même appartenance culturelle.

La faillite de sens ou l'anomie vient s'ajouter à la déliaison et ces deux données vont faire échouer le travail de culture. Le travail de culture, c'est le travail d'intrication, perpétuelle tentative de dérivation de la pression pulsionnelle par la sublimation. Avec l'aide du surmoi culturel, le processus de civilisation (pour reprendre les termes de Freud) chez l'Africain a su encadrer et restreindre les pulsions, mais le surmoi culturel s'étend lui-même effrité, la déliaison et l'anomie se sont installés. Dans le malaise dans la culture, Freud se posait déjà une telle question lorsqu'il se demande si la pression culturelle qui limite les réalisations pulsionnelles directes, pour favoriser l'unité et la cohésion de la communauté, n'imposait pas à l'individu des sacrifices trop importants, sans dédommagement suffisant, et si ce renoncement ne s'accompagnait pas de haine à l'égard de la culture et d'un retour de la destructivité. Au Cameroun, la destructivité semble s'installer du fait que la satisfaction pulsionnelle n'est pas ou plus organisée par un mythe fondateur autour duquel l'ensemble de la société peut se reconnaître. Félicie Nayrou (2011) précise dans ce sens que « quand le renoncement à des satisfactions pulsionnelles n'amène même pas, en contrepartie, le bénéfice de la réunion des êtres humains isolés en une communauté les liant libidinalement entre eux, la haine à l'égard

de la culture peut prendre tout le champ » (Nayrou, 2011, p. 990). Si l'anomie attaque bien l'Africain en décrédibilisant le travail de culture, il devient alors clair que les jeunes camerounais ne trouvent plus des plaisirs sublimatoires substitutifs à une réalisation pulsionnelle directe. Autrement dit, il est impossible pour les jeunes camerounais dans la situation actuelle de trouver des dédommagements dans les activités culturelles quand on sait que la profondeur du champ culturel s'est littéralement effacée du fait des mutations. C'est ici que nous nous interrogeons alors sur les dispositions particulières de la culture camerounaise.

Chapitre III :

Le Cameroun : un pays caractérisé par sa diversité culturelle

> Le Cameroun, c'est l'Afrique en miniature. » ... Et quel autre territoire que le Cameroun pouvait mieux mériter ce surnom ? Il lui vient bien sûr de la diversité de ses climats et de ses reliefs, dessinant sur son sol savanes arides, forêts tropicales, étendues de sable fin ou sommets culminant à plusieurs milliers de mètres d'altitude, mais pas seulement. Sa pluralité est aussi culturelle, avec quelque 360 ethnies, parlant 240 langues différentes...[9]

Pays d'Afrique centrale, le Cameroun est situé au fond du Golfe de Guinée entre le 2e et le 13e degré de latitude nord et le 9e et le 16e degré de longitude est. Le pays s'étend sur une superficie de 475 650 kilomètres carrés. Il présente une forme triangulaire qui s'étire au Nord jusqu'au lac Tchad sur près de 1 200 km tandis que la base s'étale d'ouest en est sur 800 km. Il possède au sud-ouest une frontière maritime de 420 km le long de l'océan Atlantique. Il est limité à l'ouest par le Nigéria, au sud par le Congo, le Gabon et la Guinée Équatoriale, à l'est par la République Centrafricaine, et au nord-est par le Tchad.

Le Cameroun se caractérise par l'extrême diversité de son milieu physique. Ce qui lui vaut le qualificatif d'« Afrique en miniature ». Le pays offre en effet une juxtaposition des plateaux étagés, des grands massifs volcaniques, des bassins et des plaines. Le Sud forestier (Régions du Centre, de l'Est, du littoral, du Sud et du Sud-ouest) est situé dans la zone maritime et équatoriale. Cette zone se caractérise par une végétation dense, un vaste réseau hydraulique

---

9 le cameroun, un « condensé » d'afrique in http://www.essentiel-int.com/index.php/article/Alaune_archive/8.html consulté le 30/09/2017.

et un climat chaud et humide aux précipitations abondantes. Cette zone est propice à la culture du cacao, du palmier à huile, de la banane plantain, de l'hévéa et du tabac, etc. Elle abrite les deux plus grandes villes du pays : Douala (première ville, principal port et capitale économique avec ce que cela comporte d'activités commerciales et industrielles), Yaoundé (siège des institutions ou capitale politique). Citons aussi d'importants centres urbains comme celui d'Édéa, caractérisé par son industrie lourde et sa centrale hydro-électrique, Limbé siège de l'industrie pétrolière et Kribi terminal du pipeline Tchad-Cameroun. Les hauts plateaux de l'ouest (régions de l'Ouest et du Nord-ouest), dont l'altitude moyenne est supérieure à 1100 m, forment une zone riche en terres volcaniques favorables à l'agriculture (café, maraîchers, etc.). La végétation y est moins dense que dans le Sud forestier et le climat frais qui y règne est favorable à l'éclosion de toutes sortes d'activités. De plus, la forte densité de peuplement par apport à la moyenne nationale en fait une des premières zones d'émigration. Les principales villes sont Bafoussam, Bamenda et la ville universitaire de Dschang. Le nord soudano sahélien (régions de l'Adamaoua, du Nord et de l'Extrême-nord) est une zone de savane et de steppes. En dehors du plateau de l'Adamaoua où le climat est plus tempéré, le reste de cette région est caractérisé par un climat tropical chaud et sec aux précipitations de plus en plus limitées au fur et à mesure que l'on se rapproche du lac Tchad. La zone est propice à l'élevage bovin et à la culture du coton, de l'oignon, du mil, de la pomme de terre, de l'igname blanche et des arachides.

1. La population du Cameroun

Le Cameroun compte 240 ethnies, réparties en trois grands groupes que sont les Bantous, les Semi-Bantous et les Soudanais. Les ethnies les plus représentatives sont les Béti, les Bassas, les Maka, les Douala et les Pygmées chez les Bantous ; les Bamilékés, les Gbayas, les Bamouns, et les Tikars chez les Semi-Bantous. Enfin les Foulbés, les Mafas, les Toupouris, les Arabes-Choas, les Moundangs, les Massas, et les Mousgoums chez les Soudanais. Même si ces grands groupes représentent trois grands groupes langagiers, le Cameroun compte plus de 240 dialectes. Le français et l'anglais sont les langues officielles. Elles sont parlées respectivement par 70 % et 30 % de la population. L'Espagnol et l'Allemand, faisant partie du programme scolaire, sont également connus par de nombreux Camerounais.

Selon le rapport national sur l'état de la population présenté par le Bureau Central des Recensements et des Études de Population (BUCREP) édition 2011, l'allure de la pyramide des âges du Cameroun met particulièrement en évidence la primauté de la jeunesse de la population

dans ce pays. La moitié de la population a en effet moins de 18 ans. L'âge médian est de 18,3 ans chez les femmes et de 17,1 ans chez les hommes. L'âge moyen de la population étant de 22,1 ans dans l'ensemble, soit 22,3 ans chez les femmes et 21,8 ans chez les hommes. Le poids démographique des enfants âgés de moins de 15 ans se situe à 43,0 %. La population potentiellement active est de 52,0 %. Le poids démographique des personnes âgées (60 ans ou plus) est encore relativement modeste (5,0 %) (BUCREP, 2011, p. 14).

S'agissant de la religion, le Cameroun est un État laïc. Trois principales religions y sont pratiquées : le Christianisme, l'Islam et l'Animisme.

Du point de vue économique, le Cameroun possède l'économie la plus diversifiée de la sous-région d'Afrique centrale. Les activités agricoles et forestières (24,7 % du PIB) s'appuient à la fois sur les cultures de rente (cacao, café, banane, palmier à huile, canne à sucre, caoutchouc) et sur le vivrier (banane plantain, maïs, manioc). Les hydrocarbures restent un élément important de l'économie (8,8 % du PIB pour l'extraction) et la production pétrolière, après plusieurs années de déclin, est repartie à la hausse en 2012, de 21,6 M de barils en 2011 à 22,4 M. en 2012. Les espoirs reposent en bonne partie sur l'exploitation du gaz à moyen terme (projet de liquéfaction de gaz de GDF/Suez d'une valeur totale de l'ordre de 6 Mds USD). Les ressources minières, diversifiées (cobalt, bauxite, fer, …), mais non-exploitées, font l'objet de projets, dont le principal - le gisement de fer de Mbalam à la frontière congolaise - a été sérieusement freiné par le retrait de la société chinoise Hanlong Mining qui devait y investir 9 Mds USD (infrastructures de transport et d'acheminement comprises). L'industrie (23,2 % du PIB) couvre des secteurs variés du point de vue régional (boissons, sucrerie, huilerie, savonnerie, minoterie, aluminium, ciment, métallurgie, transformation du bois), mais reste peu compétitive, handicapée notamment par l'accès médiocre à l'offre électrique, qui progresse très péniblement, mais fait l'objet de plusieurs projets en cours, essentiellement hydroélectriques. Enfin, le secteur des services est dominé par les transports, le commerce et la téléphonie mobile. Malgré cette diversification, l'essentiel des exportations (80 %) repose sur des produits pas ou peu transformés (pétrole brut, grumes, cacao, banane, caoutchouc, café et coton).

2. L'appréhension juridique du concept d'adolescent au Cameroun

La Convention sur les droits de l'enfant adoptée le 28 novembre 1989 par l'Assemblée Générale des Nations Unies stipule pour sa part en son article premier : qu'« un enfant est un

être humain âgé de moins de 18 ans, sauf si la majorité est atteinte plus tôt en vertu de la législation qui est applicable. Cette définition repose sur la dimension juridique du concept.

Il ressort du droit en vigueur au Cameroun que l'adolescence est une période de la vie comprise entre 1

5 et 20 ans. Si les dispositions juridiques ne parlent pas spécifiquement de l'adolescence, elles permettent de distinguer trois types de majorité ; ce qui laisse entrevoir une catégorie d'âge précise dans laquelle il est alors possible de ranger l'adolescence. On peut donc y distinguer : la majorité pénale (18 ans) qui correspond à l'âge à partir duquel une personne peut être tenue pour entièrement responsable de ses actes devant un tribunal ; la majorité politique (20 ans) qui correspond, selon l'article 2 de la constitution camerounaise du 18 janvier 1996, à l'âge à partir duquel un citoyen camerounais dispose du droit de vote ; la majorité civile, qui pour sa part est fixée à 21 ans. Elle porte sur tout ce qui est acte administratif tel que les contrats par exemple, à l'exception du contrat de travail et du mariage. Le travail des enfants étant légal dès 14 ans et l'âge minimum pour contracter un mariage étant de 18 ans pour les hommes et 15 ans pour les femmes sont donc, suivant l'ordonnance du 29 juin 1981 portant organisation de l'état-civil et de diverses dispositions relatives à l'état des personnes physiques, des exceptions à la majorité civile. Du point de vue juridique, le passage de l'enfance à l'âge adulte dépend donc au Cameroun de l'aspect considéré : le travail, le mariage pour les femmes ou les hommes, la responsabilité pénale, le droit de vote et ou la responsabilité civile.

Pour déterminer ce que c'est qu'un adolescent au Cameroun aujourd'hui, il conviendrait, en plus de l'aspect juridique, de s'intéresser aussi à la réalité sociale et culturelle et aux actes posés par les personnes plutôt qu'aux limites d'âge et autres prescriptions du Droit. C'est ainsi que le sens commun considère des critères positifs pour définir l'adolescent. Dans un tel contexte, travaille celui qui est capable de travailler, peu importe son âge. Sera mariée la fille qui aura, par elle-même ou par l'intermédiaire de son père, trouvé un mari, quoi qu'en dise le juge. Les critères définissant les adultes ne sont dès lors pas liés à l'âge. Un homme même âgé de plus de 31 ans ne sera jamais pleinement un adulte s'il n'est pas marié et père. Quant aux femmes, elles ne sont considérées comme telles que par le mariage et la maternité. Pour les hommes, l'accession au mariage étant souvent conditionnée par la possibilité financière d'assumer la charge d'une famille, l'exercice d'une activité rémunératrice procure de la maturité indépendamment de l'âge tout en instaurant une autre classification entre personnes

immatures, économiquement dépendantes et les personnes matures, économiquement indépendantes. Dans ce sens, la hiérarchie socioculturelle implique que la distinction entre jeunes et adultes s'inscrive dans une continuité liée à l'autonomie et au pouvoir des individus. Ainsi, l'autonomie et le pouvoir sont tributaires de la reconnaissance sociale des actes posés par une personne dans la mesure où ces actes attestent de sa capacité à les assumer. Le statut d'adulte n'est pas atteint à un âge spécifique, mais il s'acquiert par un comportement adulte reconnu comme tel par des pairs. Qu'ils soient juridiques, socioculturels ou autres, les critères de passage de l'enfance à l'âge adulte ne sont pas clairs au Cameroun. Ils obéissent à de multiples critères différents les uns des autres. Une observation particulière va cependant nous contraindre à distinguer deux types d'adolescences au Cameroun : l'adolescence traditionnelle vivant en campagne et l'adolescence occidentalisée vivant généralement dans les villes. Qu'il soit occidentalisé ou traditionnel, l'enfant camerounais est aux prises avec la construction de son identité.

2.1. Situation socioéconomique de l'adolescent camerounais

Les chiffres communiqués en 2011 par l'Institut National de la Statistique[10] (INS), révèlent un taux de chômage au Cameroun situé entre 4,5 % et 5 %, soit un million de chômeurs dans une population estimée à près de 20 millions d'individus. À côté de ces chiffres officiels, pullulent des nombreuses autres sources qui indiquent un taux de chômage de près 20 %. On note par ailleurs un chiffre de 70 % de sous-emploi[11]. En 2016, le Cameroun était classé 115e pays dans le domaine de la promotion de l'entrepreneuriat par Le Global Entrepreneurship Index. Il s'agit d'un classement du GEDI Institute et le Global Entrepreneurship Network qui classe par ordre de mérite 132 pays dans le monde. Ce classement porte sur le domaine de la promotion de l'entrepreneuriat[12]. Voilà la réalité à laquelle fait face la jeunesse camerounaise ; une jeunesse qui se considère comme oublier par les ainés qui ne semblent pas décidé à mettre en œuvre tous les moyens nécessaires utiles pour un véritable déploiement économique de la jeunesse. S'agissant du taux de scolarisation de cette jeunesse, l'INS présente les résultats d'après lesquels, près de 7 adolescents sur 10 de 15 ans ou plus soit (71,2 %) seraient

[10] Les statistiques qui sont diffusées par L'INS sont classés en deux groupes : les statistiques structurelles généralement disponibles sur une base annuelle et les statistiques conjoncturelles disponibles sur une période inférieure à l'année.

[11] https://www.la-zep.fr/.../au-cameroun-les-moto-taxis-en-roue-de-secours-contre-chom.

[12] Ce classement a encore vu arrivé en tête les États Unis, suivis du Canada, puis de l'Australie, le Danemark en 4e position, vient ensuite la Suède, puis Taiwan en 6e, l'Islande en 7e devant la Suisse, le Royaume Unis qui perd 5 places et la France qui vient en 10e position.

alphabétisés, une proportion supérieure de 4,5 points à celle observée en 2005. Le taux d'alphabétisation est cependant nettement plus élevé chez les hommes (78,2 %) que chez les femmes (64,7 %). Ce taux se situe à 89,9 % en milieu urbain et à 57,2 % en milieu rural. Ces chiffres diffèrent d'une région du pays à l'autre. Ainsi, plus de 9 personnes sur 10 sont alphabétisées à Douala (96,5 %), à Yaoundé (94,4 %), au Sud (94,0 %) ainsi qu'au Littoral hormis Douala (91,4 %). À contrario, moins de 3 personnes sur 10 le sont dans les régions de l'Extrême-nord (26,1 %) et du Nord (35,2 %). (INS, 2011, p. 19).

3. L'adolescent dans la pensée traditionnelle

La conception anthropologique que les Camerounais ont de leurs enfants ne laisse pas paraître de place particulière accordée à l'adolescent. L'adolescence se confond avec l'enfance en général. Dans un ouvrage intitulé : *L'adolescence n'existe pas*, Huerre, Pagan-Reymond et Reymond s'appuient sur des travaux anthropologiques et ethnologiques pour affirmer, dans cette perspective que « l'adolescence n'est pas une période naturelle du développement de l'homme » (Huerre et al., 2003, p. 56). Pour ces auteurs, l'existence d'un âge de transmission entre l'enfance et l'âge adulte reste une fabrication du monde moderne. C'est ainsi qu'ils notent l'absence ou la difficile appropriation de cette période en Afrique et dans toute autre société autre que l'Occident. Il est donc plus approprié de parler ici de l'enfant.

Au Cameroun, le terme enfant désigne dans la quasi-totalité des peuples un petit homme. Ainsi, l'enfant, c'est le nouveau-né, le bébé, c'est le petit garçon, la jeune fille, l'adolescent, et même le jeune homme jusqu'au mariage chez certains peuples.

Dans la conception traditionnelle africaine, l'enfant n'est pas seulement un petit homme aux membres encore réduits, aux organes encore non-matures. L'enfant n'est pas non plus uniquement réduit à une période d'incomplétude, de dépendance, d'immaturité et de manque. L'enfant est aussi et surtout un être doté du souffle de vie, un souffle qui lui est transmis à sa naissance et par lequel il est célébré. Au Cameroun, l'enfant est, en plus, perçu comme une richesse de l'humanité, car il est l'assurance de la perpétuité de l'espèce, l'espoir de la famille. Une fois que l'enfant est née, on lui attribue un nom. Cette nomination répond à certains caractères. Lorsque l'enfant porte le nom d'un défunt, ou d'un héros du clan, il représente le retour de l'ancêtre réincarné ou d'un parent mort. Ce qu'il faut entendre ici est que l'enfant est un processus dynamique d'intervention de diverses forces d'ordre spirituel et il est jusqu'à la puberté un messager de l'au-delà, un intermédiaire, un médiateur. Dans l'Afrique traditionnelle,

l'enfant constitue aussi une main-d'œuvre non-négligeable pour les parents et la garanti qu'une fois vieux, ils seront pris en charge.

À y regarder de près, l'on peut dire qu'en Afrique, on distingue trois grandes périodes durant l'enfance. Ces périodes correspondent pour la première à la période de l'allaitement, puis une seconde période qui peut être localisée aux alentours du sevrage, et une troisième et dernière période qui est le temps par lequel le jeune est conduit aux abords de la puberté. Quel que soit cependant la période, et même qu'il n'y ait pas de période du tout, il est généralement entendu en Afrique qu'un enfant restera toujours un enfant pour ses parents et pour les ainés de sa communauté.

3.1. Le passage de l'enfance à l'âge adulte

Suivant les pratiques de la culture traditionnelle au Cameroun, le passage de l'enfance à l'âge adulte se fait par le biais d'un rite initiatique de passage. L'expression de rite de passage sera utilisée pour la première fois par Van Gennep (1909). Il y fait une liste édifiante des rites utilisés suivant les circonstances de la vie et pose celui dit de passage comme caractérisé par un schéma ternaire dont le premier mouvement est la séparation où le préliminaire dans lequel l'individu est isolé du groupe de portage dans lequel il est plongé depuis sa naissance. Ce qui a pour effet de marquer des frontières symboliques ; le second mouvement est celui de la marginalisation/marge. C'est le moment où s'effectue l'efficacité du rituel (épreuve physique, jeûne, échange des sangs, isolement, scarification, circoncision, flagellation, onction, etc.), à l'écart des autres ; la dernière articulation caractéristique du schéma du rite selon Gennep est l'agrégation qui est l'incorporation à un nouveau groupe après le passage du rituel. Cette dernière articulation ouvre sur les rôles du rite de passage.

Le rite dans la culture camerounaise a pour principale fonction de matérialiser et d'officialiser le changement de statut social et confère aux jeunes la liberté de se marier et d'avoir une progéniture. Cette matérialisation symbolique du changement de statut social que permet de réaliser le rite de passage vient asseoir, comme une distinction de la vie de l'individu en deux périodes : l'enfance et l'adulte. Distinction qui va par ailleurs permettre de mieux appréhender le sujet, de mieux l'accompagner dans la progression de sa vie et de le saisir dans sa temporalité. Le rite de passage intègre par ailleurs le jeune dans une des sociétés secrètes propres aux adultes. Autrement dit, le rite de passage lie l'individu au groupe de pairs adultes et renforce le rôle du jeune garçon ou de la jeune fille dans la cohésion du groupe structuré lui-

même dans la symbolique culturelle. En Afrique de manière générale, le rite de passage tout en répondant aux rôles et fonctions décrites par Van Gennep, va en plus avoir pour fonction de conserver le bloc social. L'individu n'est pas compris comme différent de la famille et son désir est de faire, le plus possible, partie intégrante du clan. Les rites et pas uniquement de passage permettent alors de résoudre aussi des conflits et autres tensions inhérentes à cette organisation sociale traditionnelle fondée sur le groupe familial hiérarchisé. Turner (1991) parlant justement des groupes familiaux hiérarchisés, laissera entendre que les épreuves du rite tout en mettant en évidence une structure sociale hiérarchisée, indiquent par ailleurs un ordre supérieur valable pour tous puisque tout le monde est bien obligé de passer par ces épreuves. Ainsi, les mauvais traitements infligés à tous sujets, même au chef sont destinés à faire savoir à l'individu comme au futur souverain que le pouvoir qu'ils acquièrent ne leur appartient pas et qu'ils se doivent de rester au service de la communauté et de ses divinités. Le rite assure ainsi la transmission de la culture, de la religion et entretient par le sacrifice qu'il implique la dette symbolique au créateur qui a donné vie à cette civilisation. Le rite en Afrique comme ailleurs rappelle donc l'ordre symbolique par l'intermédiaire des tabous dans le but de faire respecter la différence des générations (respect de l'ancêtre) et la différence des sexes (socialisée dans les rites et les sacrifices). Il s'agit surtout de faire comprendre à l'être humain qu'il est du côté du mortel tandis que les dieux sont du côté de l'immortalité. Dans une telle conception, les épreuves lors du passage du rite sont un véritable exutoire qui permet de canaliser les pulsions agressives et sexuelles de l'individu et de l'adolescent en particulier. Au Cameroun, le seuil dans le rite de passage doit être franchi au propre comme au figuré (passer la porte d'une maison, traverser un ruisseau, une forêt, etc.). Et, la traversée dudit seuil comporte des épreuves, de difficultés qui vont à la fois convoquer la confiance de l'adulte qui étaye, et la fierté de l'enfant de les avoir réussis. Grâce à la confiance acquise par l'étayage « maternel », le sujet va adhérer à l'impératif d'obéissance à une discipline « paternelle » qui permet l'entrée dans la loi symbolique (interdit du meurtre, de l'inceste) à laquelle s'est soumis aussi l'étayage « paternel » indiquant ainsi et comme cela vient d'être dit, une instance supérieure (voire sacrée) commune à tous.

3.2. Le soro, rituel d'initiation de l'adolescent chez les Foulbés[13]

Les Foulbés consacrent habituellement une séparation stricte entre les hommes et les femmes dans leurs activités et cérémonies liées à la culture. Une des très rares cérémonies

[13] Les Foulbés sont un peuple localisé dans le Diamaré (extrême nord du Cameroun). Ce peuple est présent dans toute l'Afrique de l'Ouest, au Cameroun, au Tchad, au Soudan, et un peu en Centrafrique, au Congo et plus rarement au Congo RDC. En effet, c'est un peuple qui a vécu essentiellement de l'élevage jusqu'à la venue des colonisateurs. À ce moment-là, ils avaient déjà

mettant ensemble le mari et sa femme n'est autre chose que le rituel du soro. Ce rituel est généralement connu comme une épreuve de flagellation marquant le passage de l'enfance à l'âge adulte chez les Foulbés. La cérémonie a lieu le soir du troisième jour après que la mariée ait intégré le domicile conjugal. Le mariage ne sera pas consommé avant la fin de la cérémonie et souvent les mariés ont jusqu'ici été absents des autres cérémonies du mariage. Pour garantir l'abstinence entre les deux époux, le jeune garçon ira séjourner pendant les trois jours précédant le rite chez un de ses camarades de même âge et la jeune fille restera recluse au domicile conjugal en compagnie des demoiselles d'honneur. Le jeune garçon qui a généralement entre 16 et 18 ans et la jeune femme entre 13 et 15 ans environ est à son premier mariage. Peuvent prendre part au rite, les deux époux, leurs parrains respectifs que sont les deux hommes les plus anciennement initiés du village, mais aussi tous les autres hommes tout comme ceux des villages voisins et d'autres invités formés pour la circonstance des représentants des différentes fractions du groupement des Foulbés.

À la tombée de la nuit, un repas est offert par les parents du marié. Les époux ne participent pas à ce repas, car ne faisant pas encore partie du monde des adultes. Tous les autres participants à la cérémonie y prennent part tout comme les parrains qui auront pour tâche de faire naître, de conduire ou d'accompagner les époux dans le passage à la qualité d'adulte, à une naissance sociale. Le soro commence à la tombée de la nuit. Tout se passe à la seule lueur de la lune. Aucun autre moyen d'éclairage n'est autorisé. Les parrains vont chercher les époux et vont s'enfuir avec ces derniers vers un lieu choisi à l'avance. Les autres participants au rite tentent de les rattraper et chaque fois qu'ils se rapprochent d'un des feuillards, ce dernier ploie sous des coups de fouet. L'objectif est de mettre en branle la marque d'une hiérarchie entre cadets et ainés. C'est la règle d'ancienneté qui marque les rapports anciens/cadets ou pères/fils dans cette tribu. Les femmes ne jouent pas de rôle dans cette règle si ce n'est celui d'être associées au cadet qui est son époux. Cette règle a choisi de se manifester dans le soro par une distribution de coups de bâton. Les coups de bâton étant ici le symbole du pouvoir fixé par la règle d'un aîné sur ses cadets, d'un père sur ses fils. Dognin, cité par Oumarou Dalil (1991), pense que ces coups de bâton sont symboliques, et la force plus ou moins grande avec laquelle chacun les administre n'est pas fixée par la règle, qui n'est donc pas transgressée par les vengeances personnelles assouvies sous ce couvert. Ce qui compte en réalité, c'est la soumission et l'indifférence avec laquelle ces coups sont supportés aussi bien par les anciens

fondé deux grands empires : l'empire peul du Macina (vassal de l'empire du mali au XV e s. , puis Songhai) et l'empire peul de Sokoto.

parrains que par le nouveau cadet et son épouse ; s'écarter de cette attitude reviendrait à s'écarter de la loi.

Une fois que l'ensemble des participants est arrivé au lieu prévu pour la circonstance, les jeunes époux adolescents sont invités par leurs ainés et « pères » à se mettre entièrement nus. Ce qui n'est pas sans rappeler le jour de leur naissance physique ; cette nudité marque par ailleurs le symbole d'un état de vie organique qu'ils vont bientôt dépasser pour accéder à la vie sociale. Les deux époux sont appelés à s'asseoir faces tournées en direction de l'Est. L'Est marque le lever du soleil et par conséquent le début de toute chose. Leur position assise, alors même que tous les autres participants sont debout, est aussi la marque d'un symbole, celui de la position inférieure qu'ils vont abandonner. La tête baissée est le signe de la soumission totale à leurs « pères », les bras ramassés et les mains coincées entre les cuisses sont une défense contre les gestes réflexes qu'ils ne pourraient maîtriser. La danse des hommes « commence, sans instruments, sans voix concertées. Les émissions gutturales qui en tiennent lieu miment-elles les gémissements et les plaintes rythmées d'une femme en train de mettre au monde un enfant ? On peut le supposer, d'autant que les hommes vont vers le couple auquel ils portent des coups. Des coups que le couple reçoit alors sans broncher. L'accouchement social a commencé. Il va durer une demi-heure. Puis les parrains tendent entre eux le pagne qui vêtait la jeune épouse. Cette étoffe féminine figure ainsi les portes qu'il va falloir franchir pour accéder au monde des adultes pleinement responsables à l'ordre social. » (Oumarou Dalil, 1991, p. 218)

Tous les participants, à l'exception des parrains qui retiennent l'étoffe, vont alors en passant sous le pagne, affirmer symboliquement leur place dans la hiérarchie du soro qui est aussi celle des anciens : la capacité à recevoir le moins de coups possible, mais d'en donner beaucoup plus est le signe d'un statut très élevé. À contrario, le fait de subir une avalanche de coups et de ne pouvoir en donner qu'un tout petit nombre est la preuve d'une intégration récente dans la hiérarchie du soro. Vient enfin le tour pour les jeunes époux de franchir le pagne et de prendre place dans la hiérarchie du soro. La longueur de la traversée du pagne dépend alors du nombre de participants. On peut atteindre une longueur de trentaine de mètres si les participants sont une centaine. Les participants donnent toujours des coups de bâton. Cependant, ces coûts ont changé « de nature : l'ordre rigoureux qui préside maintenant à leur distribution s'oppose au désordre dans lequel ils ont été précédemment assénés. La brimade s'est muée en distinction. Ces derniers coups assignent au jeune homme et à sa femme dans la hiérarchie du soro un grade

qui, pour être le plus bas, n'en est pas moins le signe de leur intégration (Oumarou Dalil, 1991, p. 218).

Avec l'âge, le jeune époux remontera ce tunnel d'honneur palier par palier pour finir par être un jour le plus ancien et l'un des parrains d'un autre couple. En attendant, il doit avec sa femme le parcourir trois fois, Contrairement aux autres participants du soro qui ont déjà leur place et n'y passent qu'une fois, le jeune marié passera trois fois : cette répétition est par elle-même, le signe de l'accès à un nouveau statut, et le nombre trois, souvent employé dans la culture peule pour marquer des changements d'état, n'intervient ici qu'en renfort. Après quoi, les parrains font asseoir les jeunes gens à l'autre bout du tunnel, mais face à l'Ouest, orientation masculine qui contraste avec celle du début de l'épreuve. Ils sont nés au social et le tunnel se défait, tous les participants, les parrains exceptés, venant devant le jeune couple lui interpréter une dernière fois la hiérarchie du soro en se donnant des coups selon la règle. Maintenant qu'ils appartiennent au soro, ils peuvent comprendre la parole et ce n'est plus de mauvais coups, mais de bonnes paroles dont chacun, à son tour, va les abreuver, les paroles de la loi peule. Puis leurs parrains les autorisent à se rhabiller. Tout le monde rentre chez soi, mais une dernière épreuve attend les jeunes mariés ; ils doivent rentrer en se portant l'un l'autre, la jeune femme d'abord, et ensuite le mari parce qu'il est plus fort et sa charge plus légère. Les parrains disent : debbo, waawu gorko ma (femme, porte ton mari), et réciproquement. C'est la table des matières du devoir conjugal, maintenant, il s'agit d'engendrer. Après, dans la case, chacun fait les gestes symboliques qui disent que l'épouse est la maîtresse du foyer et la responsable du bien-être de son mari, lui-même responsable du saré. On est alors au tout début de la journée ; la nuit s'est achevée sur la deuxième partie, masculine, de la première moitié, féminine, du jour. (Oumarou Dalil, 1991).

En conclusion à ce chapitre, nous devons reconnaître que la culture est d'une grande importance pour le jeune camerounais. Elle l'accompagne dès sa naissance jusqu'à la fin de sa vie. Elle lui procure un ancrage, une niche, un moule hors duquel il perd ses moyens. Au vu cependant du phénomène, de plus en plus présent du mélange de cultures, de la dilution des valeurs, nous sommes en droit de nous demander comment l'adolescent camerounais accueille-t-il les injonctions culturelles désormais métissées. C'est à ce niveau que nous allons examiner la notion d'interculturalité.

4. Les caractéristiques de la culture camerounaise

La culture au Cameroun comme partout en Afrique repose sur la tradition qui est l'ensemble des idées, des doctrines, des mœurs, des pratiques, des connaissances, des techniques, d'habitudes et d'attitudes transmises d'une génération à une autre au sein d'une communauté humaine. La tradition revêt à la fois un caractère normatif et fonctionnel. La normativité se fonde essentiellement sur le consentement à la fois collectif et individuel. Elle fait de la tradition une sorte de convention collective acceptée par tous les membres, un cadre de référence qui permet au peuple de se définir et de se distinguer. La fonctionnalité d'une tradition se révèle dans son dynamisme et dans sa capacité à intégrer de nouvelles structures ou des éléments d'emprunt susceptibles d'améliorer certaines conditions d'existence des membres de la communauté. Ainsi, la tradition ne se présente pas essentiellement comme une institution figée, conservatrice, rétrograde et insensible aux changements, mais comme un système en mouvement, dynamique faisant partie de la vie elle-même. En somme, la tradition porte en elle, et ce malgré certaines résistances au changement, les germes subtils de la modification, de la transformation qui font que les peuples doivent à tout moment ajuster au temps leurs idées, leur manière d'être et de faire.

Au Cameroun, le respect accordé aux aînés est une donnée non-réductible (Tsala-Tsala, 1991). Les rapports entre les individus sont plus perçus ici comme des devoirs et obligations centrés sur le partage, la tolérance, la dignité et la solidarité. C'est ainsi que chez les Bëtis[14] du Cameroun, la prééminence est basée sur la filiation, et déterminée par la séniorité. La préséance est donc reconnue à l'aînesse (Ntol), mais l'autorité dont bénéficie l'aîné paraît soumise à un contrôle efficace. Ainsi, ce n'est que lorsque son équité et l'efficacité de son pouvoir d'exécution étaient reconnues que le Nyàmoro (l'ainé) devenait influent, patriarche, et même chef dans sa zone d'influence. Chez les Bëtis, le droit coutumier est transmis de façon orale par les chefs de village qui disent le droit et font justice, assistés d'un conseil de notables. Ces notables ne sont autres que des personnes âgées dont l'intégrité et la probité morale sont

[14] Le mot Bëti dériverait de Nti qui signifie seigneurs. Le peuple Bëti, groupe bantou, localisé dans le grand sud Cameroun est constitué de sous ethnies que sont les Ewondo, les Etons, les Mvélés, les Bulus et les Benes. Ces groupes représentent les fils et filles de Nanga kôn encore appelé Nanga akon. On comprendra donc mieux l'appelation Bëti be Nanga c'est-à-dire bëtis fils de Nnaga. Il est à noter que les Bëtis ne peuple pas uniquement le Cameroun. On les retrouve aussi au Gabon, en Guinée Equatoriale …

reconnues de tous. « Les décisions sont généralement prises à l'unanimité et non à la majorité des voix comme dans les démocraties occidentales. Le chef doit montrer sa sagacité à rallier tout le monde à la décision prise par le groupe » (Mbassa Menick, 2013, p. 5). Dans la société traditionnelle africaine, trois principes majeurs permettent d'encadrer la progéniture en assurant par là même la transmission intergénérationnelle (Guérin, 2013). Ces principes sont : la loi de la génération qui marque la domination de l'âge : elle se matérialise par le respect des aînés et de la hiérarchie ; la loi du sexe qui marque elle, le respect des taches et attributions correspondant à chaque sexe. Et enfin la loi du groupe qui marque la primauté de celui-ci sur l'individu. Une conséquence en découle forcément, la communauté est solidaire de tous ses membres et l'individu est solidaire de tout ce qui arrive à la communauté. Ceci explique pourquoi le couple est soumis au chef de la grande famille et à la loi du groupe auquel appartient le père ou la mère en fonction du système patrilinéaire ou matrilinéaire.

La famille camerounaise traditionnelle constituait un cadre parfaitement adapté au développement de ses membres et particulièrement de l'enfant. En effet, l'enfant était dès sa naissance inséré dans un réseau relationnel qui débordait largement le cadre de la famille telle que nous la connaissons dans les sociétés capitalistes. D'abord en contact physique avec la mère de façon plus intime, le jeune camerounais sera très tôt pris en charge par la fratrie et la communauté. Un proverbe africain dit : « L'enfant n'est l'enfant d'aucun individu, il est celui de tous ». Dans ce contexte, il n'aura jamais connu ni carence affective, ni solitude, ni rejet ou abandon, ni aliénation ni crise d'identité. La famille est le lieu où la société africaine et camerounaise en particulier organise les limites posées aux plaisirs de chacun de ses membres. Elle organise par ailleurs les rapports interindividuels de jouissance, de propriété, de respect tout comme les rapports aux autres entités que sont les ancêtres et les divinités.

La famille lieu de transmission de la tradition et donc de la culture au Cameroun et en Afrique est ainsi porteuse d'interdits toujours exprimés, de valeurs morales, parfois implicites et d'idéaux le plus souvent tacites. La famille africaine est aussi porteuse de prescriptions souvent inconscientes, sous la forme des goûts et des dégoûts alimentaires, des modes d'union sexuelle préconisées ou interdites, et même jusque dans la sélection première des phonèmes recevables dans la langue et des modes d'expression des affects. Ce qui implique que toute l'action éducative est un apprentissage qui limite les modes de satisfaction pulsionnelle par intériorisation des codes du bien jouir qui ont cours dans la culture. La famille africaine est donc le lieu où l'enfant apprend et intègre les modalités de jouissance propres à sa culture.

4.1. Son caractère collectif

La culture est la manière de vivre d'un groupe. Au Cameroun, la culture organise par le biais de la tradition l'entièreté des activités du groupe et structure la vie sociale de la communauté. L'organisation traditionnelle revêt elle ici un caractère collectif et social centré sur l'organisation par la tradition ou la coutume, non seulement de la vie et des rôles de chacun des membres de la communauté, mais aussi l'organisation, le fonctionnement et la structuration du groupe. C'est le cas par exemple de l'ethnie bamilékée dans l'ouest du Cameroun. Ici, la tradition organise la totalité de la vie en communauté allant de l'organisation sociale, politique et administrative à l'organisation économique.

Chez les Bamilékés, peuple des hauts plateaux de l'ouest Cameroun, la chefferie est un haut lieu d'exercice du pouvoir. On trouve en effet à la chefferie, le conseil des neufs M'kamvù charger de la gestion du pouvoir politico-administratif, l'existence d'une société guerrière les Kù' gaing chargée de la défense du village et la présence d'une société magico-religieuse représentée par le conseil des sept Mkamsombeù. La chefferie regorge aussi de sociétés totémiques tout comme d'une police secrète les Ku'gaing en relation avec les forces invisibles de la nature. Les principaux rôles de ces sociétés sont de : sécuriser l'individu en le protégeant par des pratiques guerrières et/ou magico-religieuses, Assurer la promotion de l'individu, permettre aux chefs de bien diriger leurs populations (Doho, 1995 ; Dogmo 1981). Tout individu peut avoir accès aux sociétés secrètes, soit par succession, soit par mérite. Ainsi, le roi est le chef de guerre, il intronise les héritiers des sous-chefs et des notables, il est le juge suprême du groupement et le protecteur de tous les habitants du village, veille sur le patrimoine du groupement. Le chef peut aussi, sans toucher aux traditions ancestrales, prendre des mesures propres à renforcer les coutumes. Il peut créer des nouvelles institutions, prendre des mesures individuelles comme le retrait du commandement, l'octroi d'un titre de noblesse à l'occasion de son intronisation, ou en reconnaissance des services rendus à lui ou au village.

Dans l'organisation politique de la tribu bamilékée, le Chef ou Roi « fo » ou « feu » représente la continuité du fondateur de la chefferie dont il est le descendent héréditaire. C'est le représentant du fondateur du village dont il perpétue la personne. Le roi tient par ailleurs son pouvoir de tous mes ancêtres du groupe. Ces ancêtres qu'il consulte le guident dans sa tâche. C'est aussi et uniquement à ces ancêtres que le chef est tenu de rendre des comptes. Il doit donc veiller à protéger leur legs, c'est-à-dire la communauté. Bien qu'il exerce tous les pouvoirs même religieux, étant par ailleurs le principal prêtre du culte des ancêtres, le chef ne peut

procéder lui-même aux sacrifices (offrande d'huile de palme et de sang de chèvres), tout comme ses fils. Il exerce cette fonction par l'intermédiaire des prêtres comme le « Wala ka », ou des membres de la confrérie des « Kougan ». Le chef malgré ses prorogatives ne dirige pas de son propre gré. Il ne décide pas de tout, tout seul. Garant de la tradition, il veille à ce qu'elle soit respectée ; c'est ce respect qui est le gage de la préservation du clan, de sa prospérité. C'est pour cette raison que rien dans son groupement ne doit se faire sans lui, malgré lui, et encore moins contre lui. Pour prévenir une forme de dictat reflétant les caprices d'un homme seul, le conseil et les notables constituants les différentes structures de régulation de la vie dans cette communauté aident le chef dans ses multiples tâches. Le chef prend ainsi bon nombre de ses décisions délibérations qui généralement tournent autour de ce qui au regard de la tradition doit et peut être fait. Il est donc indéniable que la tradition influence tous les aspects de la vie dans cette zone ce qui lui confère alors un caractère collectivité. Ici, l'effort de chaque individu en situation traditionnelle est d'être partie intégrante de sa culture et donc de la collectivité. Cet effort d'intégration continu laisse en effet penser que le sujet, même s'il baigne dans le système culturel, reste libre.

Autrement dit, les ancêtres communs et les divinités comme l'entièreté de la connaissance véhiculée par la tradition sont acquis et incorporés par l'individu qui se sent personnellement tenu à des obligations vis-à-vis du groupe et de son environnement. Cependant, ce qui définit le sujet camerounais en tant qu'être humain est d'être possesseur de psychisme et de culture. Si la culture met à la disposition de l'individu camerounais une grille de lecture lui permettant d'être à la hauteur des situations de la vie, le Camerounais individu n'est pas confondu à la culture.

4.2. Son caractère transmissible

Avant même la constitution du surmoi, l'intégration de l'enfant camerounais dans l'ordre symbolique, par un ensemble de techniques comme le maternage et/ou encore l'usage de certains rites liés à sa protection, vont constituer le premier passage qui marquera son acquisition des interdits fondamentaux et lui donnera la capacité d'entrer dans le lien social. Le moteur décisif de cette intégration étant l'intériorisation de la menace structurante de la castration. La culture camerounaise contribue ainsi à attribuer un sens au tabou de l'inceste consanguin et symbolique et contribue à son refoulement pour le maintenir à l'état de fantasme dans l'inconscient. Cet inconscient est alors composé d'un refoulé commun.

Dès sa naissance, l'enfant est au Cameroun intégré dans l'univers symbolique. Chez les Bëtis, et plus précisément chez les Ewondo, la naissance d'un petit être est un évènement d'une haute importance. Il faut par conséquent être prêt à l'accueillir. Les premières paroles prononcées à l'encontre du nouveau-né sont, selon la tradition Ewondo, de nature à influencer le destin du nouveau-né. C'est aux femmes que revient le privilège de prononcer ces premières paroles et donc celui de déterminer le destin du nouveau-né. Si ce rôle revient à la femme, c'est bien parce que c'est à elle que revient la charge de faire accoucher ses congénères. Ces paroles qu'elles disent diffèrent cependant selon qu'il s'agit de la naissance d'un garçon ou d'une fille. Lorsqu'il s'agit d'un garçon, les femmes poussent un grand cri ba bom eyenga 'a. Ce cri annonce que sur terre est né un guerrier. Et dans le cas où le bébé est une fille, les femmes déclaraient « elle est née, elle va partir ». Cette expression est le signe d'une prédestination au mariage. Après la naissance d'un nouveau guerrier chez les Ewondo, un rite de lavage avait lieu. Le bébé est, lors de cette cérémonie, plongé dans une marmite contenant des écorces d'arbres sacrés et des restes d'animaux tels des os de chimpanzé. Ce bain sacré est supposé endurcir ses os et le rendre aussi résistant que ceux d'un chimpanzé ; c'est-à-dire à l'abri de tout choc ou fractures physiques. Une liane avec des cauris pouvait, en plus du bain, lui être attachée aux poignets et/ou aux reins. Une fois ces rites effectués, l'enfant n'avait plus rien à craindre, mais une fois sorti de la plus tendre enfance, un autre rite était pratiqué sous forme de vaccin. Il s'agit du blindage. Cette opération est dénommée le « mvenk » dans la tradition éwondo. Ce « mvenk » consistait à scarifier soit les pieds, les mains ou les joues de l'enfant afin de le protéger contre les sorciers et de même contre certaines maladies.

Vers 1 à 4 ans et parfois jusqu'à 7, l'enfant passe le stade du sevrage. Dès ce sevrage, il côtoie déjà quelque peu les adultes et leurs activités. C'est également à partir de l'âge de 7 ans que l'on prépare le jeune garçon à la circoncision. Cette dernière se faisait en communauté, doublée d'une grande fête. Tous, quel que soit leur âge, les enfants participent aux mêmes préoccupations et appartiennent à la même sphère sociale que les adultes, chacun selon son degré de développement physique et mental. Knapen, cité par Itoua et al. affirment, parlant des Bakongo que « Le monde des adultes et celui des enfants ne sont pas séparés […], mais ils forment tous deux un ensemble communautaire où chacun contribue dans la mesure de ses possibilités et de son degré d'évolution psychologique au bien-être du groupe » (Itoua et al., 1988, p. 77). C'est ainsi que certains parents au Cameroun amènent leurs jeunes garçons à peine de 7, 8, 10 ou 14 ans à des parties de chasse de nuit, de pêche parfois longue de trois ou quatre jours. Les garçons se pourvoient très tôt des outils comme des arcs en miniature, des frondes

ou des lances pierres pour la chasse individuelle aux sauterelles, aux rats, grimpent aux arbres, ramassent du bois, gardent le petit bétail ou les troupeaux, préservent les récoltes des oiseaux pillards. Souvent, leur père leur octroie un petit champ, des poules ou autres animaux dont ils peuvent disposer à leur guise, (Itoua et al., 1988).

Toutes petites, les filles aident aux tâches domestiques. Elles accompagnent leur mère ou sœurs ainées au puits, chargées de calebasses, jouent à moudre le grain, se voient chargées du soin d'un petit-enfant de la famille. Plus encore que la mère, les amies plus âgées vont donner l'enseignement pratique jusqu'à l'âge de 12 ou 13 ans. À partir de cet âge, la jeune fille sera capable de préparer toutes les nourritures habituelles. L'organisation du travail domestique, la connaissance des règles d'hospitalité vont s'acquérir auprès des aînées. Les groupes de pairs pour les filles comme pour les garçons sont pour ainsi dire des groupements fraternels, hautement éducatifs que l'enfant intègre auprès de la communauté où il partage la quasi-totalité des activités des adultes.

À la suite des groupes de pairs, l'enfant qui commence à voir sa morphologie se transformer sera soumis à l'initiation. Celle-ci a une valeur éducative. Elle poursuit une finalité sociale qui est celle de confirmer les valeurs du groupe, intensifier la vie collective et assure la légitimité individuelle. C'est par l'initiation que ces enfants nommés adolescents ailleurs, passent du statut d'enfants à celui d'adultes à part entière. Ils arborent dès lors le statut d'hommes ou de femmes. L'adolescence peut ainsi être ce moment où apparaissent les changements physiologiques et psychologiques, le tout en rapport étroit avec la maîtrise parfaite des enseignements transmis depuis la tendre enfance. Anthropologiquement, l'adolescence correspondrait en Afrique à cette période où sont réunis tous les éléments nécessaires au déclenchement de la procédure initiatique du jeune. L'adolescence n'est liée ni à une tranche d'âge, ni à ce qui est nommé ailleurs « crise de l'adolescence ».

Au Cameroun, la transmission de la culture est ainsi adaptée à chaque catégorie d'âge et de genre. Ce processus commence à la naissance, et même avant (transmission intra utérine) et se poursuit durant toute la vie. Ce sont en premier les parents qui véhiculent cette transmission et ils le font de manière inconsciente et implicite. Ensuite, l'organisation communautaire ou la société par sa structure éducative prend le relais. Kaës (1998) parlera dans cette optique de l'existence de deux modalités de transmission de la culture. Une qui serait non-élaboratrice, passant par des « objets psychiques bruts » et l'autre une transmission transitionnelle qui permet l'appropriation subjective d'éléments élaborés dans un processus transformateur. Ce noyau

culturel est approprié par chaque individu de manière syncrétique. La transmission culturelle, qui d'une génération à l'autre permet de conserver l'identité ou la particularité du groupe concerne davantage les procédures et les logiques que les contenus.

4.3. Son caractère dynamique

La culture est ici un système ouvert en perpétuelle transformation. Dans ce processus de création continue, le sujet incorpore les représentations culturelles, et, les retravaille à partir de ses propres mouvements, ses conflits internes et ses traits de personnalité. Psychisme et culture sont en rapport dynamique. Le caractère dynamique de la culture africaine est le processus par lequel l'ordre existant, spirituel et matériel, passe du type ancestral au type moderne. Cette dynamique culturelle englobe ici un des processus trop rapides de changements dans la constitution politique des sociétés africaines, dans leurs institutions secrètes, leurs croyances et leurs méthodes de connaissance, dans la création et la structuration de leurs lois, de même qu'en ce qui concerne leurs outils essentiels et leur emploi, la consommation des biens sur laquelle est fondée leur économie sociale.

4.4. Son caractère Mythique

La totalité de la société traditionnelle, au Cameroun partage la croyance aux ancêtres. Les ancêtres sont les défunts, les héros fondateurs du clan ou de la tribu. Ils sont des ascendants qui bénéficient du statut d'interposition généalogique entre Dieu et les hommes. C'est le cas par exemple des Bamilékés de l'Ouest qui pratiquent le rite du culte des crânes lors de ce qu'ils appellent « Funérailles » ; c'est-à-dire le jour où ils recueillent le crâne de l'ancêtre pour le placer dans le sanctuaire où il est désormais supposé résider et où ceux de sa famille qui le désirent peuvent l'invoquer. Les relations avec le monde invisible se caractérisent ici par des échanges entre les vivants et les morts. Les morts jouant alors le rôle d'intermédiaire entre les divinités et les hommes. C'est dire que la famille camerounaise n'est pas composée uniquement des vivants, elle s'étend jusqu'aux morts. Cette culture donne par ailleurs une place importante à une entité particulière appelée évu chez les Bëtis. Il s'agit de la sorcellerie. En effet, la sorcellerie tient une place importante dans la vie et les pratiques culturelles au Cameroun. Tous les grands rituels traditionnels comportent des éléments marquant une volonté manifeste de protéger et de lutter contre l'évu, mais d'où vient l'évu ?

Dans la culture bëtie, l'histoire mythique de l'origine de la sorcellerie évu est bien connue. Elle met en scène la divinité qu'est Zambá et le monde des hommes. Il est utile de

préciser que pour la culture bëtie, Dieu est lointain et pratiquement inaccessible aux hommes. Dans le but de faciliter l'adhésion des populations autochtones, les efforts des missionnaires catholiques allant dans le sens de l'établissement des concordances entre les mythes occidentaux et ceux des Bëtis ont transcrit le terme biblique de Dieu par celui de Zambá. Or, une bonne connaissance de la religion bëtie permet de constater que Zambá (Nyambé chez les Douala du littoral du Cameroun), est le plus grand des ancêtres. Assimilable, peut-être à Jésus-Christ ou à Abraham ailleurs, mais certainement pas à ce que le Bible nomme Dieu le père. Les Bëtis pour peu qu'ils soient au fait de leur culture savent que Zambá est le fils de Nkombodo ; le créateur des hommes, qui lui-même est le fils de Ntondóbë ou le Dieu suprême, essentiellement inaccessible à des humains porteurs du corps matériel. C'est Zambá est de toutes les divinités bëties, le plus proche des hommes, et aussi le plus élevé parmi les ancêtres bienheureux de ce peuple. Zambá est la source de l'organisation sociale du Bëti une organisation centrée sur le respect de l'ainé, sur les interdits de l'inceste et du meurtre consanguin. Le récit mythologique de la venue de l'évú originel dans la communauté des humains permet de mieux saisir le fonctionnement de l'individu bëti dans son monde.

Autrefois, Zambá vivait parmi les hommes. Il avait un fils déjà grand et une femme nommée Mingon. Tous les matins, il partait dans la forêt, au loin dans un endroit connu de lui seul. Il n'en revenait que le soir tombé et avec du gibier frais : cochon sauvage, sanglier… Un jour, il dit à sa femme : « je vais partir pour un long voyage ; à mon absence, je vous donne deux interdits biki : en premier, Zambá prescrit aux siens l'interdit éki selon lequel, si l'un des siens tombait dans le nnóm oyó (sommeil mâle ou mort, par opposition au ngal oyó, sommeil femelle ou sommeil tout court) il ne fallait pas l'enterrer. « Attendez mon retour, ordonna-t-il » ; comme deuxième interdit, Zambá ordonna à sa femme Mingon de ne pas aller dans la forêt. « Car il s'y trouve une bête méchante appelée l'évu » conclut-il. Quelque temps après le départ de Zambá, Mingon décida d'aller dans la forêt. Elle marcha longtemps, très longtemps et déboucha finalement sur un marécage. Il y avait là un immense tas de toutes sortes de viande appétissante fraîchement tuée. La femme de Zambá s'interrogea à voix haute : « Mais qui est ce qui peut donc avoir tué toutes ces bêtes ? » Une voix sortie du marécage et dit : « C'est moi ». Effrayée, Mingon repartie d'une question : « Et toi, qui es-tu ? ». La voix répondit, « c'est moi évu, je suis le chasseur de Zambá et c'est moi qui ai tué toutes ces bêtes pour lui. ». La femme lui dit alors « eh bien, je vais prendre ce gibier, mais c'est bien long pour mon mari de devoir tout le temps venir jusqu'ici. Ne peux-tu pas venir résider au village comme tous les autres chasseurs ? ». La voix répondit : « je ne sais pas, Zambá m'a interdit d'approcher le village ».

« Viens, on s'arrangera » dit la femme. « Mais où es-tu ? » « J'arrive » répondit évu en se rapprochant tout d'un coup du bord. La femme vit qu'évu était un gros crapaud. Alors elle lui posa la question suivante : « Mais comment te transporter ? » « C'est simple répondit évu, accroupis-toi ». Mingon s'accroupit et le crapaud lui entra dans le ventre par le sexe. Et la femme retourna au village. Elle se disait que puisqu'évu était le chasseur qui permettait à son mari de ramener du gibier à chaque fois qu'il revenait de la forêt, le fait de ramener évu au village arrangeait tout le monde. Une fois au village, la femme entendit une voix venant de son ventre, « femme, j'ai faim » ; elle répondit : « C'est à toi le chasseur de te nourrir ». évu répliqua : « Tu m'as dit qu'on s'arrangera lorsque je t'ai dit que j'étais difficile ».

- Mais alors que veux-tu ?
- De la viande, des chèvres et du mouton, reprit le crapaud
- Mais comment faire ?
- Donne-moi cette chèvre qui passe dans la cour.

Je te la donne dit Mingon et la chèvre mourut sur-le-champ. La même scène se reproduira tous les jours et après les chèvres, ce sera le tour des poules puis de tous les autres animaux du village. Au bout d'un certain temps, il ne resta plus rien comme animaux à manger. Et la voix continuait pourtant :

- Femme, j'ai faim
- Je n'ai plus rien. Répondit la femme. « Je suis fatigué de toi, retourne dans le lac ».

La voix répondit : « J'y suis, j'y reste, il ne fallait pas me prendre, maintenant, nous sommes liés pour la vie et à jamais, donne-moi ton fils ou c'est toi-même que je mange »
« Prends-le donc ». Et le fils tomba dans le nnom oyo, c'est-à-dire la mort. Au bout de deux jours, le corps qui se décomposait laissait échapper une odeur insupportable qui résolut la mère à faire enterrer son fils et ainsi de protéger le corps des mouches tout en soulageant le village tout entier de l'odeur de putréfaction. Sur ces entrefaites, Zambá revint de son long voyage et s'adressa à sa femme. « Je ne reconnais plus rien de mon village autrefois si beau. Où est mon fils et où sont mes animaux ? Pour toute réponse, la femme pleure. Est-ce que par hasard, tu n'as pas pris l'évu dans le marécage ? Demanda Zambá

- Si je l'ai fait. Répondit Mingon.
- Et où est mon fils ? Demanda ensuite Zambá.
- C'est l'évu qui l'a mangé. Répondit Mingon
- Alors montre-le-moi, je vais la ressusciter. Dit Zambá.
- Mais je l'ai enterré. Repartit Mingon.

Furieux, Zambá s'écria : « Eh bien, puisque c'est ainsi, je m'en vais pour toujours ! Je ne reviendrai plus jamais ; je vous laisse avec l'évu (sorcellerie) et l'awu (la mort) Puisque vous avez transgressé mon éki (interdit), tout homme mourra et sera désormais enterré comme vous l'avez voulu. Depuis lors, Zambà est parti et a laissé les hommes à eux-mêmes, à cause de leur incapacité à éviter de commettre le nsém (péché ou transgression d'interdit). C'est à cause de cet nsém que le sujet bëti se trouve aujourd'hui obligé d'effacer par les rites qui ont pour fonction de restaurer l'harmonie perdue entre Zambá et l'être bëti. C'est dire qu'un recul des pratiques et techniques ritualisées consacre l'effritement du lien à Zambá et brouille la construction identitaire du sujet qui est désormais en rupture avec son histoire.

Selon une autre mythologie bëtie, sans laquelle il serait difficile de saisir la précédente, Zambá aurait eu, pendant l'absence de ce dernier un autre enfant ; une fille qu'il alla ensuite jeter dans la forêt pour cacher son nsém péché d'inceste, mais de nombreux rites ayant apaisé la colère de Zambá, ce dernier fit briller la lune qui dorénavant éclaire les forêts, les cieux et les mers à la fois pour rechercher cet enfant que pour éclairer son chemin. C'est ainsi que l'on entendra dire lors d'une nuit de pleine lune : ngon Zambá ya dzeng món, c'est-à-dire : la lune de Zambá, l'ancêtre fondateur, cherche l'enfant. Cette dernière légende interpelle à plus d'un titre. D'abord, la nature hautement pure de Zambá (d'après ce qui nous a été indiqué) ne peut l'associer à une pratique incestueuse. Par ailleurs, puisqu'il n'avait qu'une femme et un fils, on se demande comment on peut parler d'inceste entre nos trois personnages à partir du moment où Zambá est bien le père.

Ces deux légendes bien connues des Bëtis mises ensemble permettent en effet de faire une analyse intéressante. En Afrique, un enfant né dans un foyer est toujours l'enfant du mari. Par ailleurs, les chefs et autres hommes ayant de multiples femmes avaient l'habitude d'offrir, pour la nuit, une de leurs femmes à leur hôte de passage. Les enfants nés de ces unions passagères n'en étaient pas moins ceux du chef. Autrement dit, le fait pour la femme de Zamba d'avoir eu, après le départ de ce dernier, un autre enfant ne fait pas moins de lui le père. Ce deuxième enfant, étant le fuit de l'inceste, la seule explication possible est que le fils de Zambá en l'absence de son père, ait fait un enfant à sa mère.

La femme ayant eu un enfant avec son fils, celle-ci décida d'aller le déposer dans la forêt. Pour cacher son nsem ou crime d'inceste. En effet, seul un acte de cette gravité aurait pu pousser la femme à braver l'interdit pourtant formel de Zambá qui lui intimait l'ordre de ne pas

s'aventurer dans la forêt. Voilà pourquoi l'inceste est considéré chez les Bëtis comme le véritable péché originel. En effet, l'entretien de rapports sexuels entre des membres d'un même mvóg (lignage ou communauté de descendants d'un même ancêtre) est ici, une véritable infamie. C'est l'inceste qui va pousser la femme à aller dans la forêt, c'est par conséquent l'inceste qui est à l'origine de la rencontre avec l'évu et de la mort du fils. Revenons justement sur la mort du fils. La femme l'attribue à l'évu, mais il faut souligner que la femme est celle qui donne son fils à évu. « Donne-moi ton fils ou c'est toi-même que je mange » avait exigé évu. « Prends-le donc » avait été la réponse de Mingon la femme de Zambá. La femme est donc au moins complice sinon entièrement responsable de la mort de son fils. Le deuxième nsem le plus élevé dans la hiérarchie, équivalent en termes de gravité à l'inceste est le meurtre d'un consanguin. Un tel acte est la cause d'un Mal que l'on appelle tsó, un courroux des Dieux et des ancêtres sous forme d'une force invisible qui ravage par des décès, infertilité ou toutes autres formes de maladies de toutes sortes. (Récit de patriarches ; Laburthe-Tolra, 1985).

5. Particularité de la clinique traditionnelle au Cameroun

Dans son œuvre : psychiatrie dynamique africaine (1977) Ibrahim Sow pense que la maladie mentale est en général et de façon certaine très étroitement liée à la dynamique et à l'organisation de la personnalité. Cette organisation est elle-même variable d'une culture à l'autre. Le cadre intellectuel, le langage et les conceptions anthropologiques justifient et impliquent obligatoirement une conception particulière de la maladie mentale selon l'endroit où l'on se trouve. Sow va alors formuler une hypothèse de travail selon laquelle : la violence subie par le sujet africain est la résultante d'un désordre qui vient troubler l'harmonie fonctionnelle de la triple relation polaire que représentent : la relation verticale (dimension phylogénétique en rapport avec l'être ancestral), la relation horizontale (dimension socio-culturelle, c'est-à-dire l'alliance à la communauté élargie), et la relation ontogénétique (dimension de l'existant, c'est-à-dire l'Être biologique ou la famille nucléaire). De façon schématique, le trouble psychique se pose dans la culture traditionnelle africaine en générale et camerounaise en particulier comme une violence exercée sur « l'individu par la perturbation ou la rupture provoquée par une altérité agressive de l'un ou l'autre de ces liens. La tradition et le traditionnel n'étant cependant pas des données figées, l'on constate l'instauration de nouveaux types de rapports sociaux qui actuellement pourraient être l'occasion de développements nouveaux. Il y a là une possibilité d'élaboration de modèles psychologiques

de la personnalité camerounaise s'appuyant sur les lois, les interdits, les règles et attitudes propres à la culture en tenant par ailleurs compte aussi de l'inter culturalisme.

En milieu traditionnel, le patient participe lui-même à sa prise en charge thérapeutique par le groupe et ceci dans des circonstances bien déterminées ayant une signification dans les réseaux culturels de relations. La notion de conflit dynamique de relation avec un tiers persécuteur est le thème central de l'étiologie des troubles mentaux ici. Dans sa pratique clinique, Lamessi (2014) expose, après une recherche menée en République Centrafricaine, pays limitrophe du Cameroun et partageant en partie la même culture, que tous les sujets observés, analphabètes ou cultivés, paysans ou fonctionnaires ont toujours recours au même schéma explicatif pour rationaliser la situation traumatique vécue : « Je suis ensorcelé », « on m'a envoûté ». Dans « ces propos teintés de plaintes transparaît une certitude que rien, ni personne ne peut ébranler. Le sujet sait et il est convaincu qu'il est l'objet ou la victime d'une agression ou d'une attaque dirigée contre sa personne par un tiers qui peut être aussi bien un homme qu'un esprit, un sorcier ou un marabout. » (Lamessi, 2014, p. 126).

La thématique de la persécution est ainsi quasi permanente dans toutes les formes d'états dépressifs en milieu traditionnel camerounais. Cette interprétation systématisée est en réalité l'instrument d'une projection déformée du sujet dans le monde. Dans le délire persécutif, le recours à la projection comme mécanisme de défense, permet au sujet de projeter à l'extérieur de lui-même son conflit, en lui attribuant une signification qui ne vaut pas seulement pour le sujet, mais aussi pour l'entourage. Anna Freud dans le Moi et les mécanismes de défense (2001) avait déjà laissé entendre que tout individu qui projetait largement sur autrui, ses pulsions intellectuelles cessait de ressentir de la peur même au moment du danger. Son Moi ne se souciant plus de sa propre vie. Ceci d'autant plus qu'au Cameroun, ce mal que le sujet projette à l'extérieur est connu de l'entourage, aussi bien ses causes que les mécanismes de sa résolution. Le Moi dans cette configuration n'est pas déstructuré et le principe de réalité n'est absolument pas évité. Au contraire, le sujet va dire haut et fort, sa pensée d'être attaqué et celle-ci a une signification aussi bien pour lui que pour le groupe tout entier. Il extériorise non pas une idée vague, mais la conviction d'être victime et objet d'agression. Ce discours « loin d'être incohérent, est compris et accepté par la famille qui en propose l'interprétation adéquate. « Ainsi impute-t-on à un rival, un ennemi, à un sorcier ou aux esprits ancestraux tout sentiment d'impuissance, d'échec ou de faiblesse » (Lamessi, 2014, p. 135).

Malgré certaines variantes que l'on peut noter çà et là dans la culture africaine, Sow (1978) schématise les dimensions constituantes de la personnalité selon la conception traditionnelle. C'est ainsi qu'il propose le schéma suivant :

- Le corps : c'est l'enveloppe en relation avec le pôle communautaire (terrain du fétichisme et/ou du maraboutisme) ;
- Les principes vitaux en relation avec le pôle familial, l'être biologique. C'est le pôle de la sorcellerie ;
- Le principe spirituel en relation avec le pôle ancestral et qui serait la source du type de troubles les plus graves parce que procédant du désordre le plus important et le plus fondamental avec l'être, le verbe, la loi de l'ancêtre.

Ainsi, chez l'Africain en général et chez les Camerounais en particulier, la bouffée délirante, quelle que soit sa forme serait en rapport avec l'ancêtre. (C'est la dimension verticale.). Les phénomènes d'arrêt, de blocage, de ralentissement social, physique, sexuel évoqueraient des problèmes avec la synchronie, c'est-à-dire le système des alliances et signifiants culturels en général (C'est la dimension horizontale.). Les causes organiques de la maladie, si elles ne sont pas méconnues, apparaissent comme secondaires, le pourquoi de votre malheur étant l'élément fondamental aussi bien pour le malade que pour le praticien. Il est à noter que le hasard est une donnée méconnue. On sait bien que l'on meurt par blessure, empoisonnement, brûlure, noyade ; que la morsure d'un serpent venimeux ou d'une bête féroce peut être fatale, mais même dans des cas de cette espèce, l'on parle en Afrique d'envoûtement, pour signifier que ce n'est pas par hasard qu'un tel malheur est arrivé à un tel plutôt qu'à un autre, que l'on se soit trouvé à la portée d'une vipère ou d'un léopard, ou qu'un arbre soit tombé juste au moment où quelqu'un de précis passait dessous. Il faut « qu'une volonté malveillante ait arrangé les circonstances aux dépens de quelqu'un » (Hebga, 1991, p. 62).

De fait, des notions comme la sorcellerie, les ancêtres, la culture, la famille et la société passent pour incontournables dans le projet vital de la société camerounaise qui est celui du maintien du bien-être de sa population. C'est ainsi que l'on peut affirmer que la médecine traditionnelle africaine relève d'une dynamique de l'existence de l'être en rapport avec son environnement. La pathologie apparaît dès lors comme déterminée par la façon dont certains membres de la société refusent ou marquent leur inadaptation, leur incapacité à intégrer les valeurs culturelles que porte la famille ou le clan. Il est utile de préciser que ces refus, inadaptations ou incapacités peuvent eux-mêmes bénéficier de conditions favorisant leur

généralisation. C'est ici que l'on va alors interroger les changements que subit la famille africaine prise dans le tourbillon de la mutation sociale.

Dans la clinique traditionnelle africaine, à la place de la culpabilité observée chez le patient en Occident et de plus en plus dans l'Afrique d'aujourd'hui, on y trouve en général (en fonction des conceptions suscitées), un très violent sentiment de honte qui marque une exigence de l'idéal du Moi rappelant sans cesse au sujet son infériorité vis-à-vis du sacré. Le sujet est en Afrique toujours acculé au dépassement de soi dans la perspective heureuse de son acceptation par le groupe et les ancêtres. La non-satisfaction d'une telle ambition favorise le sentiment de persécution qui se révèle comme une arme efficace pour la défense du Moi et contre la montée de l'angoisse. Cette persécution est d'autant plus courante qu'elle s'érige comme mode d'explication, comme cause à ce qui trouble l'ordre, à ce qui désorganise les relations et atteint l'individu dans son être physique, psychique ou spirituel. La persécution est éprouvée par l'individu malade, proposée par sa famille ou son entourage et mise en forme par le guérisseur. Toute psychopathologie est ainsi révélatrice d'une rupture entre l'individu et sa culture.

À l'origine de l'organisation de la société chez les Bantous, on trouve donc le nsem (bris d'interdit). Des interdits donc les plus importants sont ceux de l'inceste et du meurtre (notamment du meurtre de consanguinité). Autrement dit, la culture chez les Bëtis, et très généralement au Cameroun joue un rôle important dans la répression des pulsions des individus (essentiellement des pulsions sexuelles et d'agressivité) tout comme elle tente d'imposer un ensemble de valeur morale ; c'est-à-dire un idéal de vie en groupe. Ainsi, le respect des ainés et l'attachement à l'ancêtre fondateur, porteurs de ces interdits sont des données irréductibles pour le peuple camerounais. Une irréductibilité que la situation interculturelle vient relativiser, modifiant de fait, le processus de construction des identités.

Chapitre IV :

L'interculturel et son influence dans la construction identitaire

> La créativité et le génie ne peuvent s'épanouir que dans un milieu qui respecte l'individualité et célèbre la diversité.
>
> Tom Alexander[15]

Si l'on part du principe que les codes culturels sont symboliquement imbriqués dans l'identité de la personne alors il semble évident que tout contact avec d'autres codes culturels, d'autres valeurs, soit une occasion d'éveil, sinon de menace à l'identité et, par extension, aux significations culturelles qui la sous-tendent. Cette menace sera ressentie plus ou moins fortement selon le degré de divergence des cultures en présence. Cette situation qui met en présence plusieurs cultures et influence la construction identitaire du sujet en même temps que le système culture est : l'interculturalité.

1. Définition du concept d'interculturalité

L'interculturalité est une notion complexe. Ce n'est pas parce que plusieurs cultures sont en présence et se côtoient qu'il y a interculturalité. Ce n'est pas non plus parce que des cultures cohabitent dans un même espace géographique, linguistique, institutionnel qu'il y a interculturalité. L'interculturalité n'est pas une superposition ou juxtaposition de cultures.

---

15 Créativité **https://www.4tempsdumanagement.com/Creativite_a6808.html.** Consulté le 13 avril 2016.

Autrement dit, l'interculturalité inclut un principe de réciprocité, se distingue et se différencie des termes comme ceux de « multiculturel » et de « pluriculturel » qui reconnaissent des minorités ethniques (constat, description sans pour autant qu'il y ait développement d'interactions) qui correspondent juste à une juxtaposition des cultures alors que l'approche interculturelle est quant à elle, une ouverture qui implique un renoncement à l'ethnocentrisme et considère par ce fait qu'il existe plusieurs cultures donc certaines coexistent et interagissent.

Le terme interculturel intègre ainsi les notions de réciprocité dans les échanges. Le préfixe inter/entre traduit à la fois la liaison, la réciprocité, mais aussi la séparation. C'est le lieu de l'inter, de l'intrication d'éléments épars ayant des origines et des particularités culturelles différentes, c'est un lieu mouvant, celui de l'incertitude, de l'inachèvement. Clanet (1993) dira de l'interculturel qu'il est un « ensemble des processus par lesquels les individus et les groupes interagissent lorsqu'ils appartiennent à deux ou plusieurs ensembles se réclamant de cultures différentes ou pouvant être référés à des cultures distinctes » (1993, p. 70). Pour lui, l'interculturation n'est pas seulement une résultante des relations acculturation/enculturation. Elle est avant tout un ensemble de faits nouveaux qui combinent l'enculturation et l'acculturation dans une situation particulière où deux cultures interagissent dans une perspective de coexistence. Les processus interculturatifs sont définis par Clanet (1993) comme paradoxaux dans la mesure où l'on trouve fermeture et ouverture, transformation et maintien des systèmes en présence. Parlant aussi de l'interculturalisme, Guerraoui dira, pour sa part qu'il s'agit d'un « ensemble des processus psychiques, relationnels, groupaux et institutionnels générés par les interactions de groupes repérés comme détenteurs de cultures différentes ou revendiquant une appartenance à des communautés culturelles différentes, dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle des partenaires en relation » (Guerraoui, 2009, p. 97).

En 2013, Teyssier et Denoux vont donner une définition selon laquelle l'interculturation est un processus générique par lequel les individus et les groupes engagent la différence culturelle en vue de la dépasser, sous condition, notamment, d'une modification de la définition de soi (Teyssier et Denoux, 2013). Ces définitions ont en commun le fait de dire que l'interculturel, par l'émergence d'un nouveau soi crée un flou dans la définition de l'identité de la personne. En effet, l'interculturel apporte une incertitude vis-à-vis de ce que l'on pense être et aussi un flou vis-à-vis du processus de construction de cette personne que l'on pense devoir être. Dans un environnement interculturel, l'identité devient métissée, incertaine et toujours

inachevée. Ce côté trouble de l'interculturel ressort des définitions qui viennent d'être présentées. On y note par exemple l'affirmation d'un processus d'acculturation/inculturation et celui de l'affrontement de différentes cultures. La psychologie interculturelle comporte quatre sous-champs qui questionnant chacun, à sa manière l'unité et la diversité du genre humain, l'universalité et/ou la relativité de la structuration psychique ou de la construction identitaire et le rapport à l'altérité. Ces sous-champs sont les suivants :

1. Une psychologie interculturelle qui s'intéresse à l'étude de la relation constitutive intime entre les structures socioculturelles et le développement psychologique individuel. (Elle se déploie sous l'étude des effets du nouveau lien social et de ses implications sur le psychisme),

2. La psychologie interculturelle comparative qui vise essentiellement à saisir la variation interculturelle du comportement humain afin de repérer les similitudes au niveau du développement psychique et les différences liées aux spécificités culturelles. (Elle trouve son application dans les comparaisons d'aptitude, des capacités, etc. dans des environnements culturels différents),

3. La psychologie des contacts ou des mélanges de cultures qui a pour but d'étudier les processus psychologiques résultant de la rencontre interculturelle (Elle se déploie par exemple dans les pays en voie de développement ayant connu pour la plupart, la colonisation. C'est dans cette rubrique que s'inscrit notre recherche),

4. Les psychologies indigènes qui renvoient aux différentes psychologies développées dans les airs culturels non-occidentaux. (C'est le cas pour les pratiques cliniques ayant pour terrain des zones non-occidentales).

2. L'interculturel entre antagonismes et concordances

Le mélange des cultures est l'élément central qui fonde l'interculturalité. C'est ce qui se passe dans le cas des grandes villes africaines comme Yaoundé où l'on peut aisément noter une très forte interpénétration des cultures celle traditionnelle africaine et celles occidentales héritées pour la plupart de la colonisation. La culture traditionnelle étant ce qui au Cameroun façonne le sujet, il reste difficile d'affirmer que, soumis aux fortes pressions des cultures étrangères, les Camerounais n'aient plus rien de leur culture traditionnelle. La culture traditionnelle continue, bien qu'ayant perdu sa force, à faire partie du vécu de l'individu. Elle est quelque chose d'intériorisée qui, même par séquelles, s'impose comme un marqueur de l'identité du sujet, tant culturelle que psychologique (Yahyaoui, 2010) ; tout comme il est

indéniable que les populations vivant dans les grandes villes africaines sont si fortement liées et parfois malgré eux, aux autres cultures présentes dans l'environnement social de ces villes que les changements qui s'y opèrent ne s'auraient être sans incidence sur leur identité culturelle d'origine. L'histoire de l'Afrique (traite des nègres, colonisation) et la récente modernisation généralisée ont ainsi la particularité de favoriser la rencontre des cultures. Une rencontre antagoniste tant les différences entre ces cultures sont souvent grandes. Le contact des cultures pour ainsi dire un élément majeur de tout processus d'adaptation pour une personne vivant à Yaoundé.

La notion d'interculturalité est très souvent associée, sans doute avec raison au processus d'acculturation, c'est-à-dire en tant que processus d'échange entre deux sociétés, impliquant un changement durable et profond. Il faut pourtant y voir aussi, comme concept étroitement lié l'interculturalité, celui d'adaptation. Autrement dit, le phénomène d'interculturation permet, dans une perspective d'appropriation des cultures en présence, non seulement de rendre compte du passage d'une culture à l'autre, mais aussi et surtout de mettre en lumière le positionnement médian du sujet. Une telle posture de l'entre-deux cultures est celle que nous retrouvons chez les adolescents camerounais. C'est bien du point de vue de la mondialisation qu'il revient de considérer cette interaction entre deux modes culturels distincts dans lesquels le besoin constant d'harmonisation et de cohérence identitaire reste essentiel (Teyssier et Denoux, 2013). De manière générale, dans le contexte du Cameroun, les codes de la culture traditionnelle africaine sont véhiculés par des institutions secrètes et administrés par le passage de rites, mais aussi par une éducation de l'apprentissage au quotidien des choses de la vie de tous les jours. Ce que nous voulons dire ici est que pour un jeune vivant à Yaoundé, la famille est la seule instance qui va lui assurer un contact avec la culture traditionnelle africaine et l'école de la république enseigne plutôt les principes de cultures venues d'ailleurs. Pourtant, l'État est l'une des institutions culturelles représentatives de la société d'origine (Vasquez, 1992) ; nous constatons au contraire qu'en Afrique, nos États enseignent plutôt des logiques et principes culturels importés. Il n'y a qu'à voir ce que sont les langues nationales dans les pays d'Afrique. Elles sont très souvent, dans la majorité de ces pays, des langues coloniales ou héritées de la colonisation.

La rencontre des cultures est ici de nature à laisser mourir une culture au profit d'une autre ; ce qui n'est pas sans créer des tensions. Pour revenir au positionnement médian de l'adolescent camerounais, il doit parfois faire face à des injonctions contradictoires émanant de

ces deux institutions que sont d'un côté l'école et de l'autre, la famille. Ainsi, la famille reste le seul moyen qu'a l'enfant de rester rattaché à sa culture traditionnelle alors que du côté de l'institution scolaire, la socialisation qu'il y subit aura pour but de le façonner comme bon citoyen, et ce, malheureusement au détriment des valeurs culturelles et traditionnelles de l'Afrique. Ce qui conduit ici à ce que De Plaen, (2008) appelle un vrai choc de culture. En effet, les interactions dans le contexte qui est le nôtre entre l'Afrique et l'Occident conduisent généralement non pas uniquement à une simple rencontre interculturelle, mais aussi à une véritable confrontation entre valeurs le plus souvent antagonistes. C'est ici que l'expérience va s'avérer douloureuse et conflictuelle.

La notion de l'interculturation rend par ailleurs compte dans la quasi-totalité des travaux sur le sujet de la situation du migrant. Ce sujet qui débarque dans un milieu culturel inconnu doit vivre les effets d'une différence de culture et doit surtout faire en sorte de la dépasser et parfois en un laps de temps très limité. Une injonction peut littéralement fissurer l'individu qui se retrouve alors à la recherche d'une nouvelle structuration susceptible d'articuler les deux modèles. Loin d'être insurmontables, cette confrontation culturelle, lorsqu'elle est plus ou moins bien gérée par l'individu, il parvient à se stabiliser, ce qui n'est pas moins un choc culturel dans la mesure où l'individu a dû faire face aux exigences contradictoires, et c'est sur cette contradiction qu'il aura réussie à se déterminer. Parlant justement du migrant, Guerraoui (2009) pense que la confrontation dans une situation d'interculturation suppose deux réalités : d'abord, les relations entre individus ne sont pas binaires, mais ternaires. L'espace de rencontre que crée ce processus permet aux différentes identités culturelles de se situer les unes par rapport aux autres et d'établir entre elles des relations qui se construisent dans la confrontation, l'échange et la négociation. Ensuite, l'individu appartenant à la culture minoritaire ne se contente pas uniquement de s'intégrer ou de s'assimiler à la culture dominante. Il adhère à une tierce culture qu'il a lui-même contribué à façonner à partir de sa propre dynamique. La confrontation de cultures serait donc à l'origine d'une acculturation co-construite par l'individu qui jongle entre deux cultures différentes (Manço, 2006).

3. Le phénomène d'enculturation et d'acculturation

3.1. L'enculturation

Le terme enculturation est créé par Margaret Mead pour désigner le processus de transmission de la culture du groupe à l'enfant dès sa naissance. L'enculturation est donc la

façon dont un individu, tout au long de sa vie, s'intègre et s'approprie les normes sociales de son groupe culturel d'appartenance. Dans Les bases de l'anthropologie culturelle, Herskovits (1952) définit l'enculturation, comme le processus par lequel l'individu assimile durant toute sa vie les traditions de son groupe et agit en fonction de ces traditions. Quoiqu'elle comprenne en principe le processus d'éducation, l'enculturation procède sur deux plans, le début de la vie et l'âge adulte. Dans les premières années, l'individu est conditionné à la forme fondamentale de la culture où il va vivre. Il apprend à manier les symboles verbaux qui forment sa langue, il maîtrise les formes acceptées de l'étiquette, assimile les buts de vie reconnus par le groupe et s'adapter aux institutions établies.

Vis-à-vis de la dynamique interculturelle qui atteint le processus d'éducation au Cameroun, l'enculturation, l'on constate que l'enfant est confronté dès son plus jeune âge, à la diversité des références culturelles. Ainsi, l'enculturation se décline désormais au pluriel dans un Cameroun lui-même devenu interculturel. C'est dans cette ouverture que l'enculturation se rapproche de la notion d'acculturation.

3.2. L'acculturation

Parler de l'acculturation, c'est faire référence à l'ensemble des phénomènes résultant du contact direct et continu entre des groupes d'individus de cultures différentes avec des changements subséquents dans les types de culture originaux de l'un ou des deux groupes (Redfield, 1938). Cependant, c'est aussi et surtout faire référence à l'acculturation antagoniste dont parle Devereux dans Ethnopsychanalyse complémentariste (1972). Pour Devereux, l'acculturation est ce processus à diverses facettes, utilisé par un ensemble de dominés pour s'opposer aux valeurs, aux normes et aux comportements d'un ensemble dominant.

Parti de la colonisation, ce processus d'acculturation antagoniste est aujourd'hui renforcé par la modernité. Vue sous l'angle de la colonisation, l'acculturation nous apparaît donc comme un processus qui implique la réception et l'assimilation par les peuples colonisés, d'éléments de la culture occidentale imposés par le colon. Ainsi, l'Afrique a acquis une nouvelle culture ou du moins, certains aspects de la culture occidentale, de façon souvent involontaire et au détriment de sa propre culture. C'est dans ces deux sens que nous posons ici la notion d'acculturation. Cependant, il est utile de préciser que cette acculturation antagoniste, même si elle trouve ses racines dans le système colonial, elle est aujourd'hui véhiculée et soutenue par la modernisation généralisée.

Malgré la colonisation, la société africaine est quelque peu restée isolée et relativement autosuffisante. La culture était encore très importante, les dieux étaient proches des hommes et les valeurs fondamentales comme l'autorité, le respect, la responsabilité assuraient l'harmonie de l'ensemble de la société. Dans cet univers intégré, les besoins collectifs avaient une préséance certaine sur les intérêts individuels. C'est bien la coutume qui dominait avec ses rites et ses sanctions sacralisées. Cette façon particulière de vivre n'est pas en mesure de composer avec la nouveauté, avec l'étranger, avec la modernité. Or, l'Afrique doit aujourd'hui faire face aux menaces que l'urbanisation fait désormais peser sur elle, sur sa culture. Menaces pouvant être considérée telle une conquête tant le monde urbain est radicalement différent de ce qu'on connaissait jusque-là. Il est hétérogène : les dieux, la nature n'y ont pas de place, les priorités individuelles obscurcissent les valeurs basées sur la coopération. L'antagonisme de l'acculturation est donc aujourd'hui basé sur l'affrontement entre la tradition et la modernité. La modernité se posant comme la ligne directrice et dominante d'un monde devenu planétaire et la tradition comme la ligne dominée qui subit l'influence de la modernité. Il s'en suit un phénomène de changement de culture. Les jeunes adoptent très facilement la culture de prestige, celle de l'Occident.

Le phénomène de changement culturel se manifeste dans les connaissances, les attitudes et les comportements. Il se produit par l'action de processus essentiellement psychologiques : apprentissage et oubli. À propos de l'influence psychologique que peut avoir le processus d'acculturation négative, Berry (1992) va proposer le concept d'« acculturation psychique ». Quatre stratégies d'acculturation négatives vont alors en découlent, à savoir : l'intégration, l'assimilation, la marginalisation et la séparation. L'intégration fait référence à la synthétisation des deux codes culturels en présence. Elle peut être facile lorsque les deux cultures qui se mélangent ne présentent pas de trop grandes différences et complexe dans le cas contraire. Ainsi, l'intégration traduit donc la capacité d'un sujet à « jongler » entre deux systèmes culturels différents, à s'adapter à différents environnements, en sélectionnant des aspects de son identité selon le contexte. À la suite de l'intégration, apparaît celui de l'assimilation qui est l'abandon de la culture d'origine doublée d'une resocialisation active dans la culture de la société d'accueil. La marginalisation est pour sa part le fait d'adoption une distance vis-à-vis de la culture d'origine sans pour autant investir celle de la société d'accueil. Le dernier processus en œuvre dans l'acculturation psychique est celui de la séparation. Il s'agit d'un repli total vis-à-vis de la culture d'origine et le rejet de celle de la société d'accueil, elle peut être due à une incompatibilité des deux codes culturels (Berry, 1992, p. 73-74). On notera s'agissant de ces

quatre modèles que la marginalisation est associée à un haut niveau de stress, suivie de près par la séparation, tandis que l'assimilation et l'intégration sont respectivement associées à un bas niveau de stress.

Le modèle de Berry ne prenant pas suffisamment en compte la dimension des transformations que le contact culturel peut induire. Clanet, (1993) revient sur la question de la rencontre interculturelle en tenant compte de son caractère complexe, et propose le terme d'interculturation, qui désigne « l'ensemble des processus psychiques, relationnels, groupaux et institutionnels, générés par les interactions de groupes repérés comme détenteurs de cultures différentes ou revendiquant une appartenance à des communautés culturelles différentes, dans un rapport d'échanges réciproques et dans une perspective de sauvegarde d'une relative identité culturelle des partenaires en relation » (Clanet, 1993, p. 21). L'auteur va ainsi désigner trois processus contraires, mais complémentaires : l'assimilation de certaines valeurs de l'autre ; la différenciation à travers la revendication de certaines spécificités ; la synthèse originale par création de nouvelles réalités culturelles englobant les apports réinterprétés des uns et des autres. Cette approche vient rassurer sur un point important qui met en évidence le fait que les groupes minoritaires ne s'assimilent pas à la culture du dominant, mais qu'ils construisent une « troisième culture » originale, façonnée à partir de leur propre subjectivité. C'est alors que de nombreuses études vont interroger ces processus d'acculturation et d'interculturation chez les sujets ayant immigré, ou en exil, les travaux de Berry (1992) tout comme ceux de Clanet (1993) ayant eux-mêmes été centrés sur le cas des migrants. Ces phénomènes se retrouvent aussi chez les personnes vivant une situation multiculturelle dans leur propre pays. L'adolescent camerounais soumis à la très forte pression que lui impose l'interculturalisme est bien dans l'obligation de créer.

4. Les stratégies d'adaptation propre au psychisme en milieu interculturel

On peut définir la notion d'adaptation par le fait pour un organisme de résister au changement par l'élaboration de stratégies lui permettant de faire face aux défis externes en répondant par des mesures qui visent à maintenir l'équilibre. Un tel réajustement se produit souvent à plusieurs niveaux. En biologie, la cellule se recroqueville dans l'attente des conditions de vie meilleures ; le système immunitaire va par exemple maintenir l'homéostasie ; au niveau des organes, les systèmes endocrinien et limbiques y participent ; sur le plan social, les normes et les sanctions sociales maintiennent l'ordre ; tandis qu'aux niveaux psychologiques et

comportementaux, différents processus d'adaptation entrent en jeu. L'interculturel étant comme nous l'avons déjà relevé, un changement important, les processus d'adaptation psychiques sont eux aussi importants.

Dans le cadre qui nous intéresse et qui est celui de la psychologie, l'adaptation psychologique ou émotionnelle est l'ensemble des phénomènes internes qui permettent la mise en accord et l'interaction harmonieuse d'un individu avec de nouvelles conditions d'environnement, en particulier des circonstances éprouvantes. C'est dans ce cadre que point de vue comportemental, les maladies mentales sont souvent perçues comme des troubles de l'adaptation. Loin d'être un mécanisme fixe, l'adaptation est au contraire une capacité dynamique d'application d'un ensemble de techniques visant à maîtriser, à éviter ou à prévenir la détresse. L'adaptation fait ainsi référence à la gestion des réponses, et non à la maîtrise des stimuli. Il s'agit aussi d'un processus qui comprend une évaluation et une réaction : nous n'utilisons pas toutes les mêmes réponses dans toutes les situations. Dans le cadre très particulier l'interculturalisme et l'adaptation psychique ont pour but de permettre à l'individu de faire face à des pathologies engendrées par les phénomènes d'acculturation telles que l'angoisse, le stress, la dévalorisation psychologique, la souffrance morale, etc. deux types de stratégies sont alors mobilisés : les stratégies du coping, de la résilience et celles qualifiées de Réactions psychologiques transitoires (RPT).

- **Les stratégies du coping** : ce terme anglais, qui veut dire « faire face », désigne l'ensemble des efforts cognitifs et comportementaux destinés à maîtriser, réduire ou tolérer des demandes spécifiques internes et/ou externes, vécues par le sujet comme menaçantes, épuisantes et dépassants ses ressources. Souvent utilisé comme technique de thérapie comportementale, d'inspiration et d'application essentiellement américaine, le coping vise à renforcer la capacité de gestion de l'anxiété et de contrôle des peurs. Dans le cadre du traitement de l'état de stress posttraumatique, il s'associe aux chimiothérapies et aux thérapies de groupe. Contrairement aux stratégies d'adaptation sociale qui sont mises en place a priori et qui permettent de s'adapter à une situation, le coping est pour sa part un ensemble de stratégies qui intervient a posteriori d'un évènement, d'une situation stressante avec pour but de négocier, de gérer des situations repérées comme des épreuves (Manço, 2006). Le coping exprime donc le besoin de la personne de trouver des moyens pour éliminer ou modifier la teneur stressante d'une situation ou sinon, d'en maîtriser les répercussions émotionnelles. L'utilisation du coping comme stratégie d'adaptation psychologique en milieu interculturel, est basée sur deux niveaux

d'intervention, ces niveaux sont à la fois le problème à résoudre que la personne qui le subit. Lorsqu' un problème d'ordre psychologique survient chez l'individu migrant ou simplement en situation interculturelle, le sujet mobilise donc des efforts à la fois cognitifs et comportementaux pour le résoudre. Dans ce cas, on parle de Coping actif, d'engagement orienté vers la tâche. Il s'agit très souvent ici de réactions d'évitement, sur le plan émotionnel pour faire face à une situation stressante. Ces réactions d'évitement peuvent conduire à des comportements de renfermement (isolement, drogues de toutes sortes, etc.). Malgré la pertinence de cette technique devenue une méthode qui donne des résultats en thérapie comportementale, notamment dans le monde Anglo-saxon, elle reste difficile d'application sur les enfants. Il est, en effet, difficile pour un enfant, d'envisager en avance, des solutions alternatives pour dépasser une difficulté elle-même à venir. Nawej Muteb (2017) dira dans ce sens que les stratégies du coping font appel « à des processus cognitifs complexes qu'un jeune de moins de 18 ans aurait du mal à mobiliser » (2017, p. 55).

4.1. La résilience

Elle renvoie en général à l'aptitude d'un individu à résister aux pressions et à reprendre sa structure initiale. Et plus particulièrement en psychologie, la résilience est la capacité à vivre, à réussir, à se développer en dépit de l'adversité. C'est la capacité qu'auraient certaines personnes à triompher des différents traumatismes qu'ils ont subis : deuil, abandon, maltraitance, violence sexuelle, guerre, etc. Les recherches en ce domaine ont débuté dans les années 90, sous l'influence de psychiatres américains spécialistes de la petite enfance, tels Warner (1989) ou John Bowlby (1978). En France, Boris Cyrulnik (1999) a été le premier à s'y atteler. Dans son essai Un merveilleux malheur, il s'interrogeait sur les processus de réparation de soi inventés par les rescapés de l'horreur. En 2001 dans Les Vilains Petits Canards, il montre comment ces processus se mettent en place dès les premiers jours de la vie et permettent de se reconstruire après la blessure. Manço (2006) partira de ces conclusions, qu'il appliquera à la situation interculturelle, il envisage ainsi la résilience, non pas comme capacité à résister, mais comme la manière d'un sujet de s'adapter : la résilience, d'après lui serait cette capacité qui permet la mise en place de compétences permettant de s'adapter et de se développer alors que l'environnement est devenu menaçant, traumatisant, pathogène. Il faut cependant éviter de poser la résilience comme étant une capacité innée. Elle se construit au fur et à mesure des expériences. Elle diffère donc d'une personne à une autre et d'une situation à une autre, en fonction de ses bases narcissiques.

4.2. Les réactions psychologiques transitoires (RPT)

Les RTP peuvent se définir sous trois axes qui sont : d'abord comme outils intrapsychiques qui permettent de faire face à la difficulté d'unification des significations rencontrées lors des moments de tensions identitaires ; ensuite comme des processus psychiques conscients et inconscients qui prennent place dès lors que le sujet éprouve un vécu subjectif de césure, au contact avec l'hétérogénéité de l'environnement socioculturel et enfin comme un processus qui permet d'effectuer le passage subjectif de la rupture à l'harmonie, tout en préservant la fiction de l'unité du moi (Teyssier et Denoux, 2013).

Ainsi, le sujet confronté à l'interculturalisme, son psychisme mobilise de façon inconsciente, des mécanismes nécessaires visant à préserver l'unité interne ce qui permet normalement de faire face aléas de la rupture du processus de construction psychique, de la construction identitaire.

5. Les pathologies de l'interculturel

L'étude des mécanismes et autres processus psychiques mobilisés en vue de la continuité de la vie psychique malgré l'important bouleversement que la situation interculturelle nous amène à nous interroger sur une autre préoccupation tout aussi importante. Cette autre préoccupation est celle de savoir, dans une démarche psychopathologique, quelles sont les pathologies susceptibles d'apparaître dès lors que les mécanismes d'adaptation ci-dessus ont échoué. Il sera donc question dans cette section de présenter les différentes pathologies relevant des changements de cultures : les causes et les conséquences. C'est en effet par le questionnement des pathologies dont souffrent les personnes vivant dans un environnement interculturel que nombre de chercheur ont définitivement porté leur intérêt sur l'état des rapports qui existent entre les modifications du système de culture et la vie psychique des individus interculturés.

Il reste à regretter la non-existence à ce jour d'une étiologie transculturelle claire. Bien que de nombreuses recherches aient interrogé l'implication de la culture dans l'expression de la maladie mentale en amenant la notion d'étiologie traditionnelle, elles n'ont véritablement jamais été développées. Govindama pense dans cette perspective que Le DSM-IV (Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux) ou encore le CIM (classification internationale des maladies mentales) « restent encore le reflet des populations occidentales, en raison de l'absence de moyens pour permettre d'étudier la maladie mentale dans les trois-quarts de la

population du monde dans une perspective comparative transculturelle » (Govindama, 2007, p. 199). Et ce, malgré l'existence, sert très ancienne, d'une classification des maladies dites transculturelles dans le CIM. L'importance que prend la recherche en psychopathologie et clinique transculturelle et interculturelle aujourd'hui est peut-être de nature à faire changer les choses. De toute évidence, des projets allants dans le sens de l'élaboration d'une telle classification sont en œuvre. Govindama nous informait déjà en 2007 de l'existence d'une enquête épidémiologique de l'OMS en collaboration avec l'INSERM dans le cadre du CCOMS (centre collaborateur de l'OMS pour la recherche et la formation en santé mentale) visant à étudier la dépression et l'anxiété dans une perspective transculturelle dans le cadre de la révision du CIM10. Ce que prévoit la CIM11, c'est la révision de l'interprétation de l'hallucination et du délire anxieux ne relevant que de la psychose. Il faut par ailleurs saluer aussi l'incursion dans le DSM-IV 1994/1996 de l'ethno psychopathologie. L'annexe I de cette version du DSM propose en effet une esquisse de formulation des pathologies et déviances en fonction de la culture. Un glossaire de 25 syndromes propres à différentes cultures y est ainsi proposé. Il demeure cependant, la question de leur validité généralisable.

Seules des collaborations comme celle entre l'OMS/ l'INSERM visant à étudier les maladies mentales dans une perspective inter et transculturelle, doublé du principe général de l'unité somatopsychique donc parle Govindama (2007, p. 200) et que nous développerons plus tard, offre une possibilité d'universaliser cette étiologie qualifiée de culturelle. Aujourd'hui en effet, la population camerounaise, notamment celle vivant en campagne, et même une partie de celle vivant en zones urbaine, plongées dans la modernité continue à penser la pathologie mentale comme étant une attaque surnaturelle qu'il devient urgent de décoder pour l'interpréter, afin de créer une alliance avec le persécuteur lors de la thérapie afin que le patient retrouve sa sérénité. D'un autre côté, une partie non-négligeable de la population camerounaise et africaine en général résident dans les grandes villes interculturalisées, a tendance laisser dissiper la croyance animiste : les rites disparaissent dans la ville de Yaoundé, le doute s'installe vis-à-vis des pratiques ancestrales, l'adolescent en difficulté devient un étranger pour ses parents et des troubles d'identité s'expriment. Govindame met justement en garde contre cette dissipation de la référence à l'ancêtre fondateur. Dans le même sens, Tsala-Tsala (2007, p. 44) pense, parlant de la famille camerounaise, qu'il est délétère pour le sujet d'entreprendre de résoudre, tout seul et à sa manière ses conflits en ignorant l'étiologie traditionnelle. Nous revenons dire avec Govindama (2007) que « le recours aux étiologies traditionnelles permet de donner du sens à l'insensé pour restaurer la généalogie rompue » (2007, p. 200), pour préserver les effets de

l'acculturation négative pouvant contribuer au développement des structures schizoïdes dont parle Devereux (1951) pour l'Occident.

Ainsi, dans ce travail de recherche, nous faisons une interprétation des troubles mentaux adolescents comme des pathologies structurelles de l'identité liées au déni de l'ancêtre fondateur au profit d'une culture du narcissisme et d'un fantasme d'auto-engendrement. Il est alors clair que ces pathologies ne sont pas énumérées comme tels dans le DSM ni dans la CIM. Des auteurs comme Lesourd (2008) affirment, parlant de l'Occident, qu'il y a une apparition de nouvelles pathologies qui, du fait des nouveaux codes sociaux, émergent de façon inquiétante dans l'expression de la psychopathologie infantile, adolescente, voire adulte. Il note par exemple une forte diminution des phobies infantiles qui étaient considérées comme une psychopathologie « normale » des enfants en période préœdipienne et une apparition de phobies adolescentes graves qui ne sont pas en lien avec l'apparition classique des troubles schizophréniques à cette période de la vie.

Les questionnements des pathologies dont souffrent les personnes vivant en milieu interculturel et les recherches qui les accompagnent visent pour la plupart à montrer à quel point les changements de cultures peuvent être traumatisants pour le sujet, en Afrique comme partout ailleurs.

5.1. L'origine des pathologies interculturelles : les difficultés liées à la socialisation

Cette analyse des origines de ces pathologies reprend les travaux de Nawej Muteb (2017). Si l'auteur présente les lieux d'origine des pathologies interculturelles, sa présentation est particulièrement orientée sur le cas d'enfants et de familles de migrants.

Du point de vue de la famille africaine, la rupture avec l'étiologie traditionnelle est de nature à conduire vers des tensions intrafamiliales susceptibles de déboucher sur la fragilisation, et même la rupture des liens d'attachement faisant du sujet une auto fondation narcissique continuellement dans un rapport de compétition vis-à-vis de l'autre. Pourtant, c'est bien la qualité du rapport à l'autre dans et hors de la famille qui permet à l'individu d'acquérir son estime de soi, sa sécurité affective. Cette estime de soi est par ailleurs nécessaire à la construction de son identité (Vatz-Laaroussi, 1993). Cette rupture avec ses attaches d'origine est souvent la conséquence de la nécessité de s'autonomiser et donc de mieux intégrer les codes culturels de toutes les cultures présentes dans l'environnement. La quête d'une telle autonomie

peut conduire à la remise en cause du rôle parental, des règles régissant le mariage, le statut de la femme, la sexualité, etc. (Scandariato, 1993). La rupture dont il est question n'est pas seulement relative aux liens intrafamiliaux. Il peut également s'agir d'une rupture avec les contenants culturels d'origine. L'un de ces contenants est la famille élargie qui malgré tout représente encore le noyau social de base. La rupture vis-à-vis de ces contenants intrafamiliaux (rupture de transmission) conduit généralement à des situations d'insécurité psychosociale. Bouteyre (2004) démontre dans ce sens que les enfants affrontent mieux les difficultés environnantes lorsqu'ils grandissent dans un milieu sécurisant. Par contre, lorsqu'ils vivent avec un sentiment d'insécurité, ils optent plus facilement pour un comportement de fuite face à la situation stressante. Même pour ce qui est plus spécifiquement de l'intégration scolaire, celle-ci serait conditionnée par une certaine stabilité au niveau cognitif, affectif, émotionnel, comportemental et relationnel (Barbey-Mintz, 2015).

Du point de vue de l'acculturation au sens de Devereux, l'adolescent camerounais, subirait une acculturation antagoniste due aux attitudes négatives provoquées par la culture dominante. Ce sont ces changements régis par un abandon de sa culture au profit d'une autre qui peuvent être pathogènes sur le plan psychosocial. Vinsonneau (2012) définit le choc culturel comme l'expérience, généralement douloureuse et conflictuelle, qu'éprouve un acteur posé au défi de gérer des interactions sociales alors qu'il est brusquement immergé en milieu culturel inconnu, sans avoir à sa disposition les codes nécessaires à son adaptation. S'agissant particulièrement du migrant, il est soustrait à son environnement habituel et/ou privé des repères socioculturels qui lui sont familiers, il peut alors vivre les affres d'une désorientation proche de la détresse, qui le met véritablement en état de choc. Les recherches sur la question de la rencontre interculturelle montrent que le « choc » est bien inévitable (Ciprut, 2007) ; qu'il s'agisse du migrant ou du sujet autochtone pour revenir au sujet camerounais. Ce qui caractérise précisément cet évènement, ce n'est pas tant la rencontre en elle-même, mais plutôt le moment critique dans ce processus d'acculturation à la nouvelle société dans laquelle l'individu devient incapable de dépasser les différences (Temple et Denoux, 2008), ou ne parvient pas à un métabolisme culturel (Guerraoui, 2009). Pour le migrant, le choc proviendrait également de ses représentations et de ses idéalisations du migrant avant son départ. La désillusion qui est la sienne lors de son arrivée en terre d'accueil peut aussi être source de souffrance (Ciprut, 2007). Pour l'Autochtone, ce choc peut naître de l'impossibilité de trouver des réponses satisfaisantes dans le mélange que lui offre l'interculturalisme. Cette question est particulièrement présente chez les adolescents camerounais en situations socioéconomiques précaires, du fait qu'ils

avaient tout misé sur le modèle d'une scolarisation aboutissant normalement à un emploi. La situation de chômage vient tout remettre en cause, lorsqu'ils se rendent compte que l'ascension sociale du nouveau monde est en panne. Des questions resurgissent alors sur la bonne vieille solidarité traditionnelle qui intégrait l'ensemble de la société dans le dépassement des éventuelles difficultés économiques des individus.

Qu'il s'agisse de la famille comme de la société, ces ressorts sont des lieux d'origine et du déploiement de la pathologie interculturelle. Nous pouvons classer ces pathologies en différentes catégories.

5.2. Catégorisation de la pathologie interculturelle

Les souffrances susceptibles d'apparaître chez le sujet soumis au phénomène interculturel sont de plusieurs ordres. Sur le plan psychologique, c'est en tenant compte du fait que les normes culturelles soient en ruptures progressives que la pathologie psychique va émerger, la référence n'étant plus faite aux esprits, à l'ancêtre fondateur. Un tel revirement peut avoir une résonance pathologique pour le psychisme du sujet, car il vient troubler l'unité somatopsychique qui garantissait la stabilité du sujet. Ainsi, la difficulté à s'adapter pourrait déboucher sur des comportements psychosociaux anormaux dont voici quelques-uns, recensés à partir de notre corpus composé d'adolescents camerounais. Nous les classons en deux catégories : les pathologies en lien avec la détresse psychologique et celles en lien avec les troubles de la personnalité :

5.2.1. La détresse psychologique

Le délire de persécution : malgré les changements importants apportés par l'interculturalisme, la maladie est toujours envisagée comme l'action malveillante d'un esprit, d'un homme ou la punition d'un ancêtre. La pathologie résultant d'une faute, d'une transgression qui coupe le sujet du lien de vie avec la communauté ou avec les esprits, il appartient alors au guérisseur ou sorcier de restaurer ce lien en soustrayant le patient de l'isolement dans lequel il s'est retrouvé plongé. De plus en plus, certains de ces mécanismes peuvent s'avérer impuissants à apaiser le sujet, du fait de la rupture avec ses croyances, sa culture pour penser sa détresse. L'inefficacité de ces thérapies traditionnelle et la non-adhésion à celles modernes constituent un réel problème de prise en charge pour le sujet africain.

La phobie : on note chez certains adolescents vivant dans la ville de Yaoundé, l'existence d'une phobie de tout ce qui relève de la culture traditionnelle ou le refus anxieux du traditionnel qui recouvre de nombreuses manifestations telles que la crainte d'aller au village, ou d'éviter tous contacts avec des personnes ressortissantes du même clan. La culture d'origine est vécue comme persécutive en raison de l'échec de la transmission. Elle devient étrangère au sujet.

La dépression : à la nucléarisation de la famille, il surgit le libre choix individuel qui correspond à la dépression qui sera elle-même soutenue par la solitude du sujet dans sa réalisation, qu'il ne peut assumer.

L'angoisse : l'exigence de l'efficacité et de la performance entraîne l'angoisse de l'échec. Le sujet devant désormais se battre tout seul dans une compétition de la vie devenue permanente. L'angoisse, l'anxiété et la dépression sont également les trois pathologies les plus fréquentes chez les élèves issus de l'immigration (Scandariato, 1993). Ces pathologies sont l'aspect visible d'un dérèglement qui atteint l'individu psychologiquement. Que l'on parle de migration ou d'autochtonie, il faut dire que le passage d'une culture à autre se couple aux impératifs psychiques du vécu transculturel, il est alors possible que l'individu se trouve incapable de réussir à s'adapter, parce que les parents sont dépressifs et qu'ils n'ont pas le deuil du pays d'origine.

5.2.2. Les troubles de la personnalité

Les troubles de l'image du corps : influencés par les médias et autres stars de la musique, les jeunes, par un effet de mimétisme se transforment et cette transformation commence par les attaques du corps scarification, piercing ; des attaques non-ritualisées.

L'agressivité : il y a dans le monde interculturel la mise en avant de l'acte comme preuve d'existence ; ce qui provoque des violences de l'agir et les passages à l'acte

Les addictions : le libéralisme économique que prône aujourd'hui la société où la consommation passe pour être le mode unique de recherche du bonheur ce qui entraîne des toxicomanies et addictions diverses, un rapport (consommation d'alcool)

Les pathologies narcissiques : il existe deux catégories de pathologies narcissiques, l'excès d'amour de soi, avec ses composantes d'égoïsme, d'absence d'empathie, de

superficialité dans les sentiments pour autrui et l'insuffisance de narcissisme, issue de blessures dans l'estime de soi, de manques affectifs jamais comblés. Les deux proviennent du même manque de constance et de solidité dans la mise en place de l'amour de soi. La perte de l'estime de soi, face à une incapacité à pouvoir dépasser un conflit de valeurs, face à des stéréotypes qui mettent en cause un sentiment d'appartenance ou d'une manière plus générale, face à une incapacité de réussir sa socialisation, la situation d'échec qui en résulte, conduit inévitablement à une négativité de l'estime de soi (Tap et Malewska-Peyre, 1993).

Les troubles de l'identité : la construction identitaire est un processus complexe impliquant plusieurs facteurs dont la personnalité de l'individu, son environnement socioculturel ainsi que la qualité de ses liens d'attaches. Lorsqu' il se pose un problème à un de ces niveaux, c'est l'identificatoire elle-même qui se trouve menacée. Dans le cadre d'une rencontre interculturelle, on sait que c'est dans les interactions avec autrui que se construit, s'actualise, se confirme ou s'infirme l'identité. Dans une recherche sur la marginalité et les troubles de socialisation, Tap et Malewska-Peyre (1993) ont montré une corrélation particulièrement négative entre les stigmatisations et l'image négative de soi. C'est qui pourrait conduire à un trouve d'identité chez une personne migrante qui se voit refuser le droit d'appartenir à une communauté majoritaire.

Nous n'avions pas pour objectif de présenter toutes les formes de pathologies susceptibles d'être rencontrées en milieu interculturel, mais de ressortir celles qui ont pu émerger de notre corpus. Il convient de se questionner sur l'état de la clinique interculturelle.

6. De la clinique ethnopsychanalytique de Devereux à une anthropologie psychanalytique pour tous

En s'appuyant sur la psychanalyse freudienne, Devereux va s'inspirer de l'ethnologie des maladies mentales tout comme de leur traitement pour entreprendre et mettre sur pied une technique pluridisciplinaire. Dès 1951, il étudie la Psychothérapie d'un Indien des plaines. En 1961, il se lance dans une étude spécifiquement ethnopsychiatrique des Indiens Mohaves. C'est ici qu'il va noter chez les Mohaves, le fonctionnement d'un système thérapeutique complexe, quelque peu comparable à celui développé dans les sociétés occidentales. Il découvre ainsi une psychopathologie Mohave irréductible à la psychopathologie occidentale. Autrement dit, la psychopathologie qu'elle soit Mohave ou Occidentale, est toujours spécifiquement liée aux

conceptions de la société dont elle est issue, aux liens profonds qu'une société donnée entretient avec la langue ainsi qu'à la philosophie et la religion.

L'idée de saisir la pathologie par le lien culturel, n'est pas exclusivement l'affaire de Devereux. Dans les années 1960, Henri Collomb (1965 ; 1966) se fera connaître à partir d'un travail de précurseurs dans l'exercice de l'ethnopsychiatrie à l'école de Fann de Dakar. Il a le mérite d'avoir su rapprocher la psychiatrie aux connaissances des tradipraticiens et fut dans cette perspective, un témoin averti et irremplaçable des mutations culturelles que connaissait déjà l'Afrique et qui faisaient des patients d'origine sénégalaise, des sujets en rupture et en transition par rapport aux patterns de conduites décrits par les ethnologues. Attentif aux représentations de la maladie mentale et aux procédures thérapeutiques des Sénégalais, Collomb part d'un constat simple : compte tenu de l'importance de la vie sociale et groupale des patients africains, il envisage autre chose que la prise en charge dans l'enfermement de l'asile. Il fait alors faire fonctionner le lieu thérapeutique de façon ouverte. Il construit un cadre qui aujourd'hui reste utilisé. Collomb penche pour une hospitalisation non plus du malade uniquement, mais aussi des personnes accompagnant ce dernier. Des personnes susceptibles de servir d'interprètes ; réunions de patients sous forme des palabres, écoute et respect des théories étiologiques propres à telle communauté culturelle, mais toujours entendue dans son expression singulière, tentatives de "fusion" entre les règles occidentales du psychodrame et les expressions populaires, etc. Collomb a formé des psychologues cliniciens et a favorisé le développement de recherches ethnographiques de premier plan. Il a ainsi contribué à la création de la revue : Psychopathologie Africaine basée à l'Hôpital de Fann à Dakar.

Entre 1963 et 1973, Zempléni qui a intégré l'équipe de l'hôpital de Fann de Dakar mène des études comparables à celles de Devereux et adopte les mêmes méthodes lors de ses études des « Wolofs » et des « Lébous » du Sénégal : « Il s'agit d'interroger la culture elle-même sur l'image qu'elle se donne du désordre mental, sur les catégories pathologiques qu'elle distingue, sur l'étiologie qu'elle avance, sur les liens qu'elle établit entre les phénomènes de pathologie mentale et les systèmes magico-religieux, l'organisation sociale, les types d'activité, les situations qu'elle estime traumatisantes. Il s'agit en bref de montrer ce qu'est la maladie et sa thérapie pour la culture en cause » (Zempléni, 1968, p. 50). Il entreprend alors de classer les catégories maladies mentales selon la culture sénégalaise et de restituer la cohérence de leur pensée.

Entre 1962 et 1966, les Ortigues présentent une étude portant sur l'œdipe africain. Ils retracent un certain nombre de cas cliniques d'enfants particulièrement riches et détaillés et prennent en compte le savoir traditionnel. Au-delà des particularités culturelles, les auteurs postulent la dimension universelle du complexe d'œdipe : dans tous les cas observés, même lorsqu'il s'agissait d'enfants élevés par leurs oncles maternels, et même si l'enfant n'avait pas connu son père, la référence au père s'imposait de manière explicite, centrale, incontestable (Ortigue et Ortigue, 1984). L'importance de la fonction paternelle et de ses implications structurales est clairement démontrée dans la relation des divers cas cliniques d'enfants sénégalais présentés. Ils confirment l'optique lacanienne suivant laquelle le complexe d'œdipe est à la fois universel et contingent parce qu'il est uniquement et purement symbolique.

7. La clinique interculturelle de nos jours : une pratique anthropologique et psychanalytique pour tous

Du fait des mouvements de populations et des lignes identitaires qu'elle bouge, la mondialisation a des incidences directes sur la posture professionnelle et les dispositifs de soins en psychologie clinique. Dans quels espaces (géographique, linguistique, psychique, institutionnel, politique) se trouve le sujet qui consulte et le clinicien qui écoute ? Comment le sujet s'y prend-il pour exprimer sa pluralité d'être dans ou à travers ces espaces ? Ce sont là quelques préoccupations qui émergent pour le clinicien dans l'espace interculturel.

La clinique interculturelle est une approche qui se propose d'induire une réflexion autour de la prise en compte de la dimension culturelle dans l'évaluation et l'intervention clinique. Elle se centre sur les effets psychologiques de la migration, sur les transitions entre contextes de vie pré et post-migratoires et sur la construction de l'interculturalité. Dans ce travail, le concept d'interculturalité est circonscrit à un terrain autre que celui des migrations. La psychologie clinique interculturelle propose classiquement une saisine de la dynamique enclenchée par la migration, incitant à prendre en compte à la fois les facteurs individuels et contextuels qui influencent la santé mentale des personnes migrantes qui consultent. De même, cette clinique dite interculturelle met en évidence les difficultés et les écueils des interactions au cours d'une intervention et propose des pistes pour y remédier. Dans l'analyse interculturelle que nous entrevoyons dans cette thèse, nous proposons de poser la clinique interculturelle comme étant la saisine de l'ensemble de processus psychologiques à l'œuvre dans la structuration identitaire tout comme dans l'acte de transmission intergénérationnelle, symbolique, et même traumatique des populations au sein même de leur pays. Notre étude

portant sur des individus fortement enracinés dans deux cultures au sein même de leur pays. Nous cherchons ainsi à identifier les facteurs susceptibles de favoriser ou de nuire à la santé mentale de jeunes Africains vivants dans les grandes villes ouvertes à la modernité.

Suivant les travaux des précurseurs, et au vu de l'accélération des contacts entre les cultures et par conséquent de la demande clinique devenue particulière dans un contexte ou un monde devenu lui-même particulier, certains praticiens contemporains centrent leur action thérapeutique sur le rapport psychisme et culture.

7.1. La clinique interculturelle de Govindama

Aussi bien dans sa pratique professionnelle de clinicienne que dans sa recherche de terrain à l'île de la Réunion, au Sénégal, au Burkina Faso et à Madagascar Govindama aura pour but de repérer les paramètres communs qui se trouvent mobilisés dans la clinique interculturelle. Entre autres paramètres mobilisés dans cette clinique, citons par exemple « la faute » liée aux transgressions culturelles (croyances) en rapport avec l'ordre symbolique du référent fondateur. Une transgression culturelle qui renvoie aux transgressions réelles ou imaginaires avec un besoin de recherche de punition tel que Freud (1915) le décrit. L'expression de la scène psychique sur la scène rituelle implique en effet des transferts archaïques qui mettent en œuvre des processus primaires sollicitant ainsi une grande disponibilité d'écoute tant du côté des intervenants que des thérapeutes traditionnels. Govindama tente donc de comprendre la fonction de la culture dans la structuration du lien social intrafamilial et intergénérationnel.

Posant d'emblée le principe animiste (croyance aux âmes et aux esprits) comme un fait général à tous les hommes au-delà même des différences de culture, car garantissant « l'unité somato-psychique, unité menacée par la pensée cartésienne dans les sociétés occidentales » (Govindama, 2002, p. 51). L'auteur va montrer que l'animisme soutient la transmission de la croyance en un mythe fondateur. Lequel incarne le père symbolique en imposant les tabous, et en liant les générations entre elles dans un ordre préétabli par l'ancêtre créateur. Cette croyance joue un rôle de tiers dans les interactions mère-bébé et parents-enfant notamment dans la préservation de l'altérité du sujet. Ceci se concrétise à travers les rites de passage qui visent, en même temps qu'une affiliation symbolique à l'ancêtre fondateur, la préservation de l'unité somato-psychique pour rappeler au sujet sa condition humaine, celle d'un être mortel par rapport au créateur considéré comme immortel. Le rite thérapeutique a donc pour Govindama deux fonctions principales que sont son aspect d'affiliation et celui de ré-affiliation symbolique.

« Dans les deux cas, le rite introduit l'absent, le fondateur de chaque civilisation, pour rappeler au sujet l'ordre symbolique associé aux principes totémiques freudiens, ainsi que sa condition mortelle afin de le soumettre à la castration symbolique » (Govindama, 2007, p. 197).

Dans son ouvrage : Le corps dans le rituel. Ethnopsychanalyse du monde hindou réunionnais, Yolande Govindama (2000) développe l'idée que le corps ritualisé est le lieu de rappel du divin, mais aussi le lieu d'interrogation sur ledit divin. Elle s'appuie sur les rites hindous, qui pour elle, souligne l'incomplétude, la faille dans le sujet et dans l'Autre, et propose une codification des actes et des gestes qui mettent en regard ces deux failles sans les combler. Ainsi, les rites remplissent le rôle d'un Tiers à travers lequel le sujet est recadré, dans ce que Govindama nomme métaphore paternelle faisant ici usage des avancées de Lacan. Le rituel constitue en fait, une abstraction qui, redoublant la marque d'un manque dans l'Autre institue un objet, cause de désir. Initialement conçu comme inséré au champ du langage, cet acte devient garant d'une absence essentielle, ordonnatrice de la structure de tout sujet. Cette opération rituelle serait alors conforme à l'opération Nom-du-Père qui limite la jouissance du sujet.

Dans sa pratique clinique, Govindama ne rencontre pas que des équilibrages et des étayages entre la symbolique du rite et le réel du sujet. C'est par exemple le cas de Vel sur lequel le rite « avait échoué du fait que le dysfonctionnement du couple était bien antérieur à la naissance, la relation entre la mère et le fils aîné ayant contribué depuis longtemps à destituer le père géniteur. C'est en grande partie à cause du déficit des croyances et d'une absence de transmission au sein de la famille que le rite s'est trouvé dénué de sens et d'efficacité » (Govindama, 2000, p. 139). Ce qu'il convient de comprendre ici est que les rites fonctionnent, le plus clair du temps, parce que les familles prennent au sérieux le rituel. Dans de telles conditions, les éléments du rituel ne sont pas détournés au profit d'une revendication œdipienne incestueuse.

La clinique proposée par Govindama donne par une théorisation particulière, une place incontournable au symptôme. Il semble que la clinicienne veuille indiquer ici la nécessité pour l'analyste de promouvoir une notion de place réservée, c'est-à-dire d'accueillir dans la clinique la façon dont les sujets prennent place dans l'histoire groupale. Autrement dit, ce n'est pas à une simple insertion du sujet dans le noyau du trauma historique que l'on a affaire dans l'expérience analytique, il y vient par le symptôme et donc « en porte-à-faux » ou « non sans discordance ». C'est bien dans ces conditions, le symptôme seul qui peut laisser une certaine

liberté par rapport au déterminisme de l'histoire. On va noter comme un double effet du symptôme. Il est ce par quoi le sujet se dégage de la structure et de la place qui lui est assignée, mais le symptôme est aussi et c'est là tout l'intérêt, ce par quoi le sujet témoigne tout de même encore de sa structure, ne serait-ce que du fait de vouloir n'y être pas. Une autre idée forte chez Govindama est l'affirmation de la situation interculturelle dans toute cure. En effet, la clinique suppose une rencontre qui elle-même implique toujours un phénomène transféro-et-contre transférentiel. Ainsi, il y aurait de façon inévitable toujours une double écoute et une double observation dans la cure. Réduire la notion d'interculturel à des sociétés non-occidentales reviendrait d'après l'auteur à considérer que la France et le monde occidental seraient sans culture.

7.2. La clinique de la famille africaine contemporaine de Tsala Tsala

La clinique familiale telle qu'elle est abordée par Tsala-Tsala pose les limites actuelles d'une structuration traditionnelle de la famille africaine entendue comme espace incontournable de la reproduction sociale et de la répétition à l'infini des liens. Une telle structure est pour lui aujourd'hui, incapable de réprimer l'émergence irrévérencieuse du sujet qui s'est progressivement imposé avec l'avènement d'une modernité généralisée et mondialisée (Tsala Tsala, 1992 ; 2004). Il est en effet question à la vue des changements qui s'opèrent en Afrique de rendre « compte de la fragilité accrue des personnes et des groupes devenus de moins en moins capables de réduire les conflits liés à la composition, à la recomposition ou à la transformation des familles » (Tsala Tsala, 2007, p. 31). Une telle approche qui s'intéresse à l'étude de l'organisation familiale actuelle en Afrique au regard des interactions, des relations et de la dimension symbolique des générations a pour objectif de saisir au mieux, les mécanismes et les enjeux permettant l'homéostasie ou le changement de la famille.

En Afrique et plus particulièrement au Cameroun, terrain privilégié des recherches de Tsala-Tsala, les recompositions familiales s'inscrivent dans la dynamique des mutations qui redéfinissent les liens intrafamiliaux et les contours d'une nouvelle parentalité. Tsala-Tsala va dans cette perspective contribuer à sa façon aux recherches portant sur l'identification des moments sensibles du processus de recomposition qui réactivent la problématique œdipienne en dévoilant une parentalité elle-même en quête d'identité (Tsala Tsala, 2004). La clinique familiale de Tsala-Tsala se caractérise alors par un travail d'élaboration mené sur plusieurs niveaux en même temps ou successivement : le niveau familial et individuel, le niveau culturel ou idiosyncrasique et le niveau de l'identité et de l'altérité. Ainsi, la famille est reçue ensemble

lors de la où des premières rencontres cliniques, toutes les combinaisons sont ensuite envisageables (chacun des conjoints seuls, l'enfant seul, les patients avec d'autres membres de la famille, etc.).

Généralement confronté à plusieurs options dans la clinique familiale, le thérapeute en Afrique va, soit tenter de retrouver ou de rétablir le fonctionnement individuel et familial correspondant aux valeurs traditionnelles de la famille, soit il optera d'accélérer le processus de responsabilisation autonome des sujets. Pour Tsala-Tsala (2017), « aucune de ces options ne saurait garantir a priori la réduction durable de la souffrance individuelle » (2007, p. 42). Puisque la première renvoie à une représentation mythique ne reposant sur aucune réalité factuelle. La seconde ressortant de la simple idéologie individualiste préjuge trop rapidement de la capacité des personnes et des systèmes familiaux à s'adapter à la nouveauté, voire à l'étrangeté de leur environnement. Toutes choses qui s'avèrent incompatibles avec une démarche qui vise à rétablir un certain équilibre entre l'individu et sa famille. Bien sûr, le rôle de la culture s'avère essentiel, mais la culture doit être entendue ici comme le référent qui donne sens au conflit en tant qu'il constitue une tension entre l'individu et l'environnement censé l'identifier (Tsala-Tsala, 2004 ; 2007).

La souffrance des familles en Afrique prend donc forme dans le conflit qui oppose au moins deux conceptions différentes de la famille. Le défi à relever est dès ce moment, celui de la reconstruction d'une mémoire familiale partagée (Tsala-Tsala, 2007). La mise en place des personnages familiaux, tels qu'ils sont les uns pour les autres, est un préalable pour le rétablissement indispensable de la communication au sein de la famille. Ce préalable va permettre à Tsala-Tsala de mettre en lumière les effets pathogènes d'une auto-culpabilisation encore fortement liée aux valeurs et traditions culturelles de la famille africaine (2004 ; 2007). D'après lui, « la fragilité psychologique des individus advient indubitablement dès lors qu'ils entreprennent tout seuls de résoudre, à leur manière, les difficultés qu'ils rencontrent au sein de leur famille » (Tsala-Tsala, 2007, p. 43). En effet, les sujets s'isolent lorsqu'ils ne peuvent plus faire référence ni à des règles intrafamiliales précises ou concertées, ni à leurs croyances, à la sorcellerie. Le but d'une telle thérapie est moins celui du choix de la société ou du type de famille que celui de la compréhension du vécu que les uns et les autres ont des transformations sociales et familiales qu'ils subissent afin de se forger des configurations familiales qui réduisent l'écart entre toutes les représentations qu'ils se font de la famille et de leur désir.

Ces réponses à la fois inter ou trans-culturelles, ethnopsychanalytiques ou ethnocliniques proposent en effet des solutions à ce qui résonne comme une demande difficile à satisfaire. Elles ont le mérite de prendre en considération les difficultés éprouvées par ceux qui consultent et de convoquer l'interculturalité pour laisser émerger les conflits. Nous proposons dans ce travail, de porter un autre regard sur cette rencontre en revisitant la notion d'interculturalité sous l'angle de la structuration identitaire au moment de l'adolescence. Le chapitre suivant fait justement état de l'adolescence, de ce que c'est que la crise à l'adolescence et le rapport que cette adolescence, moment trouble, entretient avec la crise d'identité.

Chapitre V :

Crise adolescente et crise identitaire

> Les adolescents sont des jeunes gens qui manifestent leur soif d'originalité en s'habillant tous exactement de la même façon.[16]

1. Le concept d'adolescent

Selon une définition de l'Organisation Mondiale de la Santé (O.M.S.) (1977), l'adolescence correspond à la période pendant laquelle l'être humain passe du stade de la première apparition des caractères sexuels secondaires à celui de la maturité sexuelle acquiert des facultés psychologiques et des modes d'identification qui transforment l'enfant en adulte. Il s'agit aussi d'une transition sociale et économique qui se réalise du stade de dépendance totale à celui d'indépendance relative.

Étymologiquement, le terme adolescence vient du latin adolescentia qui signifie croître, pousser, grandir, se fortifier. L'adolescent est donc cet être qui se fortifie et sort de la tutelle de ses parents. Enjeu important de la période adolescente, la construction de l'identité y tient une place de choix. Contraint d'avancer vers plus d'autonomie, l'adolescent construit son identité dans une dynamique d'interrogation et de restructuration des relations notamment affectives qu'il entretenait avec son entourage, ses parents et lui-même. C'est ce qui, de façon naturelle, l'amène à questionner ce qu'il possède comme acquis et comme capacités, tout en tenant compte de l'environnement, c'est-à-dire des possibilités et opportunités qui s'offrent à lui.

---

[16] Citations, proverbes Adolescence - Evene - Le Figaro evene.lefigaro.fr/citations/mot.php?mot=adolescence.

L'adolescence apparaît par ailleurs comme un concept à la fois social et psychologique. Social avec ses coordonnées historiques et psychologiques avec son processus de maturation subjective.

1.1. Point de vue sociologique

Du point de vue de la sociologie, l'adolescence peut être perçue sous deux approches : celle où l'adolescence se résume en une période d'insertion dans la vie sociale adulte et celle où il appartient à un groupe social avec ses caractéristiques socio-culturelles particulières. Ainsi selon les époques, les cultures ou encore le milieu social, l'adolescence sera différente. L'adolescence n'est donc pas un phénomène universel et homogène. Pour le sociologue, la période adolescente désigne le passage, pour l'enfant, de sa dépendance à l'émancipation ou l'autonomie adulte. Dans la société moderne, l'adolescent représente une image désirée, convoitée parce qu'il renvoie le reflet de la vitalité, de la bonne santé, du sexe, de l'insouciance, du choix, etc.

C'est à la fin du 19e siècle que la notion d'adolescence va faire son apparition sous la désignation de la jeunesse. Elle va dès lors prendre une place importante dans la production d'abord littéraire, puis devenir une préoccupation politique et morale (Claes, 1986). Huerre, Pagan-Reymond et Reymond (2003) nous informent du fait que c'est le dictionnaire Littré qui en 1854 va définir le premier l'adolescence comme l'« âge qui succède à l'enfance et qui commence avec les premiers signes de la puberté » (Huerre et al., 2003, p. 37). La fin du 19e siècle est pour ainsi dire un moment important de la toute jeune histoire de l'adolescent. La société est en pleine mutation économique et culturelle. L'espérance de vie s'accroît rapidement et passe de 35 à 55 ans chez les hommes et de 41 à 60 ans chez les femmes entre 1850 et 1936. La croissance démographique, dans le même temps connaît un fort ralentissement, ce qui entraîne une baisse du pourcentage de jeunes de moins de 19 ans qui ne cesse de décroître dans les grandes villes. Cette situation, loin d'apporter le calme, rend les jeunes plus débordants. L'adolescent sera alors considéré comme « ingrat, gauche, indécis et immoral » (Cannard 2010, p. 24). Durkheim (1897) dira dans cette perspective que l'adolescent a le goût du viol et du sang. Pour ce dernier, l'appétit sexuel de l'adolescent le porte à la violence et à la brutalité.

De la connotation péjorative l'âge bête, l'adolescence va devenir dans les années 1900 un âge des apprentissages. Cette évolution de la perception de l'adolescence, de l'âge d'ignorance à celui d'apprentissage est l'illustration de la reconnaissance de l'importance de

cette période dans les processus d'acquisition de la connaissance. Malgré l'existence antérieure de quelques écrits parus sur la question de l'adolescence à l'instar de The study of adolescence (Burnham, 1891), la première étude systématique sur l'adolescence est celle de Stanley Hall publiée en 1904 sons le titre Adolescence. Hall tente ici de déchiffrer les problèmes que soulève la période adolescente, aussi bien du point de vue de la psychologie, de la physiologie, de l'anthropologie, de la sociologie, du sexe, du crime que du point de vue de la religion. Par cet ouvrage, Hall, (1904) marque de son empreinte la conception psychiatrique et psychanalytique de l'adolescence à venir aux États-Unis.

Dans un ouvrage intitulé : L'adolescence n'existe pas, Huerre et al. (2003) s'appuient sur des travaux anthropologiques et ethnologiques pour affirmer que « l'adolescence n'est pas une période naturelle du développement de l'homme » (2003, p. 56). Pour ces auteurs, l'existence d'un âge de transition entre l'enfance et l'âge adulte reste une fabrication du monde moderne. C'est ainsi qu'ils notent l'absence ou la difficile appropriation de la période adolescente en Afrique et dans toute autre société ou peuple n'ayant pas connu le même degré d'évolution que l'Occident. L'approche culturelle semble la plus convaincante pour soutenir cette thèse qui conteste l'universalité du phénomène d'adolescence. Les travaux de Margaret Mead (1928 ; 1930) démontrent que non seulement l'adolescence n'est pas un phénomène universel, mais qu'il y a inévitablement un lien étroit entre la nature de l'adolescence et le degré de complexité de la société d'appartenance de l'adolescent. Il n'y a par exemple pas d'adolescence chez les habitants de Samoa. Cette idée sera ensuite soutenue par les travaux de Malinowski (1967b), de Ruth Benedict (1934), ou encore de Kardiner (1969). Il ressort de façon générale de tous ces travaux cités que plus la société est complexe, plus l'adolescence est longue et conflictuelle.

Ainsi, les caractéristiques de ce qu'est un adolescent varient selon les sociétés. Au niveau de la fin de l'adolescence par exemple, l'adolescent dans la Rome antique désignait un jeune susceptible d'être mariés dès l'âge de la puberté. Ce jeune devait avoir la citoyenneté romaine qu'il lui était possible d'acquérir à l'âge de 17 ans. Dans la société occidentale en général, des évènements comme : rejoindre un ordre religieux, s'engager dans l'armée ou dans le mariage marquaient de façon net le passage de l'enfance à l'âge adulte. En Afrique, la priorité était donnée aux rites d'initiation (rites de passage). Ce sont ces rites qui, sans être exclusivement une pratique africaine, avaient pour fonction d'introduire l'enfant désormais pubère au monde adulte.

Du point de vue de l'approche sociale, nous observons qu'une place prépondérante est accordée à l'enfant et à l'adolescent dans nos sociétés d'aujourd'hui. Cette place est si importante que l'adolescent a le pouvoir de proposer de nouveaux modèles de conduite. En effet, l'augmentation récente du nombre d'enfants dits « enfants rois ou même enfants tyrans est révélatrice des difficultés rencontrées par de plus en plus de parents pour poser des limites à leurs enfants, mettant ces derniers dans une position de toute-puissance » (Vesely-Lesourd, 2012, p. 101). Ce problème relève peut-être d'une perte de l'autorité parentale sur l'enfant. Une perte d'autorité « liée tout à la fois à l'évolution de la place des sexes dans la parentalité et aux nouveaux modèles de la société de consommation » (Vesely-Lesourd, 2012, p. 107). Or, la place du père est déterminante dans la structuration du sujet par l'exercice de l'autorité sur l'enfant et l'adolescent. C'est bien en s'enracinant dans le Complexe d'œdipe que la fonction paternelle permet à l'enfant d'accéder à la loi en intériorisant l'interdit. On est contraint d'observer que la modernité que connaît le monde et l'évolution des mœurs tout comme celle de la famille depuis le 18e siècle en Occident et depuis les années 1990 en Afrique s'est orientée vers un déclin de la puissance paternelle. Un exemple parlant de ce déclin est la transformation à la fois des rapports hommes-femmes et des relations au sein des familles. Ces transformations provoquent une incapacité pour les parents à proposer aux enfants des modèles d'identification et un système de valeur pédagogique, professionnelle et morale stable lui-même hérité des générations antérieures. Dans de telles conditions de changement permanent, c'est l'adolescent qui va constituer le relais nécessaire entre le monde des enfants et le monde des adultes, car il propose de nouveaux styles de vie, mieux adaptés à ce qui est perçu comme des conditions nouvelles et changeantes. Des changements que l'adolescent affirme alors percevoir mieux que les parents qui apparaissent comme obsolètes. On va dès lors assister à une forme de renversement de perspective. C'est l'adolescent, par sa caractéristique propre d'être une période de changement, qui va devenir dans un monde où tout est en mouvement, une sorte de modèle social et culturel, tant pour les enfants que pour les adultes. (Bruner, 1998).

Les mêmes observations peuvent être faites en Afrique à des degrés différents. Les valeurs de la société africaine semblent se substituer peu à peu à ce que la jeunesse reconnaît et approuve comme telle. L'attention portée au corps en dehors des pratiques rituelles est observable. Le passage de l'enfance à l'âge adulte n'étant plus exclusivement consacré par le passage d'un rite notamment, dans les villes où est concentré le plus grand nombre, l'adolescence apparaît de moins en moins comme un passage, elle donne plus l'impression d'être, aujourd'hui, devenue un état. En effet, les changements anthropologiques qu'a connus

l'Afrique et que nous avons exposé plus haut ont sérieusement fragilisé le statut et l'autorité des aînés. Si le jeune dans la société africaine de l'heure symbolise l'ouverture à la modernité et donc le changement, les ainés ont plus tendance à symboliser cette Afrique statique, colonisée et pauvre soumise à toutes formes de pillages. Les parents sont en plus taxés de sorciers. Ainsi, le jeune de plus en plus populaire, le sujet va tendre à s'y identifier continuellement. C'est ainsi que va se prolonger la période adolescente en plus des autres éléments que le retard de plus en plus de l'âge du premier emploi et l'âge du mariage.

1.2. Point de vue psychanalytique

Pour définir ce qu'est l'adolescence, met l'accent sur le phénomène de la puberté, sur le rôle joué par l'accession à la sexualité ainsi que sur le regroupement des pulsions partielles sous le primat de la pulsion génitale. Ce qui fait de l'adolescence cette période pubertaire pendant laquelle il y a autonomisation ou affranchissement de l'autorité parentale.

C'est à partir des années 1960 que l'on peut affirmer l'existence d'une distinction claire entre l'adolescence et l'enfance, notamment avec le texte de Kestemberg (1962) Identité et identifications chez les adolescents. Ce texte servira d'appui important aux tentatives de description du monde interne de l'adolescent et de ce qu'il a de plus spécifique au niveau de son économie psychique. Dans La crise juvénile, Pierre Mâle (1982) va apporter un regard complémentaire en mettant l'accent sur l'originalité juvénile et sur l'aspect révolutionnaire des conceptions sur l'adolescent en crise. De nombreux autres travaux suivront alors. Raymond Cahn (1991 ; 1998) va par exemple introduire, dans ce débat, le terme de subjectivité. Annie Birraux (2013) décrira pour sa part les modalités de cette évolution conceptuelle qu'elle pose comme étant un processus. Elle précise par ailleurs l'intérêt qui est aujourd'hui particulièrement porté à des investigations sur la crise d'identité ou crise d'originalité juvénile. Ce nouveau courant de recherche en psychologie s'attelle plus spécifiquement à mettre l'accent sur les difficultés du passage de l'enfance à l'adolescence. L'objectif de cette initiative est de caractériser au mieux, ce qui se produit avec l'arrivée de la puberté chez l'enfant. Cette puberté qui s'accompagne en effet d'une reviviscence pulsionnelle mettant fin à la phase de latence. À l'adolescence, le sujet connaît un temps de déséquilibre dominé par l'ébranlement des anciennes formations réactionnelles de défense contre les anciens objets (Rocheblave-Spenlé, 1969 ; Coslin, 1999). Il doit abandonner les objets parentaux d'amour, ce qui entraîne des conflits qui se manifestent tant contre l'autorité parentale que contre les symboles qu'elle

investit. Ce combat contre les anciens investissements aboutira à l'établissement d'un nouvel équilibre.

En 1991, Philippe Gutton introduira le terme de pubertaire dans la saisine psychanalytique de la problématique de la crise à l'adolescence. Le pubertaire s'apparente pour lui à des processus adolescents dont le premier s'applique aux phénomènes psychiques résultant de la venue de la puberté et le second aux phénomènes de remaniements identificatoires qui ont lieu à cette période de la vie. Il rejoint là ce que Mosès Laufer pensait déjà en 1964, lorsqu'il affirmait que l'essentiel des pathologies graves à l'adolescence était dû à une panne des identifications ; ou lorsqu'il donne à l'adolescence, qu'il situe entre 12 et 21 ans, un rôle d'intégration de l'identité sexuelle irréversible. Ces deux auteurs fondent leur analyse sur les propos de Freud (1987) qui pense qu'avec le commencement de la puberté apparaissent des transformations qui amèneront la vie sexuelle infantile à sa forme définitive et normale.

De façon générale et quels que soient les auteurs, l'adolescence en psychanalyse se décline sous les différents éléments que sont le rejet de ses parents dont la présence réactive les conflits œdipiens, la menace d'un inceste étant désormais réalisable et le rejeter les bases identificatoires, même si l'insertion du jeune dans la lignée familiale reste une donnée particulièrement importante du phénomène d'identification. L'adolescence s'accompagne donc toujours de ce meurtre des images parentales, condensé fantasmatique de l'agressivité liée à toute croissance dont parle Freud dans Totem et Tabou (1913). C'est par ailleurs aussi ce à quoi Winnicot (1975) fait allusion lorsqu'il affirme que grandir est par nature un acte agressif. Cependant, même s'il y a une homogénéité qui consiste à penser l'adolescence comme un processus intrapsychique spécifique, il existe au moins deux principaux regroupements conceptuels qui se dessinent : celui qui assimile l'adolescence à une crise et celui qui assimile l'adolescence à une étape de développement rappelant par bien des aspects la première phase de séparation-individuation de la petite enfance, mais avant d'examiner ces deux regroupements, analysons les aspects dynamiques et homogènes de cette période de la vie.

1.2.1. L'enjeu psychique de l'émergence de la sexualité chez l'adolescent

L'avènement chez l'adolescent de la capacité à atteindre des orgasmes entraîne une explosion libidinale qui provoque un mouvement de régression vers les pulsions prégénitales. Il y a ici apparition brusque d'une énergie libre que l'on peut qualifier de tension et que l'adolescent cherche à libérer. Le conflit intérieur de l'adolescent ne se limite pas à ces

changements que nous pouvons qualifier d'économiques. À ceux-ci, s'ajoutent des conflits archaïques comme c'est le cas du conflit qui émerge entre le Moi idéal réactualisé et le Moi déstabilisé. L'affrontement entre la vie fantasmatique et les transformations pubertaires bouleverse la dynamique conflictuelle ; ce qui influence la subjectivité du sujet et son rapport à l'autre.

1.2.2. L'adolescent et la problématique du corps

À l'adolescence, la puberté vient profondément modifier le corps. Ces modifications vont entraîner des effets psychologiques tant au niveau de la réalité concrète qu'aux niveaux imaginaire et symbolique. Au sortir de l'enfance, le jeune adolescent constate en effet que ses organes génitaux se développent, que la pilosité apparaît. Les seins et les premières règles apparaissent chez la fille alors que les érections avec éjaculation deviennent possibles chez le garçon. Winnicot (1975) va par exemple voir dans ces modifications du corps la source de perturbations dans l'équilibre psychique de l'adolescent. Jacobson (1964) fait une analyse de l'impact de ces modifications dans la réactivation de l'angoisse de castration, aussi bien chez les garçons que les premières éjaculations conduisent habituellement à se masturber, que chez les filles dont les premières règles viennent renforcer la croyance infantile de castration. Ces transformations et cette accession à la sexualité génitale peuvent être à l'origine des rapports sexuels expérimentaux ou de repli défensif vers une homosexualité latente ou même transitoirement patente (Jacobson, 1964, p. 194).

Outre ces transformations physiologiques qui influencent le fonctionnement intrapsychique de l'adolescent, l'accent est aussi mis sur la silhouette. En effet, l'image du corps tient une place non-négligeable aussi bien pour l'adolescent lui-même que pour ceux qui le regardent. Cette image du corps est souvent le reflet de l'environnement, c'est-à-dire qu'elle prend appui sur la mode et les groupes d'appartenance qui influencent la perception que l'ado a de son corps. S'il lui permet de se présenter, le corps permet par ailleurs aussi à l'adolescent de communiquer. C'est ici que nous percevons le corps comme un élément symbolique de par la façon dont celui-ci est utilisé. Comment l'adolescent met-il son corps en valeur, comment il le traite, le reconnaît ou le méconnaît, l'aime ou le déteste. Ce corps est-il pour lui une source de rivalité ou de sentiment d'infériorité. Comment l'adolescent pare son corps de vêtements, le déguise-t-il (tatouage, Pershing, etc). Le corps de l'adolescent est dans cette perspective un moyen d'expression symbolique de ses conflits. C'est dire aussi que l'intérêt que l'adolescent porte à son corps est révélateur du narcissisme très présent dans le fonctionnement psychique à

l'adolescence. Ce narcissisme se déploie souvent sous deux angles. Par une image de soi devenue mégalomane et par une forme d'égoïsme ou de désintérêt du monde extérieur. Ce qui revient dans un cas comme dans l'autre à ce que la clinique considère comme pathologique. Toutes ces modifications physiologiques et psychiques à l'adolescence ont des répercussions sur le processus de construction identitaire.

1.2.3. L'Idéal du Moi et le Moi Idéal l'adolescence

La complexité de la structuration psychique au moment de l'adolescence permet de saisir cette dualité du narcissisme qui est celle du Moi idéal et de l'Idéal du Moi. Le Moi idéal est présent depuis toujours. Il est hérité du conflit œdipien et résulte de l'identification aux parents et de l'intériorisation des interdits. Il arrime, en quelque sorte, le sujet à son apparence reflétée dans l'image de l'autre. Autrement dit, l'enfant intègre progressivement dans le Moi Idéal, les objets parentaux idéalisés, les valeurs, les images et autres références. Ce Moi narcissique va, à la suite évoluer en Idéal du Moi au fur et à mesure que l'enfant va grandir. Dès la période de latence en effet, le préadolescent va se construire un Idéal du Moi qui ne sera plus personnifié par les parents. Cet Idéal du Moi va ainsi renvoyer aux valeurs auxquelles aspire le sujet.

L'Idéal du Moi apparaît pour Freud (1914) comme le substitut du Moi Idéal qui désignant quelque peu le moi réel et qui a été l'objet de premières satisfactions narcissiques. À l'adolescence, le sujet tendra à retrouver ce Moi Idéal, caractéristique de l'état de toute-puissance narcissique infantile du temps où le petit enfant était à lui-même son propre idéal. À la période de latence, les conflits naissant avec les parents et le peu d'hospitalité que peut parfois présenter le milieu extérieur vont confronter le sujet à abandonner de façon involontaire les premières satisfactions narcissiques procurées par le Moi Idéal. À l'adolescence, le sujet va alors chercher à retrouver cet état de satisfaction narcissique sous forme d'une projection qui n'est autre que l'Idéal du Moi, c'est-à-dire à ce à quoi aspire profondément l'adolescent.

1.2.4. Les mécanismes de défense à l'adolescence

Pour faire face à la déstabilisation et aux conflits intrapsychiques provoqués par les modifications physiologiques et pulsionnelles, l'adolescent va élaborer des mécanismes particuliers de défense. Quelques-uns de ces mécanismes sont les suivants :

- l'ascétisme qui est une défense contre les pulsions. Il s'agit de la mise en jeu d'un mécanisme de défense permettant de mieux contrôler ses pulsions au niveau du corps. L'ascétisme peut ainsi renvoyer à des comportements souvent rencontrés chez l'adolescent qui va s'imposer des restrictions qui font souffrir son corps. L'anorexie mentale peut par exemple être appréhendée dans ce sens. Ce qu'il convient de noter avec l'ascétisme est qu'il est une tentative de contrôle des désirs sous-tendus par la culpabilité due aux plaisirs sexuels.

- Le clivage est un mécanisme de défense dans lequel l'adolescent va avoir un comportement qui variera d'un extrême à l'autre. Il est représentatif de la réapparition des mécanismes archaïques abandonnés au cours du conflit œdipien au profit des mécanismes plus adaptés comme celui du refoulement. Souvent perturbant pour l'entourage, le clivage a pour but de protéger l'adolescent contre le conflit d'ambivalence. Il fait apparaître l'adolescent comme contradictoire.

- L'intellectualisation qui est selon A. Freud (2001), un mécanisme défensif du Moi permettant de mieux contrôler les pulsions au niveau de la pensée. C'est un processus par lequel le sujet cherche à donner une formulation discursive à ses conflits et à ses émotions de façon à les maîtriser. C'est dans ce cadre que s'inscrivent ces adolescents toujours prompts à la discussion et particulièrement attelés à la reconstruction du monde. Leur adhésion complète et sans équivoque à des théories philosophiques ou politiques et à des théories du complot est un exemple de leur idéalisation projective.

D'autres mécanismes de défense à l'adolescence sont : la projection persécutrice qui se met en place lorsque l'adolescent éprouve le sentiment d'un monde hostile dont il doit se défendre pour survivre. Ce sentiment n'est en réalité rien d'autre que l'expression de sa propre agressivité envers le monde qui l'entoure. A. Freud (2001) va par ailleurs distinguer aussi les défenses contre le lien avec l'objet infantile (défense par déplacement de la libido, défense par renversement de l'affect, défense par le retrait de la libido dans le Soi, défense par la régression). On pourrait aussi décrire les défenses centrées sur le conflit œdipien et les défenses élaborées contre le conflit préœdipien.

Une fois passer en revue les remaniements psychiques propres à l'adolescence, nous pouvons, à présent revenir sur les principaux regroupements conceptuels que sont celui qui assimile l'adolescence à une crise et celui qui l'assimile à un second processus de séparation-individuation

2. L'adolescent et la problématique de la crise identitaire et narcissique

2.1. La crise identitaire à l'adolescence

Pendant la période adolescente, le sujet a le sentiment de ne plus se reconnaître, de ne plus pouvoir s'identifier avec certitude. La crise de l'identité à l'adolescence peut être appréhendée de deux façons différentes. Elle peut se situer dans une forme de continuité de l'histoire du sujet et faire appel aux mécanismes du couple identité-identification ; l'identité de l'adolescent peut aussi être comprise comme un mouvement de rupture. L'adolescent peut être en rupture avec les parents et avec lui-même. Il s'agit là du rejet de soi en tant qu'être sexué. Ce rejet de soi passe bien évidemment par le rejet des objets parentaux. L'adolescent est dans ce cas de figure, étranger aux autres et à lui-même. Cette situation entraîne une angoisse aussi profonde que celle du conflit œdipien et attaque particulièrement la cohésion de la personne.

Ce que révèle la crise identitaire à l'adolescence est que le jeune vit ici une période d'ajustement, d'adaptation et donc d'adhésion à la filiation. II est ici appelé à marquer son acceptation. Acceptation de son histoire, de l'histoire de sa famille et du lien qui le rattache à quelque chose de plus fondamentale (l'ancêtre fondateur), faisant de lui un être qui se sait mortel. Cette situation qui se vivait de façon latente, car transmise depuis l'enfance par l'enculturation et l'éducation, va désormais être soumise à l'interrogation de l'adolescent, à son rejet, en même temps à son acceptation. La crise peut ainsi mettre en scène : la problématique de l'identité sexuelle, celle de la perte des idéaux infantiles, celle de l'adoption d'autres idéaux véhiculés par exemple par la situation interculturelle.

2.1.1. Le phénomène de séparation-individuation à l'adolescence

La séparation est avant tout le « sentiment d'être séparé en référence à la réalisation intrapsychique d'un sentiment d'être séparé de la mère, et par-là, de l'univers dans son ensemble » (Mahler, 1975, p. 20). Une telle conception porte l'intérêt sur la valeur psychique de la séparation. En effet, certaines séparations ne provoquent pas chez le sujet un éprouvé de séparation, mais un éprouvé de détresse. Ce qui pose la relativité des séparations réelles pour la vie psychique. Mahler (1990, 1975) a élaboré une théorie évolutive du processus de séparation-individuation à partir de l'observation directe des nourrissons en présence de leur mère. Mahler distingue ainsi séparation et individuation comme des processus à la fois concomitants et complémentaires, observables tous deux à partir des données empiriquement repérables du comportement de l'enfant. Ainsi comprise, la séparation est d'abord et avant tout séparation

d'avec la mère, et l'enjeu du processus de séparation est principalement la construction d'une représentation différenciée de soi, c'est-à-dire l'autonomisation, mieux encore, l'individuation.

Ce point de vue a été repris par Blos (1967) qui l'a adapté à l'adolescence. Ce dernier pense que le processus de séparation-individuation aurait pour finalité de permettre l'acquisition progressive du sentiment d'être séparé. Il considère par exemple qu'il se produit à l'adolescence un second processus de séparation-individuation, par opposition au premier mis en évidence par Mahler (1975). Cette visée développementale et psychogénétique est en fait une présentation de l'histoire de la psyché humaine en considérant que des phases s'y succèdent les unes aux autres, dessinant un long chemin qui va de la naissance à la mort, et qui conduit l'individu, de la fusion initiale à l'objet primaire vers toujours davantage d'autonomisation, de séparation, d'individuation.

Ainsi, à l'adolescence, se répéterait l'éclatement de la membrane symbiotique, mais cet éclatement, qui avait permis à l'enfant d'acquérir une certaine individuation, permet désormais à l'adolescent de conquérir son autonomie et de se séparer de sa famille (Blos, 1967). On comprend à partir d'un tel schéma que l'adolescence, au même titre que la petite enfance est une période de restructuration et de renégociation du lien à l'objet. Bernateau (2008) dira à ce sujet que « là où la petite enfance sépare l'enfant de la mère réelle grâce à l'internalisation de celle-ci, l'adolescence sépare au contraire l'enfant de ses objets internalisés pour l'amener à rencontrer un nouvel objet réel » (2008, p. 430). Ce travail qui va constituer, pour l'adolescent à déplacer ses objets internalisés vers la réalité est une tâche difficile du fait du caractère narcissique des liens objectaux. Le lien aux objets œdipiens, au regard de la relation mère/enfant sur laquelle il s'appuie apparaît donc pour Mahler (1975) et Blos (1967) comme essentiellement narcissique. La question qui surgit à ce niveau est celle de savoir si au final, le second processus de séparation-individuation propre à l'adolescent ne serait pas en tous points une reproduction pure et simple du premier propre lui à la petite enfance ? Bernateau (2008) s'interroge à ce sujet lorsqu'il se demande si l'adolescent est sous le coup d'une reviviscence de l'archaïque, ou s'il souffre au contraire de la liquidation du Complexe d'œdipe ? La réalité est qu'à l'adolescent et dons au moment du nouveau ou second processus de séparation-individuation, ces deux registres : celui de l'œdipe comme celui de la reviviscence archaïque se recouvre l'un l'autre. C'est dans ce sens que Blos, (1967) va placer le second processus de séparation-individuation dans le prolongement du premier, même si l'on note dans les développements de l'auteur, comme une priorité à la référence œdipienne.

Pour Blos, (1967) la référence à la relation préœdipienne mère/enfant prend sens dans le lien qu'il établit entre « la régression de l'adolescent et son évolution, qui va le faire passer d'un stade à l'autre. L'adolescent est selon lui contraint de réexpérimenter des états moïques abandonnés » (Bernateau, 2008, p. 431). C'est cette régression, momentanée qui aboutit finalement à l'affirmation d'une subjectivité plus affirmée de l'adolescent.

2.2. La crise narcissique à l'adolescence.

L'adolescent en crise rencontre des perturbations d'ordre pathologiques, qui révèle une puberté anormale. La crise d'adolescence est dans cet ordre d'idées, l'ensemble des troubles que l'on retrouve chez un sujet au moment de la transition entre l'enfance et l'âge adulte. Ces troubles peuvent être auto-agressifs et/ou hétéro-agressifs. Comme troubles auto-agressives, on peut citer les conduites à risques, l'anorexie ou encore le suicide. Comme troubles hétéro-agressifs, on note la violence vis-à-vis de l'autre, une opposition houleuse aux parents, une attitude de défi ou encore la délinquance. Si nous reconnaissons que certains de ces troubles sont directement liés à la puberté, nous sommes par ailleurs obligés de reconnaître qu'ils apparaissent avec plus de violence et donc de gravité chez seulement certains adolescents et pas chez tous. En France, le rapport (2003) de l'Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM) sur les troubles mentaux : dépistage et prévention chez l'enfant et l'adolescent, présente à ce sujet les conclusions de 49 études épidémiologiques réalisées au niveau international. Il apparaît, suivant les conclusions de l'INSERM qu'un enfant sur huit et un adolescent sur cinq seraient atteints de trouble mental. Ces troubles peuvent être soit d'ordre émotionnel (troubles anxieux ou de l'humeur), soit d'ordre comportemental (hyperactivité, troubles oppositionnels). Il y aurait ainsi 4,4% de dépressifs chez les adolescents de sexe masculin et 1% de boulimiques chez les adolescentes.

Tout comme la période de recherche identitaire, la crise d'adolescence peut être perçue comme une dynamique de paradoxes. Il s'agit d'une apparition généralement passagère, mais concomitante de multiples processus d'adaptation, de détresse qui serait le témoignage, l'expression extériorisée d'un passage laborieux, conflictualisé de l'enfance à l'âge adulte. L'adolescent revient facilement à des modes d'agir ou d'être infantiles, que l'on croyait depuis longtemps révolus, alternant avec des moments où il fait preuve, au contraire d'une grande maturité pour son âge.

La crise d'adolescence rejoint la crise d'identité chez le jeune, ce qui peut conduire au déséquilibre psychologique. En pleine crise d'adolescence, le jeune qui est aussi en quête

d'identité, adopter des comportements pathologiques tels que la bipolarité, l'anxiété, la perversion, la dépression ou encore les troubles de l'humeur ou de la personnalité. Il risque également de sombrer dans les troubles alimentaires, la consommation de drogues, la violence ou la pensée au suicide.

2.2.1. Le suicide

S'ils ne sont pas rapidement pris en charge, les problèmes de santé mentale, aussi minimes soient-ils, peuvent dans certains cas, aboutir chez l'adolescent à une tentative ou à un suicide. Particulièrement en Occident, le suicide passe pour être la seconde cause de mort violente chez les adolescents, après les accidents de la circulation. Il représente ainsi 11 % des décès entre 15 à 19 ans, 17 % pour les 20-24 ans. Des chiffres suffisamment élevés lorsqu'on sait que seulement 2 % de morts par suicide sont recensés dans l'ensemble de la population. La répartition des causes de décès montre l'importance des morts violentes dues à des conduites à risques à cette période de la vie (70 % des décès, la proportion étant plus élevée pour le sexe masculin).

2.2.2. La violence

La violence accrue dont peuvent faire preuve certains adolescents fait, en tant que trouble hétéro-agressif, partie des conduites que l'on rencontre chez les adolescents en crise. Lié à la violence, le phénomène de délinquants que l'on retrouve dans le phénomène de crise à l'adolescence connaît depuis quelques années un rajeunissement. Il n'est plus l'affaire exclusivement des jeunes garçons ; il s'étend désormais à l'adolescente. La crise à l'adolescence a de nombreuses causes qui peuvent être : le manque de repères, la fin ou diminution des rites de passage, le désarroi croissant des parents : absence de lignes directrices données par la société, absence de modèle éducatif familial, développement des familles monoparentales et recomposées, dans lesquelles l'adolescent peut avoir des difficultés à trouver sa place.

2.2.3. Les fugues

Une autre modalité de la crise à l'adolescence est la fugue. Départ impulsif, brutal, le plus souvent solitaire, limité dans le temps, la fugue est pour le sujet adolescent un moyen de mise en acte de ses conflits intrapsychiques. Elle constitue donc une forme de représentation des plus concrètes de la rupture que ressent et vit l'adolescent vis-à-vis de son entourage

familial, et même vis-à-vis de l'environnement institutionnel dans lequel il évolue. Le Naour, pense dans ce sens que la fugue advient « le plus souvent dans une atmosphère de conflit. Cette conduite agie représente une modalité de fuite d'une tension interne » (Le Naour, 2008, p. 152). Ainsi, deux représentations intrapsychiques peuvent être à l'origine de la fugue. Le besoin d'assurer, dans la réalité la distanciation avec ses relations objectales conflictuelles établies durant l'enfance d'une part et le besoin de dissiper le doute et l'incertitude quant à sa propre identité ; ce qui amène à se sentir exister, à se sentir vivre en partant.

2.2.4. La dépression

La dépression chez les jeunes n'est pas qu'un simple coup passager de mauvaise humeur. Il s'agit au contraire d'un problème sérieux qui impacte sur tous les aspects de la vie d'un adolescent. Sans prise en charge, la dépression est susceptible de conduire l'adolescent à la consommation de drogue, à la violence, au décrochage scolaire, et même au suicide. La persistance des symptômes comme la perte d'intérêt, la perte du plaisir et de l'estime de soi, l'humeur dépressive, une culpabilité excessive, des troubles du sommeil et de l'appétit, les comportements suicidaires est une alerte, car ce sont ces symptômes qui constituent les critères diagnostiques d'un épisode dépressif majeur. À l'adolescence, la dépression apparaît, selon le DSM IV comme polymorphe, ce qui ne manque pas de compliquer le diagnostic.

Les jeunes atteints de dépression ne sont pas forcément tristes ou continuellement en pleurs. Il faut souligner que la dépression est très souvent associée au renfermement sur soi-même plus qu'à l'agressivité, même si ses symptômes incluent l'irritabilité et la colère. Difficile à détecter, l'une des premières étapes du repérage de la dépression est de la dissocier de la déprime, vécue par une majorité de jeunes durant l'adolescence. La déprime est la période de transition marquée par de multiples transformations. Elle est un état normal et transitoire durant lequel l'adolescent présente une série de symptômes à tonalité dépressive (comme la morosité ou l'instabilité émotionnelle). Cet état ne présente pas une intensité cliniquement représentative et ne retentit pas significativement sur le fonctionnement quotidien, relationnel ou scolaire de l'adolescent. Elle doit toutefois être surveillée, car elle constitue un facteur de risque vers une véritable dépression.

Que l'on considère l'adolescence comme une période de crise identitaire et narcissique ou comme un processus de séparation-individuation, cette période de la vie reste d'un très grand intérêt pour la clinique. Un intérêt qui porte aussi bien sur la particularité de la relation entre l'adolescent et lui-même, entre l'adolescent et le monde des adultes, entre l'adolescent et son rapport à la société, à la culture, aux valeurs.

Deuxième partie :

Cadre de la recherche

I. Contexte et objectifs de l'étude

> « La méthodologie n'étant pas réductible au choix des techniques de recueil et d'analyse du matériel, le choix du protocole dépend de la question posée et de l'état des connaissances sur le sujet, dans la mesure, où elle doit permettre la validation des hypothèses, elle doit, nécessairement, être cohérente avec ses postulats théoriques. Quelle que soit la méthode choisie, elle ne peut prétendre à la neutralité, car le dispositif de recherche dépend des questions de départ qui se nourrissent et se modifient, dans leur confrontation au corpus. »
>
> (Régine Scelle, 2002, p. 11-12)

1. Rappel de la problématique

Lacan (1991) fournit un exemple édifiant de la mutation des traditions et des croyances culturelles du fait du contact avec d'autres civilisations. Son analyse des trois patients togolais vivant en Occident et n'ayant plus des croyances tribales que des connaissances ethnographiques est un exemple des plus édifiants. Pour lui, l'inconscient des trois sujets cités fonctionnait selon les bonnes règles de l'œdipe. C'était l'inconscient qu'on leur avait vendu en même temps que les lois de la colonisation, forme exotique, régressive, du discours du maître, face au capitalisme qu'on appelle impérialisme. « Leur inconscient n'était pas celui de leurs souvenirs d'enfance ça se touchait, mais leur enfance était rétroactivement vécue dans nos catégories familiales » (Lacan, 1991, p. 104). Autrement dit, le discours auquel se réfère le sujet peut changer et donner par là même un type de lien social différent dans son articulation à l'œdipe.

Si la différence de langue et de culture ont été des préoccupations constates chez Lacan, elles restent néanmoins non-approfondies. Il s'agit là d'une interrogation qui s'organise autour de la difficulté qu'il y a à articuler de façon claire le rapport psychisme/culture. Ce débat n'a eu

de cesse d'être réactivé à travers la théorie analytique. Si cette théorie a essentiellement porté son intérêt sur l'universel de la condition du sujet dans son rapport à la culture, elle ne s'est pas moins heurtée à la question de la différence des univers symboliques en fonction des peuples et des cultures, question qui a surgi aussi bien dans l'embarras de Freud face à l'Islam que dans les interrogations de Lacan face aux sujets non-occidentaux. Roheim et Devereux ont contribué chacun à sa manière à une nouvelle conceptualisation en alliant psychanalyse et anthropologie, établissant ainsi des concordances entre les processus psychiques et les différents mythes et croyances culturelles connues des ethnologues. Leurs élaborations qui témoignent d'une grande richesse, rencontrent cependant des limites à travers cette logique binaire qui en postulant une équivalence entre le psychique et le culturel finit par tomber dans le piège du clivage. En effet, il y aurait selon cette conceptualisation d'un côté un inconscient et/ou un symptôme ethnique et de l'autre, un inconscient et/ou un symptôme idiosyncrasique, ce qui finit par disjoindre le sujet de la réalité sociale qui l'entoure, soit en ne l'appréhendant qu'à travers le symptôme social et/ou culturel, soit en mettant l'accent sur un psychisme fermé sur lui-même excluant toute relation d'objet, toute relation intersubjective. Ne convient-il pas, afin de s'extraire de ces clivages, de restituer à l'adolescent camerounais dont il est question ici, ainsi qu'à son symptôme la dimension de subjectivité, de sujet soumis aux lois du langage, variables dans ses formes en fonction de l'environnement interculturel dans lequel il évolue et des évolutions scientifiques et des techniques observées dans le monde contemporain ?

Autrement dit, le problème est ici celui de la construction psychique à travers la mise en place de l'identité de l'adolescent dans une société camerounaise en pleine mutation anthropologique évoluant vers un modèle de famille nucléaire n'offrant plus à l'adolescent, le recours aux figures parentales du groupe permettant de gérer l'ambivalence des sentiments liés au jeu œdipien.

La **problématique** peut ainsi s'articuler comme suit : si la théorie psychanalytique pose le psychisme comme co-émergeant à la culture (Freud, 1913 ; Lacan, 1938), comment peut-on saisir alors la structuration psychique du sujet lorsque le discours culturel ou anthropologique auquel il se réfère vient à changer ?

1.1. Rappel de l'objectif de l'étude

L'objectif dans ce travail consiste à interroger la manière dont les mélanges de cultures prennent place dans l'organisation psychique d'adolescents au Cameroun. Nous interrogeons

dans cette perspective, l'incidence des progrès de la société moderne tout comme les changements anthropologiques profonds sur la structuration psychique de l'adolescent camerounais. La thèse défendue ici, pour le redire est que la façon dont les mélanges de cultures prennent place en Afrique et au Cameroun en particulier est à entendre comme une atteinte de l'identité, c'est-à-dire qu'elles engagent le sujet dans un rapport au monde qui pourrait mettre en péril la représentation qu'il a de lui-même.

1.2. Présentation des hypothèses générale et opératoires

1.2.1. Hypothèse générale :

Nous posons dans ce travail **l'hypothèse générale** selon laquelle l'actuelle difficulté dans la construction psychique des adolescents camerounais aux prises avec les profonds changements de leur société tant du côté du passage de la famille traditionnelle africaine à la famille moderne que du bouleversement des normes et modèles entraîne une impasse dans la gestion des éléments inhérents au passage à l'âge adulte.

1.2.2. Hypothèses opératoires :

Hypothèse de recherche 1 : la restructuration de la famille camerounaise en un modèle *nucléaire entrave le jeu œdipien qui se jouait dans la communauté* élargie.

Hypothèse de recherche 2 : la perte des repères identificatoires confronte l'adolescent camerounais à une impasse dans sa structuration identitaire.

Hypothèse de recherche 3 : l'échec actuel de la transmission intergénérationnelle des savoirs entraîne chez l'adolescent camerounais, des difficultés à s'inscrire dans la continuité de l'histoire familiale.

2. Principes éthiques et déontologiques

Vis-à-vis des interviewés, un point d'honneur a été accordé au respect des principes édictés par la déclaration Universelle des droits de l'homme de 1948 repris par le préambule des constitutions aussi bien française que camerounaise sur le respect des droits fondamentaux, comme la dignité et la liberté. L'étude n'a fait de distinction aucune portant sur la tribu, la religion, les opinions politiques ou de toute autre ordre que pouvait avoir les interviewés. Les adolescents interviewés avaient entre 15 à 19 ans. La majorité civile au Cameroun étant de 21 ans, il nous a paru nécessaire, dans la volonté qui était celle de respecter les droits de l'enfant,

d'avoir l'autorisation d'une des personnes légalement habilitées. Ce préalable était une condition irrépressible de la participation.

Précisons en passant que cette précaution semblait poser quelques problèmes dans la mesure où les jeunes rencontrés ne comprenaient pas la nécessité de demander, à leurs parents, l'autorisation de répondre à des questions. Pour eux, répondre à des questions, à l'école où au centre de formation était une chose normale. Il a fallu insister et convaincre les adolescents en précisant qu'il était là question d'un préalable nécessaire exigé du code de déontologie des psychologues de 1996 révisé à Paris en 2012. Un préalable sans lequel les résultats de la recherche étaient susceptibles d'être remis en question. Il est par ailleurs utile de signaler aussi que les interviews des adolescents se sont déroulées dans des cadres institutionnels. Tous les participants ont été informés au préalable de la confidentialité des données recueillies, des objectifs de la recherche. Il a été utile de rappeler à tous que la participation ou non à cette recherche n'entraînait aucune conséquence. Les dires de chacun des participants ont été respectés sans distinction de la qualité de leur expression (fautes) de façon à ne porter atteinte ni à leur réputation, ni à leur honneur. Au terme de la recherche, nous avons discuté avec chacun des participants sur la façon dont il avait vécu l'interview de sorte à éviter tout effet négatif et/ou incompréhension.

3. Les lieux de recueil de données

Comme lieux d'enquête, nous avons arrêté notre choix sur le lycée de Mimboman, le centre Don Bosco et les visites à domicile auprès des familles. La ville de Yaoundé, lieu d'étude, est la capitale politique du Cameroun. De ce fait, elle est un des lieux les plus cosmopolites du pays. C'est par ailleurs aussi un lieu où les mélanges de cultures sont le plus visible du fait d'un fort degré d'urbanisation et de modernisation.

3.1. Le lycée Bilingue de Mimboman

Le système éducatif au Cameroun est régi par la loi numéro 98/004 du 14 avril 1998, il comporte trois types d'enseignements : l'enseignement de base, l'enseignement secondaire dont il est question ici et l'enseignement supérieur. La particularité du système éducatif au Cameroun est le bilinguisme d'où l'appellation de Lycée bilingue. À l'issue du Collège, les élèves peuvent poursuivre leur scolarité dans un lycée d'enseignement général et technologique ou dans un Lycée professionnel. La scolarité a lieu en trois ans dans les classes de : Seconde, première et Terminale. Cependant, la quasi-totalité des lycées de la ville de Yaoundé ont en leur propre

sein, aussi bien le collège que le Lycée. Le Lycée bilingue de Mimboman est donc représentatif de la totalité du cursus scolaire de l'enseignement secondaire général et technologique. C'est-à-dire que les classes vont de la 6e à la Terminale. Les Lycées publics au Cameroun ont par ailleurs un statut d'établissements publics locaux d'enseignement (EPLE). Leur construction et leur entretien relèvent des collectivités territoriales de par les lois de décentralisation (décret n° 2001/041 portant organisation des établissements scolaires publics et attribution des responsables de l'administration scolaire du 19 février 2001), qui ont rattaché les Lycées à la gouvernance des Régions. Chaque lycée a ainsi élaboré un projet d'établissement, qui lui permet d'avoir une politique particulière en fonction de son public scolaire. Le Lycée bilingue de Mimboman a, de ce fait défini et mis en œuvre, un projet d'établissement, qui lui permet de prendre des initiatives. Son autonomie s'est ainsi accrue en matière pédagogique et éducative. Une autonomie qui porte particulièrement sur l'organisation de l'établissement en classes, sur l'emploi des dotations en heures d'enseignement, sur l'organisation du temps scolaire, sur la préparation de l'orientation, la définition des actions de formation complémentaire et de formation continue ainsi que sur les activités facultatives.

Le projet d'établissement exprime les choix pédagogiques et éducatifs de l'établissement. Il est élaboré en commun par les différents partenaires et adopté par le conseil d'administration. Ledit projet définit alors les modalités particulières de mise en œuvre des orientations et programmes nationaux. Ce qui permet au Lycée bilingue de Mimboman de contribuer aux objectifs nationaux de réussite des élèves tout en tenant compte de la diversité de son public scolaire.

Crée en 1991, le Lycée Bilingue de Mimboman est situé dans l'arrondissement de Yaoundé 4. En 2016, cet établissement d'enseignement secondaire public a par exemple enregistré 3 847 élèves. Ce qui montre l'importance de cet établissement. Ces élèves étaient dans cette même année, encadrés par un staff administratif de 22 personnes, 183 enseignants permanents et 17 vacataires. Le ratio élève/professeur étant de 1/21. Le Lycée Bilingue de Mimboman comprend 46 salles de classe, soit une moyenne de 84 élèves/classe. Il a enregistré en 2015-2016 un taux de réussite de 67,59 % aux examens officiels ; se classant ainsi à la 45ème place du classement des établissements scolaires au Cameroun sur plus de 250 Lycées et Collèges. Ce qui reste une performance.

3.2. Le Centre de formation Don Bosco

Nous avons rencontré cinq de nos adolescents au Centre Don Bosco de Yaoundé. Il s'agit d'un centre spécialisé pour adolescents en difficulté. Ouvert à tous les jeunes quelle que soit leur appartenance religieuse, Don Bosco a cependant une connotation religieuse claire. C'est en 1994 que cette communauté de Salésiens déjà présente dans la partie sud du Cameroun (Ebolowa) s'installe à Yaoundé. Les activités du centre Don Bosco de Yaoundé sont multiples et arborent un caractère social en plus du suivi spirituel, Don Bosco offre aux jeunes camerounais, une formation professionnelle dans divers domaines participant ainsi à la lutte contre la pauvreté. Les formations proposées ici vont des métiers des arts à ceux relatifs aux nouvelles technologies de l'information et de la communication. Des formations qui ont pour but de soutenir les jeunes notamment ceux en difficultés dans la tâche devenue ardue de l'insertion sociale et professionnelle. C'est ainsi que l'on y trouve une paroisse et un centre de formation professionnelle. Sont également développés à Don Bosco, les sports et loisirs avec l'idée que les valeurs transmissent par le sport peuvent et doivent se transposer dans la vie de tous les jours. Les jeunes sont ainsi accompagnés dans l'acquisition des valeurs comme : la discipline, la tolérance, l'honneur, l'esprit d'équipe, etc. Le centre des jeunes Don Bosco abrite par ailleurs une unité de réaménagement psychologique et moral des malades du VIH SIDA.

4. Présentation de l'échantillon

Notre échantillon est constitué d'adolescents camerounais vivants à Yaoundé. Leur âge est compris entre 16 et 21 ans. L'âge est pour ainsi dire un critère important d'exclusion. L'échantillon a donc été composé de 10 adolescents avec un respect de la parité entre filles et garçons. Cinq de ces dix adolescents ont été recrutés dans un lycée de la ville de Yaoundé et cinq autres dans un centre spécialisé pour jeunes en difficulté. Le recrutement s'est fait par appel à candidatures. Le niveau d'étude tout comme le type de famille dans lequel vivaient les adolescents sont mentionnés dans le tableau ci-dessous. Certains de ces adolescents sont en apprentissage d'un métier ; ce qui les place dans le champ des autorités chargées de l'emploi et de la formation professionnelle.

Tableau n°1 : Brève présentation de nos interlocuteurs

Initiale du nom / Sexe / Ethnie d'origine/ Age	**Le parcours scolaire/ activités extrascolaires du sujet**	**Type de familiale**	**Relations avec les grands-parents et la famille élargie**
H. / Féminin / Bamiléké / 16 ans. **(Mademoiselle H.)**	Actuellement en classe de Première. Elle a fait tout son parcours au lycée et est très satisfaite de son parcours. Elle aime faire des balades avec ses camarades. Outre ceci, elle signale comme activité, les travaux ménagers effectués à la maison	Famille recomposée. Elle n'a pas connu son père. Et vie actuellement avec sa mère et son beau-père.	Elle n'a pas connu ses grands-parents, mais ses parents restent en contact avec de nombreux membres de la famille. Elle connaît les cousins proches et même les cousins éloignés.
M. / Masculin / Banen / 17 ans **(Monsieur M.)**	Actuellement en classe de Première. Il a changé de lycée du fait du déménagement de ses parents d'un quartier à l'autre de la même ville. Il a redoublé la classe de seconde et aime particulièrement la télévision (cinéma et musique) qu'il classe comme activité extrascolaire.	Famille classique. Il vit avec son père, sa mère, deux frères ainés et une petite sœur.	Il a peu connu ses grands-parents qui sont tous morts, mais il a encore les oncles de ses parents qui vivent encore et qu'il rencontre bien que très rarement

F./ Féminin / Pygmée / 16 ans **(Mademoiselle F.)**	Actuellement en classe de Première. Très satisfaite de son parcours au lycée. Ne pratique aucune activité extrascolaire en dehors du lycée (les parents ne me donnent aucune liberté) où elle fait partie de deux clubs	Famille recomposée. Métisse, elle n'a que le nom de son père reparti en Europe. Sa mère a épousé quelqu'un d'autre. Elle a une grande sœur qui a elle-même une petite fille. Cette sœur a perdu son père à elle. Sa mère n'a pas d'enfant avec son mari.	A part sa grand-mère qu'elle a bien connue et qu'elle aimait bien, il y a des cousines et cousins des parents qui passent souvent à la maison pour quelques jours ou quelques semaines.
FG. / Masculin / Eton / 16 ans. **(Monsieur FG.)**	Actuellement en classe de Seconde et satisfait de son parcours Pratique le foot et les jeux vidéo	Famille classique. Fils unique, il vit avec ses deux parents et deux cousines.	Sans être assidu au village, il a connu ses grands-parents qui lui racontaient souvent des histoires de la famille. Il reste aussi en contact avec les membres de ce qu'il appelle la grande famille et qui se rapproche du clan
A. / Masculin / Ewondo / 18 ans. **(Monsieur A.)**	Actuellement en classe de Terminale Content de son parcours Fréquente les bals et boites de nuits, joue au foot et participe aux activités champêtres au village.	Famille recomposée. Dans sa petite enfance, il a passé beaucoup de temps avec sa grand-mère. Aujourd'hui il vit à Yaoundé avec son père, la compagne de ce dernier et les deux petites filles de ladite femme. Son père a bien d'autres enfants avec d'autres femmes. Des enfants qu'il ne connaît pas très bien.	Il aime particulièrement la vie au village. Il n'a plus ses grands-parents chez qui il a passé une bonne partie de son enfance. Il connaît quasiment toutes les grandes familles du village

S. / Féminin / Bamiléké / 17 ans. **(Mademoiselle S.)**	Actuellement en classe de seconde au lycée. Elle a changé deux fois d'établissements et a redoublé la classe de troisième. Elle n'est pas satisfaite de son parcours scolaire Pas d'activité autre que les groupes d'étude	Famille classique. Elle vit avec ses deux parents et a un frère et une sœur.	Elle n'a pas connu ses grands-parents, et ne connaît pas d'autres personnes de la famille que deux frères de son père.
Y. / Féminin / Bamoun / 17 ans. **(Mademoiselle Y.)**	Actuellement en classe de première au lycée. Satisfaite de son parcours au lycée, sans plus. Pratique des activités de groupes : balades, travaux champ	Famille classique. Elle vit avec son père et sa mère et son petit frère. Elle a quatre frères dont deux sont en Occident. Un des frères est à l'Université de Douala. Ville dans laquelle il loue une chambre.	Fréquente au village, elle connaît ses grands-parents et est continuellement en rapport avec la famille élargie.
E. / Masculin / Boulou / 21 ans. **(Monsieur E.)**	Première année d'apprentissage du métier de métallurgie Avait du mal à suivre sa scolarité au lycée. Pour lui, la formation à un métier lui garantit un emploi après son diplôme. Il a	Famille classique. Il vit avec ses trois sœurs, un frère et ses parents. Il est le deuxième né.	Il a connu ses grands-parents qu'il regrette car ils étaient les seules à lui raconter souvent des légendes et autres histoires de ses origines. Il garde un contact avec la famille élargie, mais ses contacts ne sont pas fréquents.

	ainsi préféré l'apprentissage à une scolarisation classique et plus générale Pratique beaucoup de sport : football, karaté et musculation et est par ailleurs très actif dans sa communauté religieuse.		
K. / Féminin / Bamoun/ 20 ans. **(Mademoiselle K.)**	Deuxième année d'apprentissage du métier de couturière Le retard accumulé ne lui permettait plus de continuer sa scolarisation. L'apprentissage de la couture lui donne donc pleine satisfaction. Ne pratique pas beaucoup d'activités (elle s'occupe de sa fille dès qu'elle a une seconde de libre)	Marié, vit avec son mari et sa fille. À noter qu'il s'agit là d'une union traditionnellement consacrée, mais non entérinée par les services de l'état-civil. Elle reste cependant très proche de ses parents notamment son père et sa mère qui l'aide pour la garde de sa fille.	Son père duquel elle dit être très proche est issu d'un ménage polygamique, elle dit donc avoir plusieurs grands-parents et de très nombreux frères et sœurs. Elle est également proche des autres familles du village.
T. / Masculin / Ewondo/ 16 ans. **(Monsieur T.)**	Actuellement en classe de Première et très satisfait de son parcours au lycée Joue très régulièrement au foot et aux jeux vidéo	Famille recomposée. Séparé de sa mère, son père s'est remarié à une femme.	Il a connu sa grand-mère qui est une des personnes qu'il admire le plus. Le fait de ne pas vraiment fréquenter le village le coupe un peu du contact avec les cousins du village même s'il connaît quelques-uns vivant à Yaoundé.

5. Présentation de la méthodologie de recherche

5.1. La recherche exploratoire

L'étude exploratoire a été la première étape de cette recherche. Il était question de collecter les informations permettant à la fois d'affiner les hypothèses de recherche et de définir les techniques, outils et méthodes d'investigation les plus adéquats pour répondre à la problématique posée. Cette première articulation dans la recherche s'est faite auprès de deux familles camerounaises. Une qui réside en zone rurale sur l'embranchement Yaoundé-Okola à 22 kilomètres de Yaoundé et l'autre dans une famille vivant au cœur de la ville de Yaoundé. La rencontre avec ces familles a permis de voir s'il y avait des réalités psychiques, au niveau des parents qui ferait défaut à la transmission. Cette première articulation dans la démarche a par ailleurs permis de mieux saisir l'environnement familial dans lequel évolue l'adolescent camerounais aussi bien en zone rurale qu'en zone urbaine. L'outil méthodologique utilisé dans cette phase exploratoire était celui du récit de vie de recherche.

En tant que méthode de recherche, le récit de vie s'appuie sur la narration comme forme d'élaboration du temps vécu et de l'histoire qui, en produisant une certaine figuration de soi, devient aussi une forme d'élaboration de soi, dans ses liens d'appartenance aux autres, mais l'acte de raconter ne suffit pas. Dans la recherche, le récit fait l'objet de questionnement et d'analyse visant à comprendre le sens de la narration et des élaborations de celle-ci. Il s'agissait, concernant notre recherche et pour chacun des membres de la famille concernée, de se questionner sur son vécu de la situation des mélanges des cultures et pour chacun de reconstruire le sens de ce qui a changé dans le fonctionnement des familles au Cameroun et de sa famille en particulier ; mieux encore, il était question pour ces familles de se situer dans une histoire dont elles pouvaient comprendre certaines entraves et parfois s'en dégager, une histoire qu'elles pouvaient davantage faire sienne. Le récit de vie est, en effet, mis en œuvre comme support permettant d'interroger plusieurs figures du sujet : la figure sociale, celle familiale et celle inscrite dans la généalogie. On peut ainsi observer les contradictions et les conflits qui peuvent s'en dégager. Une autre possibilité est celle dans laquelle le sujet un narrateur se déploie dans son récit entre réalité et fiction.

Dans cette phase de la recherche, nous avons jugé utile de nous replonger dans le monde traditionnel. Il a ainsi fallu faire une immersion de quatre semaines dans un village, immersion idoine pour un travail de recherche solidement ancré au terrain. Il nous a en effet semblé

important de nous replonger dans la culture camerounaise, non seulement parce que cela nous permettait de mieux décoder le sens attribué aux choses, aux mots, aux gestes, et aux comportements, mais être au contact avec les villageois tout comme le fait d'appartenir à la même culture et parler la même langue (locale) sont des éléments qui ont facilité l'instauration d'un climat de confiance qui n'était pas acquis d'avance. Il nous a fallu, pour que s'installent la confiance et la fluidité dans le discours, vivre à l'intérieur de la communauté à laquelle appartient la famille vivant en zone rurale et partager les mêmes activités (aller au champ, aller puiser de l'eau à boire à la borne-fontaine du village, aller se baigner à la rivière, participer aux activités sportives…). Pour cette famille vivant en zone rurale, il a en outre été utile de prendre en compte un rituel africain de la palabre autour d'un repas. C'est un rituel qui permet de prendre en compte le principe connu ailleurs comme celui de l'échange de cadeau. Un repas a donc été apprêté, puis partagé en toute convivialité. Le déroulement d'un tel rituel implique que les convives en partageant le repas, discutent de toute sorte de chose. Il faut attendre que le chef de famille vous donne la parole. Il vous questionne alors au sujet des raisons de votre visite et c'est seulement à ce moment que peut débuter l'échange. Cette technique produit des résultats spectaculaires. La bonne humeur et la décontraction permettent aux uns et aux autres de se détendre ; ce qui favorise la libération de la parole. Le chercheur est dès lors assimilé à un membre de la famille.

Tout récit recouvre deux registres de données : des événements et des significations. Le récit de vie participe à deux réalités, l'une objective et l'autre subjective. La première renvoie comme nous venons de le dire, à une réalité historique, à travers les événements de l'histoire vécue, la seconde à l'expression du vécu de cette histoire. Ces deux dimensions du discours constituent une base particulièrement féconde de la recherche en sciences humaines et sociales. Une solide base qui laisse transparaître à la fois un univers de sens et un univers de vie, un point de vue sur le monde et des formes concrètes d'appartenance au monde. En tant que mise en mots du monde social et du monde personnel de celui qui se raconte, l'intérêt du récit de vie réside précisément dans la capacité, à travers lui, de saisir les univers social, culturel et notamment l'univers interculturel qui façonnent les identités au Cameroun, la manière dont ces identités se sont construites, se construisent et le sens que leur attribuent les narrateurs. Le récit de vie est donc une approche qui nous a permis permet de relier et d'associer des éléments de vie des individus concernés, de prendre en compte l'interaction de la vie privée, religieuse, scolaire et leur évolution. Ce qui nous a alors permis de comprendre comment les différents aspects de la vie interagissent les uns avec les autres. La consigne qui était donnée aux familles

était la suivante : je souhaiterais avoir avec vous une causerie sur des évènements qui permettraient de retracer l'histoire de vie de votre famille au sujet des modifications que la modernité apporte à la vie traditionnelle.

5.2. La recherche proprement dite : quelle méthode

La méthode de recherche choisie dans ce travail est dite ethnoclinique. Une méthode encore appelée méthode complémentariste dont Devereux (1972) fut le pionnier. Pour lui, « Le complémentarisme est une généralisation méthodologique » (Devereux, 1972, p. 27). Le complémentarisme ne s'inscrit pas dans une perspective méthodologique comparatiste. C'est-à-dire qu'il n'est pas un moyen consistant à rechercher simplement des invariants ou des correspondances entre la culture du clinicien et celle du patient. Une telle perspective comparatiste serait de nature à réduire les éléments culturels à une forme d'habillage culturel des troubles psychopathologiques.

Devereux pose au contraire l'ethnopsychanalyse complémentariste comme moyens d'explorer les logiques culturelles dans leur profondeur. Ainsi, les cultures servent de levier au travail d'élaboration psychique et aux associations du patient. Cette perspective permet de « co-construire des sens culturels sur lesquels viendront s'arrimer des sens individuels » (Devereux, 1972, p. 38). Devereux souligne alors que le complémentarisme n'exclut aucune méthode ni théorie valable. Il englobe deux disciplines complémentaires : l'ethnologie et la psychanalyse et se posent comme étant une méthode pluridisciplinaire non-fusionnante, non-simultanée tout en imposant un double discours obligatoire. Rizzi (2014) dira dans ce sens qu'il est vain d'intégrer de force certains phénomènes humains « dans le champ culturel - anthropologique - ou dans celui psychique - psychanalytique - de manière exclusive » (Rizzi, 2014, p. 37). Ainsi, la spécificité des données récoltées dans une recherche complémentariste se fonde sur le principe de la nécessité d'un double discours qui ne peut être tenu simultanément.

Devereux s'est inspiré de la notion de complémentarité propre par la mécanique quantique et selon laquelle il est impossible de mesurer avec précision et simultanément la position et la vitesse d'une particule comme c'est le cas, par exemple pour un électron. Cette impossibilité ne repose pas sur une incapacité de l'observateur, mais est la conséquence de la nature de l'objet observé. Plus important encore est le principe de la dualité onde-particule. Ce principe pose l'hypothèse qu'un objet possède simultanément des propriétés ondulatoires et corpusculaires. En effet, les deux spécificités existent, mais plus la détermination de la position

d'un électron est précise, plus celle du moment devient imprécise. C'est ici que Devereux construira une analogie avec les sciences humaines. Ainsi, nous rejoignons Devereux pour dire que la saisine des problèmes psychiques et particulièrement ceux liés à la structuration du sujet camerounais ne peuvent véritablement être saisis que dans le sens d'une démarche qui inclue un double discours obligatoire psychanalytique et anthropologique. Une collaboration obligatoire, mais non simultanée. Ce qu'il convient de comprendre ici est l'impossibilité d'analyser simultanément un même fait aussi bien dans le registre de l'anthropologie que dans celui de la psychanalyse. Il est par contre possible, et c'est ce que Devereux démontre, de faire une analyse complémentariste d'un fait anthropologique par une approche psychanalytique. Cette méthode complémentariste rejoint, en termes de posture les principes théoriques que nous avons déjà présentés à la sous-partie intitulée théorie.

5.3. La prise en compte du transfert et du contre transfert dans la recherche

Le transfert consiste, pour le sujet interrogé, à réactiver des situations souvent refoulées, et les projeter sur le clinicien. La première apparition du terme contre-transfert dans l'œuvre de Freud se trouve dans une lettre adressée à Jung qui ayant informé Freud, par télégramme, qu'il avait eu des relations sexuelles avec sa patiente Sabina Spielrein. Denis (2006) indique que Freud s'est particulièrement montré indulgent vis-à-vis de Jung en faisant « porter la responsabilité de l'affaire sur le comportement séducteur féminin. Tout vient du patient, et singulièrement de la patiente, il reste à l'analyste de se cuirasser la peau pour « dominer son contre-transfert » » (Denis, 2006, p. 332). Le contre-transfert apparaît donc d'abord en 1910 dans le vocabulaire analytique comme relevant de la tentation érotique et amoureuse. Cette conception a beaucoup évolué et le terme est aujourd'hui posé comme l'ensemble de toutes les impressions qu'éprouve l'analyste par rapport à son patient, à la situation clinique (d'aide ou de recherche). Dans cette perspective, nous utilisons le terme de contre transfert dans ce travail de thèse, comme l'ensemble de tout ce qui s'établit chez le clinicien par suite de l'influence qu'exerce le patient sur les sentiments inconscients de son analyste.

5.3.1. Le transfert

Pour revenir au transfert, il faut d'emblée dire que l'entretien clinique à visée de recherche que nous avons utilisé comme technique de recueil des données, peut en effet avoir une valeur d'intervention chez l'interviewé même si la demande provient du chercheur et non du sujet ou de sa famille. Ainsi, les sujets qui acceptent de participer à une enquête s'attendent,

plus ou moins consciemment à des bénéfices. Par exemple pour notre recherche exploratoire, le recrutement des participants a été particulièrement difficile. Nous avons remarqué que les sujets rencontrés aussi bien en zone rurale qu'en zone urbaine présentaient une motivation implicite autre que la simple participation à la recherche. Une des motivations était celle de la situation festive qu'impliquait la réception d'un hôte dans la famille. Il s'agit de ce rituel donc nous avons exposé les mécanismes plus hauts et implique que la réception d'un hôte donne souvent lieu en Afrique, à une forme de célébration de ce dernier. C'est ce qui, chez les Bëtis du Cameroun s'appelle akàb et qui peut être rendu en français par le terme de générosité et d'hospitalité. On dira donc Mán béti ane akab pour mentionner cette qualité inhérente à l'homme bëti.

Bebye (2001) parlant du mariage chez les Sawa[17], fait longuement référence à ce rituel africain qui n'est pas restrictif aux Bëtis. L'auteur, dans le fils d'Agatha Moudio, raconte l'histoire de Mbenda, jeune homme d'un village de pêcheurs allant prendre pour épouse la fille que son père lui a destinée. Les rencontres entre les deux familles dans le cadre du mariage sont toujours rythmées de ce rituel festif avant toute évocation de l'objet même de la rencontre. Cette situation festive constitue donc un bénéfice supplémentaire non-négligeable d'autant plus qu'un tel rituel, en fonction des présents que l'hôte apporte, dans une optique de don et de contre don symbolique, contribue à favoriser les échanges qui se déroulent alors sous un climat favorable pour l'enquête. Nous avons ainsi vu certains jeunes exposer les problèmes qu'ils ont vis-à-vis des parents avec le désir manifeste d'être rassurés. Les parents cherchant de leur côté une approbation allant dans le sens de leurs affirmations selon lesquels la jeunesse d'aujourd'hui bafouait l'ensemble des règles qui faisait la solidité de la famille africaine traditionnelle. Un autre élément a été de nous apercevoir que certains des membres de ces familles rencontrés aussi bien en ville qu'en campagne, nous percevaient comme simple médiateur entre eux et le monde scientifique que nous représentons alors à leurs yeux. Pour elles, nous n'étions rien d'autre qu'un colporteur de leurs témoignages, colporteur des témoignages de l'histoire de leur vie familiale. Et ce, malgré la bonne ambiance qui régnait pendant l'enquête. Cette attitude ne faisait cependant pas ombrage au déploiement de la parole, mais était accompagnée d'expressions comme : « Allez leur dire que… » ou encore « Il faut que vous leur fassiez

[17] Les Sawa sont un ensemble d'ethnies bantous composées de la majorité des ethnies autochtones du littoral camerounais, ainsi que d'une partie des tribus de l'arrière-pays.

comprendre que… ». « Eux » étant le monde scientifique, les intellectuels, et même les blancs que je représentais aussi du fait de l'accomplissement d'une partie de mes recherches en France.

Au-delà des éléments inconscients émanant des deux familles, celle rencontrée à Yaoundé donnait en plus, l'impression de représenter la famille modèle où c'est plutôt la tradition et le monde traditionnel qui était indexé avec une réelle volonté de protéger les enfants contre certaines pratiques traditionnelles et contre la sorcellerie. La famille vivant en ville passait ainsi un message qu'elle estimait d'ailleurs connu de nous. Par ailleurs, il fallait laisser entendre l'idée que les Camerounais n'étaient pas des barbares et que les enfants avaient de très bonnes notes à l'école. Nous étions donc également interpellés sur la situation économique du pays qui, désastreuse, suffit à expliquer les manquements des jeunes.

La famille résidant à Yaoundé ayant été plus complexe à rencontrer, car les membres étaient toujours occupés à d'autres tâches, il n'était pas toujours facile d'aménager un espace de temps qui corresponde à tous. Les différences constatées entre les sujets résidants en zone rurale et ceux résidants à Yaoundé, quant à la motivation de la participation nous a amené à comprendre que la dimension groupale de la rencontre joue un rôle dans l'acceptation ou le refus de l'entretien. Il s'agit premièrement de la distance entre les participants et le chercheur. C'est-à-dire que l'extériorité du chercheur, marquée par des paramètres socioculturels constitue une assurance d'expressivité chez les interviewés. Il se trouve en effet que nous sommes ressortissants du même groupe ethnique et parlons la même langue que la famille vivant en zone rurale rencontrée ; ce qui semble entre autres choses avoir favorisé une proximité alors que la famille interrogée à Yaoundé était d'une origine ethnique différente. Ce qui a très certainement établi une forme de distance. Seul le cadre institutionnel a permis dans cette dernière famille de recueillir le matériel de recherche.

Outre les familles, nous avions les adolescents comme population. Les conditions nécessaires à la pratique de l'entretien au-delà des règles de déontologie liées à toute méthode de sciences sociales sont de pouvoir créer un climat de confiance. C'est pour aller dans ce sens que nous avons établi une forme d'alliance avec les institutions où avait lieu les entretiens et particulièrement avec les conseillers d'orientation qui se sont occupés des réalités pratiques. Pour « briser la glace » lors des entretiens avec les jeunes, nous avons d'emblée introduit le tutoiement. Pour les adolescents, le vouvoiement est une marque de politesse, mais aussi d'éloignement. Ainsi, il ne s'aurait être question pour l'adolescent camerounais de vouvoiement

entre amis, entre camarades ou dans toutes autres formes de relations cordiales. Le tutoiement nous a ainsi permis de dissiper le premier a priori. Les adolescents qui n'ont pas l'habitude d'être tutoyé dans l'enceinte de l'établissement scolaire par leurs enseignants. Nous étions donc plus à considérer comme proche d'eux, comme des alter égos. Et les explications en préludes aux entretiens venaient soutenir cette première appréhension. Les adolescents intégraient l'idée qu'ils avaient le choix de participer ou pas et que les réponses, quelles qu'elles soient ne pouvaient faire l'objet de sanction. Un pouvoir de sanctions que nous ne possédions pas. Nous étions donc définitivement similaires à eux d'autant plus que comme eux, nous faisons des études. Le tutoiement a donc amené une forme d'alliance entre les interlocuteurs ados et nous. Malgré ces multiples précautions, le démarrage de l'entretien avec certains adolescents restant difficile, en termes d'échanges, nous insistions sur leur parcours, les gadgets et autres loisirs qui les intéressaient. L'idée était de faciliter la mise en confiance.

Même si la présente recherche n'a pas été réalisée dans un cadre thérapeutique, la dimension du transfert et du contre-transfert s'est imposée au déroulé de la recherche dans la mesure où elle nous a permis à la fois de saisir l'enjeu de la rencontre avec l'autre dans sa globalité (Cano, 2006) et de mieux orienter l'analyse.

5.3.2. Contre transfert du chercheur à son objet de recherche

Dans l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement (1967b), Devereux rend compte du mécanisme du contre transfert. Devereux propose alors au chercher des repères pour l'analyse de son contre transfert. Autrement dit, Devereux livre au chercheur, des outils nécessaires lui permettant de déterminer ce qui, dans sa perception, provient de l'objet observé ou de ses propres projections, de ses propres à priori et de ses propres fantasmes. D'après Devereux (1967b), le chercheur se doit, pour objectiver son objet de recherche, de mettre au point, des techniques visant à définir, classer, hiérarchiser les arguments et systématiser les informations à recueillir. Cette attitude d'objectivation est un préalable important dans toute recherche. Ce que Devereux démontre ici est que la personnalité du chercheur, son appartenance culturelle, vont déterminer sa démarche d'objectivation de l'objet de recherche. C'est aussi ce que Barus-Michel (1986) affirme lorsqu'il relève que le chercheur est le premier objet de recherche. Kim et Derivois vont quant à eux, parler d'une dimension projective du chercheur. Pour eux et notamment dans le cadre de la recherche en sciences humaines et sociales, « le chercheur ne peut nier le fait que son objet de recherche passe d'abord par lui-même, et cela, malgré le souci incessant de l'objectivité scientifique » (Kim et Derivois, 2012,

p. 364). Dans cette recherche que nous menons, le questionnement sur la structuration identitaire au Cameroun soumis aux effets de la modernité et de l'interculturel, l'objet semble en effet consister avant tout, en une tentative de lecture sur ce que vit le chercheur lui-même, sur ce que nous vivons de façon très particulière. La relation de proximité que nous avons vis-à-vis de notre objet de recherche est de nature à mettre à mal l'objectivité dans ce travail, le risque étant alors de répondre à nos propres questions.

Un travail analytique sur la position du chercheur et son implication subjective constitue alors une étape indispensable qui va nous permettre de conserver la pertinence de la démarche et de l'objet de recherche. Il est ainsi nécessaire de mener une réflexion sur la « bonne distance » à avoir avec l'objet de recherche. L'identification plus ou moins claire, de la frontière du dedans/dehors de l'objet par apport à nos convictions personnelles permet de repérer différents moments et circonstances auxquels les interviewés nous identifient comme chercheur, comme camerounais, comme chercheur camerounais, et/ou comme chercheur camerounais effectuant une partie de sa recherche en France. Dans le cadre de cette thèse, il nous a alors semblé important, de prendre en compte le fait que nous avons passé la totalité de notre enfance dans la ville de Yaoundé et avons vu la ville se moderniser et se renforcer le mélange de cultures qui était déjà perceptible, mais pas aussi imprégné qu'aujourd'hui. Nous avons pour ainsi dire vécu le processus de mutation anthropologique que nous interrogeons et suivi le processus des modifications psychiques et comportementales qui l'accompagnent dans une perspective interculturelle. Se questionner alors sur les réactions du dedans/dehors du chercheur est un exercice qui accompagne tout le parcours de cette recherche. La souplesse nécessaire pour une telle réflexion n'est jamais complètement acquise, mais elle se construit dans un processus constant de remise en question, d'échange et d'analyse. Il faut être en mesure de reconnaître et de comprendre, par le travail analytique de l'après-coup, que certaines questions qui paraissaient centrées sur les adolescents camerounais répondaient aussi à notre curiosité personnelle concernant diverses stratégies face à des situations interculturelles. C'est ici que le matériel récolté vient surprendre le chercheur qui doit accepter d'être étonné malgré les a priori qu'il se faisait de l'objet interrogé. Il y a alors un réexamen de ce qu'on croyait être la réalité des choses. C'est ici que le clinicien va taire son opinion et suspendre son jugement pour laisser parler la réalité des faits. Garantissant par-là, aussi bien la très grande implication du chercheur que la validité même de la recherche.

Outre la neutralité obligatoire qu'il fallait à tout moment rechercher, afin de dissimuler au maximum, les possibles doutes, désaccords ou approbations vis-à-vis du discours des sujets, il fallait par ailleurs aussi faire particulièrement attention au fait que les personnes interviewées étaient autant à l'écoute de toutes expressions venant de nous, que nous pouvions l'être vis-à-vis d'eux. C'est là la réalité du transfert et du contre transfert. Des réalités que certaines interpellations venant des interviewés n'ont eu de cesse de nous interpeller. Prendre donc en compte les mécanismes du transfert et du contre transfert est une réalité de la recherche donc il faut prendre conscience. Cette dimension de la recherche est devenue dans ce travail, une véritable source de créativité ; les enjeux de la rencontre prenant alors une dimension qui dépasse les seules informations communiquées par l'interviewé.

6. La Méthode

Outre le récit de vie utilisé lors de la recherche exploratoire, les outils utilisés ici pour le recueil des données sont l'entretien clinique à visée de recherche et le test du dessin de Louis Corman.

6.1. L'entretien clinique à visée de recherche

Lors de la recherche exploratoire, nous avons utilisé : la technique de récit de vie. Cette technique de recueil de données est d'après Legrand (1993), une forme de « biographie complexe, tissée de contradictions, tramée autant par les rapports sociaux que par le désir et l'inconscient, une biographie dans laquelle la part du sujet […] s'intrique problématiquement à des déterminations reçues d'ailleurs » (Legrand, 1993, p. 234). Ici, une véritable histoire de vie évolue en fonction des constructions et des déconstructions réalisées par le sujet qui se raconte. Il s'agit donc là d'un outil pertinent qui cependant nous a semblé inadéquat dans la mesure où la norme en matière de pratiques de recherche appliquée au récit de vie exige de ne pas structurer les échanges qui se déroulent sur le mode de la conversation. Les questions sont dans une large mesure, déterminées par les entrevues elles-mêmes et la personnalité des participants tout en laissant aux interviewés, le choix de procéder à leur façon, en suivant une chronologie décousue ou en parlant longuement de thèmes hors du cadre de leur vécu. L'étude exploratoire a justement laissé apparaître une trop grande multitude de thèmes. Nous avons donc relu nos hypothèses et revu la démarche qui devait, pour être pertinente, rester centrée sur les thèmes les plus récurrents. Une autre technique aurait pu nous permettre d'atteindre de résultats probants, il s'agit de l'observation. Pour saisir la manière dont les mélanges de cultures prennent place

dans la structuration du sujet adolescent au Cameroun, une observation au quotidien et pendant une période plus ou moins longue, idéalement implémentée par l'immersion dans leur milieu de vie, aurait en effet été de bon aloi. Seulement, ne disposant pas, pour ce travail d'une période de temps infini, le meilleur compromis était celui de l'entretien à visée de recherche.

Utilisé en clinique, l'entretien à visée de recherche permet entre autres d'éprouver les hypothèses de recherche liées généralement à un modèle théorique, lequel servira par la suite aux praticiens. Ce type d'entretien vise ainsi à l'obtention de connaissances, pas forcément sur le sujet malade, mais également sur le sujet sain. Étant ici dans une configuration d'un travail de recherche, nous avons donc choisi ce type d'entretien que nous avons par ailleurs voulu à caractère semi-directif ; c'est-à-dire nous permettant d'interroger les adolescents sur un certain nombre de thèmes tout en leur laissant la possibilité, à la fois, d'interagir avec l'intervieweur et la liberté de répondre comme ils le souhaitaient, à l'intérieur d'une question posée. Le jeu habile qui était le nôtre à ce moment-là se résumait alors à recadrer le discours de l'adolescent interviewé dans chacun des thèmes abordés, introduisant les questions en fonction de l'enchaînement de l'entretien de façon à ce que tous les interviewés finissent par aborder tous les champs. Cette liberté, laissée aux interviewés, implique que les questions ne répondaient pas toujours à un ordre strict du point de vue de leur successibilité. Autrement dit, les questions étaient abordées en fonction des informations que donnait le sujet et non suivant l'ordre établi dans le guide de l'intervieweur. C'est là tout l'intérêt de l'entretien semi-directif (Blanchet, 1995) qui n'est autre que de s'adapter au discours de l'interviewé. Ainsi, la grille d'entretien est juste un cadre posé en amont des entretiens. Le fait cependant que les interactions aient modifié l'ordre de la grille n'est pas préjudiciable pour la recherche. Le prétexte de vouloir poser les mêmes questions, dans les mêmes proportions et le même ordre aurait, au contraire pu nous empêcher de recueillir dans les meilleures conditions d'échanges et d'écoute le discours des adolescents.

Les entretiens ont été enregistrés sur un appareil numérique et les données ont ensuite été retranscrites. Les retranscriptions correspondent fidèlement aux propos recueillis lors de la séance d'enregistrement. Nous avons préalablement obtenu les accords pour aussi bien l'enregistrement des entrevues, les autorisations parentales de participation que l'utilisation des données dans notre recherche. Les interviews étaient programmées pour une durée maximum de 45 minutes.

6.2. Le test de dessin de la famille

Par le dessin, l'enfant et ou l'adolescent peut exprimer soit un mécanisme psychique, un état mental, un processus intellectuel. Qu'il soit réalisé à la suite d'une consigne ou qu'il soit fait de façon spontanée, le dessin se présente telle la représentation ou l'expression graphique de la projection de l'enfant sur son monde.

6.2.1. Contributions cliniques du test du dessin

Outre le dessin du petit Hans examiné par Freud (1908), les premiers travaux de la clinique psychanalytique mentionnant l'utilisation du dessin dans la cure sont ceux d'Anna Freud (1951 ; 2001) et de Melanie Klein (2004), que l'on peut considérer comme pionnières en ce domaine.

Pour Anna Freud (1951), il est difficile, voire impossible de travailler avec l'enfant dans la cure comme avec l'adulte. L'enfant en effet, ne parle pas comme l'adulte ; il n'associe pas et il n'apporte que très peu de récits de rêves. L'enfant a donc besoin d'agir et de voir. Il faut alors imaginer des outils médiateurs. C'est ainsi que le dessin va s'imposer telle une « ressource » dans l'analyse de l'enfant, « faute de mieux ». Le dessin permet, en tant que substitut de l'entretien, d'accéder aux expériences et fixations de l'enfant, qui y sont directement représentées sous une forme symbolique. Pour Melanie Klein (2004), le dessin appartient aux techniques adaptées à l'analyse de l'enfant qui a avec l'objet, une relation « purement narcissique » au départ. Pour Klein, le dessin est étroitement associé à la technique du jeu, de même que le modelage, le découpage et l'utilisation de l'eau. Tout ce matériel représente les fantasmes, les désirs de l'enfant et doit être interprété exactement comme le rêve. Le dessin ouvre ainsi la voie à l'interprétation. Il permet d'accéder aux expériences et fixations de l'enfant, qui y sont directement représentées sous une forme symbolique. Les interprétations kleiniennes renvoient le plus souvent aux désirs et fantasmes œdipiens.

Le dessin est donc pour le clinicien, un matériel d'investigation des productions spontanées chez l'enfant du fait de la difficulté qu'il y aurait à appliquer à cette population les mêmes techniques d'association verbale libre qui servent dans la psychanalyse des adultes. Brassac et Mietkiewicz (2008) diront dans cet ordre d'idées qu'« en tant que clinicien, le psychologue peut utiliser une technique d'investigation fondée sur la mobilisation de représentations graphiques par l'enfant » (Brassac et Mietkiewicz, 2008, p. 1). Françoise Minkowska, fut une des premières à intégrer le dessin de la famille dans son évaluation des

sujets dont elle assurait le suivi (Jourdan-Ionescu et Lachance, 2000). Il est utile de préciser que Minkowska, élève d'Eugène Bleuler, lui-même analysé par Freud, avait une grande proximité avec Rorschach qui était aussi élève de Bleuler. Une précision permet de soutenir que c'est bien dans le monde de la psychanalyse que l'on trouve les premières utilisations du dessin de la famille. Le test du dessin de la famille a donc un caractère projectif important. C'est en effet dans une publication en 1965 que Porot va proposer le « Test de dessin de la famille » comme test projectif. Il souligne que le test du dessin de la famille permet de connaître les véritables sentiments de l'enfant vis-à-vis de sa famille tout comme la place qu'il considère occuper au sein de celle-ci.

Depuis les années 1970, on avait noté une importante augmentation d'études faites sur le dessin de la famille avec une considération particulière pour l'approche psychométrique. C'est dans ce cadre que les recherche vont s'orienter sur le dessin de la famille qui permet d'évaluer chez l'enfant et l'adolescent, la représentation intérieure de sa famille, au niveau de l'organisation et des relations. Dans les années 80, les études incluant le dessin de la famille sont plutôt centrées sur l'attachement. Soulignons une fois de plus ici le travail de Jourdan-Ionescu et Lachance (2000) qui ont entrepris de faire, au-delà de leurs propres recherches sur le dessin de la famille, de produire un manuel d'interprétation regroupant la majorité des travaux sur le dessin de la famille. Pour ce travail de thèse, le dessin de la famille qui sera utilisé est celui de Louis Corman (1967).

6.2.2. Dessin et culture

Le dessin de l'enfant et de l'adolescent est le reflet de sa culture. De nombreux auteurs soutiennent en effet cette idée (Jourdan-Ionescu et Lachance, 2000 ; Wallon, Cambier, et Engelhart, 1998). Pour ces auteurs, le dessin n'est rien d'autre que la représentation d'une compréhension de soi et de la culture ou encore la représentation de soi dans la culture. S'agissant particulièrement du dessin de la famille, il est principalement utilisé dans la perspective d'évaluation, comme outil diagnostique de la psychopathologie ; ce qui a eu pour effet de lui donner la popularité que l'on lui reconnaît aujourd'hui auprès des cliniciens (Anzieu et Chabert, 2004).

À notre sens, nous entrevoyons le dessin chez l'adolescent comme permettant de toucher du doigt la façon dont ledit adolescent construit sa représentation de soi, la représentation de sa famille et des liens intergénérationnels. Par le dessin, nous pensons aussi qu'il soit possible de

saisir la représentation que l'adolescent se fait de ses liens aux autres, dans les conditions interculturelles et modernes de la famille en Afrique et au Cameroun en particulier. C'est cette raison qui nous amène à utiliser en plus de l'entretien, le dessin dans cet objectif que nous avons à interroger les particularités y comprit culturelles dans la construction identitaire des adolescents au Cameroun.

Soumis à un système culturel avec des valeurs propres, l'adolescent aura tendance à représenter la réalité qui l'entoure. C'est ce qui nous permet de penser que l'adolescent comme l'enfant d'ailleurs, dessine ce qui est socialement accepté. En effet, les relations familiales imprègnent l'adolescent dans la construction de ses modèles interne opérants et le dessin témoignera de son système d'attachement (Vinay, 2007). On peut alors affirmer que le dessin « est un ensemble de signes qui ne prend signification que dans un espace culturel » (Wallon, Cambier et Engelhart**,** 1998, p. 76). Ce qui revient par ailleurs à dire aussi que toutes études ayant pour objectif de faire une comparaison des performances d'enfants et ou d'adolescents appartenant à des groupes culturels différents est inadéquate. Dans ce sens Bessette (2012) va montrer que des éléments interprétés naturellement sous un angle dans une culture peuvent s'avérer revêtir une signification toute différente dans une autre. On rejoint là les positions de Devereux sur l'idiosyncrasique et où certaines réalités refoulées dans une culture sont souvent actualisées dans une autre.

6.2.3. Le test du dessin de la famille de Louis Corman

Dans le cours des années 60, Corman a mené un travail de recherche important sur le test du dessin de la famille. C'est ce qu'en témoigne la multitude des versions et d'éditions publiées de ses investigations. Les travaux de Corman sur le dessin de la famille apparaissent alors comme la référence la plus utilisée en matière de dessin de la famille (Wallon, 2001). Corman a étudié une population de 1200 cas de 6 à 14 ans. Cette population était constituée à la fois d'enfants présentant des troubles de comportement, d'enfants normaux et d'enfants considérés à cette époque comme « débiles mentaux légers ». Malgré l'importance de cette population, Corman prendra la partie de ne pas intégrer l'analyse statistique dans ses investigations. Son test n'aura donc pas un aspect psychométrique. Au contraire, il fait une simple distinction de ce qui est banal de ce qui est exceptionnel dans le dessin de l'enfant. En effet, si l'enfant à qui l'on donne la consigne : « Dessine ta famille », pense le faire plus objectivement possible en respectant des caractéristiques réelles comme la taille, le sexe ou le poids de chacun des membres, la manière qu'il aura à se situer parmi les siens restera

particulièrement influencée par ses états affectifs, ses sentiments, ses désirs, ses craintes. « Le dessin de la famille est donc un test de personnalité, que nous pourrons interpréter en nous basant sur les lois de la projection. » (Corman, 1967, P. 6). Spécialiste en pédopsychiatrie, la pratique du dessin de la famille a conduit Corman à donner comme consigne lors de la passation du test « dessine une famille » ou encore « dessine une famille que tu imagines » contrairement à la consigne classique qui est : « Dessine ta famille ». Cette consigne va permettre aux sujets testés de mieux exprimer dans les personnages qu'ils désignent ses désirs, ses refus, ses attraits et ses répulsions. Projetant ainsi ses sentiments profonds, refoulés dans l'inconscient et pouvant avoir de ce fait une influence perturbante sur la conduite (Corman, 1967). L'auteur pense qu'un tel mode de passation du test, d'inspiration psychanalytique, donne de remarquables résultats, notamment lorsqu'il est complété par la méthode des préférences-Identification propre à Corman.

6.2.4. Stratégie et techniques de passation du test de Corman

Le protocole de passation du dessin de la famille que nous utilisons ici comprend une consigne simple qui consiste à demander aux adolescents de dessiner une famille. La consigne était libellée comme suit : « dessines-moi une famille ». Lorsque certains adolescents semblaient en difficulté face à cette consigne, nous leur donnions une précision. Nous relancions alors le jeune en lui disant « dessines-moi une famille connue, n'importe laquelle, tu peux y mettre tout ce que tu voudras : les personnes et si tu veux, des objets, des animaux, c'est comme tu veux ». De telles consignes sont soutenues par les travaux de Corman (1967) qui pensait que lorsqu'on ne précisait pas directement à l'enfant de dessiner sa propre famille, alors les projections dans le dessin en étaient facilitées.

Nous sommes présents pendant la durée du temps nécessaire aux sujets pour dessiner. Chacun des adolescents est reçu individuellement. Une feuille de papier un crayon noir et une gomme leur est proposée. Les adolescents étaient confortablement assis dans un bureau apprêté pour la circonstance par les bons soins des institutions dans lesquelles les entretiens ont été menés. Sans engager un autre entretien, deux questions étaient posées aux adolescents après leur dessin. Ceci, dans le but de réduire au maximum la part personnelle d'interprétation du clinicien. Corman pense en effet que c'est le sujet qui est le mieux placé pour savoir ce qu'il a voulu exprimer en faisant son dessin. C'est donc à lui qu'il convient de le demander. D'où la nécessité de le questionner sur son dessin. La question état : « Parles-moi de cette famille que

tu as dessiné, qui fait quoi et comment ? Qui est le plus gentil, le plus heureux et le plus malheureux ? ».

7. Méthode d'analyse des données

Lorsque nous faisons allusion à la méthode d'analyse des données, nous voulons parler de l'ensemble des mécanismes et de l'ensemble des techniques qui nous ont permis d'accéder, de comprendre le sens exact du corpus récolté. Cet ensemble de mécanismes que nous mobilisons ici dans le cadre de l'analyse des données d'entretiens, renvoie à une analyse thématique de contenu du discours.

Des critiques ont souvent été faites à l'endroit de la recherche qualitative. Mukamurera, Lacourse, et Couturier (2006) affirment que ces critiques sont souvent « teintées d'une logique positiviste postulant une réalité objective, finie et mesurable qui privilégie une démarche de recherche expérimentale (…) ou quantitative. » (Mukamurera et al., 2006, p. 110). Il faut pourtant dire au sujet de la recherche qualitative qu'elle s'inscrit dans un paradigme compréhensif, encore appelé paradigme interprétatif ou holistique. Elle conçoit ainsi différemment son objet et poursuit des visées bien différentes de la recherche quantitative. L'analyse qualitative considère ainsi la réalité comme une construction humaine et reconnaît de ce fait la subjectivité comme étant au cœur même de la vie sociale. D'après Boutin (2000), l'analyse qualitative conçoit son objet en termes d'action-signification des acteurs. Par ailleurs, l'analyse qualitative a pour objectif de donner sens, de comprendre des phénomènes sociaux et humains complexes. De sorte que les enjeux de l'analyse qualitative apparaissent, telle une démarche discursive et signifiante de reformulation, d'explicitation ou de théorisation de témoignages, d'expériences ou de pratiques (Muchielli, 1996). Il existe de nombreux modèles d'analyse de contenu du discours. Le modèle qui a été choisi pour ce travail est particulier dans la mesure où il associe plusieurs formes, plusieurs modèles.

7.1. Analyse thématique du contenu et analyse structurelle du discours

De manière générale, l'analyse qualitative est faite de façon linéaire. Elle suit ainsi une démarche en trois étapes que sont : le recueil, la réduction et le codage du matériel ; la présentation des données et enfin, l'élaboration/vérification des conclusions, mais plutôt que de mener ces étapes de façon linéaire et stricte, il apparaît de plus en plus admis avec des auteurs comme Mukamurera et al., (2006) qu'une dynamique circulaire est plus féconde. De toute évidence, elle est celle qui « colle » le mieux à la réalité du processus de recherche qui est le

nôtre. Le modèle circulaire auquel nous adhérons a été prôné par Huberman et Miles (1991). Il laisse paraître le travail d'analyse de contenu comme un processus progressif qui intervient tôt durant la phase même de récolte des données. Ce qui inévitablement implique un va-et-vient entre les différentes composantes de l'analyse. Mukamurera résume bien cette démarche de va-et-vient inhérent au modèle circulaire de l'analyse en citant Desgagné en ces termes : le codage de certains éléments du discours incite le chercheur à faire une première tentative d'organisation des données (à se les représenter d'une certaine façon qui peut être un premier schéma) et ensuite à retourner aux données mêmes pour en apprécier la pertinence, c'est-à-dire pour voir comment cette représentation se confirme, se modifie ou se contredit. Lors de ce retour aux données, le chercheur reprend sa codification et le processus itératif [ou circulaire] se poursuit jusqu'à ce qu'une organisation plausible et cohérente, assurant l'intelligibilité du discours, permette de conclure à la saturation des diverses significations codifiées (Desgagné, cité par Mukamurera, 2006, p. 112).

Ainsi, notre analyse des données itératives a débuté au moment du recueil des données. Le va-et-vient s'effectuant tout d'abord entre le moment de la récolte des données et leur analyse, ensuite entre les différentes activités analytiques elles-mêmes. Autrement dit, la condensation de nos données nous a conduit à réviser et à compléter progressivement la présentation des résultats en fonction des lacunes constatées et de nouvelles pistes qui se dégageaient du matériel constitué. En outre, l'élaboration/vérification des conclusions de l'analyse conduisait soit au recueil de nouvelles informations, soit alors permettait une confrontation à l'ensemble des résultats. Ce qui nous permettait de nous assurer de leur solidité ou validité et des nuances nécessaires à apporter dans leur formulation telle que présenté par Mukamurera (1998).

Afin de permettre une meilleure compréhension de notre démarche d'analyse de contenu d'entretien, il nous semble nécessaire de faire ici, une explication claire de la procédure d'analyse retenue ainsi qu'une présentation des diverses stratégies d'analyse utilisées. Mukamurera et al., (2006, p. 115) précisent à cet effet que « le chercheur est convié à expliciter son approche qualitative, à préciser pour lui et pour les autres avec quelles lunettes de lecture ou sous quel angle il aborde le phénomène à l'étude et anticipe l'analyse ».

Après chaque entretien et une fois les données recueillies, nous faisions une transcription de l'entrevue et procédions à une lecture répétée des verbatim d'entrevues. Ceci

dans le but de nous familiariser avec les données. Nous élaborions une fiche de synthèse par cas ; synthèse qui récapitulait alors, de façon globale, les idées et impressions dominantes de la visite de terrain en dégageant certaines « idées-forces » permettant d'orienter l'ensemble de l'analyse subséquente (Mukamurera, 1998). Ensuite, nous avons effectué le codage des données.

7.2. Le codage du matériel recueilli

Par codage, il faut entendre un processus qui a pour finalité d'explorer ligne par ligne les textes d'interview (Berg, cité par Mukamurera, 1998). Il est en effet question ici de décrire, classer et transformer les données qualitatives brutes en fonction de la grille d'analyse. Autrement dit, les données récoltées sur le terrain sont systématiquement transformées en unités permettant une description précise des caractéristiques pertinentes qu'elles contiennent. Nos données brutes ont été codées comme suit : nous commençons par une forme de condensation. Cette condensation renvoie à un processus de réduction et de transformation des données brutes recueillies. Il était, à ce niveau, question de cerner et de synthétiser les éléments pertinents au regard de la problématique de recherche (événements, faits, situations, pratiques des acteurs, épisodes, représentations, contraintes ou difficultés). Chaque ligne du discours de l'interviewé est lue, le syntagme (toute combinaison dans la chaîne parlée de deux ou plusieurs unités consécutives) est pris en compte. La notion de syntagme comme unité grammaticale a été quelque peu adaptée de la façon suivante : chaque groupe nominal est relevé dans le discours. Chaque action de l'interviewé, c'est-à-dire représentée par un groupe verbal comprenant un verbe d'action et le pronom « je », « on » ou « nous » est également concernée. Les éléments (mots, adverbes, adjectifs, expressions) renvoyant à une notion de temps sont également pris en compte. Ce triple choix a constitué « la taille du tamis ». Cette étape de la recherche a constitué le relevé des unités de sens. L'intention est de marquer la volonté de saisir le contenu du discours et non pas de le tronquer en prévision de l'adapter aux besoins de recherche.

Texte intégral = Données « brutes »	Eléments de propositions = unités de sens
Interactions Chronologiques Discours intégral de l'interviewé	Liste et agrégats Ligne « (...) Éléments du discours de l'interviewé (...) »

Cette opération a été effectuée pour chaque entretien et une liste « non-exhaustive » ? Mais importante d'unités de sens a été obtenue. Il faut noter ici la limite de la méthode quant à « la taille du tamis » et par conséquent aux éléments de contenus qui auront pu être oubliés lors du découpage et bien sûr tous ceux qui ont été retenus au détriment des autres. Le procédé pour relever une série d'éléments de propositions est relativement simple : cela consiste à isoler d'abord chaque interaction de l'entretien puis ensuite à souligner ce qui relève des syntagmes grammaticaux. La notion d'interaction est définie par le passage entre une question du chercheur et la réponse de l'interviewé à cette question. Donc dans cette partie du codage de contenu, notre priorité s'est davantage portée sur le repérage d'interactions plutôt que sur le contenu des questions posées. D'Unrug (1974) souligne l'existence d'une problématique concernant l'analyse de contenu : d'une part le caractère dynamique et non-statique du discours et d'autre part la multiplicité des niveaux où se jouent des transformations, en relation avec des déterminants extérieurs au texte. Cette position a éclairé l'approche méthodologique de l'analyse sur le fait qu'il ne fallait pas nous fier à « la qualité » des questions posées pour attendre en retour les réponses voulues. En fait, même si l'interviewé comprenait parfaitement le sens de la question posée, les réponses fournies comportaient des éléments de réponse correspondant parfois à une autre question. Cela relève de la liberté du locuteur, ce dernier pouvant donner un sens particulier à la question posée dans un contexte particulier.

7.3. La catégorisation : construction de la grille d'analyse

La catégorisation consiste à construire une grille d'analyse composée de critères et d'indicateurs que l'on appelle les catégories d'analyse. Le choix des catégories peut se faire à l'avance en fonction des objectifs de l'étude. On parle alors d'une démarche close d'évaluation et de traduction des indicateurs d'étude. La catégorisation peut aussi être faite, comme nous l'avons souhaité ici, sur la base des informations recueillies. On parle dans ce cas d'une

approche ouverte et inductive de généralisation et d'abstraction des données (Andreani, Conchon, 2005). Il s'agit dans cette construction de notre grille d'analyse d'élaborer un outil méthodologique qui nous permet de traiter de façon structurante, nos données. La réalisation de cet outil est un point important puisqu'elle sous-tend l'analyse des données. La construction s'est faite par étapes. Des étapes qui sont les suivantes :

- **Première étape : des données brutes aux séquences**

Il s'est agi dans cette première étape, de rajouter au relevé des unités de sens (tableau ci-dessus), une numérotation sous forme de séquences. La séquence étant un regroupement des unités de sens. Le tableau ci-dessous est une illustration.

Texte intégral = Données « brutes »	Eléments de propositions = unités de sens	Séquences = regroupements des unités de sens
Interactions Chronologiques discours intégral de l'interviewé	Liste et agrégats Ligne « (...) Éléments du discours de l'interviewé (...) »	Dénomination des agrégats Nom et numérotation sous forme de séquences

- **Deuxième étape : des éléments de propositions aux séquences**

Lorsque ces éléments de contenus ont été extraits (colonne 2 du tableau ci-dessus), nous les avons regroupés par agrégats (réunion d'éléments matériels juxtaposés, généralement hétérogènes, présentant entre eux une certaine cohérence et formant un tout compact). Ce traitement comprend une difficulté quant à la distance qu'il demande de prendre par rapport au discours initial. En effet, malgré la procédure de relevé, le fait de lister, regrouper, faire des catégories à partir d'un discours global ou d'une liste d'éléments supposés contenir des informations communes revient de fait, à faire une première interprétation. Cette difficulté doit être apparente si nous voulons pouvoir la prendre en compte dans les meilleures conditions et passer ainsi à l'objectif suivant qui est de nommer ces unités de sens. Si nous accordons donc « une relative cohérence » aux unités de sens ; c'est-à-dire que si les mêmes données, la même procédure de relevé et les mêmes critères de « tamis » étaient donnés à un individu quelconque,

la même « qualité » d'unité de sens serait obtenue ; en revanche, les groupes formés par ces listes de mots, eux, varieraient et les noms donnés à ces listes (c'est-à-dire les séquences) encore plus. C'est pourquoi, le nom des séquences comporte une part d'interprétation encore plus grande. D'ailleurs, le nombre de séquences retenues est un indicateur de cette part de subjectivité du chercheur, en ce sens que ce qui motivait « la création » d'une nouvelle séquence, donc d'un nouveau numéro (chronologique) et d'un titre de séquence, c'est la non-appartenance à la séquence (donc à la liste d'unités de sens) précédente.

- **Troisième étape : des séquences aux thèmes**

Cette partie de l'analyse a consisté à observer l'agencement des séquences d'abord pour chaque entretien puis ensuite pour tous. Cette phase est donc une phase de modélisation qui va permettre de présenter les résultats obtenus lors de l'analyse de contenu. Dans un premier temps, cela a consisté à regrouper toutes les séquences qui traitaient d'un même « thème ». Par thème, nous entendons une unité de signification qui se dégage naturellement d'un texte analysé selon certains critères relatifs à la théorie qui guide la lecture. Ainsi, les thèmes abordés par le locuteur sont à l'origine de ce qui a organisé sa pensée et son discours en regard des questions posées. C'est-à-dire que ces thèmes sont étroitement liés entre eux et se retrouvent tout au long du discours pendant l'interview et pas seulement pendant les questions posées. C'est en ce sens que nous les considérons comme les principes fondateurs et organisateurs du discours et nous estimons que c'est la découverte de ces derniers, dans l'analyse et le croisement des concepts qui permettront de mieux répondre à la question de départ : quels sont aujourd'hui (multiculturalisme, modernité) les mécanismes permettant de saisir le processus de construction psychique du sujet adolescent au Cameroun ? Le tableau ci-dessous illustre cette étape de la recherche.

Séquences = regroupements des unités de sens	Thème = regroupement des séquences, unité organisatrice du discours

L'analyse de contenu thématique ainsi faite sera d'une grande importance pour la suite de notre analyse. Ghiglione et Matalon (1978) laissent entendre, pour conforter cette importance de l'analyse thématique, qu'elle est un métadiscours émis par le codeur sur le discours. Ces

deux auteurs remarquent en effet que la grille d'analyse thématique est d'autant plus fiable et sert d'autant mieux l'analyse que les présupposés et les hypothèses, à l'origine de sa conception, s'en trouvent élucidés. Les séquences du discours sélectionnées, codées et organisées en catégories d'analyse thématique, il devient alors possible de mener une réflexion concernant : la fréquence d'occurrence de chacun des thèmes, et même d'engager une étude de l'organisation et de la forme du discours. Autrement dit, une fois l'analyse de contenu thématique achevée, nous ferons une étude, en pourcentage, de la fréquence d'occurrence de chaque thème chez chacun des intervenants en ensuite dans l'ensemble des interviews. Par ailleurs, nous devons reconnaître que la co-occurrence de thèmes qui ressortent de cette étude ne donne pas en soi, d'informations sur la signification que peut revêtir cette association pour le sujet ni même des indications sur la nature du lien qui existe entre le sujet et le thème. Nous pouvons citer comme exemple le thème de la culture. Que le sujet exprime son adhésion aux pratiques culturelles ou son aversion, ces dires sont regroupés dans le thème de la culture. Le fait d'affirmer alors que le thème de la culture est présent dans le discours de l'interviewé ne livre pas en soi, ces indications d'adhésion ou non. C'est ici qu'il nous a été nécessaire de faire à la suite de l'analyse de contenu thématique, une analyse de la structure de la forme du discours.

Cette autre analyse se fera sous forme de narration et prendra appuie sur les thèmes déjà ressortis en suivant le cheminement du tableau suivant :

Thème ressorti par l'analyse thématique	(Cf. présentation des résultats)
Connotation que donne le sujet au thème	Positive ou négative, euphorique ou dysphorique

Par ailleurs, pour ne pas rendre notre analyse trop lourde, nous ferons par cette même analyse sous la forme narrative, l'analyse du dessin de la famille.

7.4. L'analyse du test de Corman

En ce qui concerne l'analyse du dessin, elle prend appui sur la littérature et la méthode introduite par Corman (1967). Il s'agit de la méthode des Préférences-Identifications (P.I.). Considérant le principe d'identification comme une attitude cognitive et affective à la fois du fait qu'il nécessite un travail dans l'établissement d'une relation symbolique ou réelle à autrui. En effet, l'action qui consiste à s'identifier à un modèle, implique au préalable que le sujet se

sente différent dudit modèle. Le sujet cherche ainsi à ressembler à quelqu'un dont il se sait différent, mais c'est surtout tenter de s'approprier les états et les buts du modèle, c'est-à-dire que le modèle fournit un étayage suffisant à la mise en place de projets de vie pour le sujet. Ainsi, « le sentiment de valeur personnelle, l'accès à la représentation de soi, reposent sur les identifications de l'enfant, ainsi que toutes celles de la vie. » (Vinay, 2014, p. 73). Cette méthode nous permet de saisir au cœur, l'enjeu du dessin de la famille dans les choix représentatifs de l'adolescent. Face à un possible conflit personnel ou relationnel, le dessinateur fera apparaître dans sa création ce qui suscite de la crise en lui par différentes opérations graphiques relatives à l'identification. La mise en valeur ou non d'un personnage de la famille sera une de ces opérations.

Compte tenu de la réalité selon laquelle le dessin de la famille comporte d'une part une forme et d'autre part un contenu, nous ferons une analyse à deux niveaux d'interprétation : le niveau des structures formelles et le niveau du contenu.

Le graphique : <u>les procédés graphiques expriment les tendances et les défenses</u> :

Valorisation = ordre, taille, place centrale, soin, souvent il y a identification

Dévalorisation = suppression d'un personnage gênant ou angoissant ou encore expression par la taille, l'emplacement, bâclé, ratures

Mise à distance = la cohésion du groupe est révélatrice des relations qui unissent les personnes.

Le contenu : <u>le type de la famille</u> :

Identification de la réalité. Le sujet obéit au principe de réalité même s'il y a tout de même Projection = sujet contrôlé, rationnel, mature, adapté

Le sujet obéit au principe de plaisir (plus l'écart est grand, plus le mécanisme de projection est actif)

<u>Les identifications (qui serais-tu ?)</u>

Identification de réalité

Identification de désir

Identification de défense

<u>Les conflits relationnels avec la fratrie</u>

Intervention des mécanismes de défense qui contraigne la rivalité fraternelle à s'exprimer de façon symbolique (rivalité incontournable, nécessaire, individuation, affirmation de soi…). La rivalité dans la fratrie existe dans toutes les familles, amour et agressivité mêlés. Normales et inévitables. Puis s'estompe naturellement.

- Normale :

Conflit peu intense, ne provoque pas de trop grandes frustrations, souplesse de tempérament, compromis, bonne ambiance affective.

- Pathologique :

Agressivité dominante entrainant des actes de violence.

Agressivité trop inhibée donc retournée contre soi (état dépressif, anxiété, repli sur soi)

Conflits relationnels avec les parents : *Manifestations œdipiennes franches* :

Identification au parent de même sexe

Rapprochement avec le parent de sexe opposé

Agressivité envers le parent de même sexe

Manifestations œdipiennes masquées :

La symbolisation = quelqu'un ou quelque chose devient le symbole de l'agressivité

La mise à distance = cloisonnement, isolation, pas d'interférence d'affect avec les parents

Le repli narcissique = investissement privilégié, le sujet se dessine en premier et apporte un soin particulier à sa présentation.

La régression pré œdipienne :

Refuge dans l'immaturité, à une position moins conflictuelle

8. Le complémentarisme dans l'interprétation de nos données

Le complémentarisme tient une place importante dans l'interprétation de nos résultats. Ce complémentarisme va dans le sens où l'entend Devereux. C'est-à-dire intégrant des éléments psychanalytiques ainsi qu'anthropologiques dans un double discours obligatoire devenu double écoute incontournable. Comme il est de mise en clinique interculturelle, la méthode complémentariste permet de comprendre les mouvements intrapsychiques ainsi que de décoder les sens collectifs, tissant les liens entre contenant et contenu. En recherche, le

principe de complémentarité permet d'utiliser des éléments de méthodologie a priori hétérogènes, de croiser les informations obtenues avec ces différents outils, et ainsi de valider des hypothèses cliniques. On peut alors analyser la complexité du comportement humain à partir de plusieurs perspectives théoriques et méthodologiques. Pendant l'analyse, le chercheur ne mélange pas ces perspectives, mais il est incité à rester fidèle aux théories et méthodes de chaque domaine. À chaque moment de la recherche, il confronte de manière complémentariste les résultats des différentes analyses qu'il a effectuées à partir d'une approche anthropologique, psychanalytique ou autres. La notion du complémentarisme rejoint ici une des propositions de la méthodologie qualitative moderne qui consiste à multiplier les approches utilisées pour examiner un objet de recherche complexe. En ce sens, la méthode de notre recherche est à considérer comme une méthode complémentariste. Le matériel est interrogé à partir de plusieurs perspectives impliquant une lecture de la dynamique psychique, des contenus et des productions qui se manifestent dans une situation interculturelle en Afrique noire.

II. Présentation des résultats

> Les buts des actions sont voulus, mais les résultats que donnent réellement ces actions ne le sont pas, ou s'ils semblent, au début, correspondre malgré tout au but poursuivi, ils ont finalement des conséquences tout autres que celles qui ont été voulues.
>
> (Friedrich Engels, 1966, p. 66-67)

Dans ce chapitre, nous avons pour but de faire la présentation des résultats de l'analyse de contenu. Il est question de rendre compte des résultats obtenus en utilisant soit le format d'une présentation sous forme de tableaux ; d'une présentation narrative ou encore d'une présentation sous forme de figures. Nous avons choisi en ce qui concerne ce travail de faire une présentation souple de nos résultats. Une présentation qui laisse la possibilité d'articuler à la fois des formes variées d'organisation des résultats allant des tableaux au texte narratif. Cette option tient compte de la démarche itérative ou circulaire de recueil des données, mais aussi de la nature même des données recueillies qui sont à la fois sous forme de représentations graphiques (test du dessin de la famille) et sous forme de discours (nous utilisons constamment des extraits de texte représentatifs tirés du matériel recueilli pour illustrer nos analyses.). Les tableaux permettent de regrouper certaines informations et permettent une lecture synoptique des résultats alors que la forme narrative qui inclut des morceaux choisis du texte récolté tout comme les desseins rendent la présentation plus intéressante, vivace et réaliste.

Dans cette partie du travail, il a été question dans un premier temps de présenter notre analyse thématique obtenue à partir de la catégorisation des unités de sens. Cependant, ce travail d'analyse n'aurait pas beaucoup de sens si les deux techniques de recueil des données venaient à produire des résultats qui ne se rejoignent pas. La présentation des résultats sous la forme narrative permet en effet de vérifier que ces résultats se regroupent bien. Parti de l'idée que les effets de la modernité, mieux encore, de l'inter culturalisme sur l'adolescent camerounais font émerger un nouveau mode de structuration psychique et de construction identitaire, la grille

d'entretien a été conçue à partir du matériel récolté lors de l'étude exploratoire, c'est-à-dire de la représentation que les familles camerounaises avaient des comportements pour le moins changeant de leurs enfants. Ce qui nous a paru suffisant pour faire émerger chez l'enquêté la représentation qu'il avait de sa propre personne en lien avec la famille, le social et le culturel. Bref, la représentation de son identité. Pour valider le travail du point de vue de la méthode et de la rigueur, il faudrait montrer que les six thèmes ressortis que sont l'estime de soi, le poids de la famille, les identifications, le mélange de cultures, la modernité et la culture sont, au minimum, présents tout au long du discours et dans les représentations graphiques du test de Corman.

1. Résultats de l'analyse thématique

Ci-dessous, un exemple du déroulé d'une partie de l'analyse. Il s'agit plus d'illustrer comment se présente l'analyse suivant les étapes présentées plus haut. Le tableau ainsi présenté est celui de Monsieur FG. L'analyse des neuf autres sujets est exposée en Annexe.

Analyse de l'entretien avec (Monsieur FG.)		
Texte intégral = Données « brutes »	**Eléments de propositions = unités de sens**	**Séquences = regroupements des unités de sens**
(Q1-R1)/L1 à L4 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** Un adolescent, c'est une personne qui a dépassé un certain âge, c'est-à-dire l'âge de l'enfance et qui n'a pas dépassé un certain âge aussi. Il peut prendre ses décisions, mais il a toujours besoin d'une personne plus expérimentée, un parent pour s'assumer.	L2« (...) une personne qui a dépassé un certain âge (...) » L 3 « (...) Il peut prendre ses décisions (...) » L3« (...) besoin d'une personne plus expérimentée (...) » L4 « (...) un parent pour s'assumer (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L5 à L8	L6« (...) je suis un adolescent (...) » L6 « (...) prendre certaines décisions (...) »	

Q2. Et toi, te considères-tu comme un adolescent ? Moi, je suis un adolescent. Je peux quand même prendre certaines décisions sur certaines choses qui me concernent, mais mes parents restent présents pour me conseiller, pour me relever quand je chute.	L6 « (...) sur certaines choses qui me concernent (...) » L 7 « (...) mes parents restent présents (...) » L7 « (...) pour me conseiller, pour me relever quand je chute. (...) »	Séquence 2 : en lien avec la représentation ce soi
(Q3-R3)/L9 à L13 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** Si je devais me définir, je dirais que je suis né à Mbalmayo, et je suis arrivé à Yaoundé à l'âge d'un an. Je suis un bëti, un éwondo plus précisément, mais ma personne ne se limite pas à mes origines ou mon appartenance ethnique. Il y a aussi le fait que je vais à l'école ; ça, c'est très important pour moi.	L10 « (...) me définir (...) » L10 « (...) je suis né à Mbalmayo (...) » L11 « (...) Je suis un bëti, un éwondo plus précisément (...) » L12 « (...) je vais à l'école, ça c'est très important pour moi (...) »	Séquence 3 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 4 : en lien avec sa formation scolaire
(Q4-R4)/L14 à L21 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** Je ne sais presque rien de ma culture. Je parle plus le français et l'anglais que ma langue du village. Je ne connais pas grand-chose du village, je n'ai jamais assisté à un rite, mais	L16 « (...) presque rien de ma culture (...) » L16« (...) Je parle plus le français et l'anglais que ma langue (...) » L 17 « (...) pas-grand-chose du village (...) » L 17 « (...) jamais assisté à un rite (...) » L18 « (...) d'être un éwodo compte	Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle.

le fait d'être un éwondo compte, mais pas tant que ça. Les langues que je parle ici en ville peuvent me permettre de devenir quelqu'un demain alors que la langue du village, c'est juste pour communiquer quand je vais au village et comme je n'y vais pas régulièrement. Ce n'est pas très grave de ne pas mieux parler le patois.	(...) » L 19 « (...) pour communiquer quand je vais au village (...) » L18« (...) Les langues que je parle ici en ville peuvent me permettre de devenir quelqu'un demain (...) »	Séquence 6 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 7 : en lien avec l'adhésion à la modernité
(Q5-R5)/L22 à L23 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** (Réponse confère réponse à la question Q4.)	(Réponse confère réponse à la question Q4.)	(Réponse confère réponse à la question Q4.)
(Q6-R6)/L24 à L39 **Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis d'autres groupes culturels** Lorsque je me retrouve dans un groupe où il y a des éwondo, on m'accepte sans problème. Par mon nom qui dans ma langue signifie la sagesse. Mon nom a une signification forte dans ma langue maternelle. Les gens savent aussi que je suis jeune et que je vis en ville. Ils ne me rejettent pas, je suis un des leurs et je me sens tout aussi proche d'eux. Il n'y a pas de rejet surtout que mon village commence à être la ville. Je	L 27 « (...) on m'accepte (...) » L 28 « (...) mon nom qui dans ma langue signifie la sagesse (...) » L29 « (...) Ils ne me rejettent pas (...) » L30« (...) je suis un des leurs (...) » L 30 « (...) je me sens tout aussi proche d'eux (...).» L30 « (...) Il n'y pas de rejet (...) » L31 « (...) Je serais toujours plus proche d'eux (...) » L 33 « (...) les liens restent soudés (...).» L 34 « (...) Les championnats de foot (...) »	Séquence 8 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel

serais toujours plus proche d'eux que les autres Camerounais venus des autres parties du Cameroun. Même si en général, nous ne rejetons personne. Il y a des activités lorsque je vais au village qui font que les liens restent soudés. Les championnats de foot, les groupes pour aller travailler dans les églises du village. Ces activités font vraiment que je me sens proche des gens de mon village et du coup, j'ai parfois envie d'aller au village, mais je ne peux pas toujours y aller comme je veux. Ici au lycée, on me perçoit comme un ami, et même comme un frère. Au village et en ville, ces choses que je fais avec mes amis me procurent de la confiance vue qu'ils peuvent compter sur moi et moi je sais que je peux compter sur eux.	L 34 « (...) les groupes pour aller travailler dans les églises (...) » L 35 « (...) Ces activités font vraiment que je me sens proche des gens de mon village (...) » L36 « (...) je ne peux pas toujours y aller comme je veux (...) » L 38 « (...) me procurent de la confiance (...) »	
(Q7-R7)/L40 à L50 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** Ce qui marque une grande différence avec la vie traditionnelle aujourd'hui, c'est vraiment la technologie. Les gens d'avant lorsqu'ils rencontraient un certain nombre de difficultés, ils ne pouvaient pas faire face à ces difficultés. Pourtant, en ville avec la vie moderne, nous avons la technologie qui facilite la vie et tout le reste, mais, je pense moi qu'aussi bien la vie moderne que la vie traditionnelle, les deux me valorisent. C'est 50/50 mon appartenance culturelle à une importance et la vie en ville aussi. Mes parents parlent très bien la langue et ils contribuent à toutes les sollicitations du village comme les contributions pour les mariages des membres, les deuils, donc tout ça, c'est quand	L43 « (...) la technologie (...) » L45 « (...) la technologie qui facilite la vie (...) » L45 « (...) aussi bien la vie moderne que la vie traditionnelle me valorisent (...) » L 46 « (...) C'est 50/50 (...) » L46 « (...) mon appartenance culturelle à une importance et la vie en ville aussi (...) » L49 « (...) tout ça, c'est quand même important pour moi (...) »	Séquence 9 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 10 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence

même important pour moi, mais ma vie moi-même est plus centrée en ville donc c'est aussi déterminant.	L49 « (...) ma vie moi-même est plus centrée en ville donc c'est aussi déterminant (...) »	
(Q8-R8)/L51 à L54 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** Je pense que tous les deux me valorisent bien : le village, mais la ville aussi. Quand tu es au village, on te respecte parce que tu viens de la ville où les gens sont riches et on ne peut pas oublier qu'on est des Africains et que le village sera toujours important pour nous.	L52 « (...) Je pense que tout me valorise (...) » L52« (...) Quand tu es au village, on te respecte parce que tu viens de la ville où les gens sont riches (...) » L53 « (...) on ne peut pas oublier qu'on est des Africains et que le village sera toujours important pour nous (...) »	Séquence 11 : en lien avec la valorisation de sa personne
(Q9-R9)/L55 à L59 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité sont-ils en conflit pour toi ?** Il y a des contradictions. Mon père n'accepte pas certaines choses de la tradition à la maison alors que quand il était petit, il faisait tout ça donc je pense qu'il y a un grand conflit entre la tradition et la modernité. Mon père n'accepte rien quand ça me concerne, mais lui-même il va au village et continue à faire certaines choses du village, mais dès que c'est moi, tout s'arrête.	L 56 « (...) Il y a des contradictions (...) » L56 « (...) Mon père n'accepte pas certaines choses de la tradition (...) » L57 « (...) quand il était petit, il faisait tout ça (...) » L57« (...) qu'il y a un grand conflit entre la tradition et la modernité (...) » L58« (...) Mon père n'accepte rien quand ça me concerne (...) »	Séquence 12 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité

	L58 « (...), mais lui-même il va au village (...) »	
(Q10-R10)/L60 à L64 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qui pourraient exister entre tes parents et toi ?** Mes parents ne comprennent rien, ils sont de la vieille école. Ils pensent que nous sommes encore à l'ancienne époque. Ils surveillent tout ce que je fais, ils veulent que je leur parle de tout ce que je fais avec mes amis. C'est terrible.	L62« (...) Mes parents ne comprennent rien (...) » L62 « (...) ils sont de la vieille école (...) » L62 « (...) Ils pensent que nous sommes encore à l'ancienne époque (...) » L63 « (...) Ils surveillent tout ce que je fais (...) » L 63 « (...) ils veulent que je leur parle de tout ce que je fais avec mes amis (...) »	Séquence 13 : en lien avec la surveillance des parents

(Q11-R11)/L65 à L73 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** S'il fallait m'identifier à quelqu'un, je m'identifiais aux grandes stars du foot comme Messi et Cristiano Ronaldo. J'admire aussi mes parents même si ce n'est pas toujours facile tous les jours, mais mes choix de vie sont plus influencés par mes parents. Ce n'est pas parce que j'admire les stars que ma vie va être comme leur vie. Ce n'est même pas d'abord possible. Mais je ne peux pas accepter que mes parents choisissent ma copine à ma place. Ils vont faire un choix qui les arrange et non un choix qui correspond à ce que moi, je veux. L'autre chose est que les parents ne comprennent pas que nous soyons capables de tisser des relations avec d'autres personnes que celles qu'ils connaissent. Ils n'aiment pas souvent nos amis.	L66 « (...) grandes stars du foot comme Messi et Cristiano Ronaldo (...) » L67« (...) Pas mes parents (...) » L 68 « (...) mes choix de vie sont plus influencés par mes parents (...) » L70 « (...), mais je ne peux pas accepter que mes parents choisissent ma copine à ma place (...) » L72 « (...) les parents ne comprennent pas que nous soyons capables de tisser des relations avec d'autres personnes que celles qu'ils connaissent (...) » L73« (...) Ils n'aiment pas souvent nos amis (...) »	Séquence 14 : en lien avec les personnes considérées comme modèles Séquence 15 : en lien avec le rejet du modèle parental Séquence 16 : en lien avec le rapport conflictuel aux parents
(Q12-R12)/L74 à L77 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?**	L76 « (...) Les jeunes camerounais sont pauvres. (...) » L76 « (...) La pauvreté nous empêche de bien réfléchir et d'être heureux. (...) »	Séquence 17 : en lien avec le rapport à la pauvreté

La pauvreté nous empêche de bien réfléchir et d'être heureux. Les jeunes camerounais sont pauvres. Cette situation les empêche d'être épanouis.		
(Q13-R13)/L78 à L79 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** Oui, je suis satisfait de moi-même et contente de la vie que j'ai.	L79 « (...) Oui, je suis satisfaite de moi-même et content de la vie que j'ai (...) »	Séquence 18 : en lien avec la satisfaction personnelle

1.1. Analyse de l'entretien avec (Monsieur FG.) : des séquences aux thèmes

Séquences = regroupements des unités de sens	**Thème = regroupement des séquences, unité organisatrice du discours**	**Nombre d'occurrence**	**%**
Séquence 2 : en lien avec la représentation de soi **Séquence 18** : en lien avec la satisfaction personnelle **Séquence 11** : en lien avec la valorisation de sa personne	} L'estime **de soi**	3/19	15.78%
Séquence 13 : en lien avec la surveillance des parents **Séquence 16** : en lien avec le rapport conflictuel aux parents **Séquence 8** : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel	} La famille	3/19	15.78%
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence **Séquence 14** : en lien avec les personnes considérées comme modèles **Séquence 15** : en lien avec le rejet du modèle parental	} Les identifications	3/19	15.78%
Séquence 3 : en lien avec la connaissance de sa culture. **Séquence 5** : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle. **Séquence 6** : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.	} La culture	3/19	15.78%

Séquence 4 : en lien avec sa formation scolaire **Séquence 7** : en lien avec l'adhésion à la modernité **Séquence 19** : en lien avec le rapport à la technologie	} La modernité	3/19	15.78%
Séquence 10 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence **Séquence 9 :** en lien avec le rapport à l'objet **Séquence 12 :** en lien avec les conflits entre tradition et modernité	} Le mélange de cultures.	3/19	15.78%
Séquence 17 : en lien avec le rapport à la pauvreté	} **Autres thèmes (la catégorisation et le statut social)**	1/19	5.32%

Les premiers résultats de l'entretien avec nos dix sujets ont, comme le montre l'exemple de Monsieur FG (cf. les deux tableaux ci-dessus), permis de ressortir la persistance de six thèmes. Ces thèmes sont tous présents dans chacun des discours comme on peut le voir en Annexe. Cette analyse du discours donc nous venons de présenter un exemple apporte l'éclairage nécessaire permettant de poser nos différents thèmes en permettant une saisine du mécanisme qui a permis de les mettre à jour. Ainsi, les six thèmes qui reviennent de notre analyse du discours sont : l'estime de soi, la famille, les identifications, la culture, la modernité et le mélange de cultures.

1.2. Récurrence des thèmes chez les 10 sujets

Cette analyse que nous venons de présenter a été scrupuleusement reproduite pour chacun des 10 sujets (cf. annexes 2 et 3). Nous présentons dans le tableau ci-dessous, les niveaux de récurrence des différents thèmes.

Initiale du nom	L'estime de soi	La famille	Les identification	La culture	La modernité	Le mélange de cultures	Autres thèmes
Mademoiselle H.	21.73%	13.04%	8.69%	21.73%	17.39%	13.04%	4.38%
Monsieur M.	22.22%	11.11%	11.11%	22.22%	22.22%	7.4%	3.72%
Mademoiselle F.	17.39%	17.39%	17.39%	21.73%	17.39%	4.32%	4.39%
Monsieur FG.	15.78%	15.78%	15.78%	15.78%	15.78%	15.78%	5.32%
Monsieur A.	18.75%	12.5%	12.5%	25%	6.25%	18.75%	6.25%
Mademoiselle B.	25%	12.5%	18.75%	12.5%	12.5%	12.5%	6.25%
Mademoiselle Y.	22.22%	11.11%	5.55%	27.77%	5.5%	22.22%	5.63%
Monsieur E.	15%	15%	10%	20%	5%	30%	5%
Mademoiselle K.	22.22%	11.11%	5.55%	16.66%	11.11%	27.77%	5.58%
Monsieur T.	31.57%	15.78%	5.28%	15.78%	10.52%	15.78	5.29%
Total	21.18%	13.53%	11.06%	19.91%	12.36%	16.75%	5.21%

Tableau représentant la récurrence des thèmes chez tous les sujets

Ce tableau représente, sous forme de pourcentage, l'importance de chacun des thèmes pour chaque interviewé. Il regroupe ensuite ces pourcentages afin d'en tirer la récurrence de chaque thème dans l'ensemble ou la totalité des discours récoltés auprès de tous les sujets. Il ressort ainsi, et avant même d'entreprendre l'analyse structurelle, que la construction identitaire de l'adolescent au Cameroun est un processus complexe qui implique plusieurs facteurs que sont l'estime de soi que nous retrouvons dans les discours à hauteur de (21.18 %) ; la culture à hauteur de (19.91 %) ; le mélange de cultures à hauteur de (16.75 %) ; la famille à hauteur de (13.53 %) ; la modernité à hauteur de (12.36 %) et enfin les identifications à (11.06 %).

2. Analyse structurelle du discours

Nous tentons dans ce chapitre de procéder à l'interprétation des résultats de l'analyse qualitative des entretiens et des dessins. Pour ce faire, nous interrogeons les différents thèmes qui ressortent de l'analyse thématique de contenu. Vu que l'analyse structurelle sera faite sous forme de narration, il nous a semblé utile, pour permettre une meilleure lisibilité de cette analyse, de regrouper nos thèmes en axes. Trois axes ressortent de ce regroupement. Nos thèmes ont alors été résumés en trois éléments représentatifs que sont : l'individu, le groupe et de la société.

Tableau n°2 : Regroupant des thèmes en Axes

L'individu	**Le groupe**	**La société contemporaine**
L'estime de soi (21.18 %)	La culture (19.91 %)	Le mélange de cultures (16.75 %)
Les identifications (11.06 %)	La famille (13.53%)	La modernité (12.36 %)
32.24 %	**33.44 %**	**29.11 %**

Pour faire cette analyse, nous nous proposons de nous appuyer sur des citations tirées du corpus recueilli. L'analyse se fera ainsi sur l'axe de **l'individu**. À ce niveau, nous interrogeons l'estime de soi, la représentation de soi basée sur l'image du corps et la représentation de l'identité de notre sujet. Nous ferons à la suite une analyse **du groupe**. Ici, il sera question d'interroger le groupe culturel d'une part et le groupe familial (représentation de sa famille, fonctionnement des liens intergénérationnels et des identifications aux imagos parentaux et aux objets) d'autre part. Nous analysons enfin **la société contemporaine,** c'est-à-dire la représentation de l'adolescent camerounais du rapport à l'autre dans les conditions modernes et interculturelles de la société.

2.1. La construction de l'identité individuelle au Cameroun

Le sujet individuel construit son identité par étapes au cours d'un long processus qui s'exprime de façon très particulière à l'adolescence. De manière permanente, l'image que l'adolescent camerounais se donne de lui-même, ses croyances et sa représentation de soi constituent une structure psychologique qui lui permet de choisir ses actions et le type même de ses relations sociales. La construction identitaire et l'image de soi assurent ainsi chez le jeune camerounais, une fonction essentielle dans la maîtrise et la conduite de sa vie individuelle. L'analyse de contenu nous permet ici de distinguer plusieurs éléments importants de la construction de l'identité individuelle ou personnelle chez l'adolescent camerounais.

2.1.1. La représentation de soi : le corps comme élément important

Parce que le corps délimite l'individu, il vient se confondre avec l'identité au moins externe du sujet. De ce constat, l'on peut dire que l'enveloppe physique se révèle comme un support fondamental du processus de construction identitaire. Certains de nos adolescents affirment être insatisfaits de leur représentation physique (Mademoiselle F.) ; d'autres se parent d'objets pour se donner une appartenance acceptable par eux-mêmes, mais dictée par les autres (Monsieur T.). Ce malaise est peut-être dû au sort qui désormais est réservé aux rites dans la ville de Yaoundé. Même si les adolescents interrogés dans le cadre de ce travail se présentent en déclinant leur appartenance ethnique, il ressort de leur discours, du moins chez certains, comme une rupture avec la tradition et donc avec les rites qui pour beaucoup étaient centrés sur un ensemble de techniques liées au corps. Dans ce sens, Monsieur M. déclare : « Je ne connais presque pas le village ni les rites ». C'est aussi le cas de Mademoiselle S. qui affirme : « Moi mes parents ne vont jamais au village. Je n'ai pas connu mes grands-parents et je suis

totalement coupé de la tradition ». Or, il faut, pour assurer un ancrage identitaire, une transmission qui se fait selon Mauss par les techniques du corps. Mauss (1934) apporte la notion de dressage et laisse entendre que le dressage du corps constitue une éducation aux manières d'être du groupe. Les techniques de dressage impliquent ainsi l'adhésion à un certain nombre de représentations symboliques, et entraînent, par conséquent, une éducation aux manières de penser du groupe. Par le dressage du corps pendant l'enfance, s'effectuent la socialisation et la construction de la personne, tandis qu'à l'âge adulte le corps représente la personne caractérisée par son sexe, son âge et son statut social.

Mauss recentre ainsi le corps dans sa fonction de transmission des valeurs culturelles. Mais, la transmission se fait aussi par les rites. C'est en effet en purifiant le corps par le rite, dans la conception traditionnelle africaine en accord avec Mauss que le sujet se trouve purifié. Une purification qui donne au corps la possibilité d'entrer en rapport direct avec les ancêtres, avec le divin. C'est dans cette optique que Govindama (2000) situe les traitements du corps dans les techniques de soins mère-enfant. Autrement dit, c'est par le sacrifice de soi dans l'épreuve physique qu'est restaurée l'harmonie entre le sujet et son ancêtre divin Zamba chez les Bëtis. Le malaise que les adolescents ressentent donc dans leur corps n'est pas seulement lié à la pauvreté et à l'impossibilité de posséder les objets et artifices, mais aussi à la rupture des liens avec les ancêtres et autres divinités. Cette rupture du lien perturbe profondément le processus de structuration de l'identité.

2.1.2. L'estime de soi (Satisfaction et valorisation personnelles)

Un autre élément qui se dégage des données récoltées sur le terrain avec nos interviewés est celui de l'estime de soi. Dans la difficile tâche qui est celle de la mise en place de l'identité individuelle, l'estime de soi constitue pour le sujet camerounais, un véritable schéma mental qui a pour fonction première de valoriser le soi en lui permettant de s'auto justifier. Ce schéma mental, véritable cadre psychologique nous est apparu comme particulièrement structurant pour la construction identitaire de l'individu.

Parler de l'estime de soi, c'est faire allusion à ce sentiment qui permet de se sentir bien avec soi, de se considérer positivement, il s'agit de savoir mettre en valeur la personne que l'on est pour soi-même et vis-à-vis des autres avec lucidité. La question à ce niveau est pour nous de savoir quelle représentation les adolescents camerounais se font d'eux-mêmes. C'est dans cette perspective qu'il nous a été donné de faire un rapprochement entre estime de soi et image

du corps. Ce rapport entre estime de soi/image du corps, c'est-à-dire le rapport entre l'estime de soi et la représentation de ce qu'on est en réalité reste hautement complexe chez les adolescents interviewés. Mademoiselle F. exprime par exemple sa souffrance d'avoir constamment les cheveux coupés. Ce phénomène qui est une obligation de ses parents, reste mal apprécié de la jeune fille qui n'accepte pas cet aspect de son apparence physique qu'elle considère comme dévalorisant pour elle. Son apparence physique actuelle est alors à l'origine d'un mal-être psychologique :

> L13 « (...) je ne suis pas satisfaite de mon apparence physique. Ce n'est pas ce que je voudrais. Ça me fait paraître l'aide (...) » ; L 14 « (...) Mes parents m'obligent à avoir les cheveux courts ils pensent que ça éloigne les garçons et que ça m'empêche d'être têtu. (...) » ; L15 « (...) C'est un truc qui m'énerve surtout quand je vois les autres avec de jolies tresses les coiffures et tout. (...) » ; L 16 « (...) Je ne peux pas me maquiller » ; L16 « (...) mettre du rouge à lèvres (...) » ; L17« (...) C'est vraiment dur (...) » ; L17« (...) ça m'empêche d'être moi-même, c'est-à-dire belle comme les autres (...) » Mademoiselle F.

De telles affirmations nous permettent de dire que le corps constitue pour l'adolescent camerounais, une base importante de son identification. À l'adolescence, le corps n'est pas seulement une réalité biologique qui rend visible la métamorphose de la puberté ; il est aussi un élément essentiel permettant de comprendre certaines des problématiques adolescentes, telle est le cas de la problématique fondamentale de la construction identitaire. L'identité est donc d'abord une identité corporelle (Ortigues, 1984). Ainsi, l'image que porte Mademoiselle F. sur son corps est négative. Il y a chez cette jeune fille, un sentiment de culpabilité lié à une situation mal acceptée, une situation qui lui est imposée et qui ne l'avantage pas. Ce qui laisse entendre qu'elle vit une forme de distorsion psychique de l'image du corps. Or, l'estime de soi constitue un concept majeur dans la compréhension du vécu psychique des individus. Elle désigne l'attitude, plus ou moins favorable, qu'a chaque individu envers lui-même, envers le respect et l'estime qu'il se porte, le sentiment qu'il a de sa propre valeur en tant que personne (Dany et Morin, 2010).

L'insatisfaction corporelle que témoigne Mademoiselle F. a de nombreuses implications dans sa vie, et particulièrement dans la perception qu'elle a d'elle-même et dans la structuration de son identité. Elle se dévalorise d'autant plus qu'elle est dans l'incapacité de changer cette situation. Elle se définit comme étant incapable d'exploiter tout le potentiel qui est le sien. Ce

qui justifie chez elle une frustration permanente de ne pas vivre la vie qu'elle voudrait. On peut en effet constater une relation étroite entre insatisfaction corporelle, apparence négativement perçue et estime de soi (Funrham, Badmin et coll., cités par Dany et Morin, 2010). Ce que nous voulons dire ici est que le niveau élevé de satisfaction corporelle est associé à un haut niveau d'estime de soi et de la même manière, l'insatisfaction corporelle entraîne une estime de soi négative. C'est ce qui nous permet de dire que l'insatisfaction corporelle de Mademoiselle F. contribue à dégrader le regard qu'elle porte sur elle-même. Cette perception dévalorisante qu'elle a d'elle-même semble être par ailleurs liée au regard de l'autre. Elle pense que le fait d'avoir les cheveux courts « l'empêche d'être comme les autres » filles et la « fait paraître laide ». Mademoiselle F. rattache ici son estime de soi à l'altérité, à la relation aux autres. Nous sommes là dans le cadre des valeurs positives auxquelles aspire Mademoiselle F, c'est-à-dire dans le cadre de la construction d'un idéal du moi. D'après Freud (1913), une telle démarche est particulièrement liée au narcissisme du sujet. Ce qu'il faut également comprendre de Mademoiselle F. est que ses parents constituent pour elle, un frein à son épanouissement en lui refusant l'accès à la vie sexuelle dans la mesure où, par les cheveux courts, ils vont sérieusement limiter ses capacités de séduction. Par ailleurs, Mademoiselle F. éprouve une réelle difficulté à assumer sa qualité de jeune fille. Elle est une fille avec une caractéristique forte qui correspond au sexe opposé, aux garçons d'où la difficulté qu'elle peut avoir à gérer la différence.

Avec Mademoiselle F, nous voyons comment une mauvaise image corporelle du sujet peut perturber l'estime de soi et influencer la construction identitaire. Il faut cependant dire que la composante affective de l'identité personnelle que représente l'estime de soi est surtout caractérisée par la tendance systématique de nos adolescents à l'auto valorisation. Mademoiselle S. nous dira avec beaucoup d'assurance ce qui suit : « Je suis unique, c'est-à-dire que je ne pense pas comme les autres pensent ni comme les gens aimeraient que je pense. » ; dans une autre séquence, elle dira : « Je suis une personne honnête, unique et particulière ». Il y a dans les dires tout comme dans l'attitude générale de Mademoiselle S., une volonté d'associer la perception qu'elle a d'elle-même à quelque chose de positif. Elle accorde beaucoup d'importance à son attitude et de manière systématique, tente de se différencier. Il y a là comme un mécanisme de défense chez Mademoiselle S. qui soutient son psychisme et le protège. On sait par exemple, pour ne pas toujours parler des Africains que les Japonais ont plutôt une propension à l'effacement de soi. Ce qu'il convient de dire au sujet de Mademoiselle S. est que sa construction de l'identité individuelle s'articule autour de la perception de l'image

qu'elle a d'elle-même (image soi), de la représentation qu'elle se fait d'elle-même (représentation de soi) et de la maîtrise qu'elle a de sa personne (contrôle de soi).

Toujours dans le cadre de l'auto valorisation, nous avons aussi relevé chez nos intervenants le fait que l'ancrage de l'image de soi était attaché à la transformation corporelle. Ce qui renvoie à la sexualité et rejoint les positions de Mademoiselle F., liées à la séduction et donc à la sexualité. Ainsi, pour Monsieur T., un ensemble de changements physiologiques lui ont permis de se positionner comme adolescent. La propreté et les parures qui viennent marquer son corps lui permettent de se définir comme adolescent. Il dit à ce propos :

> L5 « (...) il y a aussi le corps qui change, les filles, c'est souvent les seins qui commencent à sortir et chez les garçons, c'est la barbe (...) » ; L8 « (...) j'ai su que j'étais un adolescent à partir du moment où j'ai commencé à regarder les filles (...) » ; L9 « (...) Certains garçons deviennent très propres. (...) » ; L9 « (...) achètent les choses qui attirent les filles comme les belles chaussures, les téléphones et aussi, si tu as beaucoup d'argent tu es bien parti. (...) » Monsieur T.

Ainsi, la construction de l'identité individuelle de l'adolescent camerounais est influencée par sa transformation physique. Et en dehors des transformations naturelles, il y a des transformations volontaires comme les tatouages et les piercings. Toutes ces transformations façonnent l'apparence corporelle à l'adolescence. En dehors des transformations naturelles, l'adolescent semble, d'après le matériel récolté ici, avoir une forte envie de réajuster son corps aux exigences de la société du moment, permettant ainsi d'avoir une haute opinion de sa personne et donc une bonne estime de soi. L'estime de soi de Monsieur T. est fortement liée au sentiment d'acceptation, et même d'amour qu'il reçoit des autres adolescents. Bien entendu, si on ne se sent pas aimé, on peut difficilement s'estimer. Et pour garantir cet amour, Monsieur T. n'hésite pas à se parer d'objets permettant de maintenir cet état. Grâce à la possession d'objets (téléphone et autres), Monsieur T. se sent bien avec lui-même ; il se considère positivement. Ce qui est la marque d'une bonne estime de soi. Il précise par ailleurs que les filles aiment que l'on soit comme les stars de séries télévisées avec ce que cela comporte de propreté, de style à la mode et de tout autre signe corporel visible et attractif. C'est dire finalement qu'il y a aujourd'hui au Cameroun une sorte de valorisation des cultures étrangères qu'il est désormais convenu de suivre si l'on veut plaire et avoir toutes les chances d'être en couple. C'est ici que l'estime de soi entre en contact avec le multiculturalisme. Nous y reviendrons. L'observation de monsieur T. laisse apparaître un jeune homme soigné qui

semple porter une attention particulière à son apparence. Il possède un téléphone d'une grande marque et une tablette qu'il prend soin de poser, bien en évidence tout près de lui avant de commencer l'interview. Il y a là, l'exposition de l'objet, un objet de la réalité, un objet de parade qui vient donner une nouvelle apparence, un masque au corps, afin de répondre aux exigences sociales et de se faire accepter des autres. L'identité se construit ici sous le prisme d'une forme de passivité. Passivité parce que les objets qui permettent de parer le corps sont des masques qui désormais sont mis en avant. C'est l'objet qui consacre le sujet dans son acceptation par les autres, lui donne une bonne estime de lui-même et lui confère une identité pourtant tronquée.

L'analyse du processus de construction de l'identité individuelle chez l'adolescent camerounais démontre que nos adolescents se livrent à une réinterprétation constante de leur histoire personnelle afin de rendre conformes leur souvenir et leur image de soi actuelle. Le concept d'estime de soi apparaît alors dans le processus de mise en place de l'identité sous forme de description et de croyances sur soi, affirmées par les individus et bâties au regard des autres. Ainsi, l'estime de soi structure la construction identitaire tout en permettant à l'adolescent camerounais de comprendre ses propres expériences tout en intégrant un maximum d'informations sur soi. Le Soi constitue donc un système sur lequel s'appuie la construction identitaire et dans ce sens apparaît dans le contexte interculturel de cette recherche comme ce qui s'adapte, se défend, se corrige et s'améliore.

2.1.3. Les identifications dans la construction identitaire du jeune camerounais

Le rapport identité-identifications implique de nombreuses questions aussi bien sur le plan clinique que théorique. Non seulement, il inscrit l'adolescent camerounais au cœur des enjeux éthiques, il oblige par ailleurs l'adolescent à composer avec la mise en question et la transformation des liens sociaux contemporains. Si du point de vue psychanalytique, nous posons l'identité comme singulière à l'individu, cette même identité se structure par les nombreuses identifications qui paradoxalement aliènent le sujet par une forme de manifestation d'un attachement affectif qui le conduit à s'assimiler aux autres, objet d'amour et/ou d'admiration. Pour reprendre le discours de Monsieur T, qui affirme : « Certains garçons deviennent très propres et achètent les choses qui attirent les filles comme les belles chaussures, les téléphones et aussi, si tu as beaucoup d'argent tu es bien parti » Cette identité forgée par le processus d'identification qui se manifeste ici par le désir de ressembler à ce qui dans la société est la représentation du jeune dans un idéal social, la représentation de l'adolescent laisse entière la question de l'existence d'une identité propre au sujet. D'après l'analyse de contenu du

discours de Monsieur T., le désir pour le jeune camerounais de s'identifier au concept d'adolescent contemporain laisse apparaître chez nos sujets, une forme d'aliénation de sa propre personne, de ses propres désirs, de ses propres croyances. On peut ainsi noter avec intérêt l'effet de la mutation des idéaux sur la construction identitaire par l'investissement du processus d'identification sur de nouveaux objets de désir ou encore par de nouveaux fonctionnements de l'objet du désir.

Nous tenons de Freud dans Psychologie collective et analyse du moi (1921) que l'identification est la première manifestation de l'attachement affectif. Un attachement qui conduit le sujet à s'assimiler à l'objet d'amour. Trois identifications sont ainsi identifiées dont la première est l'identification au père. Cette première identification apparaît chez Freud comme l'identification historique sur laquelle repose la constitution du sujet. Cette identification est donc directe et immédiate. Lacan[18] interprète cette première identification freudienne comme incorporation signifiante d'où procède le désir. Il nomme le défaut de cette identification forclusion du Nom du Père qui se révèle dans les ratés de l'humanisation du désir comme désir de l'Autre. C'est cette forclusion du Non du père que nous identifiant dans le discours de Monsieur M. L 18 « (...) Je ne connais pas tant que ça les règles du village (...) » ; L21 « (...) je ne suis pas entièrement inclus là-dedans. (...)»

Mademoiselle F. qui s'inscrit dans cette même mouvance déclare pour sa part que :

> L27 « (...) les blancs nous traitent de sauvages (...) » ; L27 « (...) à la télé tout ce qui est bizarre et mauvais, c'est les noirs. (...) » ; L28 « (...) Le seul moyen de sortir de tout ça, c'est d'oublier la tradition (...) » ; L29 « (...) Vraiment, je n'ai aucune idée de la culture traditionnelle (...) » ; L29 « (...) je suis coupé de la tradition (...) » ; L30 « (...) je ne peux me définir qu'à partir de la ville (...) »

Il ressort de nos interviews que la majorité des adolescents camerounais adhèrent à leur culture bien que ne la connaissant pas profondément ni ne la pratiquant pas. Cependant, deux sur dix semblent totalement coupés de leur culture qu'ils rejettent d'ailleurs sans ambiguïté. C'est ici que nous constatons avec les conclusions Lacaniennes, qu'il y aurait chez l'adolescent camerounais comme une faille dans le système symbolique, comme un choix de ce qui

---

[18] Lacan Jacques, Le Séminaire, livre IX, « L'Identification », inédit, leçon du 15 novembre 1961.

désormais tient la place du référent paternel. Le sentiment de manque qui en résulte doit cependant être comblé, afin que le sujet ne tombe pas dans la déchéance totale. C'est alors que pour le combler, l'adolescent va mettre à la place, grâce aux nouvelles données de son environnement, d'autres pièces d'étoffe, ce qui pour autant, n'empêche pas le manque en lui-même d'exister. Le problème est donc chez l'adolescent camerounais équivalent à un manque, à une frustration, à un vide. Cette situation relève du fait que la culture africaine a perdu, aux yeux des jeunes, ce qu'elle avait comme valeur. Les sujets ont alors tendance à remettre en cause cette culture. Ce qui est condamné dans la culture africaine traditionnelle au profit des cultures héritées de la colonisation est la honte de l'esclavage, de la colonisation. Une position que le sujet africain adolescents et parents adoptent, rejetant leurs croyances au profit de l'idéal post-moderne. Ce qui va pousser le jeune adolescent, dans son processus de structuration identitaire à incorporer d'autres séries de signifiants, à la place du signifiant traditionnels et culturels manquant. Nous voyons là aussi les effets de la mutation et du mélange de cultures.

Ce qui parait curieux est que malgré ce rejet, ce reniement de la culture traditionnelle, les sujets interviewés se présentent tous sans exception en donnant des indications les rattachant à cette même culture.

2.1.4. Le ralliement systématique à son origine culturelle

Un des éléments importants de la structuration identitaire de l'adolescent camerounais apparaît comme étant celui du désir de continuité. Cet élément ressort systématiquement du discours de nos interviewés qui expriment sans ambiguïté leur appartenance à la culture et à l'environnement traditionnel qui leur est particulier. Ainsi, le sujet introduit lui-même la notion de culture dans la rencontre. Ainsi, Mademoiselle H., se présente comme étant de l'Ouest : L7« (...) Je suis une fille Banganté (...) » *; L7« (...) Ressortissant (...) de l'*Ouest. (...)». Monsieur M. laisse lui entendre ceci : L10 « (...) Je suis du Mbam. Ma langue est le Banen (...) ». Ce rattachement systématique à sa culture dans la présentation de tous les adolescents interviewés peut renvoyer à l'idée que le rattachement à une lignée, à un imaginaire constitue en soi une structuration, un processus psychique majeur dans la mise en place de l'identité individuelle du sujet adolescent au Cameroun. Nous identifions dans ce rattachement systématique, le refus d'une rupture avec l'autre, le refus d'une rupture avec l'altérité. Justement, le terme d'altérité (autre) est très généralement associé à l'identité. Du point de vue de la psychanalyse, c'est à travers le concept d'identification, processus central à son œuvre que Freud va élaborer la notion d'altérité. Dans l'inquiétante étrangeté (1933), il interroge l'altérité sous le couvert de

la réaction du sujet face à la différence, face à l'inconnu, une réaction qui renvoie à l'angoisse de castration, mais qui peut aussi être associée à l'angoisse de mort (mort réelle ou symbolique). Ainsi, la construction identitaire de l'adolescent camerounais s'appuierait sur une réaction d'angoisse face à la société devenue interculturelle, sur une réaction d'angoisse de la mort psychique dans la perspective d'une rupture de la fonction symbolique que se doit de porter et de transmettre la culturelle. Cette rupture plongea d'emblée l'adolescent dans l'inconnue.

Nous notons en effet que les adolescents interviewés ne manquent pas de donner mention de leur ancêtre (par le rappelle de leur ethnie) lorsqu'il leur est demandé de se présenter. C'est ici que nous relevons comme une identification au mythe fondateur, une identification au père. Nous pensons que cette contradiction n'est autre que l'idéalisation du père ou de la mère. Il y a là une tentative de combler le manque par la réduction du signifiant culturel aux seuls géniteurs. Ce qui est un effet qui résulte du changement de la configuration traditionnelle de la famille africaine

Une autre forme d'identification ressort de l'analyse de nos données. C'est une identification que Freud va classer dans le registre de l'œdipien. Il se fonde sur un trait singulier emprunté à l'objet investi par la libido. C'est le fameux, trait unique. Dans la psychologie collective et analyse du moi, Freud (1921) cite le cas d'une petite fille qui contracterait la même toux que celle de sa mère. L'identification est ici la même que l'identification primaire, mais elle a pour but, non pas de viser la mère en tant que sujet, mais signifie : « J'ai la même toux que ma mère, donc je suis comme elle », cette forme d'identification a pour but de se substituer à la mère. Autrement dit, la petite fille, en proie à une attirance envers le père, contracterait une toux comme sa mère, pour se substituer, et tenter de la remplacer auprès du père. Freud introduit tout de même une nuance de culpabilité au fonctionnement du trait unique ; culpabilité que pourrait ressentir la petite fille de s'être rendue malade. Selon Freud, cette identification constitue le mécanisme complet de la formation du symptôme hystérique. Ce processus d'identification est aussi à l'œuvre chez l'adolescent camerounais interrogé. Le cas de Mademoiselle F. en est un exemple.

> L34« (...) je sais quand même que je suis têtue (...) » ; L34 « (...), je ne comprends rien. On m'explique une chose ça entre par là et ça sort de l'autre côté (...) » ; L 36 « (...) Moi-même je sais que je suis têtue (...) » ; L36-37 « *(...) C'*est de nature, je suis comme ça et je tiens ça de ma mère. Ma mère, c*'est grave (...)* ». Mademoiselle F.

Mademoiselle F. est une jeune fille métisse qui n'a pas connu son père français. Ce que nous identifions ici est son envie d'attirer l'affection de son beau-père qu'elle appelle d'ailleurs : « Mon père » en omettant l'adjectif beau. Nous identifions chez Mademoiselle F. une forme de recherche de l'affection d'un père ; elle fait alors une régression qui consiste à se substituer à sa mère « têtue » pour ce faire accepter par son beau-père. Elle culpabilise cependant de cet état de choses. Les bonnes notes de Mademoiselle F. sont une autre preuve de ce désir de se faire accepter, de se faire aimer. Le facteur sexuel est déterminant dans la formation de cette identification au symptôme.

Si l'identification apparaît ici comme rattacher à l'identité, il n'en reste pas moins vrai que les identités relevées de l'analyse de nos données et forgées par le processus d'identification laissent entière la question de l'existence d'une identité propre au sujet car les identifications, redisons-le sont toujours de l'autre.

2.1.5. L'influence de la culture dans la construction identitaire au Cameroun

Si le soi constitue la partie interne de l'identité individuelle, nous avons été obligés de reconnaître que cette identité se construit aussi dans les rapports que le sujet entretient avec sa culture. L'enculturation que nous notons ici, s'opère au sein de la famille.

2.1.6. Culture et construction identitaire

Le matériel d'analyse récolté dans le cadre de cette recherche démontre que la culture constitue bien une forme privilégiée de la structuration identitaire des individus. En effet, l'appartenance culturelle permet l'articulation des fonctions psychologiques individuelles par l'intériorisation des idéaux et interdits, mais aussi par l'attribution et le respect de la place de chacun par la totalité des membres du groupe culturel. C'est du moins là certains des rôles fondamentaux de la culture traditionnelle au Cameroun. Une telle articulation s'effectue au travers de rituels et autres cérémonies très particulières. Dans l'analyse de nos données, un seul sujet nous a affirmé avoir passé certains rites. Mademoiselle Y. affirme : L12 « (...) Je peux me vanter de connaître ma culture. Ce n'est pas le cas pour beaucoup de mes camarades. (...) ». C'est dire en effet que les jeunes vivants dans la ville de Yaoundé ne possèdent pas une connaissance profonde de leur culture. Pourtant pour Mademoiselle Y., la culture est d'une très grande importance. Elle affirme :

> L23 « (...) Je connaîs les pratiques culturelles de chez nous (...) » ; L23 « (...) le laakam (...) » ; L 24 « (...) le culte des crânes. C'est un culte auquel j'ai déjà assisté (...) ».

La connaissance des pratiques, de la langue et l'adhésion totale de Mademoiselle Y. à sa tradition lui procure un sentiment de sécurité. L 28 « (...) Le magicien parle : bonheur prospérité et tout (...) » ; L29 « (...) il enlève la mal chance (...) ». Le processus d'identification culturelle permet à l'adolescent camerounais qui adhère aux pratiques culturelles d'assurer un bon fonctionnement de son soi et une solide structuration identitaire par l'inscription dans un corps symbolique ; par un rattachement à l'ancêtre fondateur. Mademoiselle Y. continue en disant que :

> L29 « (...) Ces rites consistent à donner des honneurs à l'ancêtre (...) » ; L 30 « (...) l'ancêtre a une place très importante (...) » ; L 31 « (...) à l'ancêtre d'intercéder pour nous auprès de Dieu qui est NSI (...) » ; L32 « (...) Ils sont là pour nous protéger et nous guider (...) » ; L33 « (...) Si nous nous coupons de nos ancêtres, ils pourront aussi nous tourner le dos (...) »

Mademoiselle Y. pense fermement jouir d'une configuration spécifique, traduite par un certain style de vie et inhérente à sa pratique et à son appartenance culturelle. Cependant, elle nous rassure sur le fait que son identité est aussi imprégnée de ce qui meuble sa vie à Yaoundé. Ce qu'il convient de saisir ici est que même si l'évolution du concept de culture a permis l'apparition de celui d'identité, l'un et l'autre se détachent progressivement de la tradition culturaliste. Autrement dit, ni la culture ni l'identité ne sont plus considérées de nos jours comme des entités stables dont les adolescents camerounais hériteraient une fois pour toutes en raison de leur appartenance à telle ou telle autre culture. Ainsi, aussi bien la culture que l'identité se posent dorénavant comme des phénomènes complexes : dynamiques et non-statiques, ancrés dans l'histoire des groupes sociaux, mais non-enfermés dans celle-ci.

La modernité et l'interculturel ambiant ont eu pour effet de rendre permanente et non-statique le processus de structuration identitaire qui, aujourd'hui laisse apparaître chez l'adolescent camerounais une forme d'individualisme, de solitude dans sa fabrication d'une identité. Ainsi, l'identité du jeune camerounais se construit dans la distinction de l'altérité dans le fait de générer des objectifs, de produire des valeurs qu'il partage dans une perspective interactionniste où se côtoient plusieurs groupes culturels, tous aussi importants les uns comme les autres. Dans cette perspective, nous notons que même si huit sur dix de nos adolescents

affirment ne pas avoir de connaissances approfondies sur la culture, ils affirment cependant être heureux d'appartenir à ce groupe culturel qu'ils ne connaissent pourtant que très peu. Nous relevons ici toute la complexité de la mémoire familiale que les parents inculquent à leurs enfants, même sans le savoir. C'est un processus que nous identifions comme la transmission inconsciente. Une transmission de la représentation du corps et de l'esprit. Cette transmission commence avec le maternage dès l'aube de la vie et imprègne les habitudes alimentaires, vestimentaires, etc. Nous retrouvons là le mécanisme de l'enculturation dont parle Margaret Mead. Ainsi, l'adolescent camerounais acquiert des connaissances, possédées par la famille. Cette enculturation traduit le processus de transmission de la culture à l'adolescent camerounais, ce qui constitue un moyen d'adaptation au monde dans le développement psychique et social de l'adulte en devenir (acquisition des valeurs).

Sans une réelle méthode de transmission de la part des parents, les adolescents se retrouvent, par l'enculturation, inscrit dans une lignée, dans la généalogie et intègrent l'histoire parentale. Dans cette configuration, la culture peut être bafouée et les rites peuvent avoir disparu, la transmission demeure. Le discours de Mademoiselle S. illustre bien cet état de fait.

> L27 « *(...)* je suis fière de dire à tout le monde que je suis Bamiléké *(...)* » ; L28 « *(...)* je ne pratique rien de la culture et je ne vais pas au village *(...)* » ; L29 « *(...)* Je me sens aussi plus proche de toutes les personnes qui se revendiquent comme étant Bamiléké *(...)* » ; L30 « *(...)* Je ne fais pas exprès *(...)* » ; L30 « *(...)* c*'est comme ça (...)* » Mademoiselle S.

En même temps que la culture procure à Mademoiselle S. une identité qu'elle revendique, elle ne l'assume pas en totalité. Les pratiques traditionnelles ont pour elle, une résonance de nature à la conduire au rejet de l'enfermement des traditions qui pour elles, peuvent être rigides. Il s'agit donc d'une oscillation entre les traditions et la post-modernité ; une oscillation entre l'histoire du sujet et le temps présent. Cette situation de déracinement ou de rejet de sa culture peut trouver son origine dans l'histoire traumatique de la colonisation. La colonisation a en effet, dans une perspective hégémoniste, relégué les cultures africaines à des comportements sauvages et non-culturels. La honte vis-à-vis de certaines considérations issues de cette histoire douloureuse persiste dans les dires des adolescents interviewés. Il est donc utile d'intégrer dans la saisine de nos résultats, la façon dont ce traumatisme de la colonisation s'est figé dans une forme de complexe culturel. Nous dirons avec Laguerre (2014) que l'héritage traumatique lié à la colonisation serait le noyau (du moins un élément important) du

trouble identitaire dénoncé en grande partie par le psychiatre Frantz Fanon, premier auteur à avoir travaillé sur les conséquences psychologiques de la période coloniale[19]. Fanon dans peau Noire et masques Blancs (1952) décrit en effet cette psychopathologie comme un dédoublement de la personnalité : le Noir désire à la fois devenir blanc en intégrant le monde des Blancs tout en voulant rester lui-même. Mademoiselle S. souhaite ainsi rester attachée à sa culture tout en intégrant par la même occasion, les modèles venus d'ailleurs sous une forme de construction identitaire qui reviendrait à une véritable forme d'invention ; une invention en souffrance. L'identité est donc, du fait du mélange de cultures, une ouverture vers une structuration identitaire qui est une véritable création de l'adolescent camerounais.

On comprend mieux l'ambivalence qu'affichent neuf sur dix des adolescents interviewés qui en même temps qu'ils revendiquent leur appartenance ethnique, ont tendance à dissimuler la proximité et la connaissance qu'ils peuvent parfois avoir de leur culture ; ce qui laisse apparaître une construction identitaire en dents de scie. Pour le dire autrement, la vie au Cameroun est aujourd'hui un mélange d'influences culturelles multiples dont deux majeures que sont la culture traditionnelle africaine et la culture occidentale. Les deux étant tour à tour acceptées et/ou rejetées. Un va-et-vient qui renvoie à une oscillation dans les fondements de la mise en place de l'identité du sujet, vers une quête en perspective.

À travers le groupe culturel, nous pouvons appréhender ici une dynamique de structuration psychique qui laisse entendre que la construction identitaire de l'adolescent au Cameroun se fait à travers la traversée d'états de tension, d'ambiguïté et d'incertitude.

2.1.7. Famille et construction identitaire

L'affirmation identitaire, et même la construction de ladite identité passent souvent chez l'adolescent par des conflits avec les parents. La mise en place de l'identité implique très généralement à l'adolescence un processus de séparation/intégration sociale. Dans cet ordre d'idées, l'opposition d'un adolescent à sa famille exprime pour lui une différentiation vis-à-vis de son identité antérieure. Cette opposition se réalise le plus souvent dans un processus conjoint de création de nouveaux repères identitaires liés à une culture jeune et à des groupes spécifiques. Même si cette affirmation est à nuancer lorsqu'il s'agit de l'Afrique dans la mesure où le

---

[19] Claire-Emmanuelle LAGUERRE, «Analyse des répercussions d'une politique (post)coloniale sur les comportements actuels des Martiniquais», Les cahiers psychologie politique [En ligne], numéro 24, Janvier 2014. URL : http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=2618.

passage de l'enfance à l'âge adulte pouvait se dérouler sans heurts, nous remarquons pourtant ces dernières années comme une augmentation dans le continent noir des conflits intergénérationnels ; ce qui est la preuve que l'Afrique a bien rejoint l'Occident avec qui elle partage désormais ce qu'il est convenu d'appeler la crise adolescente. Ainsi, les conflits entre parents et adolescents apparaissent donc en Afrique comme ailleurs comme étant en principe, inhérent à la période adolescente, mais, au Cameroun, ces conflits sont multipliés par la situation interculturelle. Par conflit de générations, nous entendons l'ensemble des contradictions qui existent entre des personnes de générations différentes. Ainsi, Mademoiselle H. entretient des rapports difficiles avec ses parents. Elle estime d'ailleurs, de façon très générale que les parents sont responsables de la situation déplorable de la jeunesse au Cameroun :

> L51 « *(...)* Si tu regardes bien notre pays, tu comprends que les parents dérangent *(...)* » ; L52 « *(...)* C'est pour ça que le chanteur Valséro a chanté que « ce pays tue les jeunes, les vieux ne veulent pas lâcher prise » *(...)* » ; L53 « *(...)* il y a des conflits entre les vieux et nous *(...)* » ; L53 « *(...)* Moi, je pense que c'est nos parents et grands-parents qui sont responsables de tous nos problèmes aujourd'hui *(...)* » ; L54 « *(...)* Ici au lycée, on nous parle des résistances face à la colonisation. Pourquoi les gens qui ont résisté n'étaient pas plus nombreux que ça ? *(...)* » ; L55 « *(...)* On nous dit même que pendant l'esclavage, certains noirs vendaient leurs frères *(...)* » ; L56 « *(...)* Et quand tu vois le problème du pays aujourd'hui, c'est toujours les vieux qui sont aux affaires *(...)* » ; L57 « *(...)* Ils sont les plus voleurs (Ceux qui détournent les fonds publiques) *(...)* » ; L57 « *(...)* Ça fait parfois pitié de voir quand on amène ces vieux en prison *(...)* » Mademoiselle H.

Ces propos de Mademoiselle H. condamnent la corruption politique après la colonisation par les Africains qui par leur façon d'agir, perpétuent les pratiques coloniales. On peut noter ici des divergences de points de vue, des reproches, et des accusations. Les informations recueillies lors des entretiens exploratoires avec les parents rejoignent l'idée que les divergences parents/enfants sont multiples. Les changements dus aux mélanges de cultures et à la modernité conduisent les jeunes générations vers une métamorphose radicale. Des changements qui, visibles dans le comportement et les aspirations des jeunes, sont très inquiétants pour les parents. Il peut s'agir d'une quête d'authenticité ou d'individuation des jeunes. En effet, l'identité de leurs parents et grands-parents n'est pas ou plus la leur. Ils veulent s'en dégager et par là se forger leur propre identité.

Un autre élément qui caractérise les propos de Mademoiselle H. est son désir de liberté. Cette aspiration à l'indépendance suscite un important conflit entre ses parents et elle. L'adolescence est un moment privilégié d'expression de la liberté. Cette problématique présente à l'adolescence favorise l'émergence d'une tension liée au fait que le jeune est pris dans une contradiction entre des désirs opposés liés au besoin d'affirmer son autonomie, et en même temps, au besoin de recevoir de ses parents, la force et la sécurité qui lui font défaut.

Mademoiselle H. donne à entendre que, même si les adolescents revendiquent de jouir d'une plus grande liberté, ils revendiquent surtout de jouir librement de tout ce que peut leur offrir le monde d'aujourd'hui. Dominique Texier (2014) montre à ce propos comment les discours sociaux, dominés par l'impératif de l'économique et de la jouissance consommatrice, produisent la figure de l'adolescent contemporain et l'installent dans un entre-deux de plus en plus long et consensuel. C'est là une des raisons de la difficulté qu'il y aurait à cerner avec certitude l'âge ou même la période correspondant à l'âge adolescent au Cameroun. Poursuivant la pensée de Texier, la construction du moi adolescent est entendue ici comme indissociable de la question du rapport à l'objet (réseaux sociaux, téléphones, vêtements, internet…). Comme la première identité s'est construite au travers des premiers objets infantiles du cercle familial, l'autre infantile (objet d'amour paternel, maternel ou fraternel, ou objet de satisfaction proposé par la mère), l'adolescent va s'appuyer sur des objets qu'il trouve dans la société pour affirmer son moi adolescent. Ces objets, représentés comme moyen de satisfaction du désir, ne sont plus alors ceux des amours primaires ou œdipiens, mais des objets de dépendance, des objets qui définissent ce qu'est l'adolescent, des objets dont l'absence n'est pas tolérable.

Pour revenir à la famille, la rencontre heurtée avec les parents qui surgit au moment de l'adolescence nécessite de la part du jeune camerounais, un acte créatif que nous pouvons identifier au cœur même de la langue, avec des mots découpés et recomposés dans le tissu social contemporain, ambiguë qui vient rendre bien complexe la construction identitaire. C'est dans ce cadre que s'inscrit le pidgin (sorte d'argot camerounais qui est un mélange du français, de l'anglais et de plusieurs termes issus de nombreuses langues locales). Dans l'ordre de la structuration du sujet par sa famille qui l'introduit dans le symbolique et dans la langue, l'adolescent camerounais, qui se sent peut-être privé de ces éléments structurants, incrimine les parents et la société tout entière. Une telle rupture est de nature à entraîner quelques conséquences. Reprenons dans ce sens, ces propos de Monsieur H.

> L60 « *(...)* Moi, je pense que même la tradition, c'est les vieux qui refusent de nous apprendre la langue *(...)* » ; L61 « *(...)* Si on t'enseigne ta langue, tu vas seulement la parler *(...)* » *; L62 « (...)*, mais si au contraire, on te parle seulement le français ou l'anglais, comment tu vas alors parler ta langue *(...)* » Mademoiselle H.

Ainsi, pour Mademoiselle H., ses parents n'ont pas su l'intégrer dans l'ordre symbolique culturel. Rappelons pour Lévi-Stauss (2013), que le concept de culture intègre en premier le langage. La langue maternelle, langue des émotions et de la culture, privée à l'enfant, contribue ainsi à fabriquer un étranger à soi, une mise à distance des parents dans leur identification à leurs enfants au profit d'un idéal occidental et colonial. De fait, l'intégration du sujet dans l'ordre symbolique permet son intériorisation de la menace structurante de castration.

C'est en interrogeant justement les modalités de la transmission du système symbolique que Lacan (1938) met l'accent sur la naissance du sujet au lien symbolique et social que présente et particularise chaque organisation familiale. Il abordera la famille en priorité comme une structure prise dans l'ordre de la culture. C'est bien l'implication de l'autre (parents) dans la vie psychique de Mademoiselle H, comme objet, comme modèle, comme allié ou comme ennemi, qui fait de cette adolescente, un sujet social. Le lien social, tout comme l'enracinement symbolique construit par les parents (lien qui précède le sujet, et avec lequel il va progressivement se tisser) ont pour fonction majeure de maintenir en latence les pulsions de destruction. Or, Mademoiselle H., se sent en rupture vis-à-vis de la transmission familiale, vis-à-vis du système symbolique particularisé par la nouvelle organisation de la famille africaine. L'absence de l'interdit qui se signifier là, et qui portait sur le pulsionnel, en s'enracinant dans le culturel et se transmettant par le lien social, laisse libre cours à la jouissance absolue et par conséquent, ne joue plus chez Mademoiselle H., le rôle de préservation contre la destruction et la mort.

C'est ce mécanisme qui est rompu par l'isolation de Mademoiselle H. par la nucléarisation de la famille et par la vie moderne où les parents confient leurs enfants à l'institution scolaire du fait des exigences de la vie telle qu'elle peut être menée dans une ville comme Yaoundé. Ainsi, la construction identitaire des jeunes se heurte aux effets pathogènes d'une auto-culpabilisation encore fortement liée aux valeurs et traditions culturelles de la famille traditionnelle africaine.

Il nous apparaît dans cette recherche que certaines des difficultés que rencontrent les jeunes dans la construction de leur identité apparaissent, dès lors que leurs familles nucléarisées entreprennent de résoudre seuls, les difficultés que peut rencontrer la famille. Nous sommes dans l'obligation de considérer comme un échec de l'autorité parentale, l'érosion du pouvoir des parents sur leurs enfants au sein de la famille nucléaire. Il existe des déficiences dans l'éducation des enfants qui incombe désormais aux seuls parents géniteurs, mais - et c'est ce qui est grave -, il y a par ailleurs aussi comme une insuffisance criarde de la solidarité familiale qui, dans ses formes actuelles, n'arrive plus à prendre en charge efficacement l'éducation des enfants du lignage. Nous en sommes à nous demander ce qui finalement fait rupture. La rupture si elle est intergénérationnelle, elle est aussi structurelle, c'est-à-dire que la culture semble s'être figée de telle sorte que ses mécanismes de prise en charge du sujet sont aujourd'hui obsolètes, car n'ayant pu se renouveler, n'ayant su s'actualiser. On en arrive à penser que l'écartèlement de l'identité de l'adolescent camerounais entre la transmission de leurs parents et celle du système culturel de la famille élargie ne permet pas une structuration clairement identifiable permettant d'accompagner l'adolescent vers l'accession à l'âge adulte.

Il semble indéniable que l'imago paternelle au Cameroun se soit fragmentée au point de ne plus jouer le rôle qui est le sien ; rendant par la même occasion, plus ardue la construction identitaire de l'adolescent désormais coupé de la fonction de l'ancêtre. Les vieux apparaissent comme coupables de la situation des jeunes (meurtre du père africain, meurtre de l'ancêtre). En effet, la modernité et le multiculturalisme qui s'en suivent entraînent une déstructuration des institutions familiales traditionnelles (instabilité conjugale, affaiblissement du rôle paternel, importance croissante du rôle de la femme, critiques adressées au système traditionnel face aux demandes de la famille étendue) et au développement de la famille restreinte. Monsieur T. incrimine, en ce sens, la tradition en elle-même ou du moins, certains éléments de la tradition qui comme le présentent d'autres intervenants, continue d'abriter aujourd'hui, certaines pratiques qui ne sont plus acceptables de nos jours.

> L21 *« (...)* La dot est le mariage traditionnel *(...)* » ; L21 « *(...)* C'est une grande manifestation chez nous *(...)* » ; L22 « *(...)* S'il n'y a pas la dot, le mariage n'est pas considéré (...) » ; L28 « *(...)* Moi je… si je devais me marier, je ne passerai pas par la dot *(...)* » ; L29 « *(...)* Les familles des filles utilisent la dot pour vendre leur enfant *(...) »* ; L29 « *(...)* C'est pour soutirer l'argent à l'autre famille *(...)* » ; L30 « *(...)* Ça fait souvent que parfois les garçons finissent par abandonner parce qu'on leur demande trop de chose*s (...)* » ; L36 « *(...)* Le problème est que parfois la famille du garçon est pauvre ça fait que les deux amoureux vont s'en fuir et aller

> vivre loin des familles même sans se marier *(...)* » ; L38 « *(...)* ils vivent comme ça et il sont donc coupé des autres *(...)* » Monsieur T.

Ainsi, plutôt que de demeurer un rite symbolique, la dot devient un rite commercial dans une société de l'avoir. La famille africaine à l'ère du multiculturalisme se trouve dépossédée des fonctions symboliques, productives, politiques et religieuses qu'elle occupait et qui accompagnaient sans trop de difficultés, le jeune enfant vers l'âge adulte en lui inculquant une identité forte. Lacan (1938) constate que l'effritement de l'imago parental, comme c'est le cas pour Monsieur T., met à mal la constitution de l'idéal du moi et l'achèvement de l'œdipe. Autrement dit, un grand nombre d'effets psychologiques nous semblent relever d'un déclin social de l'imago paternel. C'est-à-dire que lorsque le père réel n'assume plus les fonctions du père symbolique, celui qui transmet et introduit dans le lien social, en même temps qu'il institue le lien familial. Dans cette configuration, la structuration du sujet et de son identité devient difficile, voire impossible dans la mesure où le père réel n'est plus le représentant, l'incarnation d'une fonction symbolique.

2.1.8. Filiation et apaisement

La complexité de la structuration identitaire au Cameroun laisse apparaître des tensions au niveau de la filiation, mais la filiation est aussi un élément d'apaisement dans le processus de structuration de l'identité. Cet apaisement peut être suscité par un certain détachement vis-à-vis de la culture d'origine et/ou d'accueil, comme le montre le récit de Mademoiselle S. :

> L 18 « (...) je suis totalement coupée de la tradition (...) » ; L 18 « (...) je sais que je suis Bamiléké (...) » ; L 18 « (...) je me sens bien en tant que bamiléké. (...) » ; L 26 « (...) sur mon acte de naissance que je suis originaire de la région de l'ouest (...) » ; L27 « (...) je suis fière de dire à tout le monde que je suis Bamiléké (...) » ; L28 «je ne pratique rien de la culture (...) » ; L29 « (...) je ne vais pas au village (...) » ; L29 « (...) Je me sens bien particulièrement plus proche des bamilékés (...) » ; L 30 « (...) je ne choisis pas mes amies en fonction de ça (...) » ; L31 « (...) on se regroupe parfois pour défendre les valeurs et les qualités des Bamilékés (...) » ; L31 « (...) lorsque les autres nous attaquent. (...) » ; L33 « (...) nous les Bamilékés, on se regroupe pour débattre (...) » Mademoiselle S.

Mademoiselle S. se définit comme Bamiléké vivant à Yaoundé et donc ouverte à la modernité, au multiculturalisme. Elle tient à son statut de bamiléké par la marque sur son acte

de naissance de son département d'origine, mais cela constitue un simple état de fait. Elle se définit comme Bamiléké, mais exprime aussi une forme de détachement à l'égard de la culture bamilékée. Ce détachement contribue à une forme de stabilité utile dans le processus de mise en place de son identité. Ainsi, contrairement à d'autres adolescents interviewés, qui tiennent à vanter les traditions ethniques et ainsi légitimer leur ethnicité, ou à ceux qui condamnent sans réserve les traditions, Mademoiselle S. ne définit pas de manière figée son identité elle ne se cantonne pas à la dimension ethnique pour exprimer son soi.

> L44 « *(...)* J'ai entendu des bonnes et des mauvaises choses sur la tradition *(...)* » ; L 44« *(...)* je pense que notre tradition en tant qu'Africain est ce qui nous valorise '*...)* » ; L45 « *(...)* Pourquoi on va être quelqu'un d'autre *(...)* » ; L45 « *(...)* toi-même est ce que tu peux être quelqu'un que tu n'es pas *(...)* » ; L46 « *(...)* ça ne me dérange absolument pas de ne rien connaitre de mon village *(...)* » ; L47 « *(...)* C'est vrai qu'on ne m'a rien demandé et que c'est mes parents qui ont décidé ça *(...)* » ; L48 « *(...)* moi je vais alors faire comment *(...)* » ; L48 « *(...)* Si je devais choisir, je vivrais selon les règles de la modernité en ville, mais je garderais quand même certaines valeurs du village *(...)* » Mademoiselle S.

L'adolescente marque une distance vis-à-vis de la culture ancestrale de laquelle elle dit ne pas savoir grand-chose, mais ne se sent pas pour autant appartenir à une autre culture qui serait identifiée comme la culture occidentale. Il y a chez Mademoiselle S., une intégration harmonieuse et positive ou tout du moins, une acceptation des deux systèmes de valeurs en présence. Le système africain et le système occidental. Nous y décelons comme une actualisation ou intégration des contraintes de la vie actuelle, ce qui donne à Mademoiselle S., une forme de sérénité dans la façon d'être et donc dans la façon qu'à son identité de se mettre en place. Nous là, dans le domaine de l'interculturel. Mademoiselle S., semble mobiliser un ensemble de processus à la fois psychiques, relationnels, groupaux, institutionnels, générés par les interactions des cultures en présence pour sauvegarder une relative identité. Clanet (1990), laissait justement entendre que l'interculturel était caractérisé par l'ensemble des connaissances et des pratiques développées en situations culturellement hétérogènes. Cette position de Mademoiselle S., la position interculturelle, suppose par ailleurs que, dans la société et chez l'individu, un certain type de rapport aux cultures existe de même qu'une réelle volonté de surmonter les obstacles de communication et cohabitation qui résultent de la différence culturelle pour profiter, au contraire, des richesses de chacune.

La stabilité dans le processus de mise en place de l'identité peut aussi venir d'une connaissance approfondie de sa culture d'origine, car le sujet semble apaiser par un système culturel clairement identifié qui l'inscrit dans la généalogie et détermine sa place dans l'architecture traditionnelle. C'est ce que montre le cas de Mademoiselle Y.

> L62 « *(...)* j'ai fait un rêve où je voyais deux de mes ancêtres *(...)* » ; L63 « *(...)* un rêve que je ne peux pas oublier *(...)* » ; L63 « *(...)* Je marchais sur la route *(...)* » ; L64 « *(...)* je sentais que je courais un grand danger *(...)* » ; L65 « *(...)* Il y avait des gens qui voulaient me violer *(...)* » ; L66 « *(...)* J'ai vu venir deux grands-mères une avait une canne et l'autre était mince et noire *(...)* » ; L 66 « (...) Elles m'ont sauvé, (...) » ; L67 « (...) elles m'ont dégagé de là et m'ont dit comment elles s'appelaient (...) » ; L67« (...) À mon réveil, j'*étais vraiment…J'*avais plein de sueur (...) » ; *L68 «(...)* J'ai expliqué le rêve à ma mère *(...)* » ; L69 « *(...)*. Elle m'a dit que ces noms, c'étaient bien les noms de mes ancêtres et que justement l'une d'elles avait toujours une canne *(...)* ». Mademoiselle Y.

Mademoiselle Y. a une très bonne connaissance des pratiques rituelles de sa tradition. Sa culture tient une place importante dans la définition qu'elle donne d'elle-même. C'est aussi cette même culture qui la protège des dangers de la vie, l'inspire et lui procure confiance et sérénité. Elle parle bien sa langue maternelle :

> L17 « (...) Ma langue maternelle est très importante pour moi (...) » ; L18« (...) Si ça ne tenait qu'à moi, ma langue maternelle serait la langue nationale (...) » Mademoiselle Y.

Chez Mademoiselle Y., la culture d'origine est identifiée comme principale référence de sa structuration. À partir du moment où elle a pu clarifier ce point, elle a entrepris une démarche d'adoption des autres cultures présentes dans l'environnement social. C'est dire que la connaissance de sa culture n'engage pas obligatoirement chez Mademoiselle Y., un rejet de la différence. Il y a au contraire chez elle, une certaine ouverture et une lucidité qui lui donne la possibilité de faire une certaine sélection de ce qui, dans la modernité, peut être associé à ce qu'elle possède déjà et qui peut être entendu comme la base structurelle du processus de construction de son identité. Elle affirme par exemple :

> L 50 « (...) je suis aussi totalement intégrée dans la vie en ville, à l'école et au quartier (...) » ; L54 « (...) Pour moi, un Camerounais devrait avoir 70 % de la tradition et 30 % de la modernité (...) » ; L55 « (...) si les choses de la ville peuvent me manquer (...) » ; L 56 « (...) il y a des choses au village qui peuvent remplacer les choses de la ville et vice-versa (...) » ; L

> 57 « *(...),* mais, je dois quand même dire que j'aime tout ce qui est électronique, téléphone, tablette *(...)* » ; L57 « *(...)* J'aime aussi beaucoup la mode. Les robes et les chaussures *(...)* » Mademoiselle Y.

Ainsi, tous les adolescents interrogés dans l'élaboration de ce travail, aussi bien ceux qui s'estiment être mieux valorisés par la culture traditionnelle que ceux qui disent être mieux valorisés par la ville et la modernité, acceptent tous la réalité sociale interculturelle actuelle et l'intègrent dans leur processus de construction. La vraie difficulté de la construction identitaire semble alors être pour l'adolescent camerounais, celle de la complexité de cette situation interculturelle elle-même. Une situation sociale complexe que l'adolescent doit, tout seul découvrir sans l'accompagnement de sa famille qui reste novice et impuissante à la maîtrise de ces nouvelles configurations auxquelles les sociétés modernes la confrontent.

2.1.9. Transmission et jeu œdipien

Le dessin de la famille dans ce travail nous apporte des informations importantes sur la représentation que nos interviewés ont de la différence des sexes d'une part et de la différence des générations d'autre part (Bessette, Dufour, Krymko-Bleton, et Lesourd, 2012). Ce qui revient à interroger la question du jeu œdipien dans la construction identitaire de l'adolescent camerounais

Pour confirmer l'universalité de l'œdipe, Les Ortigues (1984) émettent l'idée que si l'inconscient consiste en des représentations définissables par leurs relations réciproques, comme des unités signifiantes, la méthode d'analyse relève d'une logique des structures également variables pour la psychanalyse et les sciences sociales. Dans cette perspective, les thèmes œdipiens peuvent être envisagés non pas comme un simple ensemble d'attitudes psychologiques, mais comme des effets structuraux axés sur le problème de l'articulation logique entre les règles d'alliance et les règles de filiation. Autrement dit, le Complexe d'œdipe est l'ensemble des transformations qui font passer l'enfant d'une relation primordiale avec sa mère à une relation privilégiée avec son père. L'œdipe ayant ainsi deux versants qui sont : la séduction incestueuse de la mère et le fantasme du meurtre du père. La transformation s'effectuant entre les deux versants par l'angoisse de castration (Ortigues et Ortigues, 1984). Nous ne referons pas ici le débat de l'universalité de l'œdipe et encore moins celui du symbolisme de la castration qui est au même titre que l'interdiction de l'inceste, reconnue comme universel.

On s'attendrait, d'après la position des Ortigues à retrouver, dans les représentations du dessin de la famille d'adolescents interrogés, une représentation de la famille traditionnelle large. Des 10 adolescents interviewés, deux seulement ont fait une représentation du dessin d'une famille élargie. En effet, les dessins de Monsieur À et de Monsieur T font mention des grands-parents, des parents, oncles et tantes, des cousins et des cousines. Ces deux adolescents ont décidé de faire des dessins sous forme d'arbre généalogique. À la question de savoir pourquoi ce choix, la raison pour les deux était la même. « Il n'aurait pas été possible de représenter tous les membres de ma famille en dessinant entièrement chacun des membres sur une seule feuille de papier ». Nous avons laissé faire, car si le dessin ne peut être analysable dans ces deux cas du point de vue de sa forme, il nous donne d'autres informations. Par exemple, comment l'adolescent s'attache aux générations passées ou simplement comment il perçoit sa propre filiation. (fig. n°10. Dessin de la famille sous forme d'arbre généalogique ; cf. annexe n°4.).

En Afrique, la famille élargie était la règle, il y a encore quelques décennies. Dans un tel contexte, les pulsions agressives n'étaient pas assumées à titre personnel, mais au contraire, projetées et inversées dans des réactions persécutives et non-intériorisées que la culture permettait alors de surmonter. Or, tous les adolescents interrogés parlent des ravages de la culture. Au centre de leurs plaintes, la sorcellerie qu'ils jugent responsable des décès et autres blocages des jeunes dans leur différent village respectif. La culture s'apparente ici à la sorcellerie et l'ancêtre fondateur devient persécutif, il y a alors le rejet de la culture au profit d'un idéal colonial, ce qui marque l'échec de la transmission symbolique. En Afrique, la représentation du père était dissoute dans celle de l'autorité collective. Ce qui implique un décalage général avec les descriptions du père de Freud. C'est dire en effet que la sexualité en Afrique était particulièrement centrée sur le groupe et non sur l'individu. C'est ce qui est généralement rendu sous l'appellation de « phallus collectif », et la fonction symbolique du père est pour sa part tenue dans cette configuration par l'ancêtre inégalable ; l'agressivité, quant à elle, est systématiquement déplacée sur le groupe des frères qui est en effet le groupe des pairs, parce que les parents sont déifiés comme des futurs ancêtres protecteurs.

Cependant et malgré les dessins des deux adolescents cités, cette tendance tend nettement à disparaître dans les grandes villes ; ce qui réduit considérablement la vie en communauté et distend les liens de fratrie à l'Africaine. Or, comme nous venons de le dire, la rivalité œdipienne était dans cette configuration très particulièrement centrée sur la fratrie. Il y

a alors une reconfiguration du jeu œdipien, c'est-à-dire que les tensions agressives ne se résolvent plus dans la représentation du poids des ainés et l'œdipe n'est plus résolu dans l'image de l'ancêtre inégalable et tout-puissant, appelé Zomba chez les Bëtis. Le père qu'il était autrefois impossible de tuer ou de dépasser va se réduire à la représentation morale du père de la réalité. Ainsi, le fantasme inconscient de triompher de ce père devient envisageable. Même si Monsieur A. et Monsieur T. se présentent comme inclus dans des familles élargies, nous pensons qu'il s'agit là d'une projection idéale de ce qu'ils aimeraient dans la mesure où les entretiens passés avec ces mêmes adolescents révèlent qu'ils ne vivent absolument pas dans des familles claniques élargies, rappelant la configuration exacte de la famille africaine traditionnelle. Pour être précis, ces deux adolescents, ne vivent précisément qu'avec leurs parents et beaux-parents (famille recomposée pour Monsieur T.), frères et sœurs. Bien que ne vivant pas, au quotidien avec ces personnes qu'ils ont cependant représentées dans leurs dessins, il faut prendre en compte cette forme de rattachement nostalgique à la puissance des ancêtres. C'est la preuve que malgré l'ouverture à la modernité et le changement amorcé de la famille traditionnelle, il reste naïf de penser que le fonctionnement de la famille africaine contemporaine tout comme la structuration identitaire des adolescents issus de ce milieu n'aient plus rien à voir du tout avec la tradition, avec la culture.

Même si certains éléments, dans cette interprétation peuvent se rapporter à cette rivalité œdipienne portée sur la fratrie ou à l'ancêtre inégalable dont parlent Ortigues et Ortigues (1984), il nous semble davantage que nous ayons à faire ici à un œdipe plus proche de celui que décrit Freud même si la ressemblance ne semble pas correspondre à tous points. Huit des dix adolescents interrogés ont fait des présentations graphiques de la famille nucléaire classique, c'est ce que permettent de ressortir les dessins deux et neuf. L'identification d'un jeu œdipien plus proche des conceptions freudiennes classique relève des progrès que connaît la ville de Yaoundé. Il s'agit d'un mélange de cultures et d'une évolution des sciences. Des changements qui ont pour conséquence une modification du fonctionnement de l'œdipe à l'Africaine ou de la dilution de l'œdipe africain dans le multiculturalisme et modifient le mécanisme de construction de l'identité de l'adolescent.

Les adolescents ayant fait des dessins classiques de leur famille, représentent tous, le père de la famille en premier ou de façon importante. D'après plusieurs auteurs, le premier personnage dessiné a une importance particulière pour l'enfant (Corman, 1967 ; Porot, 1965). La mère se trouve très généralement plus proche des enfants (fig. n° 3, 6, 7, 8 et 9. Cf. annexe

4) ou encore au côté du père au-dessus des enfants. Ces représentations semblent correspondre à une distribution sociale des rôles sexuels au Cameroun. Le père dessiné en premier représente la cristallisation d'une forme de supériorité symbolisant en la personne du père le phallus autrefois collectif. Le père est aussi celui qui a un travail et qui est supposé prendre soin de sa famille et subvenir à tous ses besoins. La représentation des deux parents au-dessus des enfants est peut-être le reflet du rôle social que représente aujourd'hui dans les grandes villes au Cameroun, les deux parents vis-à-vis de leurs enfants ; les femmes étant de plus en plus intégrées dans la politique de prise en compte du genre au niveau national. Ce qui a tendance à donner le même rôle à la mère qu'au père, s'agissant du soutien économique de la famille. Nous constatons par ailleurs qu'il y a chez les garçons une grande ressemblance entre la représentation qu'ils font d'eux-mêmes et celle qu'ils font du père. Cette remarque est aussi valable pour les filles vis-à-vis de leur mère. Par ce moyen, les adolescents s'assignent respectivement la place de la mère et/ou celle du père, ce qui est le signe d'une configuration œdipienne structurée et vient appuyer la construction de l'identité masculine comme aspiration au devenir homme et au devenir femme respectivement par les jeunes garçons et les jeunes filles.

On note ainsi chez l'adolescent camerounais comme un fonctionnement classique bien posée du jeu œdipien. C'est ce que témoigne la représentation de la différence des sexes et des générations. Notre analyse prend appui sur la représentation culturelle du masculin et du féminin dans l'héritage reçu. Ces tendances sont plus prononcées sur les personnages du père et de la mère, mais elles s'expriment aussi chez la fratrie. Le féminin est manifesté, par exemple chez les sœurs, par des robes ou des jupes, avec de longs cheveux, des tresses et des boucles d'oreilles ; les garçons portent quant à eux, des pantalons avec des cheveux courts. Il y a donc ici, une identification sexuée bien établie. Autrement dit, il y a chez nos interviewés, une orientation de genre qui ressort d'une adhésion marquée, une conformité que l'adolescent camerounais manifeste à l'égard des rôles sexués prescrits à son sexe biologique. Au Cameroun en effet, le rôle tenu par la catégorie du sexe définit les modèles de la féminité et de la masculinité aussi bien du point de vue culturel, psychologique, social et juridique. Soulignons que l'article 347 (1) du code pénal camerounais, promulgué par la loi n° 2016/007 du 12 juillet 2016 pose : « Est punie d'un emprisonnement de six mois à cinq ans et d'une amende de vingt mille (20 000 f. CFA soit 30,40 EUR) à deux cent mille (200 000 f. CFA soit 304,00 EUR), toute personne qui a des rapports sexuels avec une personne de son sexe. ». Les modèles du masculin et du féminin sont donc au Cameroun relatifs, non seulement aux traits

psychologiques, mais aussi aux rôles sociaux et activités réservés à l'un ou l'autre sexe. Ainsi, en s'identifiant aux différents rôles sociaux du féminin ou du masculin, l'adolescent camerounais construit son identité sexuée, ce qui est attendu de lui par la société.

Ceci ne signifie pas que l'adolescent camerounais n'a pas, comme c'est le cas pour tout adolescent, des doutes sur sa capacité à habiter son genre, mais la prégnance des normes, très vivaces, oriente ses choix. Ainsi, malgré le multiculturalisme qui prescrit certaines évolutions, on est encore loin de l'abolition des frontières culturelles de sexe et de la « désexuation » des rôles et activités investis par les garçons et les filles au Cameroun. Il existe tout de même, bien que peu nombreux, des personnes homosexuelles au Cameroun, malgré les idéaux de genre. La construction de l'identité sexuelle de l'adolescent camerounais va ainsi au-delà de l'identité de genre, car nous devons prendre en compte le fait que la sexualité implique aussi le choix d'une jouissance corporellement ressentie chez chacun de façon singulière, différente de ce que peut imposer la société et la culture.

2.1.10. La construction de l'identité dans un Cameroun contemporain, moderne et interculturel

2.1.10.1. De la famille élargie à la famille restreinte

En tant qu'élément fondamental du lien social, la famille camerounaise se trouve aujourd'hui au centre de multiples questionnements complexes. Ici, la famille du point de vue traditionnelle est toujours entendue comme un lieu en dehors duquel aucune vie n'est possible (Tsala Tsala, 2004). Or, les adolescents interviewés parlent exclusivement de leurs parents, de leurs frères et sœurs, lorsque l'on leur demande des informations au sujet de leur famille. Les résultats du test de Corman sont encore plus nets à ce sujet (représentation exclusive du père de la mère, des frères et sœurs, comme membre de la famille). Pourtant, le rattachement du jeune camerounais à son ethnie d'origine reste particulièrement mentionné : « Je suis Bamiléké » (Mademoiselle O.), « Je suis Ewondo » (Monsieur T) ou encore, « Je suis bamoum » (Mademoiselle K). Ce qui est la preuve d'un revirement important dans le fonctionnement et conception même de la famille moderne au Cameroun. On peut par ailleurs noter comme une méfiance vis-à-vis du clan.

> L56 « *(...)* je vais très rarement au village et mes parents eux-mêmes n'y vont pas *(...)* » ; L57 « *(...)* La raison est qu'il y a trop de sorcellerie là-bas *(...)* » ; L57 « *(...)* C'est cette sorcellerie qui fait que même si la grand-mère est au village, les parents ne nous envoient pas là-bas*(...)* » ; L58

> « *(...)* Ils ont peur qu'on nous tue *(...)* » ; L59 « *(...)* Dans la tradition, on dit que c'est toujours quelqu'un donc un de tes oncles ou une de tes tantes qui te vend *(...)* » ; L60 « *(...)* Mon village, c'est vers Ngoumou et apparemment, tous les jeunes ont déjà fui le village *(...)* » Monsieur T.

Ces propos expriment que la culture est perçue qu'à travers la sorcellerie et est transmise comme persécutive, c'est-à-dire dénuée de sa fonction symbolique au sens Maussien. L'avènement de la modernité et du multiculturalisme transforme les rapports entre les individus au sein même de ce qui autrefois, constituait la famille africaine traditionnelle en modifiant les rapports inter et extra-familiaux. Le couple familial défini par Tsala Tsala (2004), tend désormais vers le couple conjugal tandis que l'individuel tend à primer sur le social. Or, la précarité sociale post-coloniale et la mondialisation avec le modèle des pays développés accélèrent le consumérisme et l'avoir au détriment de l'être. Or, la différence, c'est qu'en Afrique, l'être est normalement supérieur à l'avoir. Ce qui est à l'origine de l'envie, de la jalousie s'expriment alors dans l'usage de la sorcellerie. En effet, du fait des opportunités personnelles offertes aux adolescents interrogés en ville, il n'est pas question, pour eux, ni pour leurs parents, de les réintroduire dans la vie clanique. Ce qui reviendrait à courir le risque de les perdre du fait des rafles de la sorcellerie. Ces mutations progressives de la famille camerounaise ont pour effet de conflictualiser les rapports individuels de manière permanente. C'est dire que la peur de la sorcellerie et du mauvais sort sont des éléments qu'il faut intégrer dans la saisine du mécanisme de structuration identitaire chez les adolescents camerounais. Ces éléments consacrent une rupture entre l'individu et son clan ou du moins un effilochement des liens. En transformant la famille africaine, les mutations sociales actuelles consacrent une tendance plus marquée à l'autonomie individuelle. C'est ce que confirme Monsieur A.

> L11 « *(...)* Ce que je sais de ma culture d'origine est qu'on fait de grandes plantations *(...)* » ; L12 « *(...)* quand quelqu'un devait aller à l'école, tous les gens du village le bénissaient et donnaient même l'argent pour le soutenir *(...)* » ; L13 « *(...)* Je sais aussi qu'avant, quand on voulait se marier, le village contribuait pour payer la dot *(...)* » ; L14 « *(...)* Aujourd'hui tout ça a changé *(...)* » ; L14 « *(...)* si tu veux épouser une fille, tu te bas seul avec tes parents, mais les autres viennent seulement pour manger *(...)* » ; L15 « *(...)* Je sais aussi quelque chose des rites *(...)* » ; L16 « *(...)* Je sais par exemple que lorsque que quelqu'un meurt, un de ses fils est sauvagement tabassé *(...)* » ; L17 « *(...)* On dit que le parent qui est décédé doit résider chez la personne qu'on tabasse *(...)* » ; L17 « *(...)* J'ai moi-même passé un rite *(...)* » ; L18 « *(...)* Après un deuil, dans mon village, j'ai assisté à un rite de purification *(...)* » ; L18 « *(...)* On nous lavait avec les écorces et le sang de chèvre pour que la malchance

> parte *(...)* » ; L19 « *(...)* le deuil c'est une mauvaise chose *(...)* » ; L20 « *(...)* D'après ce qu'on m'a expliqué, le lavage empêche d'autres personnes de mourir *(...)* » ; L21 « *(...)* Je ne sais pas si ça marche vraiment, mais je ne peux pas aussi dire que ça ne marche pas *(...)* » Monsieur A.

Ainsi, il y a une répartition moins asymétrique des pouvoirs réciproques des uns envers les autres, une désacralisation des liens, une libération et une reconnaissance plus nette de la parole individuelle. Or, l'échange et la réciprocité, dans toute culture, sont régis par la fonction symbolique. Ainsi, la désacralisation des liens, la modification des échanges désormais centrés sur la recherche du profit personnel influence la construction de l'adolescent africain quand on sait que la famille africaine traditionnelle fonctionne sur un modèle où le groupe et la communauté, la famille sont au-dessus de l'individu pris isolément. La famille en Afrique tend aujourd'hui à plus d'autonomie et se limite progressivement à un petit nombre de consanguins en osant l'opposition à la famille clanique et à la loi du lignage.

Ce qu'il faut par ailleurs noter dans les propos de Monsieur A. ce sont les doutes qu'il émet sur ses croyances. Ce qui est alors un doute sur les mythes, les coutumes, un doute sur la loi commune et culturelle. Or, ce sont ces croyances qui, dans le groupe familial et culturel portent la marque d'une capacité d'ordonnancement propre à l'homme, puisqu'elles produisent des effets au quotidien, effets qui sont fondateurs de la culture, puisqu'il s'agit des règles de conduite et des formes sociales de base. L'existence de doutes sur l'opérationnalité de ces capacités d'ordonnancement pourtant chargées de forger humanité et la sociabilité est la preuve, non seulement d'un changement profond desdites capacités, mais plus encore la preuve de la difficulté qu'il y a à construire son identité. Le cœur de cette nouvelle organisation de la famille camerounaise est donc le mélange des cultures et peut-être même la domination chez les adolescents de la culture occidentale sur leur culture traditionnelle. Nous avons donc dans une telle configuration : le mélange de cultures, suivit la modernisation qu'apporte la post-modernité, puis la tradition africaine qui, ayant un tout petit peu perdu sa fonction symbolique, apparaît comme persécutive, et pour finir l'ouverture vers l'occident qui par les valeurs qu'elle prône (liberté, auto détermination, réussite économique et personnelle), s'impose comme le seul modèle viable. Il y a ici comme un déni de son histoire par l'adolescent camerounais, ce qui s'apparente à un mécanisme de défense pour lutter contre un effondrement psychique à cause de ce que Govindama (2003b) appelle le trou généalogique, qui est ici engendré par l'histoire traumatique de la colonisation, par l'affaiblissement de leur culture au profit de celle

occidentale avec comme conséquence une perte d'identité. Ainsi, l'idéal occidental doublé de de l'idéal colonial sont intégrés comme idéal du Moi, assurant ainsi l'illusion d'une filiation symbolique à l'ancêtre adoptant, comme ce fut le cas pour le colon, les valeurs post-modernes pour soutenir la pulsion de vie ; celle de mort étant projetée sur l'ancêtre africain vécu comme traître et la culture africaine vécu comme inopérante.

La culture occidentale telle qu'elle apparaît aux adolescents camerounais, repose sur le postulat que rien ne doit venir entraver la libre concurrence de chacun dans sa réalisation. Or cette façon de voir entraîne quelques conséquences sur la manière dont l'adolescent camerounais se construit ou structure son identité dans ses rapports à lui-même et aux autres. Le premier de ses effets est une mise en avant des fonctions narcissiques de la personnalité, et spécialement du moi idéal, le successeur du moi-plaisir infantile doté comme lui de la toute-puissance désirante.

> L54 « *(...)* Regardes les vêtements que les jeunes portent aujourd'hui, ça n'a rien à voir avec les habits d'avant *(...)* » ; L55 « *(...)* Moi, je ne peux pas m'habiller comme une vielle *(...)* » ; L55 « *(...)* Il y a de nouvelles chaussures airmax qui viennent de sortir *(...)* » ; L56 « *(...)* Il faut que je m'en achète une paire *(...)* » ; L56 « *(...)* Tu crois vraiment qu'au village ces chaussures serviraient ? Ou alors il faudrait marcher pieds nus *(...)* » ; L79 « *(...) Moi*, jamais *(...)* » ; L79 « *(...)* Et la technologie, je ne peux pas m'en passer *(...)* » ; L80 « *(...)* Le téléphone est ma seule vie dès que je rentre chez moi *(...)* » ; L80 « *(...)* Moi, je n'ai pas de sorties ni d'amis au quartier *(...)* » ; L81 « *(...)* Donc une fois à la maison, c'est mon téléphone *(...)* » ; L81 « *(...)* Toi-même tu peux vivre sans téléphone ? *(...)* » ; L82 « *(...)* Moi je ne peux pas *(...)* » Mademoiselle F.

À ce propos, Lesourd, (2004) pense qu'à partir du moment où rien ne doit venir entraver le sujet dans sa réalisation désirante, la figure qui juge le sujet est lui-même et l'aune à laquelle le sujet se juge est celle de ses rêves et de ses désirs, et non celle des valeurs morales qui prennent en compte l'autre, la relation et ses intérêts. La relation au semblable devient ainsi plus difficile car toujours frustrante. Une autre grande confusion est induite par la modernisation de la famille camerounaise, chargée autrefois d'accompagner l'enfant dans l'accession à l'âge adulte, en l'introduisant dès la naissance dans l'ordre symbolique par les interdits de l'inceste et du parricide au sens que l'entend Govindama, (2000), tout en lui inculquant les règles et les modalités du bien jouir. Il s'agit du flou qui s'installe entre les différentes modalités du manque. Ce que la psychanalyse a nommé castration, soit l'impossibilité pour un sujet de satisfaire totalement ses désirs est aujourd'hui vécue comme une frustration. Les technologies de pointe

permettent, en effet, de rendre possible ce qui jusque-là relevait de l'impossible. Mademoiselle F. pense qu'il ne lui est pas possible de vivre sans téléphone. Elle place sa vie au même niveau que le simple fait de posséder un téléphone. Il est en effet devenu insupportable, frustrant, de ne pas posséder un objet juste parce que cet objet existe, mais si la castration est vécue comme une frustration, toujours arbitraire donc, la frustration est rabattue sur la privation, elle est vécue comme un dommage réel, comme une insupportable horreur. Rappelons ici que la privation, telle que peut l'articuler la psychanalyse est un manque réel, non d'un objet de la réalité, mais d'un objet symbolique, et que la frustration est un manque imaginaire de l'objet réel. La confusion entre les deux entraîne cette victimisation qui produit une identité écartelée chez l'adolescent camerounais.

2.1.10.2. Ce qu'implique le changement : les stratégies identitaires

La notion de stratégie identitaire intègre l'existence d'une certaine liberté des acteurs qui agissent sur leur propre définition de soi. Ainsi, les adolescents interrogés seraient seuls responsables de la structuration de leur identité, du moins les principaux acteurs. Plus précisément, les stratégies identitaires sont définies par de nombreux auteurs comme « des procédures mises en œuvre (de façon consciente ou inconsciente) par un acteur (individuel ou collectif) pour atteindre une, ou des, finalités (définies explicitement ou se situant au niveau de l'inconscient), procédures élaborées en fonction de la situation d'interaction, c'est-à-dire en fonction des différentes déterminations socio-historiques, culturelles, psychologiques de cette situation ». (Lipiansky, Taboada-Leonetti et Vasquez, 1990, p. 24). Mademoiselle H. affirme par exemple que :

> L36 *« (...)* Les deux systèmes tradition et modernité ont chacun son avantage *(...)* » ; L37 « *(...)* C'est difficile, et même impossible de vivre complètement coupé de la tradition *(...)* » ; L38 « *(...)* C'est aussi impossible aujourd'hui de vivre seulement selon la tradition *(...)* » ; L 38 « *(...) On est obligé de mélanger les deux (...) »* : L34 « (...) Je ne peux pas accepter de retourner à la vie traditionnelle (...) » : L37 « (...) impossible aujourd'hui de vivre seulement selon la tradition (...) » ; L37 « (...) impossible de vivre complètement coupé de la tradition (...) » Mademoiselle H.

L'analyse des propos de Mademoiselle H. révèle que la situation interculturelle au Cameroun implique de fait, l'émergence de nouvelles normes qui sont elles-mêmes à l'origine de nouveaux systèmes de significations mobilisables au cours de la construction identitaire. C'est dans ce sens qu'il convient de comprendre le fait que la référence à ces nouveaux

systèmes, à de nouvelles normes et à l'interculturel soit représentée à hauteur de près de 30% (Cf. tableau Regroupant les thèmes en Axes) de la totalité du discours récolté dans ce travail. Pris dans l'étau de la mondialisation, le Cameroun connaît aujourd'hui une véritable accélération des échanges humains et une hétérogénéité des cultures qui sollicitent de façon particulière l'adolescent qui se doit désormais de s'adapter à une nouvelle dynamique de mise en place de son identité. Ainsi, dans des situations différentes d'interculturel que connaît le Cameroun, le sujet adolescent adopte une stratégie qui s'appuie avant tout sur la négociation pour résoudre les conflits intra et intersubjectifs, nés de la situation d'hétérogénéité culturelle.

2.1.10.3. La catégorisation et le statut social dans la construction identitaire au Cameroun

Au-delà de l'estime de soi, des identifications, de la culture et de la famille, au-delà de la modernité et du mélange des cultures, le matériel récolté dans le déroulement de cette recherche, laisse aussi apparaître d'autres thèmes, sert moins représentatifs, mais qui ont une certaine importance dans la structuration identitaire de l'adolescent au Cameroun. Il s'agit de la catégorisation et du statut social.

2.1.10.4. La catégorisation

Les concepts d'identité, de groupe et de représentation sociale sont étroitement liés à travers le processus de catégorisation sociale. Le processus de catégorisation sociale renvoie à un concept plus général de catégorisation mentale, utilisé à la fois en psychologie sociale et en psychologie cognitive. Il correspond à une activité mentale du sujet qui consiste à assimiler les objets perçus dans l'environnement, en les appariant cognitivement à des catégories mentales préexistantes (Banet, 2010). Il s'agit donc de la façon qu'a l'adolescent camerounais de traiter l'information. Cette façon va lui permettre d'attribuer une signification à un objet en l'assimilant à une classe cognitive constituée d'objets du même type. L'adolescent va alors se comporter, se déterminer et se construire en fonction de la classification faite. Le récit de Mademoiselle F. est à cet égard éclairant :

> L24 « (...) je sais que mes ancêtres Pygmées mangeaient la chair humaine (...) » ; L25 « (...) marchaient nus dans la forêt (...) » ; L 26 « (...) mes amis au lycée me le disent souvent. *Ils me traitent (...) de* cannibale. (...) » ; L27 « (...) les blancs nous traitent de sauvages (...) » ; L27« (...) à la télé tout ce qui est bizarre et mauvais, c'est les noirs. (...) » ; L28 « (...) c'est d'oublier la tradition (...) » ; L29 « (...) Vraiment, je n'ai aucune idée de la culture traditionnelle (...) » ; L29 « (...) je suis

> coupée de la tradition (...) » ; L30 « (...) je ne peux me définir qu'à partir de la ville (...) » ; L 29 « (...) moderniser le pays (...) » Mademoiselle F.

En tant que personnes vivant en ville, Mademoiselle F. se considère comme faisant partie du groupe de citadin en opposition au groupe de villageois. C'est en effet à travers son appartenance au groupe de citadin que notre adolescente acquiert une identité sociale définissant la place qu'elle occupe dans la société et son appartenance à l'élite. Ce qui la contraint alors à faire une différence évaluative positive en faveur de son groupe d'appartenance. Attribuer des traits négatifs à une catégorie de personnes à laquelle nous n'appartenons pas permet en effet de réaliser, comme l'affirment Tajfel et Turner cités par Banet (2010), des comparaisons d'autant plus favorables vis-à-vis de soi.

La catégorisation langagière tient, elle aussi, une place cruciale dans la structuration identitaire de l'adolescent au Cameroun. Le pays étant scindé en deux, une partie francophone et une partie anglophone, une identité liée à la langue est très redondante au Cameroun. On parle des anglophones localisés dans les deux régions du Nord-ouest et du Sud-ouest et des francophones localisés dans les huit autres régions du pays. Le Camerounais est donc soit francophone, soit anglophone. À ces deux groupes langagiers, il faut ajouter les dialectes. La construction de l'identité du point de vue de la langue implique donc chez nos adolescents, une multitude d'appartenances à différents groupes langagiers. Et lorsque l'on sait que chaque groupe langagier est lié à un ensemble de comportements à un fonctionnement particulier, il faut bien reconnaître qu'il n'est pas évident de se construire une identité propre dans un tel foisonnement. Ce qui rejoint les propos de Mademoiselle H.

> L19 « *(...) la langue est utile (...)* » ; L19 « (...) Je parle le français, l'anglais et *un tout petit peu ma langue maternelle (...)* » ; L20 « (...). La langue même si je ne la parle pas très bien permet de rester en contact avec les gens du village (...) » ; L21 « (...) le français et l'anglais sont plus importants (...) » ; L22 « (...) Ce sont ces deux langues qui nous permettent de trouver un bon travail (...) » Mademoiselle H.

2.1.10.5. Le rôle ou la fonction sociale du sujet

La construction identitaire est liée à une quête de reconnaissance qui elle-même est adossée au statut ou rôle que le sujet arbore. En général, il nous apparaît qu'à partir du moment où les identités deviennent incertaines, instables, subjectives, construites par les acteurs eux-mêmes, souvent en dehors des luttes collectives, les statuts et rôles sociaux, garantissant une

reconnaissance de l'autre, deviennent un curseur permettant à l'individu de se définir. En effet, les mécanismes de construction et de recomposition identitaire représentent des processus sociaux et éthiques associés à la reconnaissance d'autrui et à la reconnaissance par autrui (Dubar, 2000). À cet égard, Honneth (2006) estime que la formation d'une identité autonome et accomplie dépend étroitement des relations de reconnaissance mutuelle que les êtres humains parviennent à établir entre eux. C'est ce que connotent ces propos de Monsieur M.

> « L82 « *(...) je suis élève et ce qu'*on me demande, c'est d'apprendre mes leçons *et de rapporter de bonnes notes (...)* » L83 « *(...)* Le reste, on gère *(...)* » L84 « *(...)* Etre élève ça a des avantages, mais ce que j'aimerais, c'est être étudiant, j'airai plus d'avantages, plus d'argent et plus de liberté *(...)* » L85 « *(...)* les bonnes notes rendent les parents heureux et c'est toujours mieux après de leur demander des choses *(...)* » Monsieur M.

Ainsi, dans un contexte comme celui du Cameroun, marqué par un flou des repères individuels et collectifs, le rapport positif que chacun entretient avec soi est de plus en plus fragilisé. Le sujet vivant dans un tel environnement est par conséquent toujours en quête de confirmation par le jugement gratifiant de l'autre (Ricoeur, 2004). Nous notons ici une forme d'aliénation du sujet dans le désir de l'autre pour des bénéfices jouissifs. L'adolescent camerounais par son statut d'élève et surtout par sa réussite scolaire se gratifie d'une forme d'autosatisfaction qui en le valorisant auprès de l'autre, favorise une bonne estime de soi. Le statut d'élève et surtout celui de bon élève est un élément important dans la construction de son identité.

L'un des éléments majeurs d'interactions qui procure une forme d'identité est le travail. De fait, les individus construisent, à des degrés divers, une part de leur identité sur la base de leur travail : « Pour nombre d'individus, l'identité professionnelle et/ou organisationnelle peut être plus marquante et déterminante que celle qui leur est attribuée sur la base du genre, de l'âge, de l'ethnicité, de la race ou de la nationalité » (Hogg et Deborah, 2000, p. 121). C'est ce que révèlent les dires de Mademoiselle K.

> L13 « *(...)* je suis en dernière année de couture à Don Bosco. La couture, c'est vraiment quelque chose *(...)* » ; L14 « *(...)* Tu imagines que toutes les personnes qu'on rencontre en route et partout portent des modèles qui sont créés par des gens comme moi *(...)* » ; L15 *« (...)*. Moi, c'est cet aspect que j'aime le plus dans la couture *(...)* » ; L16 « *(...)* J'aime créer. Lorsque j'ai fini de coudre un habit et que je l'admire, je suis très heureuse *(...) »* ; L17 « *(...)* et là je me dis que je suis très forte et ça, ça

me donne un sentiment de joie et de confiance *(...)* ». L18 « *(...)* C'est important pour moi de faire ce métier et je veux que tout le monde sache bien ce que je fais *(...)* » ; L19 « *(...)* c'est comme ça que j'aurais des clients *(...)* » Mademoiselle K.

En devenant le lieu central du lien social, la couture représente pour Mademoiselle K. l'un des sièges du sens existentiel, et ainsi un champ privilégié de la quête identitaire (Brun et Ninon, 2005). La couture façonne littéralement le mode de définition de soi de cette adolescente à travers la façon qu'elle a de s'impliquer et de se projeter dans la vie à partir de ce métier que pourtant elle apprend encore même si elle est en dernière année de formation.

Ce qu'il faut saisir ici est que l'adolescent camerounais, par le statut d'élève ou par celui que lui procure le métier pour lequel il suit une formation, acquière une reconnaissance de l'autre faisant dudit statut un marqueur identitaire.

3. Synthèse

Il était question de présenter et d'interpréter les résultats obtenus de cette recherche. Au moment de conclure ce chapitre, nous pouvons résumer l'interprétation de nos résultats comme suit : s'agissant de l'estime de soi, les résultats sur la construction de l'identité individuelle révèlent que l'adolescent camerounais ne ressent pas aussi fortement son identité. La raison en est que l'estime de soi étant constituée du désir, du besoin de continuité du sujet, l'adolescent camerounais se sent en rupture d'affirmation de son appartenance à une lignée claire, d'appartenance à sa culture ou à un imaginaire. Il y a ici comme un auto engendrement qui se structure entre deux idéaux sociaux, entre deux modèles. La pauvreté du pays vient renforcer ce sentiment par l'impossibilité de se projeter dans l'avenir ; le jeune, pour tenir, va déformer ses capacités de jugement et créer des conditions nécessaires à l'autosatisfaction.

Au niveau de la famille, nous avons noté une opposition de l'adolescent camerounais vis-à-vis de ses parents. Ce conflit, en même temps qu'il s'inscrit dans un processus normal de différentiation de l'adolescent vis-à-vis du moi de la période enfantine, cette opposition est surtout fonction d'une forme de reproche ou d'interpellation du parent. En effet, le processus de construction identitaire du point de vue culturel, permet d'assurer une structuration par l'inscription somato-psychique de l'individu dans le corps symbolique. Ces parents ayant pour beaucoup été reliés à l'ancêtre inégalable, sont pourtant responsables de la rupture de la

mémoire culturelle consacrant ainsi ce flottement identitaire qui se vie à l'adolescence aujourd'hui.

S'agissant du rapport à l'autre hors du lien familial, l'adolescent camerounais, devenu individualiste est soumis à une forte pression de la réussite personnelle, l'autre est donc un simple moyen pour atteindre ses satisfactions matérielles et pulsionnelles. Ainsi, la manière dont l'adolescent camerounais se construit ou structure son identité dans ses rapports à lui-même et aux autres laisse apparaître une mise en avant des fonctions narcissiques du moi idéal successeur du moi-plaisir infantile. Et, à partir du moment où rien ne doit venir entraver le sujet dans sa réalisation désirante, la figure qui juge le sujet est lui-même et ce jugement est fonction de ses rêves et de ses désirs, et basé sur les valeurs morales qui prennent en compte l'autre et ses intérêts. La relation à l'autre est alors difficile car toujours frustrante.

S'agissant du fonctionnement de l'œdipe, nous avons observé notamment par le dessin que l'adolescent camerounais établissait bien une différence entre les parents, particulièrement au vu de la position qui leur est donnée vis-à-vis des enfants dans les dessins présentés. Par ailleurs, le dessin nous a aussi livré une position nette de l'identité sexuée. Le masculin et le féminin y sont distingués avec des identifications au genre bien représenté, notamment par les vêtements, par l'apparence physique. S'agissant du jeu œdipien en lui-même, il ne se joue plus au niveau de la communauté dans le sens où celle-ci représentait le phallus collectif, mais au niveau du père et de la mère biologiques qui sont en difficulté pour assumer la relation duelle, celle-ci ayant toujours été médiatisée par l'ancêtre.

Nous avons aussi noté une particularité dans le rapport à l'objet. Un objet que l'adolescent camerounais trouve dans la société et un objet psychique qu'il crée dans le but de remplacer l'objet de satisfaction du désir au moment de l'enfance. Ces objets nouveaux moyens de satisfaction du désir sont à l'origine d'une forme de création identitaire. Une création en souffrance qui est une forme de réinvention du tissu social dans lequel l'adolescent serait prompt à se retrouver, à trouver ses marques. Ainsi, nous avons, au départ, la famille devenue nucléaire, ensuite une culture qui désormais se vit de façon persécutive, une absence constatée de l'aspect symbolique dans le processus de transmission, c'est-à-dire qu'il y a en Afrique comme le mort de l'ancêtre fondateur. Il y a par ailleurs aussi la situation interculturelle qui implique une multitude de modèles, d'idéaux. Les adolescents, en situation de rupture avec la

tradition auront ainsi tendance à choisir, eux-mêmes, entre plusieurs modèles quand ils ne les créent pas simplement. Ce qui entraîne un problème avec l'altérité et le déni de la mort.

Troisième partie :

Résultats, hypothèses et perspectives cliniques

I. Confrontation des résultats aux hypothèses et discussion

> Pour être valable toute théorie, quelle qu'elle soit, doit être confirmée, tant dans ses hypothèses que dans ses conséquences, par les données de l'observation.
>
> (Maurice Allais, 1997, p. 59).

1. Confrontation résultats aux hypothèses

La confrontation des résultats et des hypothèses consiste à vérifier ou à apprécier le degré de validation des hypothèses, à partir des résultats de la recherche. Cette confrontation permet finalement d'établir un diagnostic. Pour y parvenir, nous avons procédé hypothèse par hypothèse.

1.1. Confrontation des résultats et de l'hypothèse n°1 :

Rappelle de l'hypothèse n°1 : la restructuration de la famille camerounaise en un *modèle nucléaire entrave le jeu œdipien qui se tissait dans la communauté élargie.*

Les résultats de l'analyse thématique indiquent à 13.53 %, le taux de référence fait au sujet de la famille. L'étude exploratoire a, pour sa part, permis de dégager le fait que la famille camerounaise était en profonde mutation. En effet, le milieu familial camerounais se modifie de la famille traditionnelle à la famille moderne restreinte. C'est également ce que démontre l'abondante littérature sur le sujet des modifications anthropologiques profondes que connaît aujourd'hui l'Afrique. Ce postulat a été réinterrogé dans l'analyse structurelle dans ce travail. Nous avons là aussi noté que les sujets interrogés faisaient une présentation très restreinte de leur famille. Une présentation en rupture avec la conception traditionnelle de la famille en Afrique. Nous avons par ailleurs, dans le souci de lever tout équivoque, grâce au test du dessin de la famille de Louis Corman, relever que les représentations graphiques d'adolescents allaient

dans ce même sens, celui du passage de la famille élargie et traditionnelle à la famille restreinte et moderne.

L'interprétation qui se dégage ici, est qu'en se nucléarisant, la nouvelle famille africaine sollicite davantage le sujet adolescent par rapport à la construction de son identité. Une posture de voilier naviguant au gré du vent dont il a jusqu'à présent été protégé par le respect de la hiérarchie traditionnelle des rôles familiaux. En effet, la conception et la configuration de la famille camerounaise aujourd'hui, dans la ville de Yaoundé, viennent troubler le processus de transmission dans la mesure où elles entravent le processus de construction œdipien qui se jouait dans la communauté élargie. Ainsi, la famille camerounaise devenue nucléaire, laisse place à une forme d'individualisation du sujet, les identifications de l'adolescent étant particulièrement portées du point de vue de la famille sur les figures exclusives du père et de la mère. C'est là une nouvelle structuration du sujet qui ne manque pas d'interpeller les tenants de l'ancien système, mais aussi la clinique qui doit alors prendre acte de ce changement de structuration. Cette relation duelle parents/adolescent non médiatisée par les croyances confronte l'adolescent à la gestion de son ambivalence dans une confrontation directe aux parents qui pourtant, ne sont pas habiletés à suppléer à cette agressivité qui surgit sur la fratrie. D'où cette auto culpabilité que nous avons observé chez ces adolescents. Une auto culpabilisation qui ouvre sur une quête de position, une quête d'identité. Ces résultats permettent de conforter l'hypothèse de recherche N°1.

1.2. Confrontation des résultats et de l'hypothèse n°2 :

Rappelle de l'hypothèse n°2 : la perte des repères identificatoires confronte l'adolescent camerounais à une impasse dans sa structuration identitaire.

La question qui nous a intéressé dans le cadre des résultats obtenus et que nous pouvons confronter à cette hypothèse est celle de savoir l'on peut, du fait de l'universalité de l'œdipe, appliquer au Cameroun le schéma freudien et classique de la rivalité avec le parent de même sexe et du désir amoureux pour le parent de sexe opposé. La réponse qu'apporte cette recherche répond par l'affirmative, mais nous devons absolument préciser qu'au Cameroun, la résolution du problème œdipien tendait, comme l'ont démontré les Ortigues (1984), parlant de l'Afrique Noire en générale, à déplacer l'agressivité sur la communauté. Or, nous avons constaté, à travers les dessins de famille (test de Corman), un investissement individuel fort. Les indices que nous livrent ces dessins d'adolescents interviewés témoignent, dans leur quasi-totalité, d'une

construction œdipienne structurée, plus proche de la représentation occidentale. Nous y avons ainsi noté une différenciation des sexes et des générations bien posées et une identification manifeste à son sexe. Il semble y avoir ici un bouleversement, car dans notre recherche, les indicateurs permettant de noter le déplacement de la rivalité œdipienne sur la fratrie ou à l'ancêtre inégalable n'étaient pas significatif même s'ils sont encore décelables. Ainsi, les adolescents camerounais vivant à Yaoundé présenteraient de plus en plus un œdipe dit classique, mais en réalité un œdipe occidentalisé. Ce qui marque une perte de repère, et par conséquent confronte le jeune camerounais à l'impasse. Une telle interprétation qui vient valider notre hypothèse n°2 peut aussi être soutenue par l'importance, dans le matériel récolté, de la référence à la modernité (12.36 %) et à l'interculturel (16.75 %).

1.3. Confrontation des résultats et de l'hypothèse n°3 :

Rappelle de l'hypothèse n°3 : l'échec actuel de la transmission intergénérationnelle des savoirs entraîne chez l'adolescent camerounais, des difficultés à s'inscrire dans la continuité de l'histoire familiale.

Par les termes de transmission intergénérationnelle, nous entendons un ensemble complexe de liens entre une génération et une autre. Il s'agit du passage de la mémoire, de la connaissance et de l'expérience des parents et grands-parents aux nouvelles générations. C'est cette fluidité, ce passage d'élément qui permet de maintenir le lien entre les générations. Elle est comme le disait De bray, (1997), la gardienne de l'intégrité d'un nous. C'est en effet par la transmission intergénérationnelle que des individus lèguent à leurs descendants des valeurs sociales et morales, des biens culturels et des patrimoines. Sous l'effet de l'indépendance croissante des individus à l'égard de leur groupe familial, de la pression de la crise économique et des incidences du mélange des cultures, la transmission des savoirs et des valeurs traditionnelles africaines s'est progressivement effritée. L'école telle qu'elle est aujourd'hui faite apporte d'énormes connaissances aux jeunes qui désormais, ouverts à la science, souhaitent n'adhérer qu'à ce qui peut être démontré, prouvé scientifiquement. Les croyances ancestrales passent pour les adolescents rencontrés dans ce travail être des pratiques d'un temps révolu. Il en est de même des contes et autres légendes orales qui faisaient la joie des familles réunies autour d'un grand feu le soir tombé. Ces lieus de transmission disparaissent au profit des bouquins à lire et des leçons à apprendre une fois que l'adolescent rentre des classes où il y passe d'ailleurs, une très grande partie de son temps. La distance entre les générations se creuse alors. Par transmission, Mauss (1934) entend les « techniques du corps ». Il s'agit de la façon

traditionnelle qu'a chaque société de se servir du corps. Pour Mauss, la technique renvoie à un acte traditionnel efficace. L'acte doit ainsi être traditionnel et efficace. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition. Nous notons justement avec le recul de l'adhésion totale à la tradition du fait de l'interculturel et de la modernité que les techniques traditionnelles se modernisent et perdent de leur efficacité. Nous avons par exemple observé lors de nos recherches de Master que les lieux de thérapie traditionnelle se métissaient. En plus de restaurer le malade dans un rapport d'harmonie avec les liens à la fois sociaux d'une part et avec les esprits et ancêtres d'autre part, on pouvait voir afficher au mur, des figures de personnalités influentes des églises contemporaines. D'après Mauss, un tel métissage est de nature à rendre inefficace le processus de transmission.

La diminution du rôle prépondérant qu'avait le corps social traditionnel dans le devenir du sujet, la peur de la sorcellerie, et les progrès scientifiques que nous avons déjà cités plus haut sont donc des éléments qui rendent difficile la transmission des savoirs et techniques traditionnels aux jeunes générations. Nous assistons alors à un fantasme d'auto engendrement du sujet qui perdu, va se réinventer de nouveaux mécanismes de solidarité entre voisins, entre amis ou entre membres d'une même confrérie religieuse en souvenir de ce qu'étaient les solidarités traditionnelles. C'est ici que notre hypothèse n°3 se trouve validée.

Les trois hypothèses de recherche ainsi validées, on peut reprendre l'hypothèse générale pour affirmer qu'en effet, l'actuelle difficulté dans la construction psychique des adolescents camerounais aux prises avec les profonds changements de leur société tant du côté de la famille traditionnelle africaine à la famille moderne que du bouleversement des normes et modèles entraîne une impasse dans la gestion des éléments au passage à l'âge adulte.

2. Discussion

Après avoir confronté les résultats et les hypothèses, nous allons dans une discussion, faire émerger une originalité de la recherche avec les travaux déjà réalisés sur le sujet. Il s'agira de montrer dans les recherches-action, la pertinence des résultats pour des applications pratiques éventuelles. Cette discussion, nous l'avons voulu imbriquer à l'articulation théorico-clinique dans la mesure où cette articulation théorico clinique confronter les résultats de la recherche et la revue de la littérature. Une revue de la littérature qui elle-même présente certains des travaux portant sur le sujet d'étude.

2.1. La place du symptôme dans la rencontre interculturelle

S'il apparaît clair que nous ne pouvons laisser ici toute la place à la culture en tant que matrice des significations chez nos sujets, nous ne pouvons pas non plus, dans le contexte qui est le nôtre, réduire à néant son importance. Quel que soit le discours en vigueur dans une société donnée, notre conviction est que le sujet qui y vit possède un savoir subjectif qui lui est transmis au sein de la famille par un ensemble de pratiques éminemment symboliques. Ce savoir constitue en lui-même un signifiant. Constitué de l'ensemble des éléments transmis par la culture, ce savoir fait en tant que signifiant, partie intégrante du sujet qui l'exprime par son ancrage dans « la langue » et la parenté. C'est bien ce savoir qui donne au sujet les nuances et les particularités de son désir. À ce titre, il nous semble alors que seul le sujet peut en témoigner. C'est ici que nous prenons le parti d'accueillir le sujet par son symptôme. Au-delà des particularités culturelles, le symptôme est le témoignage de certaines carences ou défauts symboliques qui sont en rapport avec le langage, le père, le sexe et la mort. C'est ici que nous rejoignons Lacan. Si les positions de Lacan nous permettent de lire les conflits du sujet adolescent camerounais dans cette recherche par le langage, le père, et l'œdipe, le milieu interculturel dans lequel vivent ces adolescents permet lui aussi d'en saisir le sens. Autrement dit, le fait de ne pouvoir catégoriser de façon certaine l'inconscient collectif de nos sujets ne signifie pas qu'il n'y ait absolument plus rien de culturel en eux. Ils sont enracinés non pas dans une ethnie, dans une culture particulière, mais dans un mélange devenu indissociable qui est cependant toujours révélateurs des deux systèmes en présence.

Nous entreprenons donc d'accorder l'attention qu'il faut au sujet, à son symptôme, mais en accueillant par ailleurs la façon particulière qu'il a, de transformer le discours culturel de façon à l'adapter au milieu interculturel qui est le sien. Le seul moyen théorique pouvant permettre une telle architecture est de prendre en compte dans la pratique psychanalytique, le principe de l'unité somato-psychique développé par Govimdama (2002 ; 2003 ; 2006). Ce qui nous amène à réhabiliter le concept de « culture » selon la théorie de Mauss (1950) et à attribuer à la culture une fonction symbolique qui se transmet par les mythes, les rites et les croyances. Une fonction symbolique qui introduit une notion transcendantale parce qu'elle implique, pour chaque civilisation, la référence à un mythe fondateur qui devient lui-même le garant des tabous propres à chaque société et de la généalogie. À cette fonction de la culture, Govindama (2002) adjoint l'idée de préservation de l'unité du corps et de l'esprit. Elle met ainsi en évidence cette préoccupation pour l'unité somato-psychique et sa fonction à travers la conception culturelle

du corps et de la psyché dans le monde hindou, plus spécifiquement à la Réunion. C'est alors qu'elle prend conscience de l'importance du concept « animiste ».

L'auteur pose le concept « animiste » comme étant la « croyance aux âmes et aux esprits ». Elle met en garde contre l'appréhension de ce concept en tant que conséquence d'une « primitivité » quelconque. Au contraire, l'« animisme » fait partie de tout être humain au-delà même des différences culturelles parce qu'il garantit l'unité somato-psychique, unité menacée par la pensée cartésienne dans les sociétés occidentales et aujourd'hui devenue universelle. C'est ainsi que Govindama (2002) va alors montrer que « le principe animiste soutient la transmission de la croyance en un mythe fondateur qui incarne le père symbolique en imposant les tabous, et en liant les générations entre elles dans un ordre préétabli par l'ancêtre créateur. Cette croyance joue un rôle de tiers dans les interactions mère-bébé et parents-enfant pour préserver l'altérité du sujet » (2002, p. 52). Tout enfant devient ainsi un enfant de la référence fondatrice avant d'être un enfant de ses géniteurs. Ceci se concrétise à travers les rites de passage qui visent, en même temps qu'une affiliation symbolique à l'ancêtre fondateur, à préserver l'unité somato-psychique pour rappeler au sujet sa condition humaine, celle d'un être mortel par rapport au créateur considéré comme immortel.

La revue de la littérature sur la Cameroun et sa culture montrent, par exemple chez les Bëtis du Cameroun qu'une pratique rituelle permet de vérifier à la fois la croyance aux esprits, l'inscription de la personne à la lignée et à l'ancêtre par la fonction symbolique portée par la culture et l'unité somato-psychique de la personne. Cette pratique est généralement nommée : le « lavage de corps ». On entendra donc quelqu'un dire : je vais « aller me laver au village ». C'est une pratique courante en Afrique, mais qui diffère suivant les tribus/villages. Chez les Bëtis, on l'appelle Esob Nyol.

L'Esob Nyol est un rite mixte de purification du corps chez les Béti. Il exprime le lavage du corps afin de permettre une vie pleine de succès et/ou de protection. Ce rite est pratiqué le plus souvent quand, dans une famille ou un clan, on constate qu'il y a de nombreux échecs professionnels, familiaux, etc. ; surtout si, la personne concernée a tout pour réussir : intelligent(e), diplômé(e), débrouillard, etc. Des acquis qui pourtant devraient se traduire en une vie à l'abri de certains besoins : besoin de se marier, besoin financier… Ainsi, le rite du lavage du corps est une cérémonie qui doit permettre le « retour à la normale » en redonnant confiance aux personnes éprouvées, voire permettre leur réintégration au sein de la société. Par ce rite de

purification, le Béti se dépouille du Nsem (transgression personnelle ou de ses prédécesseurs, géniteurs directs ou grands-parents, d'une tradition ou d'une coutume).

La particularité de ce rituel chez le Béti est que, l'impur ou la souillure est quelque chose de matériel, visible, perceptible qui touche la personne dans sa totalité, dans son esprit et dans son corps. À cet effet, il faut le laver, agir sur le corps par des bains rituels et atteindre ainsi par la même occasion l'esprit. Par ailleurs, ce même procédé permet de garder l'affiliation des nouvelles générations en empêchant la faute de se perpétuer sur les générations futures. Le principe d'unité somato-psychique est donc de façon incontestable présent dans la tradition africaine. N'est-ce pas là ce que Hebga (1998) affirmait dans ses Composés humains et perspectives thérapeutiques lorsqu'il souligne parlant de l'anthropologie africaine, que la personne en Afrique est composée du corps, de l'ombre et du souffle. Ainsi, de Hebga à Govindama, l'unité somato-psychique de la personne qu'elle soit perçue selon le dualisme corps et esprit ou selon la triangulation corps, souffle et l'ombre, est une réalité indubitable d'une partie du monde à l'autre.

2.2. Culture et structuration identitaire dans l'Afrique actuelle

L'enfant africain est à sa naissance intégré à la culture dans laquelle il va lui être inculqué, un modèle de vie propre à son groupe d'origine. Dès sa venue au monde, l'enfant au Cameroun est dans une dépendance totale à l'endroit de l'Autre (imaginaire) et l'autre (besoin) quant à la satisfaction de ses besoins puis de ses désirs, tout comme vis-à-vis des signifiants de la langue et du savoir culturel. C'est en étant en interaction avec son groupe ethnique et ayant intériorisé à l'adolescence, les valeurs du groupe que l'adolescent acquiert une identité. Cette identité se construit aussi bien par l'adhésion de l'adolescent aux manières de faire, d'être et de penser, propre à son ethnie que par les oppositions et autres exclusions relatives aux manières de faire, d'être et de penser propres à toutes communautés autres que la sienne (Clanet, 1990). C'est ce que les Ortigues (2000) vont confirmer en indiquant qu'en Afrique, l'enfant est avant tout, l'enfant du lignage. Cette conception de l'enfant dit du lignage est conçue, dans le cadre de la tradition au Cameroun, non seulement comme insertion de l'enfant dans le cycle de la vie par les rites d'initiation, mais aussi comme donnant une importance très particulière à l'apprentissage d'une manière d'être. Nous pouvons alors entrevoir une forme de code culturel, d'où l'idée et la nécessité de prendre en compte ce code, cette coutume, cette croyance et les symboles qui régissent les rapports de l'enfant à sa famille à son entourage pour la compréhension de sa structuration. Ainsi, certains éléments culturels auront tendance à persister

dans le dessin de l'adolescent camerounais vivant à Yaoundé, malgré sa méconnaissance des rites de passages et plus généralement malgré la forte diminution de l'emprise de la tradition. Cet état de choses pourrait être en lien avec la réalité selon laquelle tout autant que les rites d'initiation, l'éducation (respect des ainés et rapport de soumission à l'autorité, etc.), impriment profondément l'adolescent africain. Les Ortigues (1984) rapportent justement que l'enfant africain est élevé dans une soumission aux parents, une soumission aux aînés. Ce qui implique, d'après Bissette (2012) que l'adolescent, et même l'individu, de façon plus large « est toujours compris comme second par rapport à une parenté qui va de la fratrie aux ancêtres.» (2012, p. 227). Pour elle, la représentation de la famille à laquelle se rapporte l'identité des jeunes en Afrique, n'implique pas, dans la plupart des cas, de représentation graphique d'eux-mêmes dans leurs dessins ; ce que l'auteur explique justement par le poids des aînés et le prima que la communauté a sur le sujet. Ainsi, l'identité de l'adolescent africain est pensée en fonction de la place qui est la sienne dans le groupe.

Or, nous notons dans cette recherche que les adolescents interviewés faisaient une représentation bien imprégnée d'eux-mêmes dans les dessins de la famille qu'ils ont livrés. Une représentation qui par ailleurs informe par la même occasion sur la place qui est la leur dans l'ordre de naissance au sein de la famille. La représentation de sa propre personne est d'une telle évidence dans le matériel graphique récolté que dans certains dessins, nous retrouvons même une double représentation de sa personne. C'est le cas du dessin de Monsieur T. (fig. n°10. cf annexe n°4). Monsieur T. vit dans une famille recomposée et sa double apparition dans le dessin qu'il livre, marque sa place dans la généalogie de son père d'une part et dans celle de sa mère d'autre part. Une telle différence entre nos résultats et les conclusions des Ortigues (1984) et de Bissette (2012) peut se justifier par le fait que notre recherche est particulièrement menée en zone fortement urbanisée. L'Afrique n'est pas hors du monde. Elle connaît elle aussi, l'avancée de la science et de la technologie. Il est difficile, dans le contexte actuel, multiculturel et très moderne, d'imaginer une vie communautaire comme celle donc parle Bissette (2012). Une vie qui aurait un tel poids, culturellement ethnocentriste et traditionnel où l'enfant serait encore à dessiner sa famille en omettant de s'y représenter. La thèse de Bissette soutenue en 2012, une date pas si éloignée, semble s'être alignée sur les conclusions des Ortigues dont les travaux datent de 1984. Les différences observées en cette année 2018 relèvent de l'évolution (mondialisation) rapide de l'Afrique durant ces 20 dernières années. Ce que nous voulons dire est que les progrès de la science, la modernisation et l'interculturalisme, plus présents aujourd'hui en Afrique, marquent particulièrement le Cameroun et introduit l'avènement d'un

nouveau sujet que nous pouvons appeler sujet moderne ou sujet interculturel africain par opposition au sujet religieux qui a existé et qui existe encore dans certaines zones rurales très reculées de certains pays.

L'adolescent interculturel africain se situe dans un rapport d'ouverture aux autres cultures, aux autres modes de pensée, aux autres savoirs et se réduit plus au savoir purement ethnique. C'est ce rapport au savoir ethnique qui semble à notre sens, avoir changé ; ce qui, dans la même perspective, a une influence sur la construction du sujet. En effet, lorsque ce savoir qui n'est autre que le discours de l'Autre, le discours du symbolique vient à changer, il y a inévitablement une répercussion sur les autres éléments de la structure, sur les rapports du sujet avec le langage et la parole, sur son positionnement quant au désir, sur les configurations familiales et sociales. La question dès lors est de savoir comment le sujet résiste aux nouvelles injonctions interculturelles de la société camerounaise. Nos résultats révèlent donc que l'interculturalisme impose une transformation du discours de l'Autre qui inévitablement entraîne une modification de l'objet d'identification qui n'est plus le groupe, l'ancêtre inégalable ou la communauté, mais les parents biologiques et les figures d'identifications que représentent les groupes de pair, les stars de cinéma etc. Cette perte des repères identificatoires confronte l'adolescent camerounais à une impasse, à un flou. Car cette situation le met dans une situation de quête d'une identité entre-deux. Nous y voyons une forme de syncrétisme au sens où l'entend Devereux.

2.3. Transmission intergénérationnelle et structuration identitaire en milieu interculturel

C'est en abordant la question de la transmission de la névrose que Freud va s'intéresser au problème de la transmission. Dans La morale sexuelle civilisée et la morale de notre temps, Freud (1908) indique que cette transmission s'effectuerait par la voie biologique et par la voie sociale. Dans la société africaine traditionnelle, la transmission des savoirs, des capacités, qu'elle soit biologique ou sociale consiste à inculquer par l'éducation au quotidien les modèles ambiants et pour l'essentiel, de les reproduire. Aujourd'hui, les jeunes sont confrontés à d'autres modèles, à d'autres cultures à d'autres savoirs qui les contraignent à une forme d'invention, une forme de création souvent en rupture avec les enseignements que portent les parents. Ainsi, même si les générations se suivent, elles ne se ressemblent plus autant. En d'autres mots, les effets de l'interculturel et plus généralement de la modernité imposent aux jeunes camerounais des comportements qui remettent en question la tradition sur laquelle reposent les savoirs

parentaux. Ce qui naturellement accentue le malaise entre les générations et pose la question de la construction d'une identité en rupture avec les parents.

Cette nouvelle configuration vient modifier la clinique si le refoulement constitue le mécanisme de la formation de l'inconscient sous le prima des interdits parentaux et des tabous fondamentaux pour favoriser le conflit psychique, le conflit intergénérationnel fragilise les modèles identificatoires. Or, l'enjeu du meurtre du père ancêtre (tradition), lié à la réactivation de l'œdipe à l'adolescence, s'accompagne dans la réalité, à travers le déni et le désaveu qui, de fait rendent plus complexe la structuration identitaire. C'est ce que confirme Kaës (2002) lorsqu'il pense que « la problématique de la transmission ne s'organise plus seulement comme celle des signifiants et des désirs préformés et déformés qui nous précèdent, mais comme celle des signifiants gelés, énigmatiques, bruts, sur lesquels n'a pas été opéré un travail de symbolisation » (Kaës, 2002, p. 112). Les problèmes de construction identitaire chez les adolescents camerounais ne relèvent en effet pas uniquement de la rupture d'une continuité, il est aussi question de la rupture des objets de pensée, de la rupture du symbolique.

Des adolescents interviewés dans cette recherche, Huit sur dix parlent très peu ou même pas du tout leur langue maternelle. Neuf sur dix n'ont jamais été au cœur d'un rite même si quasiment tous connaissent au moins une manifestation rituelle propre à leur ethnie. C'est ici que nous avons noté une véritable rupture de la transmission inter et transgénérationnelle. La transmission entre les générations est généralement perçue comme s'effectuant en Afrique par les rites. Le rite est alors la manifestation du passage des idées, processus et autres phénomènes historiques qui passent des générations antérieures aux générations présentes et futures. La transmission intergénérationnelle traverse le temps de la génération antérieure vers les générations futures. Au Cameroun comme dans le reste de l'Afrique noire, cette transmission implique la « croyance aux âmes et aux esprits », c'est ce que (Sthal, cité par Govindama, 2002) ramène à la notion d'animisme donnant ainsi un sens à l'insensé. L'éloignement que nous constatons au Cameroun vis-à-vis de cette croyance au profit de la pensée logique et scientifique consacre la rupture dans la ville de Yaoundé. Les habitants de la capitale du Cameroun et notamment les jeunes, empreints de l'esprit dit scientifique ou influencés par les religions modernes, considèrent de telles pratiques comme relevant d'un comportement propre aux sauvages. Pourtant Govindama considère à la suite de Sthal que ce principe animiste n'est pas la conséquence d'une « primitivité » quelconque. Autrement dit, le concept d'animiste « fait partie de tout être humain au-delà des différences culturelles parce

qu'il garantit l'unité somato-psychique, unité menacée par la pensée cartésienne dans les sociétés occidentales. » (Govindama, 2002, p. 52). On pourrait être tenté de dire : unité somato-psychique menacée par la pensée cartésienne dans la société africaine citadine.

Ouverte à la culture occidentale dans un mouvement difficilement compressible de l'interculturalisme, l'unité somato-psychique pour reprendre les termes et la conception de Govindama, est justement mise en danger en Afrique et particulièrement dans les grandes villes. Cette séparation de corps et de l'esprit entre dans un clivage du traitement des phénomènes psychiques, niant leur interprétation reconnue. C'est du moins ce que nous constatons au Cameroun dans le cadre de cette recherche. Seulement, il n'y a pas que la pensée cartésienne qui fait ombrage ici, mais aussi les religions chrétiennes et musulmanes qui se posent comme absolument contraires aux pratiques et croyances ancestrales. Même si ces religions héritées de la colonisation et appelées ici religions modernes ouvrent sur la croyance aux esprits et aux ancêtres, la rupture est ici liée à l'injonction faite par ces religions contre les religions traditionnelles africaines taxées d'animistes. L'animisme étant alors et malheureusement posé comme porteuse du péché et donc de nature à perdre la personne. Or, c'est bien le principe animiste qui soutient la transmission psychique qui se déploie par l'adhésion au mythe fondateur qui lui-même incarne le père symbolique en imposant les tabous de l'inceste et du meurtre d'une part et en liant les générations entre elles dans un ordre préétabli par l'ancêtre créateur. L'éloignement des parents vis-à-vis de la croyance aux ancêtres et aux esprits travestit ainsi le rôle de tiers joué par l'ancêtre fondateur dans l'interaction parent-enfant. Dès lors, l'adolescent camerounais n'est plus symboliquement affilié à l'ancêtre fondateur. Il est désormais perçu, d'après nos résultats, plus comme l'enfant de ses géniteurs que celui de la référence fondatrice. Ce qui crée un trou dans sa construction identitaire, une rupture du sentiment de continuité ; une rupture des savoirs et des pratiques, une rupture d'avec ses ancêtres, une rupture inter et transgénérationnelle.

Dans Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essais d'analyse d'une fonction en psychologie, Lacan (1938) fait une étude de la famille qui, du point de vue pratique et théorique semble pour beaucoup correspondre aux résultats de notre recherche. Dans cette étude, il entreprend d'interroger le rôle de l'institution familiale dans la structuration psychique du sujet et c'est la façon dont il conçoit cette transmission en partie que notre recherche rejoint ses conclusions. Parlons de la famille traditionnelle africaine qui se pose comme étant une institution humaine qui permet à chaque individu de s'inscrire dans l'ordre des générations et

de s'adapter à son milieu. Elle participe à la transmission de la langue maternelle et de l'éducation où domine une certaine répression des instincts. Une position en droite ligne avec l'idée lacanienne de la famille dite traditionnelle en opposition à la famille moderne qui d'après l'auteur est une contraction de l'institution familiale. La question essentielle de notre recherche et qui par ailleurs a mobilisé notre intérêt pour les travaux de Lacan est celle de savoir comment l'enfant désormais se construit dans cette société moderne avec une nouvelle disposition familiale.

Nos résultats démontrent que la nucléarisation de la famille africaine est un élément déterminant dans la difficulté que l'adolescent rencontre dans la mise en place de son identité. Lacan aborde de son côté l'idée que le symptôme de l'enfant a une origine qui n'est autre que celui de la famille. Une structuration qui renvoie d'après lui à la famille conjugale. Lacan (1938) met ainsi en avant le complexe familial comme cause des symptômes de l'enfant. En interrogeant avec plus d'attention ce qu'il appelle « le complexe de la famille conjugale » (1938, p. 60), l'auteur dégage l'unité fondamentale de l'organisation psychique (famille et psychisme) faisant du complexe familial, le facteur inconscient primordial dans la construction psychique. Berger affirmera dans ce sens que la structure familiale « créée la possibilité de réaliser le plus humainement possible son conflit avec l'angoisse la plus archaïque, car il est pris dans une dialectique entre une prématuration profonde et une assomption subjective à travers les différents complexes et conflits qu'il va traverser » (Berger, 2014, p. 86). D'après ces deux auteurs, le complexe est composé d'un élément fondamental nommé « imago » et cet « imago » est une représentation inconsciente de l'autorité parentale qui s'interpose entre l'enfant et le réel, entre l'adolescent et la réalité subjective.

Ces développements ne sont pas sans rappeler les travaux de Jung (1912) lorsqu'il décrit dans Métamorphoses et symboles de la libido un imago maternel, paternel et fraternel comme des éléments particuliers du complexe qui forme la psyché humaine. Toutes ces conclusions nous permettent de suivre, dans ce travail, la perspective selon laquelle une des difficultés dans la construction identitaire à l'adolescence relève, au Cameroun, de ce nouveau complexe familial centré sur des imagos parentaux exclusivement réduits aux deux géniteurs ; ce qui, il n'y a pas très longtemps, était impensable en Afrique. Les seules autres extensions possibles de l'imago étant projetées sur les stars du cinéma, de séries télévisées ou les idoles de la chanson sur lesquelles le jeune adolescent choisit d'aligner son comportement. Le problème est que les parents sont eux-mêmes en rupture avec le modèle communautaire africain qui faisait de

l'enfant un fruit, non pas des géniteurs, mais de la communauté toute entière. Aujourd'hui, en effet, les adolescents camerounais vivant dans la ville de Yaoundé se construisent une identité en fonction de cette nouvelle façon, individualiste et narcissique qu'ont de se mettre en place les complexes familiaux. Si Lacan (1938) aborde la structuration psychique de l'enfant, liée à la famille conjugale ou moderne sous l'angle de la triple logique du complexe du sevrage, du complexe de l'intrusion et du complexe d'œdipe, notre recherche s'est particulièrement centrée sur la structuration de l'adolescent sous le prisme du complexe d'œdipe.

2.4. Complexe d'œdipe et structuration psychique de l'adolescent en milieu interculturel

L'adolescence est un moment de grande vulnérabilité. D'un point de vue physiologique, la maturité sexuelle est acquise, mais la maturité affective ne l'est pas encore. C'est une période pendant laquelle l'adolescent sera confronté à des transformations profondes sur le plan physique et hormonal, sur le plan de ses désirs, de ses possibilités affectives et intellectuelles. La sexualité est ainsi au premier plan en raison de la reviviscence des complexes d'œdipe et de castration. Le complexe d'œdipe s'articule ici au niveau des identifications, lieu où se noue la loi de l'interdit de l'inceste et du meurtre. Ce qui se joue là, de façon plus large concerne manifestement la jouissance et ses interdits. Selon les époques et les structures de la parenté, cet imago du père peut prendre différentes formes. Comme un baromètre du changement social qui s'est depuis quelques années opéré et qui est encore en marche, les adolescents camerounais interrogés dans cette recherche sont en réalité en phase avec le social qui modèle leur subjectivité. Dans la famille africaine nucléarisée, les géniteurs sont désormais les seuls à incarner pour l'adolescent, l'autorité sociale et morale. Or, imaginer l'évidence de l'activité sexuelle entre ces deux figures morales revient, pour l'adolescent, à une forme de transgression par l'imago du père de l'interdiction primordiale, car nous sommes là dans le domaine de la scène primitive inimaginable. Ce qui intensifie le conflit subjectif entre la sexualité et la sublimation. L'adolescent est alors, et à juste titre, le produit de cette contradiction. Une telle observation implique inévitablement des conséquences importantes pour la clinique.

En effet, le groupe qui dans la culture africaine traditionnelle représentait le phallus dit collectif s'est dissous, ou du moins a sérieusement perdu de sa vigueur ; la fonction symbolique du père tenue par l'ancêtre inégalable est désormais fragmentée rendant à présent l'affrontement œdipien possible, et même direct vis-à-vis du géniteur, ce père de la réalité étant désormais l'unique instance morale pour l'adolescent. En même temps que le sujet camerounais interrogé,

dans le cadre de ce travail, apparaît comme ne baignant plus de façon totale dans le groupe social, il semble correspondre à la fois au modèle du père freudien qu'à celui du père de Lacan. Le père tout-puissant de l'époque de Freud est encore vivant au Cameroun. Une fois que l'imago du père représenté par l'ancêtre inégalable s'est trouvé fragmenté, le père de la réalité s'est alors vu hériter d'une grande puissance. Ce père qui est celui de la réalité, est le reflet des séquelles encore présent de l'époque traditionnelle du phallus collectif. Ainsi, l'agressivité vis-à-vis du père de la réalité vient prendre la place de ce qui était mobilisé sur la fratrie. C'est ce que représente la quasi-totalité des graphiques d'adolescents qui dessinent en premier leur père. Et nous savons avec Corman ce que peut signifier, dans le dessin, la première personne dessinée pour l'auteur du dessin.

Cette particularité théorique se transpose en clinique. Ainsi, l'élément le plus complexe pour la clinique adolescente au Cameroun relève alors le fait qu'en même temps que les pulsions sexuelles et agressives faisant le jeu œdipien sont de plus en plus assumées à titre personnel, on note au même moment, chez les mêmes sujets, la persistance des réactions persécutives. C'est-à-dire que l'intériorisation des tensions sous forme de culpabilité comme c'est le cas en Occident cohabite désormais avec l'altérité identifiée sous le couvert de la sorcellerie. Pour l'adolescent camerounais pourtant ouvert à la modernité, à la science, à l'emprise des églises ou à l'interculturel, ce qui justifie la fragmentation du père de la période de l'Afrique traditionnelle ; c'est bien la sorcellerie. C'est ce que corroborent Monsieur T.

> « Moi, je vais très rarement au village et mes parents eux-mêmes n'y vont pas. La raison est qu'il y a trop de sorcellerie là-bas. C'est cette sorcellerie qui fait que même si la grand-mère est au village, les parents ne nous envoient pas là-bas. Ils ont peur qu'on nous tue. » Monsieur T.

C'est encore la sorcellerie qui empêche de trouver du travail. Elle cause des accidents et est responsable de la mort des jeunes, malgré l'ouverture à la connaissance scientifique et l'adhésion aux églises importées.

> « C'est vrai qu'il y a des choses qui font peur comme la rivière. Il y a déjà eu plus de six jeunes morts dans la rivière alors qu'ils allaient juste se laver. Les maladies et les choses bizarres que les gens font là-bas, ça fait aussi qu'on a peur et on ne demande pas aux parents si on peut aller au village. Les dimanches, quand on va à l'église du village et qu'un prêtre exorciste arrive, il y a des gens qui se dévoilent, ils disent j'ai tué tel, j'ai attaché tel enfant, j'ai bloqué l'autre. » Monsieur E.

La construction identitaire se révèle alors difficile à structurer pour l'adolescent qui est le reflet de cette ambiguïté. L'adolescent va alors jouer de toutes ces réalités avec pour finalité de jouir au maximum de la situation.

Pour finir avec le complexe d'œdipe, nous disons, car c'est ce que révèlent nos résultats, que les complexes familiaux permettent d'étudier de façon précise et rigoureuse, la structuration de l'adolescent africain vivant dans un milieu interculturel. C'est pour nous une façon de poser la structure familiale comme un lieu important dans et par lequel se structure l'individu. Ce qui laisse entendre que la famille camerounaise, en pleine mutation dans les grandes villes, s'est métissée. Ce métissage implique un changement des mécanismes de construction. Autrement dit, nos résultats laissent apparaître une incidence majeure de la structure familiale sur la construction du sujet. Et en ce sens s'encastrent dans les positions lacaniennes malgré quelques différences relevées.

2.5. L'adolescent et la relation à l'objet

Le remaniement pubertaire que connaissent tous les adolescents est généralement fonction de la perte définitive de l'objet psychique d'amour infantile. Dans une telle disposition, soit l'adolescent s'individualise en se séparant de l'objet d'amour psychique, et accepte ainsi la castration symbolique, on parle alors de passation réussie, soit il se donne pour impératif de remplacer voire de recréer l'objet psychique d'amour perdu avec l'idée de s'assurer une jouissance totale lui rappelant ainsi la période infantile (Freud, 1905). Par cette recréation de l'objet infantile qui est aussi recréation identitaire, l'adolescent « évoque la création de l'objet premier, au temps des origines, quand le sujet crée l'objet et se crée concomitamment par rejet au-dehors du déplaisant » (Lasourd, 2004, p. 27). En cela, la recréation est en lien avec la question de l'extériorité, de la limite, et bien sûr du réel). Ce processus de recréation dépend par ailleurs de la société ou du discours social. Un discours porté dans la société camerounaise par l'interculturalisme. Ainsi, les enjeux de la société camerounaise interculturelle seront primordiaux pour cette nouvelle aliénation-séparation à l'adolescence.

Le terme objet s'il fallait le définir renvoie en psychanalyse à l'objet sexuel dont parle Freud (1905) dans son texte Les trois essais sur la théorie sexuelle. Pour Freud, la personne dont émane l'attraction sexuelle représente un objet sexuel. L'objet est donc essentiellement objet de la pulsion sexuelle, un objet auquel la pulsion s'adresse à la recherche de sa

satisfaction. Dans ce travail, nous avons identifié, suite au matériel recueilli, deux types d'objets : l'objet matériel et l'objet psychique, les deux étant présentés comme moyens très modernes de satisfaction des pulsions. Parler d'objet ici revient donc à la fois, à interroger le rôle de satisfaction pulsionnelle de ce qui se trouve dans la réalité sociale d'une part, mais aussi ce qui se trouve dans la réalité psychique d'autre part. Dans la société, l'objet est défini par sa texture, sa forme, son utilité pour l'individu ou pour la société (Lesourd, 2004). Cet objet de la réalité est fortement présent dans la société camerounaise interculturelle et apparaît comme révélateur de la valeur de l'individu. Il peut s'agir comme c'est le cas chez les adolescents interviewés d'argent, du téléphone, de la télévision, de l'outil internet ou encore des vêtements et chaussures de marque. Tous les jeunes ayant pris part à ce travail ont affirmé qu'il était tout simplement impossible pour eux de vivre sans ces outils. Il y a dans les expressions d'adolescents interviewés, des nombreux éléments qui relèvent de l'attachement indéfectible à l'objet. Revenons par exemple sur ces dires de mademoiselle F :

> « Regarde les vêtements que les jeunes portent aujourd'hui ça n'a rien avoir avec les habits d'avant. Moi, je ne peux pas m'habiller comme une vielle. Il y a de nouvelles chaussures Air max qui viennent de sortir. Il faut que je m'en achète une paire » Mademoiselle F.

Ou encore sur ces dires de Monsieur T. nous livre quant à lui ceci :

> « Moi, j'ai su que j'étais un adolescent à partir du moment où j'ai commencé à regarder les filles même si j'avais un peu peur. Certains garçons deviennent très propres et achètent les choses qui attirent les filles comme les belles chaussures, les téléphones et aussi, si tu as beaucoup d'argent tu es bien parti. C'est pour ça que d'autres commencent à voler pour avoir les choses et plaire aux filles.»

Ces attributs : téléphones, iPod, tablettes, vêtements, etc. nous sont apparus, comme permettant d'opérer une véritable création d'un corps, signes de richesse et de modernité, acceptable dans son rapport à l'autre. Nous remarquons comme l'expression d'un mouvement d'identification à l'autre dans le sens où l'on peut posséder la même marque de téléphone que lui. Ces objets qui sont des objets de la réalité et que nous avons aussi appelé objets de parade, viennent donc orner le corps de l'adolescent et soutenir une construction de l'identité au regard des autres dans une tentative de se faire reconnaître et accepter par l'autre. C'est alors que nous avons observé que ces attributs pouvaient être perçus chez l'adolescent camerounais, tel un masque, qui cache en réalité les inquiétudes sur une identité subjective

heurtée. Monsieur T. le dit très bien lorsqu'il affirme que la propreté et la possession d'objets permettent d'avoir du succès auprès des filles, malgré la peur que la rencontre de l'autre sexe peut imposer à cet âge. Monsieur T affirme aussi que certains jeunes vont user de la violence, du vol pour acquérir l'objet de parade. Ce qui dénote ici encore, l'importance de l'objet dans la construction d'une identité où l'autre occupe une place centrale.

La construction adolescente est donc chez le jeune camerounais, une période de passivité où il est prêt à adopter des comportements que son éducation et sa morale réfutent, juste pour se construire une identité reconnue et ainsi, se faire accepter et reconnaître comme un adolescent qui a de la valeur et de l'importance. Cependant, cette passivité crée des conflits et une opposition vive vis-à-vis des parents qui ne se reconnaissent pas dans les comportements de leurs enfants, des enfants qu'ils ont souvent éduqué dans le strict respect d'un ensemble de valeurs. L'objet de la réalité prend ainsi, dans la société camerounaise devenue interculturelle, la figure d'une identité en création, mais aussi une figure d'une destructivité des acquis moraux et donc un rejet des imagos parentaux, du fait de la rencontre avec cet Autre qui ne reconnaît et n'admet la valeur qu'à l'aune de la possession d'objets, à l'aune d'une adhésion à l'interculturalisme, à la modernité.

S'agissant de l'objet psychique, il est fonction de l'objet de la période infantile et prend comme support l'objet de la réalité sans en être l'équivalent (Lacan, 1938). La fonction première de cet objet psychique est d'après Freud (1905) d'être le support du désir du sujet ; « il n'a en ce sens aucune réalité matérielle, et n'importe quel objet de la réalité peut lui servir de support » (Lasourd, 2004, p. 28). Un autre objet psychique, fondamental à l'adolescence, est l'objet moi. Lacan dans, Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je (1949) laisse entendre que, ce Moi en tant qu'objet d'amour, est au cœur de la reconstruction identitaire adolescente. Autrement dit, la période adolescente est un temps où les bases du narcissisme sont mises à mal et l'adolescent, en posant son moi comme objet d'amour, devra reconstruire lesdites bases. L'adolescent reconstruit donc son narcissisme mis à mal au travers de l'image valorisée de cet objet moi que lui renvoient ceux qui l'entourent. Une reconstruction qui n'est rien d'autre qu'une authentique création. L'intervention de Mademoiselle K. illustre bien cette créativité adolescente qui est, en réalité une tentative d'inscription des problématiques juvéniles dans le cadre de la sublimation de la satisfaction par l'art.

> « À don bosco, je suis en dernière année de couture. La couture, c'est vraiment quelque chose. Tu imagines que toutes les personnes qu'on

> rencontre en route et partout portent des modèles qui sont créés par des gens comme moi. Moi, c'est cet aspect que j'aime le plus dans la couture, j'aime créer. Lorsque j'ai fini de coudre un habit et que je l'admire, je suis très heureuse. Surtout quand mes camarades et les formateurs me confirment que là, je suis très forte et ça, ça me donne un sentiment de joie et de confiance. » Mademoiselle K.

La création de modèles inédits de vêtements s'apparente chez mademoiselle K. à une forme d'interpellation du regard du groupe, sa production est telle un tableau qui marque et interpelle l'autre en questionnant son désir. Par ailleurs, la création de l'objet psychique à l'adolescence peut aussi être une création ou recréation de l'objet culturel. C'est ce que montre cette intervention cette fois-ci de Monsieur E.

> Le problème majeur que j'ai avec mes parents est que je suis allé dans une église qu'ils n'aiment pas. Ils sont catholiques et moi, je suis de l'église chrétienne grecque. C'est le seul conflit que j'ai avec mes parents. Je suis le seul de la famille près de cent personnes à être allé dans cette église. On me traite de rebelle. Je me suis rebellé. Je leur ai dit que chacun a le droit de choisir son appartenance religieuse. J'ai choisi cette voie malgré le refus de mes parents et de tous les autres membres de la famille parce que je veux rester dans la tradition. Tout à l'heure, je vous ai dit qu'il n'était pas bon de changer la tradition ; l'église orientale est restée dans la tradition depuis plus de 2000 ans, jusqu'au christ et jusqu'à nous maintenant ; par contre, l'église romaine s'est détachée en 1054 et n'a plus respecté certains rites. Quand tu changes ce que ton père a laissé, ce n'est pas bon. L'église romaine a changé certaines choses. Monsieur E.

Tout en rejetant ouvertement quelque peu la culture traditionnelle, héritage des ancêtres, Monsieur E. affirme qu'il n'est pas bon de changer « ce que ton père a laissé ». Par son acte de rébellion, par son adhésion à cette nouvelle église comme on les appelle au Cameroun, monsieur E. recrée l'objet culturel. En effet, les Camerounais vivant dans les grandes villes semblent malgré l'interculturalisme avoir conservé comme une forme d'attachement, bien qu'amoindrie, à leur héritage religieux et à leur culture coutumière. Il serait simpliste de penser l'interculturalisme au Cameroun comme effacement complet et total de la culture traditionnelle. Les nouvelles églises qui ne se comptent plus dans nos rues au Cameroun font ainsi place à cette part perdue de la culture traditionnelle. La quête de Monsieur E. est donc une création de l'objet culturel dans le but de retrouver une identité traditionnelle perdue. En effet, la question de l'identité est au centre des actions des nouvelles églises réveillées en Afrique. La caractéristique principale de ces nouvelles organisations spirituelles en Afrique est, d'après

Chenu (2006) « de proposer un christianisme réajusté et réinterprété, un christianisme africain. Ils cherchent avant tout à mieux répondre aux conditions de vie en développant une religion adaptée aux besoins sociaux et religieux des populations » [20].

Il y a par ailleurs aussi chez Monsieur E., une recherche d'appartenance. Il faut noter qu'il a passé deux années sans scolarisation. Il peut de ce fait s'être senti comme étranger dans une famille qui refusait ou alors était incapable de lui garantir un avenir. En Afrique, de nombreuses personnes souffrent aujourd'hui de la destruction des communautés traditionnelles et de la solidarité qui faisait leur force. Ces personnes se sentent seules, non-reconnues, non aimées. Il y a donc chez Monsieur E., un besoin de rencontre, de partage, de communauté, de chaleur, de solidarité, de sécurité qui l'oblige à créer l'objet culturel qui lui apporte la satisfaction d'une resocialisation. Ce d'autant plus qu'il affirme

> « Je n'ai pas de petite amie, les filles c'est compliqué. Les filles de nos jours ne veulent que les gens qui ont de l'argent. Et puis c'est mieux de pratiquer l'acte sexuel pour avoir des enfants et se marier. C'est ce que la bible dit. » Monsieur E.

Il transparaît chez Monsieur E. une difficulté qui s'exprime face aux dangers de la relation amoureuse dans laquelle il se sent en risque d'abîmer ou de souiller la jeune fille, dans une crainte classique de la défloration, sous le joug de la règle biblique. C'est une manière de gérer son agressivité refoulée, en direction des imagos parentaux. Il n'est pas impossible de penser que l'adhésion à cette nouvelle église cesserait dès qu'il sera possible à Monsieur E. de construire une relation durable avec une jeune fille capable de l'entendre. Cette peur de la destruction, tant de la mère que de lui-même, qu'exprime sa création de l'objet culturel incarné dans son adhésion à cette église, est ici le même schéma, établi dans l'adhésion aux sectes clairement établie comme tel. Autrement dit, il s'agit d'une quête de dépendance à l'objet maternel que Monsieur E. tente de retrouver par son adhésion à cette église.

Pour clore ce volet sur la relation du sujet adolescent à l'objet dans sa construction identitaire au Cameroun, nous pouvons dire que la création adolescente, qu'il s'agisse d'une création de look, de nouveau comportement, création d'une langue, mélange des langues maternelles camerounaises, du français et de l'anglais, (camfranglais) ou qu'il s'agisse de la

---

[20] Chenu, B., (2006 : 5). "Religions en Afrique : Mouvements religieux actuels", Regards sur l'Afrique, décembre Article consultable sur le site de la Société des Missions Africaines : http://www.missions-africaines.net. Le 14/12/2017.

recréation du moi objet psychique, la création de l'objet est à la fois une rupture de style avec les générations précédentes et une tentative de création d'une nouvelle organisation signifiante. En même temps qu'elle apporte de la fraîcheur à la construction adolescente, elle est une chance de transformation du social, même si la mise en place d'un tel schéma implique de la part de la société, et particulièrement des parents, un renoncement énorme à ce qu'ils ont de plus important, c'est-à-dire, l'enfance qu'ils pensent avoir eu et les valeurs qu'ils auraient voulu transmettre.

La question de départ était de savoir comment on pouvait comprendre les ressorts d'une articulation de l'impasse adolescente dans un environnement interculturel impliquant de forts bouleversements anthropologiques ? Les résultats de notre recherche viennent donner un certain nombre de pistes et réponses qui elles-mêmes nous entraînent vers d'autres questionnements, mais avant de se lancer dans des possibles perspectives, nous affirmons, avant de passer au chapitre suivant, la validité de notre hypothèse générale. En effet, l'intrication de plusieurs cultures pourtant fondamentalement différentes entraîne des réajustements divers tant au niveau des objectifs poursuivis que des efforts d'adaptation consentis par l'adolescent camerounais face à cet enjeu important de sa construction identitaire. Ainsi, le contexte à la fois du mélange interculturel doublé du processus d'intégration de la modernité dans la tradition que subit l'adolescent ici entraîne comme une forme de mise en avant des processus de négociations visant à trouver des compromis, des ajustements, des synthèses, voire même à se forger de nouvelles identités. C'est ce que Camilleri, C., et alii, (1990) appellent des stratégies identitaires. Des stratégies qui débouchent sur des constructions et reconstructions incessantes, des fabrications bricolées, des créations nouvelles des formes d'identité.

II. Les effets du contemporain sur la nouvelle structuration identitaire du sujet et l'impact sur la clinique en milieu africain

> L'intérêt scientifique nouveau, suscité depuis deux ou trois décennies par la problématique de l'identité ou, plutôt, par celle de l'identification, c'est-à-dire des processus sociaux de production d'un tel sentiment, tient sans aucun doute à son profond renouvellement. Ce dernier est imputable à un passage essentiel : celui d'une identité conçue dans une continuité temporelle inébranlable, vision quelque peu substantialiste et objectale du phénomène dominant naguère, à une acception désormais plus actualiste et plus mouvante, plus dynamique. Celle-ci fait de l'identité l'*œuvre* contemporaine et transformable d'acteurs sociaux compétents, dotés de réflexivité et de la capacité de produire du sens dans un environnement aux références changeantes.
>
> (Guy Di Méo, 2007, p.70-71).

Le précédent chapitre a permis de confronter les hypothèses de recherche aux résultats obtenus. Il a également été question de lire nos résultats au regard de la théorie analytique et des travaux d'autres auteurs ayant posé les bases de la structuration psychique du sujet en rapport avec un environnement culturel propre. Dans ce chapitre-ci, nous nous proposons de partir des résultats de notre recherche pour esquisser les bases d'une clinique analytique propre à ces pathologies interculturelles qui émergent dans une Afrique désormais en constante mutation. L'exigence qu'il y a à entrevoir les conditions de la pratique clinique tient du changement observé dans la demande d'aide. Un changement lui-même intimement lié aux nouveaux effets constatés des mutations sur la structuration identitaire.

De nombreux cliniciens exerçants en Afrique aujourd'hui, que ce soit dans le cadre de la prise en charge des adolescents que dans le cas de la thérapie familiale, sont souvent tiraillés entre un universalisme réducteur et une psychologie ethnique ou culturelle tout aussi réductrice.

Les effets interculturels sur la structuration identitaire du sujet exigent pourtant de prendre en compte la situation qui est celle d'un métissage. Ce tiraillement que rencontrent les praticiens se justifie par les changements du rapport du sujet à l'altérité. Nous vivons en Afrique comme ailleurs, un véritable bouleversement de la structure de nos rapports anthropologiques et ce changement draine d'énormes conséquences (Amselme et M'Bokolo, 1985). C'est ce qui justifie par exemple que les recherches en psychanalyse sur les groupes (la famille, la société, etc.) et l'identité (Le Roy, 1991 ; Kaës, 1998) soient en très nettes augmentations. C'est d'ailleurs dans cette perspective que s'inscrit cette recherche dont nous venons d'exposer les résultats. De telles recherches permettent justement de mieux saisir les mouvements de déconstruction et de reconstruction qui rendent vivace la problématique de l'identité dans des situations de pluralité de références culturelles. Comment se déploie alors la souffrance psychique dans l'environnement interculturel au Cameroun ? Quelle est la nature de la demande clinique ainsi que ses enjeux ? Quelles transformations nécessaires peuvent être apportées à la clinique interculturelle de l'adolescent à partir du modèle de structuration du sujet qui ressort de nos résultats ? Ce sont là, les trois articulations majeures qui vont orienter le déploiement de ce chapitre. Nous pensons en effet que l'articulation d'une nouvelle clinique est, de façon incontestable aussi une conséquence des effets de la modernité sur la construction de l'identité.

1. Comment se conçoit la souffrance psychique dans l'Afrique interculturelle ?

La question de la prise en charge de la maladie et de la souffrance psychique en particulier est strictement univoque et standardisée en France et de façon plus générale en Occident. Cette réalité est le reflet d'une culture médicale nosologique centrée sur un ensemble d'observations, d'analyses et sur des systèmes d'interprétations qui généralement ne laissent pas beaucoup de place à d'autres considérations. Le risque dans une Afrique devenue, au moins dans les grandes villes, interculturelle est justement celui de s'orienter vers une « vision unique et évaluative de la personne en souffrance » (Moukouta et al., 2016, p. 557). En effet, la vision occidentale de la maladie ne retient que les notions de ce qu'Ézembe (2003) appelle : la « maladie de l'hôpital » en référence à la compétence reconnue à cette institution comme lieu par excellence de la prise en charge. C'est également cette vision univoque que Taïeb (2005) nomme la « maladie du médecin » en référence au fait que seuls les médecins et thérapeutes de formation médicale occidentale peuvent soigner. Govindama (2007) dira pour sa part que le DSM et la CIM restent encore le reflet des populations occidentales sans prendre en compte le

rapport étroit culture/psychisme, ce qui a pour objectif de pathologiser des populations en référence exclusive à la culture occidentale. Cette vision ne prend donc pas en compte la notion de « maladie indigène » ou de maladie surnaturelle des Africains que l'on ne soigne pas à l'hôpital. Or, la réalité clinique nous invite aujourd'hui encore plus qu'hier à nuancer cette approche pour mieux prendre en charge les patients venus d'ailleurs ou vivant dans leur pays, mais soumis, les uns comme les autres à un environnement interculturel qui pourrait avoir respectivement pour les premiers, des représentations différentes de la maladie, et pour les deuxièmes des représentations intriquées à la fois dans les deux systèmes cultures, et de la prise en charge de la souffrance à la fois physique et psychique. Il y a également ici l'enjeu d'un élargissement de la compétence clinique qui ne se limite plus, pour les praticiens d'origine occidentale, à n'exercer exclusivement que sur le vieux continent. Ce qui est aussi valable pour le clinicien africain, indien ou australien. Il faut désormais être capable d'intervenir partout où le besoin se fait sentir et/ou encore en lieu voulu. Cette forme d'ouverture est soutenue par des auteurs comme (Devereux ; Nathan ; Govindama ; Douville ; Moro ; Tsala-Tsala) et bien d'autres encore dans une perspective inter et transculturelle de la pratique clinique.

Bien que vivant dans un monde de plus en plus moderne et donc adhérant à la doctrine médicale occidentale qui se veut universelle, le sujet africain vivant en zone urbaine, même s'il fréquente assidûment les hôpitaux modernes, continue cependant à attribuer à la maladie, une origine mystique. La maladie est pour l'Africain vivant en zone urbaine comme en zone rurale, une agression extérieure ayant pour origine, la jalousie et la convoitise. Les révélations recueillies dans ce sens chez les adolescents interviewés dans cette recherche sont la preuve de cette affirmation. Parler de Maladie en Afrique c'est faire référence à l'envoutement, au mauvais sort, au mauvais œil ou au maraboutage. La maladie est la vengeance d'un génie possesseur suite à une transgression rituelle ou une inconduite envers un parent. La maladie peut aussi venir de la vengeance humaine s'exerçant avec la complicité d'un sorcier. Un proverbe africain venant des suku du Congo démocratique affirme dans ce sens que « Tu ne seras pas sorcier tant que celui qui te hait n'a pas à déplorer un malheur » (Azia Dimbu et Tumbwa Mangwamba, 2016, p. 121). Ces auteurs sont d'ailleurs à l'origine d'une enquête auprès de cette même population des suku, qui vivant en zone urbaine, attribuent à la maladie, les mêmes causes que celles que nous retrouvons à Yaoundé et de façon générale en Afrique de l'Ouest et en Afrique centrale. Les recherches de Azia Dimbu et Tumbwa Mangwamba (2016), posent que chez les suku, les facteurs à l'origine de la maladie mentale sont : la sorcellerie (26,98 %), suivie par la mauvaise volonté des proches (14,88 %), la volonté de Dieu et des

esprits (14,19 %), les microbes (12,09 %), l'hérédité sociale (13,95 %), le manque de protection (9,2 %) et d'autres explications non-exprimées (8,37 %). Cette étude rejoint cette recherche qui est la nôtre pour ensemble dire que les représentations de la maladie et des soins au Cameroun et plus généralement en Afrique restent, malgré le mélange des cultures et la modernité, liés à l'étiologie ancestrale même si cela n'est plus exclusive.

Dans les études faites au Cameroun, Kommegne et al., (2013) vont mener une enquête dans laquelle ils identifient la cause de la maladie mentale au Cameroun. Cette enquête révèle que 8,3 % de la population l'attribue à la sorcellerie ; 10,2 % à l'appartenance à une secte ; 5 % à la malédiction ; 8,5 % au talisman ; 7,9 % à la possession par le diable ; 12 % à la consommation d'alcool et autres produits ; 13 % à l'excès de travail intellectuel ; 4 % à la vieillesse ; 6,8 % au stress ; 5 % à la déception amoureuse et 6 % à l'hérédité. Cette étude marque de façon cohérente que 60 % des enquêtés et par généralisation des Camerounais vivant dans les grandes villes, sont favorables à la prise en charge de leur malade mental vers un centre hospitalier, alors que 13 % préfèrent demander les services d'un exorciste, 6 % ceux d'un tradithérapeute, 10 % privilégiant des sacrifices au village et 9 % un voyant. Ainsi, c'est dans le registre magico-religieux qu'une grande proportion de la population (40 %) inscrit la maladie mentale (Kommegne et al. 2013, p. 516). On note là un véritable revirement vis-à-vis des conceptions traditionnelles africaines. 60% de la population ira donc à l'hôpital selon la conception occidentale et 40% va privilégier les moyens magico religieux. Ce que cette étude ne dit pas et qui est un fait établi est que ces positions marquent seulement la priorité pour ces groupes pour un système. Le fait d'adhérer prioritairement à un système de soins ne signifie pas que l'on condamne ou même que l'on n'a absolument pas recours aux autres. Nous avons eu l'occasion de remarquer dans nos recherches de Master en milieu traditérapeutique que les malades souffrant de diabète effectuaient un véritable bal d'aller et venu entre les maisons de soins des tradithérapeutes, les hôpitaux et les églises. Nous notions alors que seulement 3% des malades rencontrés dans les lieux de soins traditionnels avouaient n'avoir aucun rapport avec les autres systèmes de soins que représentent l'hôpital et les églises (Bitogo, 2011). Parlant de cette variabilité, Mahanjah (1982) affirmait que « le domaine de la santé a été conservé dans des habitudes traditionnelles face à la modernisation qui envahit l'Afrique » (Mahanjah, 1982, p. 78). Aussi proposons nous, compte tenu de ces réalités, que la maladie et la souffrance en Afrique soient explorées en tenant compte de ces réalités. La culture, la famille, et l'interculturel doivent être des éléments importants de la dynamique interne et externe de la souffrance et prise en compte en tant que telle. La dimension de la réalité du sujet avec tout ce que cela comporte

doit par ailleurs aussi occuper une place importante. C'est ici que nous rejoignons la pratique clinique de Tsala Tsala. L'intérêt de faire cohabiter différentes approches dans une dynamique pluridisciplinaire et intégrative apparaît indispensable pour le succès de la prise en charge en milieu interculturel en Afrique. Les modifications apportées par les mutations sur la structuration de l'identité l'exigent.

2. Quelle est la nature du traitement demandé ainsi que ses enjeux ?

Cette recherche nous permet de poser la démarche interculturelle en Afrique comme étant fonction de la façon dont se structurent les rapports entre identité et altérité. Autrement dit, nous ressortons de notre recherche l'idée que c'est bien l'altérité, principe irréductible qui est fondatrice de la subjectivité. En effet, le sujet parlant appartient, avant tout à une société, à une culture ; même si, et c'est utile de le préciser, la façon dont il accepte et intègre la place que lui assigne le groupe est un projet singulier. C'est cette singularité qui éclaire la façon dont ledit sujet construit son identité, elle est par ailleurs aussi le lieu de la construction et de l'expression du symptôme. Ainsi, c'est le symptôme qui prend place et fait écho dans la singularité du sujet pourtant intégré dans un groupe culturel donné. C'est encore ce même symptôme qui, par une envolée créatrice du sujet, laisse entrevoir tout ce qu'il mobilise dans la souffrance comme éléments lui permettant de se libérer par rapport à la place qui lui était réservée par l'histoire. Il nous apparaît alors nécessaire pour la clinique interculturelle en Afrique, de mettre sur pied des modèles à la fois théoriques et pratiques clairs ouvrant sur une collaboration étroite anthropologie / psychologie.

Par anthropologie, on entend la science qui étudie la structure de l'être humain et l'histoire physique de l'espèce humaine[21]. Issu de « anthropologéo », ce terme viendrait, d'après Douville (2012), de Philon d'Alexandrie et signifierait « décrire et représenter comment est fait l'Homme », tandis que l'adjectif « anthropos », dès Aristote, fut utilisé pour désigner celui qui « parle de l'homme, qui aime converser sur l'homme ». Dans la langue française, le terme d'anthropologie est apparu au début du XVIe siècle et désigne d'abord un « répertoire d'hommes célèbres », puis l'étude scientifique de l'homme, des groupes humains, sous tous leurs aspects, aussi bien l'histoire physique que la culture[22]. Il s'agit là d'un condensé de la

[21] Émile Littré's Dictionnaire de la langue française : anthropologie. (n.d.) Émile Littré's Dictionnaire de la langue française. (1872-1877). Consulté le 31/12/2017 from https://fr.thefreedictionary.com/anthropologie.

[22] Définitions : anthropologie - Dictionnaire de français Larousse www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anthropologie/3893. Consulté le 02/10/2018.

définition que va donner Kant. Celle qui pose l'anthropologie comme la science qui étudie tout ce qui se rapporte à la nature humaine, à l'âme comme au corps, à l'individu comme à l'espèce, aux faits historiques et aux phénomènes de conscience, aux règles absolues de la morale comme aux intérêts les plus matériels et les plus variables[23]. Convaincu de la nécessité d'un dialogue entre l'anthropologie et la psychologie dans le cadre de la clinique interculturelle, nous voulons ici promouvoir une épistémologie des conditions d'une rencontre possible entre ces deux champs qui remodèlent chacun à sa façon les conceptions classiques des rapports entre individu et collectif. Ainsi, postuler la possibilité d'une anthropologie clinique adaptée à la situation interculturelle actuelle en Afrique, c'est reconnaître qu'il est possible d'interroger le culturel et le social à partir de la psychanalyse tout en faisant place à ce qu'on peut désigner comme « le travail social et culturel au singulier, revenant ici à la notion freudienne de travail de culture » (Douville, 2014, p. 2). Dans notre avenir à tous, Birman affirme que « la psychanalyse s'est constituée historiquement en adoptant comme thématique les relations du sujet avec ses origines, cherchant à articuler les inscriptions de la mémoire avec les circuits du désir et de la jouissance » (Birman, cité par Douville, 2014, p. 2). Faut-il encore rappeler ici la place si importante occupée dans le déploiement de l'inconscient par les configurations culturelles et sociales dans l'œuvre de Freud. Les textes comme : Totem et tabou (1913), Psychologie collective et analyse du moi (1921) ; le malaise dans la culture (1930), l'homme Moïse et la religion monothéiste (1939) et bien d'autres encore sont bien la preuve que le père de la psychanalyse a lui-même envisagé l'inconscient, non pas comme une monade close, mais bien comme une réalité à la fois singulière à chacun et trans-individuelle c'est-à-dire incluant l'altérité. C'est là une réalité incontournable de la saisine des transformations identitaires que connaît le sujet soumis à l'interculturel.

Aujourd'hui encore plus qu'avant, la question d'une collaboration entre la culture, le social, l'histoire et la psychanalyse, apparaît d'une très haute importance du fait du désarrimage du sujet à ce qui, dans sa culture d'origine, le protège et lui donne le sentiment d'avoir de quoi loger son intimité et ses idéaux pour se réincarner dans une double affiliation. Les enjeux d'une telle collaboration seraient alors de nature à permettre une lecture plus réaliste aussi bien de l'épistémologie de la souffrance que de la prise en charge du sujet dans ce monde contemporain, instable et désormais sans frontières. En réalité, le sujet africain vivant en zone urbaine ne peut

[23] Anthropologie - Etymologie Français latin grec Sanskrit - Google Sites https://sites.google.com/site/etymologielatingrec/home/a/anthropologie. Consulté le 02/10/2018.

pas être considéré aujourd'hui comme le produit intact et entier de sa culture d'origine (Douville, 2000 ; Quentel, 2011). De fait, le sujet avec lequel la clinique opère ici est un sujet en décalage, un sujet en rupture et en perpétuelle reconstruction. Ces constats nous amènent à interroger les logiques susceptibles de soutenir l'établissement d'une clinique interculturelle et multidisciplinaire, une clinique du moment, adaptée aux besoins de l'heure, dans l'environnement particulier interculturel qui est celui qui a vu se remodeler la structuration identitaire.

3. Encrage théorique pour une clinique interculturelle en Afrique

La psychologie est une science dont l'objectif est avant tout celui de dégager les lois universelles du comportement humain, en établissant des relations constantes entre les phénomènes, le tout sur la base de données observables. Dans cette perspective, et soucieuse du respect d'une démarche qu'elle veut scientifique, la psychologie va privilégier la démarche expérimentale. Force est pourtant de constater qu'un tel choix méthodologique « qui procède par une segmentation de l'homme, une simplification et un isolement des réponses à partir des comportements induits artificiellement en laboratoire, l'amène à s'orienter vers l'étude d'un individu privé de sa subjectivité et coupé de tout contexte environnemental » (Guerraoui et Reveyrand-Coulon, 2013, p. 292). Or, cette forme de réduction du fonctionnement de la psychologie la cantonne à un schéma explicatif, l'empêchant par la même accession de prendre en compte toute la complexité des processus psychologiques mobilisés par l'individu dans le cadre de ses activités quotidiennes en situations réelles, non-expérimentale et pourtant porteuses de sens.

Il y a dans cette posture comme une volonté manifeste d'évacuer aussi bien la diversité culturelle que la singularité des conduites humaines. Notons tout de même que les orientations cliniques et psychanalytiques ont toujours tenté de se départir de cet embrigadement en s'efforçant de faire face aux problèmes tels qu'ils sont rencontrés sur le terrain. La psychologie classique, en adoptant une telle posture épistémologique, se définit fondamentalement comme objectiviste et expérimentaliste, fortement imprégnée de l'héritage rationaliste et universaliste des Lumières (Guerraoui et Reveyrand-Coulon, 2013). Deux raisons peuvent permettre de comprendre une telle orientation. Il s'agit tout d'abord de l'alignement de la psychologie sur les modèles des sciences biologiques et physiques. La consigne dans ce domaine est celle de maintenir un rapport de distance vis-à-vis de l'objet d'étude, on y note également une obsession d'objectivité et une nette préférence accordée à la quantification des données. Il s'agit ensuite

de l'ancrage même de la psychologie classique dans la pensée positiviste qui se réclame de la seule connaissance des faits. C'est-à-dire de la survalorisation de la preuve. Ce qui nous ramène à l'incontournable rigueur scientifique, non-tolérante de tous éléments et de tous aspects qui ne peuvent être objectivables. C'est à partir de la seconde moitié du 20e siècle que des chercheurs se référant à la psychologie interculturelle vont souligner la nécessité pour la psychologie de prendre en compte l'importance de la culture dans le développement du psychisme pour l'étude du comportement humain, mais aussi la singularité des phénomènes étudiés et d'interprétation des données propres à un objet. C'est cette ouverture qui nous permet aujourd'hui d'interroger la structuration identitaire en laissant parler la vérité du terrain sans risque d'apparaître dans une telle démarche comme hors de la science.

L'expression Psychologie interculturelle est utilisée tout au long de ce travail dans le sens de l'étude des relations entre culture et psychisme. En France, ces recherches font l'objet d'intérêt pour des chercheurs comme Teyssier et Denoux (2013) ; Clanet (1990) ; Temple et Denoux (2008) ; Denoux, (1994a, 1994b). De telles recherches ont pour corollaire la cross-cultural psychology dans les pays anglo-saxons. On y parle encore de Handbook of cross-cultural psychology. Les spécialistes de ce nouveau courant sont entre autres Camilleri et Vinsonneau (1996) ; Guerraoui et Troadec (2000). Cependant, aussi bien en France que dans la recherche anglo-saxonne, la quasi-totalité des recherches interculturelles porte sur le cas de la personne migrante. C'est-à-dire qu'elles s'intéressent plus particulièrement à ce sujet qui va quitter son pays, son continent pour aller vivre ailleurs, dans un autre pays et qui va devoir composer avec une altérité (l'autre et le milieu) complètement différente. Cette forme de multiculturel porte aussi sur les personnes qui n'ont pas forcément migré, mais qui sont en relation avec celles venues d'ailleurs. Le cas des professionnels de la clinique portés à prendre en charge les patients venus d'ailleurs et répondant à d'autres discours fondateurs en est un exemple. La relation interculturelle intéresse donc à la fois le sujet et le clinicien dans la relation.

Nous tenons à préciser que l'interculturel dont il est question dans notre recherche porte essentiellement sur la situation des personnes africaines, vivant dans leur pays et faisant face à la mondialisation et aux mélanges, aux contacts de cultures. Ce niveau d'interculturalité interroge l'altérité du sujet, plongé dans un environnement aux multiples références, très souvent dissonants. Si la compréhension de la structuration psychique et identitaire d'un sujet vivant dans un environnement culturel déterminé et stable reste une entreprise complexe, qu'en

est-il alors lorsque les cultures viennent à être multiples, différentes et surtout lorsque le sujet est lui-même enraciné de façon intriquée dans toutes ces différentes cultures. Dans une telle configuration, le travail psychique de construction identitaire est confronté à un véritable effondrement de tous les repères. Le sujet est alors pris dans un tourbillon, car il fait face à une altérité interne (choisir entre les valeurs et les non-valeurs, choisir entre plusieurs valeurs, différentes qui parfois s'opposent) à une altérité familiale (mutation du rapport anthropologique) et à l'altérité sociale (discours à la fois moderne et traditionnel). La lecture que nous proposons, compte tenu des risques qu'il y aurait à tomber dans le culturalisme, est celle d'une interculturalité du sujet et de son symptôme. L'intérêt dans la démarche que nous promouvons est celui de ne s'intéresser à l'appartenance culturelle du sujet que de façon nécessiteuse. D'autant plus que dans le cas du Cameroun, il existe une trop grande diversité de micro cultures. S'intéresser principalement à l'appartenance ethnique du sujet reviendrait pour le clinicien, à un travail fastidieux, voire impossible dans la mesure où nous avons plus de 200 groupes ethniques aux Cameroun. C'est à ce niveau que nous suggérons dans un cas comme celui-ci, de ne privilégier que l'inconscient idiosyncrasique. Cette vision d'interculturalité du mélange des cultures s'attache d'abord à comprendre l'interculturalité produite à travers l'élaboration psychique du mélange, certes en prenant en compte la notion de culture, mais en prenant des distances vis-à-vis de l'inconscient ethnique. Nous percevons ici le malaise du sujet comme provenant de son histoire singulière prise dans un métissage culturel et de sa difficulté à se structurer, à construire son identité dans l'entre-deux.

Nous posons alors à notre sens l'interculturel comme l'ensemble des processus mobilisés implicitement ou explicitement par le sujet aux fins d'assimilation des différences culturelles. Ainsi, il y a interculturalité lorsque deux cultures distinctes au moins, se trouvent en relation et que toutes deux participent à la structuration de la personnalité de l'individu. Le mélange de cultures ou l'interculturalité est donc une élaboration singulière de la différence culturelle par des individus en situation pluriculturelle, à travers des dynamiques de transformations et de coexistences paradoxales toujours renouvelées et originales. Ainsi, la façon dont l'adolescent camerounais incorpore, métabolise, réinterprète les deux systèmes culturels en présence dans la ville de Yaoundé constitue un objet privilégié de la psychologie interculturelle, au sens d'une psychologie du mélange des cultures. La terminologie du mélange de cultures nous semble plus adaptée à la réalité que nous pensons rendre. Il est préféré au terme de contact culturel utilisé dans la psychologie culturelle anglo-saxonne. Être en contact ne

présuppose pas forcément d'intrication alors que le terme mélange produira en fin de compte une forme d'homogénéité.

Revenons à cet espace interculturel qui est à la fois espace de la réalité (la ville de Yaoundé, capitale du Cameroun et ville interculturelle) et espace psychique où coexistent dans le champ représentationnel et comportemental de l'individu deux modèles culturels prônant des valeurs et des pratiques souvent différentes, parfois même opposées, mais influençant cependant toutes deux, profondément la structuration du sujet et sa construction identitaire. Il est important pour nous de rendre compte de ces deux espaces psychique et réel dans la mesure où l'appréhension de cette réalité ressort de ce travail de recherche, peut-être pas exactement comme effet des mutations sur la construction identitaire, mais plus encore comme, la réalité des mutations elle-même. Les mutations influencent la transformation de l'espace et cette transformation n'est autre chose que la particularité du milieu interculturel qu'il nous semble incontournable de présenter. C'est ce milieu qui justifie ensuite la façon qu'ont les identités de se structurer, car c'est dans ce milieu que le sujet se déploie.

L'environnement est d'une importance capitale dans l'avènement, l'accueil et le traitement des processus de symbolisation que le sujet met en place. Une notion que nous tenons comme importante dans notre conceptualisation de l'interculturalité est l'intrication. Cet élément est déterminant dans la compréhension de l'environnement interculturel pour le clinicien. L'intrication est un phénomène fondamental de la mécanique quantique mis en évidence par Einstein et Schrödinger dans les années 30. Ce phénomène pose que deux systèmes physiques, comme deux particules, se retrouvent alors dans un état quantique dans lequel ils ne forment plus qu'un seul système dans un certain sens subtil. Toute mesure sur l'un des systèmes affecte l'autre, et ce, quelle que soit la distance les séparant. Avant l'intrication, deux systèmes physiques sans interactions sont dans des états quantiques indépendants, mais après l'intrication, ces deux états sont en quelque sorte « emmêlés » et il n'est plus possible de décrire ces deux systèmes de façon indépendante.

L'environnement dont nous parlons ici englobe à la fois la famille, le social, le culturel, et même le politique. Ces différentes couches environnementales proposent des cadres de pensée, des symboles collectifs dont le sujet va se saisir pour en faire des symboles intimes. Ces couches se relayent et véhiculent des messages implicites ou explicites dans un sens comme dans l'autre : de l'intime vers le sociétal, du public, du politique vers le privé. L'environnement rejoint ici ce que nous appelons espace interculturel à la fois psychique et social. Les

adolescents nés à Yaoundé n'ont pas de choix à faire entre deux mondes qui seraient un, celui de la culture occidentale héritée de la colonisation, et l'autre celui de la culture ancestrale. Les deux cultures se sont tant et si bien mélangées qu'il est difficile aujourd'hui de savoir avec précision parfois, ce qui dans le sujet relève de l'une ou de l'autre culture. Ces enfants qui naissent aujourd'hui, sont dès la naissance plongés dans les deux mondes.

En même temps que l'on fait des incantations, les scarifications sur le nouveau-né, on s'assure par ailleurs aussi du respect des modalités de prévention moderne comme les vaccins, liées à la prévention et à la protection de l'enfant. Toutes ces pratiques, les unes comme les autres allant naturellement de soi. C'est cet espace regroupant les deux cultures mélangées que nous appelons environnement interculturel. Du point de vue de la famille, en même temps qu'elle s'est nucléarisée dans la perspective de la famille conjugale, on continue tout de même à recevoir des oncles et tantes, des neveux et nièces du village mêmes sans liens de sang évidents ; les chefs de famille, ceux-là qui continuent à consacrer les unions par le principe de la dot, s'avèrent parfois être de parfaits inconnus pour les époux. La famille clanique a donc sérieusement fléchi mais n'a pas vu disparaître la totalité de ses principes. Autrement dit, la famille africaine des sujets vivants dans les zones urbaines s'est interculturalisée. Au niveau de la nation, un signe fort est celui du langage. En effet, le français et l'anglais sont les deux langues nationales du Cameroun faisant du pays un espace bilingue. Or, de multiples langues dites maternelles existent. C'est par l'indication de sa langue que les adolescents pour la plupart se présentent (Je suis Ewondo, je suis Bamiléké…), l'État du Cameroun encourage la scolarisation à l'occidentale, tout comme il fait la promotion du traitement des maladies à l'hôpital sans pour autant oublier totalement l'apport des techniques thérapeutiques traditionnelles. Le Cameroun est de ce fait un État interculturel.

L'environnement interculturel est un environnement intriqué dans lequel il est impossible d'envisager la séparation de la culture ancestrale de celle occidentale héritée de la colonisation. Un retour en arrière aux pratiques purement traditionnelles reste difficile à imaginer tout comme il est simpliste d'esprit de penser que toutes traces de cette vie et des pratiques ancestrales aient pu être totalement évacuées. Par ailleurs, l'Africain n'est pas un français ou un anglais. Parler la langue française dès sa naissance et même sans le support d'une autre langue maternelle ne suffit pas à faire du camerounais vivant à Yaoundé, l'équivalant, ou la copie d'un français vivant à Rouen ou à Nantes pour ne pas parler toujours de celui qui vivant à Paris. Privilégier dans la clinique l'une ou l'autre position est une belle façon de partir du mauvais pied. Qu'est ce qui de la culture occidentale se retrouve dans l'environnement qui nous

intéresse ? Qu'est ce qui des pratiques traditionnelles a résisté à l'histoire douloureuse de l'esclavage et de la colonisation et qui se retrouve aujourd'hui dans l'espace que nous interrogeons. Ce sont ces éléments issus du mélange des deux cultures qui dans leur intrication constituent l'espace ou l'environnement social et psychique interculturel. C'est dans cet environnement que le clinicien intervient. Nous rejetons de ce fait l'idée que l'espace interculturel pourrait être une forme d'ethnicisation. Le mélange de cultures forme un espace interculturel qui n'est pas en lui-même, une supra culture. Une telle position nous permet par ailleurs d'éviter le risque d'une psychologisation de l'espace social. L'interculturel est dont un espace où le mélange réduit les spécificités ethniques. Il ne peut donc pas être, lui-même, une nouvelle spécificité dans laquelle le clinicien doit entrer avec pour objectif de saisir à la façon d'un ethnologue, les spécificités. Ce que nous voulons dire est qu'il y a un espace social et psychique interculturel où émerge, où se fabrique une nouvelle forme de représentations et de valeurs. Cet espace interculturel est tout sauf une communauté culturelle.

C'est dans un tel espace aujourd'hui indissociable que le sujet va faire l'expérience de sa subjectivité, confronté aux processus de liaison et de déliaison, de construction et de reconstruction, il recherche des éléments à signifier et travaille à l'élaboration d'un vécu à symboliser. Cependant, le sujet plongé dans cet espace intriqué, reste tout de même régi par ce que Morin (2005) appelle le principe dialogique, c'est-à-dire un mécanisme qui nous permet de maintenir la dualité au sein de l'unité. Il demeure en effet un fort sentiment de dualité ou de pluralité culturelle au sein de l'être qui adhère pourtant à l'intrication de l'environnement interculturel social et psychique. La pathologie psychique ou les ratés de la structuration identitaire nous apparaissent alors comme provenant de la difficulté que pourrait avoir un sujet à articuler de façon satisfaisante les deux sous-systèmes culturels en présence. C'est ici que devrait intervenir la clinique. Nous pouvons remarquer que malgré les contradictions et les désordres qui menacent le sujet et qui sont issus de l'environnement devenu interculturel, un environnement où deux cultures se sont mélangées pour ne plus former qu'un système dans un certain sens subtil, malgré donc ces contradictions, le sentiment d'identité peut chez certains perdurer tant que le sujet parvient à donner à l'altérité le sens de la continuité, contribuant ainsi à l'équilibre individuel, au sentiment de bien-être et à l'intégration psychosociale. Lorsque le rapport du sujet à lui-même et à l'autre vient à être mal vécu par le sujet, le clinicien intervient alors dans l'espace réel interculturel. Une intervention qui porte sur l'espace psychique interculturel. L'objectif étant de permettre au sujet de parvenir à un agencement symbolique structuré de cet espace.

4. L'intervention du psychologue

Nous proposons quelques pistes pour le travail clinique en milieu interculturel africain. Il est impératif de garder à l'esprit que le clinicien intervient généralement en milieu interculturel du fait de l'apparition de nouveaux symptômes et de nouvelles pathologies accentuant le lien à l'objet, affectant le corps réel et perturbant gravement les dispositifs symboliques de transmission des héritages culturels et de la dette.

La première piste d'intervention consisterait ainsi à interroger les processus et les produits interculturels propres au sujet et à sa famille. Comment les processus institutionnels (la notion, la parenté, la filiation, le rapport à l'Interdit) tous devenus interculturels ont-ils prise sur la subjectivité du sujet.

La deuxième piste d'intervention serait centrée sur le niveau d'appropriation ou d'assimilation par le sujet de ce que d'autres appelleraient lien social contemporain et que nous nommons lien interculturel. Cette appropriation est particulièrement innovante chez les adolescents.

La troisième piste d'intervention porterait sur la réussite ou l'échec de la transmission des codes métissés. Comment fonctionnent l'animisme ou croyance aux ancêtres, aux esprits, à Dieu dans la structuration du roman familial. Comment les rites et l'histoire mythique et notamment la façon qu'ils ont d'être présent dans l'interculturel permettent-ils au sujet de rester lié aux générations antérieures par la symbolique des différents tabous qui permettent l'avènement du sujet singulier ?

5. Méthode et dispositif clinique

La posture du clinicien est toujours épistémologique. La question qui va nous intéresser ici est celle de savoir dans quel cadre méthodologique peut se situer le clinicien interculturel pour écouter, entendre et comprendre le patient.

5.1. Méthode

La méthode clinique interculturelle que nous proposons à la suite de cette recherche est une méthode clinique à la fois anthropologique et psychanalytique. C'est une méthode qui allie la savoir ethnologique et pratique clinique analytique. Dans le cadre aussi bien de la recherche que de la pratique clinique, cette méthode dite complémentariste doit être mise en œuvre dès la

phase des entretiens. Elle est opérationnelle dans le double discours (Devereux, 1951, 1972), dans la double écoute, la double observation et dans la double association (Govindama, 2003, 2007). Le chercheur comme le praticien devront donc, chacun en ce qui le concerne, repérer le mouvement du transfert-contre-transfert, dimension essentielle et incontournable du processus de la rencontre. Dans le cadre de ce travail de thèse, nous avons effectivement pris en compte le transfert culturel[24], c'est-à-dire l'implication du corps dans la recherche. Si nous proposons de prendre en compte l'implication du corps comme support de l'altérité dans la rencontre clinique interculturelle, c'est parce que nous envisageons le corps comme élément important dans le processus de transmission des valeurs culturelles. Nous revenons ici au rôle du corps dans l'acte de transmission des valeurs culturelles selon la théorie de Mauss (1934). Le corps du clinicien et celui du sujet, qui à travers la différence de génération, de sexe et de culture, mettent à l'épreuve l'altérité psychique qui va ensuite jouer dans le transfert psychanalytique, au sens où l'entendent Devereux (1951) et Govindama (2003). En tant que vecteur de la différence, le corps du clinicien et le corps du sujet se trouvent ainsi impliqués dans une rencontre avant tout humaine, soumis à leur condition humaine, la condition d'être mortel. De cette place d'être humain, le corps du clinicien, comme celui de son patient ou de son sujet sont mis à l'épreuve de l'altérité dans le transfert et dans le contre-transfert. Pour Govindama (2003b) « La connaissance théorique de la culture ou de la psychanalyse ne suffit pas pour gérer cette rencontre qui met à l'épreuve le petit primitif en chacun de nous, et qui se trouve réactivé en fonction de l'écart culturel qui nous sépare de notre patient nous confrontant à cet « inconnu », inaccessible à la symbolisation. » (Govindama, 2003b, p. 191).

Introduire le corps dans la rencontre clinique interculturelle permet de mieux appréhender ce qui relève de l'histoire du sujet, de sa subjectivité d'une part et en tenant compte des projections du clinicien d'autre part. Ce qui suppose que le clinicien soit lui-même conscient qu'il est lui aussi au même titre que le patient un être de culture. Un être de culture que son corps exprime à suffisance malgré lui (âge, sexe, phénotype, accent, gestes, patronyme, etc.). Le clinicien est donc avant tout, un sujet humain porteur d'une culture imposée par son corps comme son patient. C'est cette différence perçue réciproquement et acceptée de part et d'autre

[24] Cf. p. 191, 192, 194 et 195. Dans ces pages, nous montrons l'opérationnalisation de la méthode complémentariste du double discours (Devereux, 1951, 1972), de la double écoute, de la double observation et de la double association dans le jeu du mécanisme du transfert et contre transfert dans la recherche (Govindama, 2003, 2007).

qui pose l'altérité entre le clinicien et son patient et introduit le mécanisme du transfert et du contre transfert.

Précisons cependant que la culture, au cas où elle est prise en considération dans l'écoute de la subjectivité par le clinicien dans la relation intersubjective, doit être restituée par le sujet qui l'apporte et non être imposée par le clinicien. Dans le cadre exclusif de la recherche, il semble important pour le clinicien chercheur en situation interculturelle de recueillir au préalable, dans une recherche exploratoire, le niveau de connaissance des sujets sur leur origine et leurs traditions. Dans cette thèse, la recherche exploratoire s'est faite dans le cadre des rencontres avec les familles de certains des adolescents interviewés. Ce premier contact a aussi permis d'approfondir la problématique de recherche, et même le guide d'entretien. Nous avons par ailleurs noté, aussi bien dans la recherche exploratoire que dans la recherche proprement dite que la culture était vécue par l'adolescent camerounais de façon suspicieuse, de façon persécutive, car celle-ci semble ne plus incarner sa fonction originelle et symbolique. Nous avons également noté que la culture pouvait aussi être un refuge pour certains adolescents, c'est-à-dire qu'elle pouvait être utilisée comme une défense contre l'adhésion à la modernité. Les adolescents interrogés se posaient comme victimes des deux systèmes culturels traditionnel et occidental. Une position de victime qu'ils présentaient comme pour justifier leur soustraction de la castration (symbolique et culturelle). C'est ce qui nous amène à prendre en compte l'aspect culturel.

Si Devereux dans sa psychothérapie d'un Indien des plaines (1951), démontre combien son corps l'a confronté, dans la relation interculturelle, à un transfert persécutif, et comment il a dû accepter de fonder la rencontre sur une reconnaissance d'un traumatisme historique avec des conséquences sociopolitiques, économiques, pathologiques, pour que son patient le repère comme un allié et non comme un ennemi dans le déroulement de la clinique, c'est avec Govimdama (2003b) que l'on va pleinement appréhender la nécessité d'introduire, dans la clinique interculturelle, le corps du clinicien comme support d'altérité dans la rencontre, alors que ce paramètre n'a pas été pris en compte par la psychanalyse et n'apparaît pas non plus dans les pratiques ethnopsychiatriques et ethnopsychanalytiques. Ainsi, nous pensons que la culture, dans la clinique interculturelle, ne peut servir que si elle est prise dans la restitution subjective de l'histoire du sujet, et implique les effets de la rencontre perceptive sur les mouvements transférentiels et contretransférentiels.

5.2. Le dispositif clinique

La clinique interculturelle que nous projetons ici n'est pas une alternative à la clinique classique. Il n'y a pas non plus d'approche concurrente dans notre projection. Nous proposons à la suite des résultats de cette recherche, une dimension de la clinique qui intègre la notion d'interculturel dans la prise en charge de tous les sujets, du fait de la modernisation généralisée et des nouvelles expériences de l'altérité qui en résultent en Occident comme en Afrique, en France comme au Cameroun. Nous disons dans cette perspective que la clinique interculturelle ne devrait pas se limiter à la question d'une clinique spécifique de la migration, ou de l'étranger. La mondialisation et le métissage de culture, le rapprochement des peuples et le relativisme des valeurs dans une visée de tolérance et d'ouverture à l'autre sont des données qui tendent à généraliser le caractère interculturel à tous les sujets. Par ailleurs, l'altérité à laquelle est confrontée la pratique clinique contemporaine avec les migrants, avec les adolescents africains vivant en Afrique comme avec les sujets vivants ailleurs, n'est pas seulement une altérité culturelle au sens classique du terme, mais aussi une altérité liée aux progrès de la société, de toutes les sociétés.

La clinique interculturelle à notre sens doit donc se soucier de faire émerger le singulier de tout sujet en portant une attention particulière à la dimension culturelle et collective, mais une telle orientation ne doit pas entériner l'idée d'une différence radicale au niveau du sujet. La différence culturelle est du ressort de l'ethnologie et l'anthropologie, alors que la clinique, vise à repérer les mécanismes de subjectivation universelle qui traversent cette diversité culturelle. Deux approches sont envisageables : en même temps que le clinicien traite le comportement comme faisant partie d'une structure préexistante, il doit aussi laisser la place aux concepts et système de pensée propre au sujet. La psychologie étant une science d'origine européenne, une approche scientifique s'appuyant sur les lois et concepts de la psychologie permet au clinicien de rester lié à sa formation, de s'inscrire dans une dynamique tout en innovant en fonction de la réalité du terrain. Ce qui lui permet de garantir une certaine scientificité, une forme d'universalité, sans pour autant tomber dans l'ethnocentrisme. Les travaux de Devereux (1951 ; 1953), ceux des Ortigues (1984), de Govindama (2007, 2003) et de Tsala-Tsala (2007) sont allés dans ce sens. Cette approche scientifique devrait donc ouvrir la liberté du sujet qui vient avec ce qu'il apporte de particulier, c'est-à-dire ses perceptions, ses croyances individuelles et collectives, dans un contexte culturel donné. La culture avec un petit « c » pour reprendre Devereux, caractérise ce qu'il y a de propre à chaque société et fournit un sens à la réalité. Ainsi, méconnaître la différence culturelle chez son patient, c'est annuler le sens qu'il attribue

à son récit, sens qui permet au clinicien de décoder sa subjectivité. Prendre en compte la singularité du sujet, offre l'avantage de mettre l'accent sur l'écoute de son symptôme. De là à interpréter les conflits du sujet en fonction exclusivement de sa culture d'origine qu'il faudrait, pour le clinicien apprendre, tout en mettant en exergue tout ce qu'il possède comme bagage avant la rencontre reviendrait à ce qui se dit « bivug » dans ma langue Ewondo du Cameroun et que le français rend par « simple agitation ».

C'est là, la contribution clinique qu'apporte ce travail qui était parti de l'interrogation de la structuration identitaire de l'adolescent au Cameroun.

Conclusion

> On écrit aussi le mot fin en conclusion des ouvrages les plus épais.
>
> (Jean Augustin Izoard, 2017).

L'objectif dans ce travail consistait à interroger la manière dont les mélanges de cultures prennent place dans la construction identitaire d'adolescents au Cameroun. Nous avons travaillé dans le sens d'atteindre cet objectif en interrogeant les incidences des progrès de la société camerounaise et le poids de la culture sur la construction identitaire du jeune camerounais. Au Cameroun, nous avons distingué deux types d'identité, une identité individuelle ou subjective et une identité psychosociale. Ces deux identités dépendent de l'histoire personnelle du sujet et de l'histoire du groupe culturel. Ainsi, la construction identitaire tient compte ici de la conception traditionnelle et africaine de la vie, des particularités de conception, des signes et de toute la connaissance acquise par le sujet depuis la naissance. L'identité tient aussi compte du nom, du sexe et du rang de l'enfant dans sa fratrie, du maternage, de la sexualisation des rôles parentaux, des projets socio-éducatifs, de l'évolution du statut social. Ces identités individuelles et psycho-sociales sont aujourd'hui en crise. Nos résultats montrent en effet que la structuration psychique jadis mise en œuvre en Afrique tend à changer. Les enjeux psychiques de la structuration identitaire semblent se complexifier à partir du moment où la composition de la famille, elle-même change de la famille élargie à la famille restreinte. Du fait de la modernité, de la mondialisation, du métissage des cultures et des normes, les liens de parenté se déploient désormais différemment. Ces changements marquent la rupture de l'individu avec le modèle culturel de référence, ce qui vient brouiller les tabous fondamentaux et symboliques de l'inceste et du parricide. L'interculturel que l'on constate suppose un affrontement des normes qui désormais s'opposent. Or, la culture africaine ayant depuis la colonisation perdue de sa vigueur, les sujets ont tendance à rejeter ou tout au moins à douter de leur croyance, de leur tradition, de leur culture. Cette recherche démontre que ce qui est rejeté dans la culture africaine au profit des cultures occidentales est la honte de l'esclavage et de la colonisation. On y note aussi la frustration vis-à-vis d'une culture, d'une tradition incapable de procurer au sujet une

satisfaction structurelle susceptible de lui permettre de se positionner, de se valoriser face aux autres cultures dans un environnement où tout est désormais en compétition. La culture apparaît donc comme dévalorisante et donc rejetée. Une position que le sujet africain adolescent et parents adoptent, bannissant leurs croyances au profit de l'idéal post moderne tenu par la culture occidentale. Les conclusions de ce travail de recherche ont ainsi permis de mettre en scène la fonction de la culture dans la construction psychique au Cameroun. C'est alors que nous avons été amenés à confronter nos données aux concepts freudiens et lacaniens du père symbolique. Ainsi, le père totémique dont parle Freud dans Totem et tabou (1913) doit jouer son rôle symbolique de garant des interdits fondamentaux de l'inceste et du meurtre du père pour assurer la santé mentale. L'échec de la fonction symbolique du père, comme c'est le cas pour la culture camerounaise, implique de tuer une deuxième fois le père. Ce meurtre du référent fondateur ouvre inévitablement sur une détérioration de la santé mentale, une détérioration du processus de structuration identitaire.

Nos résultats démontrent par ailleurs aussi, au sujet de la nucléarisation de la famille devenue restreinte, que la relation duelle parents/enfants, non médiatisée par les croyances (ancêtre fondateur, Dieu, etc.) confronte l'adolescent à gérer son ambivalence directement face aux parents qui cependant ne sont pas eux-mêmes habilités à suppléer cette agressivité qui jusqu'ici était portée sur la fratrie. Autrement dit, si les adolescents camerounais rencontrent des difficultés dans le processus de construction de leur identité, s'ils sont coupés de la symbolique et de la transmission transcendantale, c'est bien parce que les parents sont eux-mêmes éloignés ou coupés du modèle de référence ou même qu'ils ont adopté d'autres modèles et rejeté celui de l'ancêtre fondateur. Nous avons alors mis en évidence le fait que le père symbolique ne devient opérant que si le père réel est lui-même soumis à la castration. Les parents étant eux-mêmes en rupture avec les traditions, il en résulte une crise de la structuration de l'identité de l'adolescent. S'agissant de la transmission intergénérationnelle, nous ressortons ici, l'idée que le mode de transmission transcendantale (symbolique) et sa fonction comme garant de la généalogie sont des données incontournables dans la mesure où elles permettent au sujet de tenir sa condition d'être mortel. Nous sommes ici plus proches de la conception Maussienne. La situation d'auto-fondation, d'auto-engendrement que peut parfois adopter l'adolescent camerounais met en échec cette fonction symbolique de la culture laissant alors la place à une jouissance absolue qui s'apparente à une quête de la mort. Ainsi, ressort renforcée dans cette thèse, l'affirmation de l'idée que la façon dont les mélanges de cultures prennent place dans l'environnement interculturel au Cameroun et plus généralement en Afrique, est à

entendre comme une atteinte à l'identité. Autrement dit, l'environnement interculturel dans lequel évolue l'adolescent camerounais engage le sujet dans un rapport au monde et à l'autre qui met effectivement en péril la représentation qu'il a de lui-même, le tout au regard des anciennes constructions traditionnelles de l'identité en Afrique.

Comme limites à notre recherche, une première objection peut être soulevée quant à la représentativité de l'échantillon interrogé et la zone de couverture de la recherche, en effet, cette recherche ne s'est déroulée que dans la ville de Yaoundé ; deux villages environnants ayant permis de faire la recherche exploratoire. Même si la ville de Yaoundé est l'une des deux plus importante du Cameroun, étendre la recherche sur plusieurs autres villes aurait permis d'agrandir l'échantillon et d'apporter encore plus de force à nos résultats. D'autre part, la recherche ne fait pas d'ouverture sur des groupes particuliers comme ceux d'adolescents sans domicile fixe, encore appelés enfants de la rue d'une part et les adolescents handicapées d'autre part. La prise en compte de ces groupes particuliers aurait sans doute permis de noter, sous d'autres aspects, la rupture chez les enfants de la rue, souvent rejetés tout comme nous aurions pu confronter le poids de la culpabilité et de l'auto-dévalorisation souvent constatés chez les adolescents handicapés et leur construction identitaire. La décision de ne pas intégrer ces groupes particuliers tient de la nature du choix de l'échantillon qui s'est fait par appel à candidature. Par ailleurs, les lieux de recherche ne permettaient pas d'être au contact de tous ces groupes. C'est le cas des enfants de la rue qui naturellement, ne s'auraient se trouver dans un lycée.

Dans le cadre des perspectives, nous disons que l'adolescent africain d'aujourd'hui, vivant à Yaoundé à Douala ou à Abidjan, etc. est une sorte de synthèse entre plusieurs influences culturelles. Il est étonnant de voir combien il reste fait, dans de multiples recherches actuelles, référence à certaines études concernant les thèmes qui ont plus à voir avec la curiosité de chercheurs en quête d'exotisme qu'avec un souci de compréhension des problématiques actuelles. Par ailleurs, certains auteurs africains, pour sans doute paraître intéressant n'hésitent pas à faire état d'une Afrique précoloniale. Il y a là comme une obstination à se refuser de regarder l'Afrique contemporaine. Sans doute, une certaine différence reste observable entre les zones rurales et les zones urbaines, mais le fonctionnement de l'Africain de la période d'avant la colonisation n'est absolument plus le même. C'est dire que la façon que l'Africain a de construire son identité aujourd'hui n'est absolument pas la même qu'en 1879 date du traité Brazza-Makoko, établissant la souveraineté française au Congo, marquant ainsi de façon

officielle le début de la colonisation. Pourtant, nous semblons restés obsessionnellement fixés à des représentations d'autres époques sur la culture africaine. La reconnaissance d'une telle réalité nous oblige à réinterroger certains faits si réels autrefois, mais devenus peu adaptés à la réalité du terrain. Ce qui ouvre alors des perspectives de recherche énormes. Cela ne signifie pas qu'il faut nier cette culture, mais qu'il faut partir de ses principes pour appréhender la réalité de ce qui se passe de nos jours.

Si le fait d'être africain a permis, pendant la recherche, d'établir plus facilement l'alliance dans le mouvement transférentiel et contretransférentiel, il faut tout de suite évacuer l'idée qu'il n'y aurait qu'un Africain pour comprendre d'autres africains en souffrance psychique. Seul le travail clinique nous a permis d'aboutir à nos résultats. En effet, la connaissance de la culture, même de l'intérieur, ne dispense pas de l'écoute clinique. La démarche clinique a consisté dans cette recherche à vivre une expérience de rencontre au terme de laquelle un savoir se dégage. Si on a des savoirs qu'on tient de notre origine, de nos lectures et formations, ce ne sont que des hypothèses que l'écoute nous permet de vérifier ou d'infirmer. C'est ici qu'on peut éviter les préjugés (culture présumée de quelqu'un du seul fait de son apparence ou de son origine), et permettre à chacun de s'autoriser une identité. C'est ainsi que nous reconnaissons avec Lacan (1975) que le symptôme, c'est ce que le sujet a de plus réel. L'objectif du travail clinique est alors ici celui de saisir la vérité du symptôme que l'environnement interculturel a forclos, en prenant en compte le sujet africain de l'entre-deux dans son rapport à la culture, au symbolique et au social. Cela se réalise par le biais d'une clinique du réel et de la structure. Ainsi, la clinique interculturelle devrait s'articuler autour de la psychologie ou la psychanalyse, de la culture, de l'unité somato-psychique (corps et esprit), du complémentarisme et du symptôme.

C'est une clinique articulée autour de ces concepts que nous envisageons de mettre en œuvre dans nos recherches futures. Des recherches que nous voulons centrer sur la structuration psychique du petit-enfant en milieu interculturel en Afrique. Car cette période de la petite enfance est bien celle où l'enculturation nous semble la plus marquée. Cette thématique que nous envisageons d'aborder dans le futur nous amènera, inévitablement à aborder le problème de la transférabilité des modèles éducatifs sociaux occidentaux au contexte africain dans la structuration interculturelle du sujet.

Bibliographie

Abouguendia, M. et Noels, K. A. (2001). General and acculturation-related daily hassles and psychological adjustment in first- and second-generation South Asian immigrants to Canada, International Journal of Psychology, 36, 163-173.

Akindès, F. (2003). Le lien social en question dans une Afrique en mutation. Dans J. Boulad-Ayoub et L. Bonneville, Souverainetés en crise. (pp. 379-403). Québec : Presses de l'Université Laval.

Alain, M. (1997). L'Afrique des individus. Paris : Karthala.

Alain, M. (2002). Une anthropologique communautaire à l'épreuve de la mondialisation. De la relation de dette à la lutte sociale (l'exemple ivoirien). Cahiers d'études Africaines, 166(2), 207-256.

Alexandre-Bailly, F., Bourgeois, D., Gruère, J., Raulet-Croset, N. et Roland Lévy, Ch. R. (2009). Comportements humains et management. (4e éd.). Québec : Pearson.
[En ligne]
https://www.amazon.fr/Comportements-humains-management-4eed/dp/2744076775.

Allais, M. (1997). L'anisotropie de l'espace. La nécessaire révision de certains postulats des théories contemporaines. Les données de l'expérience. Paris : Clément Juglar.

Amselme, J-L. et M'Bokolo, E. (1985). Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique. Paris : La Découverte.

Andreani J.C. et Conchon F. (2005). Fiabilité et Validité des Enquêtes Qualitatives. Un état de l'art en Marketing. Revue Française du Marketing, 201(1-5), 5-21.

Andro, A. et Hertrich, V. (2001), La demande de contraception au sein des couples au Sahel : les attentes des hommes rejoignent-elles celles de leurs épouses ? une comparaison Burkina Faso, Mali et Ghana. Population, 56(5), 721-771.

Anzieu, D. et Chabert, C. (2004). Les méthodes projectives. Paris : PUF.

Arènes, J. (2007). Apprendre à être seul en présence de l'autre. Imaginaire et Inconscient, 2(20), 123-135.

Assoun, P.-L. (2011). Inconscient anthropologique et anthropologie de l'inconscient. Freud anthropologue. Revue du MAUSS, 1(37), 71-87.

Attané, A. (2003). Cérémonies familiales et mutations des rapports sociaux de sexe, d'âge et de génération. Ouahigouya et sa région, Burkina Faso. Thèse de Doctorat en psychologie. Université de Marseille.

Azia Dimbu, F. et Tumbwa Mangwamba Pasmak, P. (2016). Prise en charge globale des maladies mentales chez les Suku de Congo-Kinshasa. Empan, 1(101), 119-126.

Bailly, D. Bouvard, M., Casadebaig, F., Corcos, M., Fombonne, E. et al. (2003). Troubles mentaux : dépistage et prévention chez l'enfant et l'adolescent. Synthèse et recommandations. [Rapport de recherche] Institut national de la santé et de la recherche médicale (INSERM).

Balandier, G. (1955). L'anthropologie appliquée aux problèmes des pays sous-développés. Paris : Les Cours de droit.

Balandier, G. (1969). Anthropologie politique. Paris : PUF.

Balandier, G. (1987). Images, Images, Images. Cahiers Internationaux de Sociologie, 82, 7-22.

Banet, A. (2010). Conscience du risque et attitudes face aux risques chez les motocyclistes. Thèse de doctorat en psychologie. Université Lumière Lyon 2.

Barbey-Mintz, A.-S. (2015). L'attachement à l'école primaire. Enfances et Psy, 66(2), 33- 43.

Barbot, B. (2008). Structures identitaires et expression créative à l'adolescence. L'Orientation scolaire et professionnelle, 37(4), 483-507.

Barou, J. (1992). Transformation du système éducatif et de la condition de l'enfant dans les familles immigrées d'Afrique noire. Communication présentée aux IIe journées de l'AFIREM, Paris : France.

Barraud, E. (2010). La filiation légitime à l'épreuve des mutations sociales au Maghreb. Droit et cultures. 59(1), 255-282.

Bart, F. (2005). Une Afrique de l'Ouest en mutation. Les Cahiers d'Outre-mer, 1(229), 3 - 4.

Barth, F. (1995). Etnics Groups and Boundaries : the Social Organization of Culture Difference, Bergen/Oslo, Universitetsforlaget ; trad. franç. Les groupes ethniques et leurs frontières, dans Poutignat Ph. et Streiff-Fenart J. (dir.), Théories de l'ethnicité, Paris : PUF.

Barus-Michel, J. (1986). Le chercheur, premier objet de la recherche. Bulletin de Psychologie, XXXIX(377), 801-804.

Bass, D., Lesourd, S. et Ben Soussan, P. (1995). À l'aube du sens, la parole à l'enfant. Toulouse : Érès.

Bayart, J-F. (1996). L'illusion identitaire. Paris : Fayard.

Bebey, F. (2001). Le Fils d'Agatha Moudio. Yaoundé : Les Editions Clé.

Bégin, L., Bleau, M. et Landry, L. (2000). L'école orientante : la formation de l'identité à l'école. Montréal : Les Éditions Logiques.

Belgacem, D. (2012). Identité et culture. Quelle construction identitaire pour l'enfant de migrant. Les Cahiers Dynamiques, 4(57), 51-56.

Bell, D. (1975). Ethnicity and Social Change: dans N. Glazer and D. P. Moynihan (dir.), Ethnicity: Theory and Expérience. (pp. 141-176), Cambridge: Harvard University Press.

Bénédict, R. (1934). Patterns of Culture, Houghton : Mifflin, (Échantillons de civilisation, trad. Fr. par W. Raphaël. Paris: Gallimard.

Bennani, J. (2010). « Psychanalyser au Maroc », Topique, 1(110), 7-21.

Berger, F. (2014). L'Aventure symbolique Clinique du sujet et du lien social contemporain. (Habilitation à diriger des Recherches). Université Nice - Sophia Antipolis.

Bergeret, J. (1975). La Dépression et les États-Limites. Paris : Payot.

Bernateau, I. (2008). La séparation, un concept pour penser les relations précoces et leur réaménagement à l'adolescence. La psychiatrie de l'enfant, 51(2), 425-455.

Berry, J. (1992). Acculturation and Adaptation in a New Society. International Migration, 30, 69-85.

Berry, J. (1989). Acculturation et Adaptation Psychologique. Dans J. Retschitzki, M. Bossel-Lagos et P. Dasen (dir.), La Recherche Interculturelle (pp. 135-145). Paris : L'harmattan.

Berry, J. (2000). Acculturation et Identité. Dans J. Costa-Lascoux, M. A. Hily et G. Vermès (dir.), Pluralité Des Cultures et Dynamiques Identitaires : Hommage à Carmel Camilleri, (pp.81-94). Paris : L'Harmattan.

Bessette, P., Dufour, V., Krymko-Bleton, I. et Lesourd, S. (2012) L'Œdipe africain à travers une lecture des dessins d'une enfant sénégalaise. Recherches Qualitatives, 31(1). 248-274.

Bhatia, S. et Ram, A. (2001). Rethinking « acculturation » in relation to diasporic cultures and postcolonial identities, Human Development, 44, 1-17.

Birraux, A. (2013). L'adolescent face à son corps. Paris : Albin Michel.

Bissette, P. (2012). L'identité dans le lien social, entre le moi et l'autre. Etude comparative des dessins d'enfants québécois et ivoiriens. Thèse de Doctorat en psychologie. Universités du Québec à Montréal et de Strasbourg.

Bitogo, J. (2011). Tradithérapie Bëti et troubles du comportement sexuel du patient diabétique : Une étude de cas. Mémoire de Master II. (Inédit). Université de Yaoundé I.

Blanchet, A. (1995). L'entretien dans les Sciences Sociales. Paris : Dunod.

Blanchet, Ph. (1995). L'interrogation entre provençal et français en Provence : un exemple de stratification ethnosociolinguistique d'interférences interlinguales. Dans L'interrogation-2. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 197-213.

Blanchet, Ph. (2000). Linguistique de terrain, méthode et théorie (une approche ethno-sociolinguistique). Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Blanchet, Ph. (2004-2005). L'approche interculturelle en didactique du FLE Cours d'UED de Didactique du Français Langue Étrangère de 3e année de Licences. Université Rennes 2.

Bloch, G. (2007). Georges Devereux et la question de l'identité. Le Coq-héron, 3(190), 47-54.

Blos, P. (1967). Les adolescents, essais de psychanalyse. Paris : Stock.

Boas, F. (2003). L'art primitif. Traduit de l'Anglais par Fraixe, C. et Benguigui, B. Paris : Adam Biro, 1927.

Bouchard, J. (2007). L'épreuve de la modernité : les représentations de l'identité inuit contemporaine et l'élaboration du gouvernement régional du nunavik. (Mémoire de Maitrise. Université de Laval).
[En ligne] https://www.theses.ulaval.ca/2007/24855/24855.pdf. Consulté le 25 mars 2015.

Bouchard, S. et Gingras, M. (2007). Introduction aux théories de la personnalité. Montréal : Gaétan Morin.

Bouche-Florin, L., François, C. et Ferradji, T. (2005). Enfumer ses racines en quête de liens et de sens, Le Journal des psychologues, 228, 51-54.

Bouteyre, É. (2004). Réussite et résilience scolaires chez l'enfant de migrants. Paris : Dunod.

Boutin, G. (2000). L'entretien de recherche qualitatif, Sainte-Foy : Presses de l'Université du Québec.

Bowlby, J. (1978). Attachement et perte. Paris : PUF.

Boyer, J. (2004). L'agir au cœur de l'urgence : symptôme dépressif de l'adolescent en crise. Thèse de doctorat en psychologie. Université Henri Poincaré de Nancy 1.

Brassac, C. et Mietkiewicz, M-C. (2008). La production conjointe d'un dessin de famille : une histoire interactionnelle. Bulletin de psychologie, 61(3), 12-21.

Brun, J-P. et Ninon D. (2005). La reconnaissance au travail : analyse d'un concept riche de sens. Gestion, 30(2), 79-88.

Bruner, J. (1998). Le développement de l'enfant : savoir faire, savoir dire. Paris : PUF.

Burnham, W. H. (1891). A Study of Adolescence., Pedagogical Seminary I.

Cahn, R. (1991). Adolescence et folie. Paris : PUF.

Cahn, R. (1998), L'adolescent dans la psychanalyse. L'aventure de la subjectivation. Paris : PUF.

Cannard, C. (2010). Le développement de l'adolescent. Louvain la Neuve : De Boeck Université.

Cambier, A., Wallon, p. et Engelhart, D. (1998). Le Dessin chez l'enfant, 2e éd. Paris : PUF.

BUCREP, (2011). Bureau Central des Recensements et des Etudes de Population (Cameroun). Rapport nationale sur l'état de la population.

Camilleri, C. (1975). L'image dans la cohabitation de groupes étrangers en relation inégalitaire. Cahiers internationaux de sociologie, 59, 239-254.

Camilleri, C. (1980). Identité et changements sociaux, point de vue d'ensemble. Dans P. Tap (Ed.), Identités collectives et changements sociaux : Production et affirmation de l'identité - colloque international, Toulouse, septembre 1979. (pp. 331-342). Paris : Privat.

Camilleri, C. (1990). Stratégies identitaires. Paris : PUF.

Camilleri, C. (1992). Evolution des structures familiales chez les maghrébins et les portugais de France. Revue européenne des migrations internationales, 8(2), 133-146.

Camilleri, C. et alii, (1990). Stratégies identitaires. Paris : PUF.

Camilleri, C. et Vinsonneau, G. (1996). Psychologie et culture : Concepts et méthodes. Paris : Armand Colin.

Camilleri, C., Cohen-Emerique, M. et Abdallah-Pretceille, M. (1989). Chocs de cultures : Concepts et enjeux pratiques de l'interculturel. Paris : L'Harmattan.

Cano, N. (2006). Fondements éthiques de la thérapie institutionnelle. Encéphale, 32(2), 205-212.
[En ligne] www.sciencedirect.com.

Carrier, H. (1992). Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation. Paris : Desclée.

Charaudeau, P. (2001). Langue, discours et identité culturelle. Études de linguistique appliquée, 3(123-124), 341-348.

Chauvier, S. (2009). La question philosophique de l'identité personnelle. Dans C. Halpern (dir.), Identité(s) : l'individu, le groupe, la société (pp. 19-27). Auxerre : Éditions sciences humaines.

Cheikh Anta Diop. (1979). Nations nègres et Culture. Paris : Présence Africaine.

Cheikh Anta Diop. (1987). L'Afrique noire précoloniale. Paris : Présence Africaine.

Chenu, B. (2006). Religions en Afrique : Mouvements religieux actuels. Regards sur l'Afrique. [En ligne] http://www.missions-africaines.net.

Chouvier, B. et Attigui, P. (2012). L'entretien clinique. Paris : Armand Colin.

Ciprut, M.-A. (2007). Migration, blessure psychique et somatisation. Chêne-Bourg : Médecine et hygiène.

Claes, M. (1986). L'expérience adolescente. Bruxelles : Pierre Mardaga.

Clanet, C. (1990). Introduction aux approches interculturelles en éducation et en sciences humaines. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail.

Clanet, Cl. (1993). L'interculturel : introduction aux approches interculturelles en éducation et sciences humaines. Toulouse : Presse universitaire du Mirail.

Code de déontologie des psychologues. (2012). France. Adopté en Mars 1996 par l'AEPU, l'ANOP et la SFP puis par 28 organisations ou associations de psychologues. Actualisé et proposé à signature en Février 2012.

Cohen-ScaliI, V. et Guichard, J. (2008). Introduction : identités et orientations. L'orientation scolaire et professionnelle, 37(3), 315-320.

Collomb, H. (1965). Assistance psychiatrique en Afrique (Expérience sénégalaise). Psychopathologie africaine, I(1), 11-85.

Collomb, H. (1966). Psychiatrie et cultures (Quelques considérations générales), Psychopathologie africaine, II(2), 259-275.

Condamy, L. (2001). Une pierre de plus à l'édifice de la protection des biens culturels : le décret du 26 septembre 2001. Les petites Affiches, 13-18.

Corman, L. (1967). Le test du dessin de la famille. Paris : PUF.

Coslin, P. G. (1999). Les adolescents devant les déviances. Paris : PUF.

Côté, L. (1998). « Modernité et identité : la chronique féminine », Cahiers Franco-Canadiens De L'Ouest, 10(1), 51-90.

Couet, J.-F. et Davie, A. (1999). Dictionnaire de l'essentiel en sociologie. Paris : Liris.

Cyrulnik, B. (1999). Un merveilleux malheur. Paris : Odile Jacob.

Cyrulnik, B. (2001). Les vilains petits canards. Paris : Odile Jacob.

Da Conceição Taborda-Simões, M. (2005). L'adolescence : une transition, une crise ou un changement ? Bulletin de psychologie, 479(5), 521-534

Dany, l. et Morin, M. (2010). Image corporelle et estime de soi : étude auprès de lycéens français. Bulletin de psychologie, 5(509), 321-334.

De bray, R. (1997). Transmettre. Paris : Odile Jacob.

De Mijolla-Mellor, S. (2004). Le besoin de croire. Métapsychologie du fait religieux Paris : Dunod.

De Neuter, P. (2014). La transmission transgénérationnelle. Dans Cahiers de Psychologie Clinique, 43, 45-58.

De Plaen, S. (2008). Les jeunes issus de l'immigration et le travail de la culture « à l'envers ». Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence, 56(4-5), 211-214.

Denis, P. (2006). Incontournable contre-transfert. Revue française de psychanalyse 2(70), 331-350.

Denoux P., Dubet F., Wieworka M. et Lapeyronnie D. (2003). L'identité culturelle et le politique. Toulouse : Grep.

Denoux, P. (1994a). L'identité interculturelle. Bulletin de Psychologie, 48(419), 264-270.

Denoux, P. (1994b). Pour une nouvelle définition de l'interculturation. Dans J. Blomart et B. Krewer (Dirs.), Perspectives de l'interculturel (pp. 67-81). Paris : L'Harmattan.

Denoux, P. (2013). Le contact culturel dans les procédures de recherche. Propositions méthodologiques de psychologie interculturelle. Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale 3(99-100), 365-381.

Derivois, D. (2009). La complexité clinique interculturelle : quelle posture épistémologique pour le psychologue clinicien ? L'Autre 1(10), 64-79.

Descartes, R. (1637). Discours de la méthode. Paris : Hachette.

Deutsch, H. (1942). « Some forms of emotional disturbances and their relationship to schizophrenia », Psychoanalytic Quarterly, 11, 301-321.

Devereux, G. (1940). Compte rendu de Kardiner et Linton. Character and Personality, 8(24), 253-256.

Devereux, G. (1951). Psychothérapie d'un Indien des plaines. Paris : Fayard.

Devereux, G. (1953). Facteurs culturels en psychothérapie. Dans : Essais d'ethnopsychiatrie générale. Paris : Gallimard.

Devereux, G. (1955). Culture et inconscient, Ethnopsychanalyse complémentariste. Paris : Flammarion.

Devereux, G. (1956). Normal et anormal, dans Essais d'ethnopsychiatrie générale, Paris : Gallimard.

Devereux, G. (1957). La psychanalyse, instrument d'enquête ethnologique : données de fait et implications théoriques. Dans : Essais d'ethnopsychiatrie générale, (pp. 354-372). Paris : Gallimard.

Devereux, G. (1961). Ethnopsychiatrie des indiens Mohaves. Paris : Synthelabo.

Devereux, G. (1965). La voix des enfants. Dans : Essais d'ethnopsychiatrie générale, (pp. 124-142). Paris : Gallimard, 1983.

Devereux, G. (1967b). De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement. Paris : Flammarion. 1980.

Devereux, G. (1967a). La renonciation à l'identité : défense contre l'anéantissement. Revue Française de Psychanalyse, XXXI, 101-142.

Devereux, G. (1968). L'image de l'enfant dans deux tribus : Mohave et Sedang. Revue de neuropsychiatrie infantile et d'hygiène mentale de l'enfant, 4, 25-35.

Devereux, G. (1970a). Essais d'ethnopsychiatrie générale. Paris : Gallimard, 1983.

Devereux, G. (1970b). L'identité ethnique : ses bases logiques et ses dysfonctionnements. Dans Ethnopsychiatrie Complémentariste, (pp. 131- 168). Paris : Flammarion.

Devereux, G. (1972). Ethnopsychanalyse complémentariste. Paris : Flammarion, 1985.

Di Méo, G. (2007). « Identités et territoires : des rapports accentués en milieu urbain ? », Métropoles.
[En ligne] http://metropoles.revues.org/80.

Dogmo, J.-L. (1981). Le dynamisme bamiléké (Cameroun). Yaoundé : CEPER.

Dognin, R. (1975). Sur trois ressorts du comportement peul. Pastoralism in Tropical Africa (Th. MONOD ed.), Published for the I.A.I. London : Oxford University Press ; Nairobi : Ibadan, 298-321.

Doho, G. (1995). Le Crâne. Yaoundé : Clé.

Dorais, L.-J. (1994). À propos d'identité inuit. Études/lnuit/Studies, XVIII(1-2). 253- 260.

Dotsè Alosse, Ch.-G. (2015). La norme du droit en Afrique entre la tradition et la modernité. [Togo] Université de Kara.

Douville, O. (2000). Notes sur quelques apports de l'anthropologie dans le champ de la clinique dite interculturelle. L'Évolution Psychiatrique, 65. 641-761.

Douville, O. (2012). « Pour une anthropologie clinique contemporaine », Revue du MAUSS permanente, 19 janvier 2012.
[En ligne] http://www.journaldumauss.net/./?Pour-une-anthropologie-clinique.

Douville, O. (2009). Chronologie de la psychanalyse du temps de Freud. Paris : Dunod.

Douville, O. (2013). Histoire et situations contemporaines de l'santhropologie clinique. Cahiers de psychologie clinique. 1(40), 217-244.

Douville, O. (2014). Les figures de l'Autre : Pour une anthropologie clinique. Paris : Dunod.

Dubar, Cl. (2000). La crise des identités : l'interprétation d'une mutation. Paris : PUF.

Dufour, V. et Lesourd, S. (2008). La difficile construction du père œdipien dans le monde moderne. 1er congrès de psychanalyse Russo-ukrainien, Yalta, 2, 12-25.

Dumora, B. et Bariaud, F. (2006). Savoirs théoriques et empiriques, réflexions pour les pratiques. L'orientation scolaire et professionnelle, 35(2), 147-161.

D'Unrug M.-C. (1974). Analyse de contenu. Paris : PUF.

Dupire, M. (1962). Les Peuls nomades. Paris : Institut d'Ethnologie.

Dupriez, P. et Simons, S. (2002). La résistance culturelle : fondements, applications et implications du management interculturel. Bruxelles : De Boeck.

Durkheim, E. (1897). Le suicide étude de sociologie. Paris : PUF.

Einstein, A. - Freud, S. (1933). Extrait de correspondance : Pourquoi la guerre ? Paris : Société des Nations, autorisation de l'O.N.U.

Ela, J.-M. (1980). Le Cri de l'homme africain. Paris : L'Harmattan.

Elikia M'Bokolo, (2008). Ethnie, religion, nation, race : horizons et frontières des identités africaines. (pp. 243-264). Colloque de Fez du 25-28 mai 2006, Heurs et Malheurs de l'Identité, Paris : Corlet numérique.

Engels, F. (1966). Ludwig Feuebach et la fin de la philosophie allemande. Paris : Éditions sociales.

Erikson, E. (1968). Identity : youth and crisis. New York : Norton. Traduction française (1900) : Adolescence et crise. La quête de l'identité. Paris : Flammarion.

Erikson, E.-H. (1972). Adolescence et crise. La quête de l'identité. Paris : Flammarion.

Expertise Collective Inserm, (2005). Trouble des conduites chez l'enfant et l'adolescent. Paris : Inserm.

Ezembé, F. (1995). Droits de l'enfant et approche de la maltraitance dans les cultures africaines. Migrants formation, 103, 60-70.

Ezembé, F. (2003). L'enfant africain et ses univers. Paris : Khartala.

Fanon, F. (1952). Peau noire, Masques blancs. Paris : Seuil.

Fanon, F. (1985). Les damnés de la terre. Paris : La Découverte. 1961.

Farver, J. M., Narang, S. K. et Bhadha, B. R. (2002). East meets West : Ethnic identity, acculturation, and conflict in Asian Indian families, Journal of Family Psychology, 16, 338-350.

Faure, G. (2005). « Valorisation agricole des milieux de savanes en Afrique de l'Ouest : des résultats contrastés », Les Cahiers d'Outre-Mer, 229, 5-24.

Fédry, J. (2009). Le nom, c'est l'homme. Données africaines d'anthroponymie, 3(191), 77-106.

Freud, A. (2001). Le moi et les mécanismes de défense. Paris : PUF.

Freud, A. (1951). Le Traitement psychanalytique des enfants, Paris : PUF.

Freud, S. (1905). Dora. Fragment d'une analyse d'hystérie. Paris : Payot, 2013.

Freud, S. (1908). La morale sexuelle « civilisée » et la maladie nerveuse des temps modernes, dans la vie sexuelle. Paris : PUF, 1970

Freud, S. (1913). Totem et Tabou. Paris : Payot.

Freud, S. (1914). Pour introduire le narcissisme. Paris : Payot

Freud, S. (1915). Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, dans Essais de psychanalyse, Paris : Payot.

Freud, S. (1921). Psychologie collective et analyse du moi. Dans Essais de psychanalyse, (44) 83-176.

Freud, S. (1927). Fétichisme. Œuvres complètes : psychanalyse. 18, 1926-1930.

Freud, S. (1930). Le malaise dans la culture, Œuvres complètes : psychanalyse. XVIII. Paris : PUF.

Freud, S. (1933). L'inquiétante étrangeté. Dans : Essais de psychanalyse appliquée, (pp. 163–210). Paris : Gallimard, 1982.

Freud, S. (1939). L'Homme Moïse et la religion monothéiste. Paris : Gallimard.

Freud, S. (1972). Psychopathologie de la vie quotidienne. Paris : Payot.

Freud, S. (1987). Trois essais sur la théorie sexuelle. Paris : Gallimard.

Freud, S. (2011). L'Avenir d'une illusion. Paris : Flammarion.

Freud, S. (1900). L'interprétation des rêves. Paris : PUF, 1967.

Fröhlich, D. (1997). Dictionnaire de la psychologie. Paris : Librairie générale française.

Garcia-Fons, T. (2002). Invention du dessin dans la cure psychanalytique de l'enfant. La lettre de l'enfance et de l'adolescence, 3(49), 43-50.

Garrisson, F. (1983). Histoire du droit et des institutions : Le pouvoir, des temps féodaux à la Révolution. Californie : Montchrestien.

Ghiglione, R. et Matalon, B. (1978). Les enquêtes sociologiques. Théories et pratique. Paris : Armand Colin.

Giami, A. (1989). Recherche en psychologie clinique ou recherche clinique. Dans C. Revault D'Allonnes et al., La démarche clinique en sciences humaines. (pp. 35-48), Paris : Bordas.

Giddens, A. (1983). A Comtemporary Critique of Historical Materialism. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Glazer, N. et Moynihan, D.P. (1975). Ethnicity: Theory and Expérience. Cambridge : Harvard University Press.

Godelier, M. (2004). Métamorphoses de la parenté. Paris : Fayard.

Godon, M. (2003). La modernité philosophique et le projet moderne. [En ligne] https://www.cvm.qc.ca/encephi/CONTENU/ARTICLES/modernité.htm.

Govindama, Y. (1999). La fonction symbolique de l'"enfant ancêtre" dans l'interprétation de la maladie mentale chez les adolescents de la première génération. Adolescence, 17(2), 275-296.

Govindama, Y. (2000). Le corps dans le rituel, ethnopsychanalyse du monde hindou réunionnais. Paris : ESF.

Govindama, Y. (2001). Clinique judiciaire et efficacité symbolique. Dans Psychologie clinique, 11, 71-91.

Govindama, Y. (2002). Culture et unité somato-psychique. Enfances et Psy, 4(20), 50-58.

Govindama, Y. (2003a). Le corps à l'épreuve de l'altérité dans la clinique interculturelle. Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence, 51, 191-200.

Govindama, Y. (2003b). Esclavagisme et acculturation. Le déni du traumatisme comme mécanisme de défense. Stress et Trauma, 3(4), 255-262.

Govindama, Y. (2006). Le monde hindou à La Réunion. Une approche anthropologique et psychanalytique. Paris : Karhtala.

Govindama, Y. (2007). Analyse d'une pratique clinique interculturelle en milieu judiciaire. Dans, Santé mentale au Québec, 32(1), 195-212.

Govindama, Y. (2011). Temps et rites de passage. Naissance, enfance, culture et religion. Paris : Karthala.

Govindama, Y. (2012). Les enjeux psychiques de la place dans la fratrie et diversité culturelle. Dialogue, 2(196), 11-24.

Green, A. (1993). Masochisme(s) et narcissismes dans l'analyse et la réaction thérapeutique négative. Dans Le travail du négatif, 1(pp. 23-156). Paris : Les Éditions de Minuit.

Grunberger, B. (1975). Le Narcissisme. Paris : Payot.

Guérin, A. (2013). L'agir violent en réponse à un traumatisme parental ? Perspectives Psychiatriques, 52(2), 158-163.

Guerraoui, Z. (2009). De l'acculturation à l'interculturation : réflexions épistémologiques. L'Autre, Clinique, cultures et sociétés, 10(2), 195-200.

Guerraoui, Z. et Troadec, B. (2000). Psychologie interculturelle. Paris : Armand Colin.

Guerraoui, Z. et Reveyrand-Coulon, O. (2013). La méthodologie en psychologie interculturelle. Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale, 3(99-100), 291-294.

Guèye, M. (1983). Transformations sociales et implications culturelles. Ethiopiques, I(3-4). [En ligne] http://ethiopiques.refer.sn/spip.php?article930.

Gutton, P. (1991). Le pubertaire. Paris : PUF.

Haim, A. (1970). Les suicides d'adolescents. Paris : Payot.

Hall, G. S. (1904). Adolescence : Its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime. Religion and Education (2). New York : Appleton.

Hebga, M. (1991). La guérison en Afrique. Dans Concilium, 234, 83-96.

Hebga, M. (1998). La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux, Paris : L'Harmattan.

Hensel, C. (1996). Telling Our Selves: Ethnicity and Discourse in Southwestern Alaska. New York: Oxford University. Press.

Herskovits, M., J. (1952). Les bases de l'anthropologie culturelle. Paris : Payot.

Hofstede, G. (2001). Cultures Consequences. Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organisations Across Nations. Thousand Oaks-London-New Delhi: Sage.

Hogg, M. et Deborah T. (2000). Social Identity and Self-Categorization Processes in Organizational Contexts. Academy of Management Review, 25(1), 121-140.

Honneth, A. (2006). La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique. Paris : La Découverte.

Huberman, M. et Miles, M.B. (1991). Analyse des données qualitatives : recueil de nouvelles méthodes. Bruxelles : De Boeck Université.

Huerre, P., Pagan-Reymond, M. et Reymond, J.M. (2003). L'adolescence n'existe pas. Histoire des tribulations d'un artifice. Paris : Odile Jacob-éditions.

Itoua, F., Tettekpoe, D.A., Aminata Traoré, et all., (1988). Famille, enfant et développement en Afrique. Paris : Unesco.

Izoard, J. A. (2017). Trafalgar, salle des fêtes (en glaise). Tampere (Finlande) : Atramenta

Jacobson, E. (1964). Le Soi et le monde objectal. Paris : PUF.

Jahoda, G. (1989). Psychologie et anthropologie. Paris : Armand Colin.

Jeammet, Ph. (1994). Dynamique de l'adolescence - Éditions Techniques - Encycl. Méd. Chir. Paris-France-Psy.

Jenkins, R. (1994). Rethinking ethnicity: Identity, Categorization, and Power. Ethnic and RacialStudies, 17(2), 197-223.

Jourdan-lonescu, C. et Lachance, J. (2000). Le dessin de la famille. Paris : Éditions et applications psychologiques.

Jung, C. G. (1912). Métamorphoses et symboles de la libido. Paris : Montaigne.

Kaës, R. (2002). Le problème psychanalytique du générationnel : objets, processus et dispositifs d'analyse, Filigrane, XI(1), 109-120.

Kaës, R. (1993). Le groupe et le sujet du groupe. Paris : Dunod.

Kaës, R. (1998). Une différence de troisième type. Différence culturelle et souffrances de l'identité. Paris : Dunod.

Kaës, R. (2005). Différence culturelles et souffrance de l'identité. Paris : Dunod.

Kaës., R., Faimberg, H., Enriquez, M. et Baranes, J-J. (1993). Transmission de la vie psychique entre générations. Paris : Dunod.

Kardiner, A. (1969). L'individu dans sa société. Essai d'anthropologie psychanalytique. Paris : Gallimard.

Kernberg, O. F. (1975). La personnalité narcissique et les troubles limites de la personnalité. Toulouse : Privat.

Kestemberg, E. (1962). L'identité et l'identification chez les adolescents. Problèmes théoriques et techniques. La Psychiatrie de l'enfant, 5(2), 441-452.

Keucheyan, R. (2002). Identité personnelle et logique du social. Revue européenne des sciences sociales, XL(124), 263-282.

Kim, M. S. et Derivois, D. (2012). Enjeux psychiques de l'entretien clinique de recherche en contexte interculturel. Encéphale, 39(5), 360-366.

Klein, M. (1968). Envie et gratitude. Paris : Gallimard.

Klein, M. (2004). La Psychanalyse des enfants, Paris : PUF.

Kohut, H. (2004). Le Soi : la psychanalyse des transferts narcissiques. Paris: PUF.

Kommegne, T., Bernoussi, A., Denoux, P. et Njiengwe, E. (2013). L'adolescente camerounaise en transe : clinique de l'interculturation et interculturation clinique. L'information psychiatrique, 7(89), 513-521.

Kula-Kin, C. (2010). Mutations de la famille africaine. La parentalité au carrefour des modèles éducatifs. Paris : l'Harmattan.

Kunnen, S.E. et Bosma, H.A. (2006). Le développement de l'identité : un processus relationnel et dynamique. L'orientation scolaire et professionnelle, 35(2), 183-203.

Laburthe-Tolra, Ph. (1985). Initiation et Sociétés Secrètes au Cameroun. Essai sur la religion Beti, Minlaaba. Paris : Karthala.

Lacan, J. (1938). Les complexes familiaux. Paris : Navarin.

Lacan, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. la Revue Française de Psychanalyse, 13(4), 449-455.

Lacan, J. (1953). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. Ecrits I, 235-321. Paris : Seuil.

Lacan, J. (1966). Le Séminaire sur « La Lettre volée », Ecrits, Paris, Seuil.

Lacan, J. (1973). Le Séminaire. Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Paris : Le Seuil.

Lacan, J. (1975). Le Séminaire. Livre I : Les écrits techniques de Freud (1953-1954). Paris : seuil, 1975.

Lacan, J. (1987). Joyce le symptôme I. Dans Joyce avec Lacan, (31-36). Paris : Navarin.

Lacan, J. (1991). Le Séminaire. Livre XVIII. L'envers de la psychanalyse. Paris : Seuil.

Lacan, J. (2001). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essais d'analyse d'une fonction en psychologie. Dans Autres écrits. (23-84). Paris : Seuil.

Lacant, J. (1994). Le séminaire Livre IV, La relation d'objet. Paris : Seuil.

Laguerre, C. E. (2014). Événements traumatiques à la Martinique, Les vivre et les surmonter. Paris : L'Harmattan.

Lamessi, A. (2014). L'ombre des ancêtres : les états dépressifs en Afrique noire. Paris, Connaissances et savoirs.

Lannegrand-Willems, L. (2008). La question de la construction identitaire à l'adolescence à deux paliers de l'orientation : la troisième et la terminale. L'orientation scolaire et professionnelle, 37(4), 527-544.

Laplanche, J. et Pontalis, J.-B. (1981). Vocabulaire de la psychanalyse. Sous la direction de Daniel Lagache. 7e éd. Paris : PUF.

Laplantine, F. et Nouss, A. (1997). Métissage. Paris : Flammarion.

Laufer, M. (1964). L'idéal du moi et le pseudo-idéal du moi à l'adolescence. Revue française de psychanalyse, 44, 591-616.

Laurent, P-J. (2003). Les pentecôtistes du Burkina Faso. Mariage, pouvoir et guérison. Paris : IRD-Khartala.

Le Naour, R. (2008). La question de l'identité et du narcissisme à l'adolescence. L'information psychiatrique 2(84), 149-154.

Le Petit Robert. (2013). Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, nouvelle édition millésime. Paris : Dictionnaires Le Robert.

Le Roy, J. (1991). Espace transitionnel et processus d'individuation. Deux séminaires interculturels d'analyse de groupe. Connexions, 58, 9-20.

Lebrun, JP. (2007). La perversion ordinaire, Vivre ensemble sans autrui. Paris: Gallimard.

Légaré, A. (2001). The Spatial and Symbolic Construction of Nunavut: Towards the Emergence of a Régional Collective Identity. Études/Inuit/Studies, XXV(1-2), 141-168.

Legrand, M. (1993). L'approche biographique. Théorie, clinique. Paris : Presses Internationales.

Leke, R. J. (1998). Les adolescents et l'avortement. Dans Kuate-Defo, B. (dir.). Sexualité et santé reproductive durant l'adolescence en Afrique. (pp.297- 306). Montréal : Ediconseil.

Lesourd, S. (2008). Impasses de la construction subjective chez l'enfant et l'adolescent. L'information psychiatrique, 84(1), 29-34.

Lesourd, S. (2004). Reconstruction narcissique du moi adolescent. Figures de la psychanalyse, 1(9), p. 25-34.

Lévi-Strauss, Cl. (1949). Les structures élémentaires de la parenté. Paris : PUF.

Lévi-Strauss, Cl. (1958). Anthropologie structurale. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Cl. (1962). La pensée sauvage. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Cl. (1971). Mythologiques. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Cl. (1991). Histoire de Lynx. Paris : Plon.

Lévi-Strauss, Cl. (2013). Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. Dans M. Mauss, Sociologie et anthropologie (9-52). Paris : PUF, 1950.

Lichtenstein, H. (1964). Le rôle du narcissisme dans l'émergence et le maintien d'une identité primaire, Nouvelle revue de psychanalyse, 13, 147-160.

Linton, R. (1945). Le fondement culturel de la personnalité. Paris : Dunod. 1986.

Lipiansky, E-M., Taboada-Léonetti, I. et Vasquez A. (1990). Introduction à la problématique de l'identité. Dans C. Camilleri, E-M. Lipiansky, H. Malewska-Peyre, I. Taboada-Léonetti et A. Vasquez (dir.), Stratégies identitaires (pp.7-41). Paris : PUF.

Locoh. Th. et Mouvagha-Sow, M. (2005). Vers de nouveaux modèles familiaux en Afrique de l'Ouest ? Communication présentée au XXVème congrès international de la population, Séance S1101 « La famille en Afrique » Tours.

Mahanjah, K. J. (1982). La maladie et la guérison en milieu Kong. Kinshasa : Centre de vulgarisation agricole.

Mahler, M. (1968). Symbiose humaine et individuation, I : Psychose infantile. Paris : Payot, 1973.

Mahler, M. (1975). La naissance psychologique de l'être humain. Paris : Payot, 1980.

Malher, M. (1990). Psychose infantile : symbiose humaine et individuation. Paris : Payot,

Mâle, P. (1982). La crise juvénile. Paris : Payot.

Malinowski, (1930). La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie. Paris : Payot

Malinowski, (1933). La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives. Paris : Payot.

Malinowski, (1967). Une théorie scientifique de la culture. Paris : Maspero.

Malinowski, (1967). Trois essais sur la vie sociale des primitifs. Paris : Payot.

Mamadou Guèye, (1983). Transformations sociales et implications culturelles. Revue socialiste de culture négro-africaine 1983, I(3-4).
[En ligne] https://www. ethiopiques.refer.sn/spip.php?page=imprimer-article&id_article=930.

Manço, A. (2006). Processus identitaires et intégration : Approche psychosociale des jeunes issus de l'immigration. Paris : L'Harmattan.

Marc, E. (2005). Psychologie de l'Identité. Soi et le groupe. Paris : Dunod.

Mauss, M. (1903). De quelques formes de classification - contribution à l'étude des représentations collectives. Année sociologique, 6, 1-72.

Mauss, M. (1934). Les techniques du corps. Journal de Psychologie, 32, 3-4.

Mauss, M. (1950). Essai sur le Don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris : PUF.

Mayi, M-B. (2010). Psychopathologie et tradithérapies africaines perspectives actuelles. Paris : Dianoïa.

Mbassa Menick, D. (2003). Adolescence et violence : impact des traditions et coutumes africaines dans la signification de la loi à l'enfant en pratiques familiales, sociales, éducatives et juridiques. Médecine Tropicale, 63(6), 601-607.

Mbassa Menick, D. (2012). La conjugopathie en Afrique : une plainte angoissée de la féminité. Sarrebruck : EUE.

Mbassa Menick, D. (2013). Impact de la culture dans la prise en charge de l'enfant en pratiques éducative, familiale et sociale. Communication présentée aux Conférences sur la Semaine de l'Enfance, organisées par l'Institut Français du Congo. Pointe Noire, Congo. [En ligne] https://www. docplayer.fr/12999184-Impact-de-la-culture-dans-la-prise-en-charge-de-l-enfant-en-p...

Mboussou, M., Mbadinga, S. et Dope Koumou, R. (2009). Religion et psychopathologie africaine. L'information psychiatrique, 8(85), 769-774.

Mead, M. (1928). Mœurs et sexualité en Océanie. Paris : Plon. 1963

Mead, M. (1930). Une éducation en Nouvelle-Guinée. Paris : Payot. 1973.

Meekers, D. et Calves, A. E. (1999). Gender Differentials in Adolescent Sexual Activity and Reproductive Health Risks in Cameroon. African Journal of Reproductive Health, 3(2), 51-67.

Melman, Ch. (2006). L'identité, un symptôme aujourd'hui ? Retour sur les Journées Quête d'identité et relation d'altérité à Grenoble : samedi 11 et dimanche 12 novembre. [En ligne] https://www.aliaixsalon.com/Ch.Melman%20L'identité,%20un%20symptôme%20aujourd'h.

Memmi, A. (2002). Portrait du colonisé. Paris : Gallimard.

Mercier, P. et Balandier, G. (1953). Particularisme et évolution-Les Pêcheurs Lebou du Sénégal. Saint-Louis : Centre IFAN-Sénégal

Monnier, Y. (2013). De l'hégémonie du Nord au triomphe des Suds. Paris : L'Harmattan.

Morin, E. et Ceruti, M. (2013). Notre Europe : Décomposition et métamorphose ? Milano : Fayard (2014).

Morin, E. (2005). Introduction à la pensée complexe. Paris : Seuil.

Moro, M. R. et Baubet, T. (2003). Un lieu métissé d'accueil et de soins des migrants : le dispositif de la psychiatrie transculturelle à l'hôpital Avicenne (Bobigny). Dans : M.R. Moro, T. Baubet (Eds). Psychiatrie et migration. (pp. 196-210). Paris : Masson.

Moro, M.R. (1988). D'où viennent ces enfants si étranges ? Logiques de l'exposition dans la psychopathologie des enfants de migrants. Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, 12, 69-84.

Moro, M.R. (2004). Psychiatrie transculturelle de l'enfant et de l'adolescent. Paris : Dunod.

Moro, M.R. (2007). Aimer ses enfants ici et ailleurs. Histoires transculturelles. Paris : Odile Jacob.

Moro, M.R. (2010). Nos enfants demain. Pour une société multiculturelle. Paris : Odile Jacob.

Motte-Florac, É. et Guarisma, G. (2004). Du terrain au cognitif. Linguistique. Ethnolinguistique. Ethnosciences. Paris : Peeters-SELAF.

Moukouta, C., Mbassa Menick, D., Masson, J. et Bernoussi, A. (2016). La clinique à l'épreuve des enjeux migratoires et culturels. L'information psychiatrique, 7(92), 556-562.

Mouvagha-Sow, M. (2002). Processus matrimoniaux et procréation à Libreville (Gabon). Thèse de Doctorat en démographie. Université Paris X-Nanterre.

Mucchielli, A. (1986). L'identité. Paris : PUF.

Mucchielli, A. (1996). Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales. Paris : Arman Colin.

Mucchielli, R. (1969). L'examen psychotechnique : Connaissance du problème, applications pratiques. Paris : ESF.

Mukamurera J., Lacourse, F. et Couturier, Y. (2006). Des avancées en analyse qualitative : pour une transparence et une systématisation des pratiques. Recherches qualitatives, 26(1), 110-138.

Mukamurera, J. (1998). Étude du processus d'insertion professionnelle de jeunes enseignants à partir du concept de trajectoire. Thèse de Doctorat en science de l'éducation. Université de Laval. (Québec).

Nathan, T. (1986). La folie des autres. Traité d'éthnopsychiatrie générale. Paris : Dunod. 2001.

Nathan, T. (1988). Le sperme du diable : éléments d'ethnopsychanalyse. Paris : PUF. 1993.

Nathan, T. (1993). L'influence qui guérit. Paris : Odile Jacob. 2001.

Nathan, T. (1998). Éléments de psychothérapie. Dans T. Nathan, T., Blanchet, A., Ionescu, S., Zajde. N., Psychothérapies. (pp. 11-96). Paris : Odile Jacob.

Nathan, T. (2001). Nous ne sommes pas seuls au monde. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.

Nawej Muteb, Y. (2017). L'interculturation, une posture à risque pour la construction de l'identité psychosociale chez l'élève issu de l'immigration : les compétences métaémotionnelles comme stratégie de prévention en. Contexte scolaire. (Mémoire de Maitrise Université de Montréal, Québec).
[En ligne] https://www. depot-e.uqtr.ca/8064/1/031618448.pdf.

Nayrou, F. (2011). L'échec du travail de culture dans l'anomie de la déliaison sociale. Revue française de psychanalyse, 4(75), 979-993.

Ngango, G. (1976). L'Afrique entre la tradition et la modernité. Revue socialiste de culture négro-africaine 70ème anniversaire du Président L. S. Senghor.

[En ligne] https://nanopdf.com/download/lafrique-entre-la-tradition-et-la-modernite_pdf.

Nguimfack, L., Caron, R., Beaune, D. et Tsala Tsala, J.-P. (2010). Traditionnalité et modernité dans les familles contemporaines : un exemple africain. Psychothérapies, 1(30), 25-35.

Oppenheim, A. (1985). Le retour de l'identité dans la psychanalyse, Dans Psychanalyse à l'Université, (40).
[En ligne]
https://www.psychaanalyse.com/.../LA%20NOTION%20D%20IDENTITE%20SUR%2...

Organisation Mondiale de la santé (OMS.), (1997). Besoins sanitaires des adolescents. Série de rapports techniques (609). Genève, Suisse.

Ortigue, M.-C. et Ortigues, E. (2000). A la rencontre de l'autre. Enfances et Psy, 4(12), 6-19.

Ortigues, M.- C. et Ortigues, E. (1984). Œdipe africain. Paris : L'Harmattan.

Oumarou Dalil, A. (1991). Le soro ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbe du Diamare. Dans : Echard N. (ed.) Actes du Quatrième Colloque Méga-Tchad : Les relations Hommes-Femmes dans le Bassin du lac Tchad., 202-224. Paris : ORSTOM.

Paduart, P. (2011). D'oedipe à Narcisse : malaise de l'individu postmoderne ? Revue Belge de Psychanalyse, 58, 57-59.

Perspective Monde, (2015) La population du Cameroun Outil pédagogique des grandes tendances mondiales depuis 1945.
[En ligne]
https://www. perspective.usherbrooke.ca/bilan/BMEncyclopedie/BMEncycloListePays.jsp.

Poirier, J. (1972). Ethnies et cultures. Ethnologie régionale, (pp. 24-25). Paris : Gallimard.

Porot, H. (1965). Le dessin de la famille. Revue de psychologie appliquée, 15, 179-192.

Portuese, M. A. (2016). Migrer, créer : Soins psychothérapeutiques auprès des populations migrantes. Carnet de l'association Mana.
[En ligne] www.cliniquetransculturelle-mana.org.

Pulman, B. (2001), Anthropologie et psychanalyse, Paris : PUF.

Quentel, J.-C. (2011). Les fondements des sciences humaines. Toulouse : Eres.

Radcliffe-Brown, A.R. (1931). The Social Organisation of australian Tribes.
[En ligne] https://trove.nla.gov.au/work/539009.

Radcliffe-Brown, A.R. (1972). Structure et fonction dans la société primitive. Paris : Minuit.

Rajaa Stitou, (2007). L'inconscient à la croisée du singulier et de la culture. Cahiers de psychologie clinique, 2(29), 145-160.

Redfield, R., Linton, R. et Herskovits, M-J. (1936). Memorandum on the study of acculturation. in American Anthropology, 38, 149-152.

Reinhard Brandt, (1996). Aux origines de la philosophie kantienne de l'histoire : l'anthropologie pragmatique. Revue germanique internationale, 6, 19-34.

Ricoeur, P. (2004). Parcours de la reconnaissance : trois études. Paris : Stock, coll. Les Essais.

Rizzi, A. T. (2014). Entre ici et là-bas, je vous dessine mon chez moi. Exploration qualitative des productions des enfants en psychothérapie transculturelle. Thèse de Doctorat en psychologie. Université Paris Descartes.

Rocheblave-Spenlé A.-M. (1969). La notion de rôle en psychologie sociale, Paris : PUF.

Rocher, G. (1992). Culture, civilisation et idéologie. Introduction à la sociologie générale. (pp. 101-127). Montréal : Éditions Hurtubise

Roheim, G. (1943). Origine et fonction de la culture. Paris : Gallimard.

Roheim, G. (1950). Psychanalyse et Anthropologie. Paris : Gallimard. 1967.

Rosch, E. (1975). Cognitive representations of semantic categories. Journal of Experimental Psychology : 104(3), 192-233.

Roussillon, R. (1999). Agonie, clivage et symbolisation. Paris : PUF.

Rozin, Ph. (2006). Le concept de culturalisme dans les sciences anthropologiques : de Tylor à Lowie. Le Philosophoire, 2(27), 151-176.

Scandariato, R. (1993). La thérapie avec les familles immigrées. Santé mentale au Québec, 18(1), 125-142.

Scelle, R. (2002). Contribution de l'étude des situations de handicap à la compréhension de la vie psychique du sujet dans ses liens aux autres. (Habilitation à Diriger des Recherches). Université de Rouen.
[En ligne] celles.free.fr/HDR_REGINE_SCELLES_2002.pdf.

Segall, M., Dasen, P., Berry, J. et Poortinga, Y. (1999). Human Behavior in Global Perspective. An Introduction to Cross-Cultural Psychology (pp. 160-185). Boston : Allyn

Simard, J.-J. (1988). La révolution pluraliste : Une mutation du rapport de l'homme au monde ? Société, II, 7-42.

Sironi, F. (2003). Maltraitance théorique et enjeux contemporains de la psychologie clinique. Pratiques psychologiques, 4, 3-13.

Sow, I. (1977). Psychiatrie dynamique africaine. Paris : Payot.

Sow, I. (1978). Les structures anthropologiques de la folie en Afrique noir. Paris : Payot.

Sow, I., Balogun Honorat Aguessy et Pathé Diagne, (1977). Introduction à la culture africaine. Paris : Union générale d'éditions.

Spitz, R. A. (1957). Le non et le oui. Paris, PUF.

Stengel, E. (1939). On learning a new language. International Journal of Psychoanalysis, 20, 471-479.

Stork, H. (1986). Enfances indiennes. Etude de psychologie transculturelle et comparée du jeune enfant. Paris : Bayard.

Taborda-Simões, M. (2005). L'adolescence : une transition, une crise ou un changement ? Bulletin de psychologie, 5(479), 521-534.

Taïeb, E. (2005). Individuation et pouvoir politique. Labyrinthe, 22, 37-46.

Tap, P. (2009). Marquer sa différence. Dans C. Halpern et J.C. Ruano-Borbalan, Identité(s). L'individu, Le groupe, La société. (pp. 55-59), Auxerre : Éditions Sciences Humaines.

Tap, P. et Malewska-Peyre, H. (1993). Marginalités et troubles de la socialisation. Paris : PUF.

Taylor, C. (1996). Les sources de l'identité moderne. Dans M. Elbaz, A. Fortin et G. Laforest (dir.), Les frontières de l'identité : Modernisme et post-modernisme au Québec. (pp. 347-364), Sainte-Foy : Les Presses de l'Université Laval et Paris : L'Harmattan.

Temple, c. et Denoux, P. (2008). Construction d'un outil d'identification des stratégies identitaires en psychologie interculturelle. Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale, 79(3), 47-56.

Texier, D. (2014). L'enfant connecté. Toulouse : ERES.

Teyssier, L. et Denoux, P. (2013). Les réactions psychologiques transitoires : Interculturation et personnalité interculturelle. Bulletin de psychologie, 3, 257- 265.

Thiriat, M.-P. (1998). Faire et défaire les liens du mariage, évolution des pratiques matrimoniales au Togo. Paris : CEPED.

Thual, F. (1995). Les conflits identitaires. Paris : Ellipses.

Trévarthen, C. et Aitken, K. (2003). Intersubjectivité chez le nourrisson : recherche, théorique et application clinique. Devenir, 15(4), 309-428.

Tsala Tsala, J.-Ph. (1989). De la demande thérapeutique au Cameroun. Revue de Médecine Psychosomatique, 19, 109-124

Tsala Tsala, J.-Ph. (1991). Thérapie familiale systémique et famille africaine contemporaine : le cas du Cameroun. Thérapie Familiale, 2(12), 111-120.

Tsala Tsala, J.-Ph. (1992). Souffrance familiale et famille en souffrance. La famille camerounaise entre le village et la ville. Cahiers de Sociologie Economique et Culturelle. Ethnopsychologie Revue internationale, 18, 99-113.

Tsala Tsala, J.-Ph. (2004). Fonctions parentales et recomposition familiale. Clinique d'une famille camerounaise. Le Divan familial, 2(13), 139-150.

Tsala Tsala, J.-Ph. (2007). Secret de famille et clinique de la famille africaine contemporaine. le Divan familial, 19, 31-45.

Turner, J.C. (1991). Social Influence. Milton Keynes: Open University Press.

Tylor, E.B. (1871). Primitive Culture. New York : Harper.

United Nation. (1989). Adolescem Reproductive Behaviour, Evidence. from. developing. Countries. New York: Department of International Economie and Social Affairs.

Van Gennep, A. (1909). Les rites de passage. Paris : Picard, 1981.

Vasquez, A. (1992). Etudes ethnographiques des enfants d'étrangers à l'école française. Revue française de pédagogie, 101, 45-58.

Vatz-Laaroussi, M. (1993). Intervention et stratégies familiales en interculturel. Service social, 42(1), 49-62.

Vergely, B. (2010). L'enjeu vital de l'identité. Cahiers jungiens de psychanalyse, 2(132), 75-94.

Vesely-Lesourd, N. (2012). L'autorité en souffrance : les difficultés d'exercice de l'autorité parentale. Dialogue, 4(198). 101-110.

Vinay, A. (2007). Le dessin dans l'examen psychologique de l'enfant et de l'adolescent. Paris : Dunod.

Vinay, A. (2014). Le dessin dans l'examen psychologique de l'enfant et de l'adolescent. Paris : Dunod.

Vinsonneau, G. (1996). L'identité des jeunes en situation inégalitaire. Le cas des maghrébins en France. Paris : l 'Harmattan.

Vinsonneau, G. (1999). Inégalités sociales et procédés identitaires. Paris : Armand Colin.

Vinsonneau, G. (2012). Mondialisation et identité culturelle. Bruxelles : De Boeck.

Vinsonneau, G. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu. Carrefours de l'éducation, 2(14), 2-20.

Vinsonneau, G. (2003). Culture et comportement. Paris : Armand Colin.

Wainrib, S. (2006). Un changement de paradigme pour une psychanalyse diversifiée. Dans F. Richard, S. Wainrib et al. La subjectivation, (pp. 19-57). Paris : Dunod.

Wallon, P. (2001). Le dessin d'enfant. Paris : PUF.

Wallon, P., Cambier, A. et Engelhart, D. (1998). Le dessin de l'enfant. Paris : PUF.

Welnowski-Michelet. (2004). Approche clinique de la crise identitaire du demandeur d'emploi de longue durée et de sa dynamique identitaire de réintégration socioprofessionnelle, vers une

pédagogie de la restructuration identitaire. Thèse de Doctorat en psychologie. Université de Paris Sorbonne.

Werner, E. (1989). Children of the Garden Island. Scientific American, 4, 107-111.

Werner, E. et Smith, R. (1992). Overcoming the Odds. High Risk Children from Birth to Adulthood. Ithaca-London: Cornell University Press,

Winnicott, D. (1949). L'esprit et ses rapports avec la psyché-soma. Dans De la pédiatrie à la psychanalyse, (pp. 135-149). Paris : Payot.

Winnicott, D. (1960). Distorsion du Moi en fonction du vrai et du faux Self. Dans Winnicott, D, Processus de maturation chez l'enfant : Développement affectif et environnement, (pp. 116-129). Paris : Payot.

Winnicott, D. (1968). Concepts actuels du développement de l'adolescent : leurs conséquences quant à l'éducation. Dans Jeu et Réalité. (pp. 190-207). Paris : Gallimard.

Winnicott, D.W. (1975). Jeu et réalité. L'espace potentiel. Paris : Gallimard.

Winnicott, D.W. (1978). Distorsion du Moi en fonction du vrai et du faux Self. Dans Processus de maturation chez l'enfant. Paris : Payot.

World Economic Forum. (2017). Le rapport Mondial sur l'écart entre les sexes. (publié le 02 février 2017).
[En ligne] https://www.weforum.org/reports/the-global-gender-gap-report-20.

Yahyaoui, A. (2010). Exil et déracinement : Thérapie familiale des migrants. Paris : Dunod.

Zempléni, A. (1968). L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebous du Sénégal, Thèse de Doctorat en psychologie, Université de Paris, Sorbonne.

Zonabend, F. (2007). Pourquoi nommer ? Dans C. Lévi-Strauss. (dir.), L'identité, (pp. 257-279). Paris : Grasset.

Sigles et Abréviation

BUCREP : Bureau Central des Recensements et des Etudes de Population

CCOMS : Centre Collaborateur de l'OMS pour la Recherche et la Formation en Santé Mentale

CF. : Confer

CIM : Classification internationale des maladies

DSM : Manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux

EDF : Electricité de France

Fig : Figure

FM : Frequency modulation (Rendu en Français par Modulation de fréquence)

GCE BOARD : Cameroon General Certificate of Education Board (correspondant au diplôme du Baccalauréat dans la zone francophone)

GDF : Fournisseur de Gaz en France (aujourd'hui devenu Engie société)

INS : Institut National de Statistique

INSERM : L'Inserm est centre collaborateur OMS pour la Classification Internationale des Maladies (CIM)

MDS : Milliards

OMS : Organisation Mondiale de la Santé

PIB : Produit Intérieur Brut

PPTE : Pays Pauvres Très Endettés

RPT : Réactions psychologiques transitoires

TV : Télévision

Annexe n° 1 :

Guide d’entretien

Grille d'entretien semi-directif à l'attention des adolescents camerounais

Cet entretien vise à recueillir des données permettant de comprendre qui est l'adolescent camerounais, c'est-à-dire son identité, comment il se construit. Je vais donc te poser quelques questions auxquelles tu peux choisir de répondre ou non. L'objectif n'étant pas de te juger, il faut bien comprendre qu'il n'y a pas de bonne ou de mauvaise réponse. Avant de commencer, as-tu des questions ?

Partie 1 Identification

Cette partie de l'entretien comporte des questions permettant de t'identifier.

Date _____ Début └──┴──┘ h └──┴──┘

Fin └──┴──┘ h └──┴──┘

Mois/annéeLieu _____

Durée └──┴──┴──┘ min.

Code d'attribution	
Genre	Homme ☐ Femme ☐
Âge	
Département d'origine	
Type de famille	Traditionnelle ☐ Recomposée ☐ Monoparentale☐ Nucléaire ☐ Autre : (Préciser)……..

Partie 2

Cette partie de l'entretien porte sur la représentation que tu te fais de ta personne et de ce que c'est qu'un adolescent

(Q1). Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?

(Q2). Et toi, te considères tu comme étant une adolescente ?

(Q3). Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?

Partie 3

Cette partie de l'entretien comporte des questions portant sur la place ou l'importance de la culture dans ta façon d'être

(Q4). Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, la langue, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?

(Q5). Ta langue maternelle est donc importante pour toi ?

(Q6). As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels)

Partie 4

Cette partie de l'entretien comporte des questions portant sur le rapport entre la modernité et la tradition

(Q7). Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?

(Q8). Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?

(Q9). Ces deux systèmes la tradition et la modernité sont-ils en conflit pour toi ?

Partie 5

Cette partie de l'entretien comporte des questions portant sur tes parents, les personnes que tu admires et la situation économique du Cameroun

(Q10). Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qui pourraient exister entre tes parents et toi ?

(Q11). Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?

(Q12). Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?

(Q13). Es-tu satisfait de toi ?

Annexe n° 2 :

Analyse thématique de contenu des entretiens

Analyse thématique de contenu des entretiens

Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle H.)		
Texte intégral = Données « brutes » **Q = Question ; L = Ligne**	**Eléments de propositions = unités de sens**	**Séquences = regroupements des unités de sens**
(Q1-R1)/L1 à L3 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** R1 : Un adolescent c'est une personne qui est déjà assez mûre et qui peut prendre certaines décisions à un certain âgé donné.	L2« (...) un adolescent (...) » L2« (...) déjà assez mûr (...) » L2- 3« (...) prendre certaines décisions. (...) » L3« (...) un certain âge (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L4 à L5 **Q2. Et toi, te considères tu comme étant une adolescente ?** R2 : Oui je suis moi-même une adolescente.	L5 « (...) je suis (...) une adolescente (...) »	Séquence 2 : en lien avec le rattachement de sa situation à celle de l'adolescent

(Q3-R3)/L6 à L10 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** R3 : je suis une fille Banganté. Ressortissant des hauts plateaux de l'ouest. Je vis à Yaoundé et réside dans la maison de mes parents où on peut me joindre. Je n'ai pas de nom de famille, c'est-à-dire le nom de mon père ou de ma mère. Je suis l'homonyme d'une tente. Ce nom a une signification dans ma langue et il me permet de rester attaché aux miens.	L7« (...) Je suis une fille Banganté (...)» L7«(...) Ressortissant (…) de l'Ouest. (...) » L8« (...) je n'ai pas de nom de famille (...) » L9« (...) je suis l'homonyme d'une tente (...) » L10« (...) Ce nom a une signification dans ma langue (...) » L10« (...) il me permet de rester attaché aux miens. (...) »	Séquence 3 : en lien avec la représentation de soi Séquence 4: en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.
(Q4-R4)/L11 à L17 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (les pratiques, la langue, les rites, la religion) et quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** R4 : je sais que chez nous les Bamilékés, nous avons le culte des crânes, la chefferie, une forêt qu'on appelle le Laakam, on a les notables et tout ce qui va avec la chefferie traditionnelle. Il y a aussi un habit traditionnel. J'ai aussi assisté au rite de la décapitation de la chèvre. Et à celui,du boulet qu'on braise, puis mélangé à l'huile rouge, on met le tout près des tombes. Par ma présence à ces rites, je me sens évidemment rattaché aux miens.	L13(…) « chez nous les bamilékés (...) » L13« (...) le culte des cranes (…) » L14« (...) le laakam (...) » L14« (...) les notables (...) » L14« (...) chefferie traditionnelle (.) » L15« (...) habit traditionnel (...) » L15« (...) rite de la décapitation de la chèvre (...) » L17« (...) ma présence à ces rites (...) » L15« (...) habit traditionnel (...) »	Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 6 : en lien avec la participation à un rite traditionnel.

(Q5-R5)/L18 à L22 **(Q5). Ta langue maternelle est donc importante pour toi** ? R5 : oui la langue est utile. Je parle le français, l'anglais et un tout petit peu ma langue maternelle. La langue même si je ne la parle pas très bien, permet de rester en contact avec les gens du village alors que le français et l'anglais sont plus important parce que ce sont ces deux langues qui nous permettent de trouver un bon travail.	L19(…) «la langue est utile (...) » L19« (...) Je parle (…) un tout petit peu ma langue (…) » L20« (...) permet de rester en contact avec les gens du village (...) » L21« (...) le français et l'anglais sont plus important (...) » L22« (...) permettent de trouver un bon travail (...) »	Séquence 7 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle Séquence 8 : en lien avec l'adhésion à la modernité
(Q6-R6)/L23 à L31 **Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels)** R6 : oui, les autres m'acceptent bien malgré le fait que je vis en ville. Je suis successeur de quelqu'un au village. On m'a nommé successeur de quelqu'un au village donc ils reconnaissent que je suis un des leurs comme tous ceux qui vivent au village. Je suis respecté chez moi au village, on ne me traite pas n'importe comment. Cette reconnaissance que j'ai dans mon groupe culturel me permet d'avoir une grande confiance en moi dans le reste de mes activités à l'école en ville en générale.	L26« (...) les autres m'acceptent bien (...) » L26« (...) je suis successeur (...) » L27« (...) ils reconnaissent que je suis un des leurs (...) » L28 « (...) Je suis respecté chez moi au village (...) » L28« (...) reconnaissance que j'ai dans mon groupe culturel (...) » L29« (...) permet d'avoir une grande confiance en moi (...)	Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 10 : en lien avec la satisfaction personnelle

(Q7-R7)/L32 à L38 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** R7 : le matériel androïde ordinateur, téléphone, internet ; la technologie en général. Je ne peux pas accepter de retourner à la vie traditionnelle comme je refuse de tourner totalement le dos à cette tradition. Les deux systèmes tradition et modernité ont chacun son avantage. C'est difficile, et même impossible de vivre complètement coupé de la tradition. C'est aussi impossible aujourd'hui de vivre seulement selon la tradition. On est obligé de mélanger les deux	L34« (…) le matériel androïde (...) » L34« (...) ordinateur (…) » L34 « (…) téléphone (…) » L 34 « (…) internet (...) » L 34 « (…) la technologie en général. (...) » L36 « (…) Les deux ont chacun son avantage (…) » L 38 « (…) On est obligé de mélanger les deux (...) » L34« (...) Je ne peux pas accepter de retourner à la vie traditionnelle (...) » L37« (...) impossible aujourd'hui de vivre seulement selon la tradition (...) » L37« (...) impossible de vivre complètement coupé de la tradition (...) » L35« (...). Je refuse de tourner totalement le dos à cette tradition.. (...) »	Séquence 11 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 12 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence Séquence 13 : en lien avec le rejet de la tradition Séquence 14 : en lien avec le rejet de la modernité

(Q8-R8)/L39 à L44 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** R8 : Pour moi, la culture traditionnelle est celle qui me valorise le plus. Parce que tout ce que je sais faire dans la vie de tous les jours, c'est la culture traditionnelle qui me l'a procuré. Sauf pour savoir lire et écrire. La seule chose qui me permet d'apprécier la modernité, c'est la technologie. La culture me protège par le blindage culturel. La culture m'apporte la sérénité.	L41« (...) la culture traditionnelle est celle qui me valorise le plus (...) » L42« (...) la culture traditionnelle qui me l'a procuré (…) » L 44 « (…) La culture me protège par le blindage (...) » L 44 « (…) La culture m'apporte la sérénité. (...) » L43 « (…) La seule chose qui me permet d'apprécier la modernité, c'est la technologie (…) »	Séquence 15 : en lien avec ce qui valorise le sujet Séquence 16 : en lien avec les bénéfices de la modernité
(Q9-R9)/L45 à L48 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité sont-ils en conflit pour toi ?** R9 : La cohabitation en moi du traditionnel et du modernisme ne créé absolument pas de conflit. On vit avec tout cela. On essaie de retirer ce qui est mauvais ici pour mettre là-bas et vice-versa. Il n'y a pas de conflit en moi.	L46« La cohabitation (…) » L46« (…) absolument pas de conflit. (…) » L47 « On vie avec tout cela. (…) » L 47 « On essaie de retirer ce qui est mauvais ici pour mettre là-bas (...) » L 47 « Il n'y a pas de conflit. (...) »	Séquence 17 : en lien avec la cohabitation de la modernité et de la tradition Séquence 18 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité
(Q10-R10)/L49 à L66	L51« (…) Les conflits avec les parents (...) » L52« (...) les parents dérangent.	

Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qui pourraient exister entre tes parents et toi ? R10 : Les conflits avec les parents : « Si tu regardes bien notre pays, tu comprends que les parents dérangent. C'est pour ça que le chanteur Valséro a chanté que « ce pays tue les jeunes, les vieux ne veulent pas lâcher prise » donc il y a des conflits entre les vieux et nous. Moi, je pense que c'est nos parents et grands-parents qui sont responsables de tous nos problèmes aujourd'hui. Ici au lycée, on nous parle des résistances face à la colonisation. Pourquoi les gens qui ont résisté n'étaient pas plus nombreux que ça ? On nous dit même que pendant l'esclavage, certains noirs vendaient leurs frères. Et quand tu vois le problème du pays aujourd'hui, ce sont toujours les vieux qui sont aux affaires. Ils sont les plus voleurs (détourner les fonds publics). Ça fait parfois pitié de voir quand on amène ces vieux en prison. Moi, je pense que même la tradition, ce sont les vieux qui refusent de nous apprendre la langue. Si on t'enseigne ta langue, tu vas seulement la parler, mais si au contraire, on te parle seulement le français ou l'anglais, comment tu vas alors parler ta langue. . Il y a aussi le problème de la liberté. J'ai vraiment un problème avec mes parents qui me refusent les sorties et je pense que c'est injuste. Un parent qui connaît la vie d'aujourd'hui devrait quand même accorder une certaine liberté à son enfant. Le parent doit laisser l'enfant qui lui-même en tant qu'enfant doit respecter les conditions de cette sortie comme rentrer à l'heure.	(…) » L52 « ce pays tue les jeunes (…) » L53 « (…) les vieux ne veulent pas lâcher prise (...) » L 53 « (…) il y a des conflits entre les vieux et nous (...) » L 54 « (…) parents et grands-parents qui sont responsables de tous nos problèmes. (...) » L57« (…) vendaient leurs frères. (...) » L58« (...) c'est toujours les vieux qui sont aux affaires. (…) » L58 « (…) Ils sont les plus voleurs (…) » L 60 « (…) c'est les vieux qui refuse de nous apprendre la langue (...) » L 62 « (…) Il y a aussi le problème de la liberté (...) » L62 « (…) c'est injuste (..) » L 63 « (…) mes parents qui me refusent les sorties (...) » L 64 « (…) devrait quand même accorder une certaine liberté à son enfant (...) »	Séquence 19 : en lien avec les conflits avec les parents

(Q11-R11)/L67 à L68 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** R11 : Je m'admire moi-même.	L68« (...) Je m'admire moi-même (…) »	Séquence 20 : en lien avec une admiration de sa propre personne
(Q12-R12)/L69 à L75 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?** R12 : La pauvreté a une très mauvaise influence sur les jeunes. Les jeunes aiment être à la mode et la pauvreté bloque tout ça. Pour combattre la pauvreté, il faut seulement se développer. On nous a promis l'émergence donc on va seulement continuer. Les ainées ont une responsabilité dans l'oubli de la culture et dans la pauvreté qui nous mine. Ils nous ont conduits à la beuverie.	L71« (…) La pauvreté a une très mauvaise influence sur les jeunes (...) » L71« (...) Les jeunes aiment être à la mode (…) » L72 « (…) la pauvreté bloque tout ça. (…) » L 72 « (…) Combattre la pauvreté (...) » L74« (...) la pauvreté qui nous mine. (…) » L73« (…) Les ainées ont une responsabilité dans l'oubli de la culture (...) » L74« (...) Ils nous ont conduits à la beuverie. (…) »	Séquence 21 : en lien avec les conséquences de la pauvreté Séquence 22 : en lien avec les échecs des ainés
(Q13-R13)/L76 à L77 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?**	L77« (...) je suis satisfaite de mon parcours (…) »	Séquence 23 : en lien avec la satisfaction de son parcours

Oui, je suis satisfaite de mon parcours ici au lycée.		
Analyse de l'entretien avec (Monsieur M.)		
(Q1-R1)/L1 à L3 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** C'est un garçon ou une fille qui sait prendre ses responsabilités. Mais une responsabilité suivie par l'adulte.	L2« un garçon ou une fille (...) » L2 « (...) prendre ses responsabilités (...) » L2 « (...) suivie par l'adulte. (...) »	Séquence 1: en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L4 à L8 **Q2. Et toi, te considères tu comme étant un adolescent ?** Oui, je suis un adolescent. Entièrement. **Entièrement, c'est-à-dire quoi ?** C'est-à-dire que je fais absolument tout ce que les adolescents font et aussi que j'ai les mêmes envies et les mêmes problèmes que tout le monde connaît.	L5 « (...) je suis un adolescent. « (...) » L5 « (...) Entièrement. (...) » L7 « (...) tout ce que les adolescents font (...) » L 7 « (...) les mêmes envies. (...) » L8 « (...) les mêmes problèmes tout le monde connaît. (...)»	Séquence 2: en lien avec son rattachement à la qualité d'adolescent

(Q3-R3)/L9 à L11 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** Je suis un élève qui vit avec sa mère et ses frères. Je suis du Mbam. Ma langue est le Banen et je fréquente au lycée de Mimboman.	L10 « (...) Je suis un élève (...) » L10 « (...) Je suis du Mbam. (...) » L 11 « (...) je fréquente au lycée de Mimboman. (...)» L10 « (... Je suis du Mbam. (...) » L10 « (...) Ma langue est le Banen (...) »	Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi Séquence 4 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.

(42-R4)/L12 à L22 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, la langue, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** Je sais par exemple que mon nom est le même que le nom de mon village. Mon village a été créé par deux frères qui sont les fondateurs du village. Ils ont laissé un livre qui renferme l'ensemble des lois que toute la descendance doit respecter. Moi je ne me sens pas trop inclus là-dedans. Un peu inclus quand même, mais pas entièrement. Moi, je suis d'abord un gars que les parents ont retiré du village quelques mois après ma naissance. Je ne connais pas tant que ça les règles du village. Il y a mon père qui m'a expliqué qu'il y avait des gens qui avaient voulu transgresser ces lois et ils ont disparu dans le village. Mais ça ne me fait pas peur puisque je ne suis pas entièrement inclus là-dedans. Moi ce qui me détermine et fait ce que je suis, c'est la vie en ville avec ses avantages. Je ne connais presque pas le village ni les rites	L14«(...) mon nom est le même que le nom de mon village (...) » L14 « (...) Mon village a été créé par deux frères qui sont les fondateurs du village (...)» L15 « (...) Ils ont laissés un livre qui renferme l'ensemble des lois (...)» L 19 « (...) il y avait des gens qui avaient voulu transgresser ces lois et ils ont disparu (...)» L 16 « (...) toute la descendance doit respecter (...)» L16» (...) je ne me sens pas trop inclus (...)» L17 « (...) Un peu inclus quand même, mais pas entièrement (...)» L17 « (...) un gars que les parents ont retiré du village (...) » L 18 « (...) Je ne connais pas tant que ça les règles du village (...) » L21 « (...) je ne suis pas entièrement inclus là-dedans. (...)» L21 « (...) Moi ce qui me détermine et fait ce que je suis, c'est la vie en ville » L22 « (...) Je ne connais presque pas le village (...)»	Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 6 : en lien avec la non adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 7 : en lien avec l'adhésion à la modernité

(Q5-R5)/L23 à L24 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle. La parles-tu ?** Je comprends, mais je parle très peu ma langue maternelle	L24 « (...) Je comprends (...) » L24« je parle très peu ma langue (...) »	Séquence 8 : en lien avec le rapport à sa langue maternelle.
(Q6-R6)/L25 à L32 **Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels** Quand je vais au village, même si j'ai peur de la sorcellerie, je participe à certaines activités comme aller au champ, les courses marathons. On m'accepte. C'est vrai qu'à certains moments, les gens parlent la langue parce qu'ils savent que je n'entends pas tout ce qu'ils disent, mais ça ne me dérange pas. Je participe aux activités de champs et la pêche. C'est rare, mais on va aussi à la chasse en groupe. Il y a aussi des choses comme les championnats de vacances et les bals.	L28« (...) je participe à certaines comme aller au champ (...) » L29« (...) les courses marathons.» L29 « (...) On m'accepte (...) » L 30 « (...) les gens parlent la langue parce qu'ils savent que je n'entends pas (...) » L 31 « (...) Je participe aux activités de champs et la pêche. (...) » L32« (...) à la chasse en groupe. (...) » L32« (...) les championnats de vacances et les bals. (...)»	Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel

(Q7-R7)/L33 à L41 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** Tout dans la vie moderne me manquerait si on devait rentrer dans la vie d'avant. Si nous rentrons dans la tradition, c'est décider de vivre comme des animaux. Je ne vois pas qui va aller réfléchir pour nous là-bas. La modernité stimule notre réflexion alors que la culture et le traditionnel ne nous permet même pas de réfléchir normalement. Puisque dans notre culture même, il y a certains rites qui ne sont même pas normaux. Moi tout me manquerait dans cette vie s'il fallait retourner à la vie traditionnelle. Là-bas, il n'y a pas d'eau glacée, la télévision, les soins sanitaires le courant et tout.	L35« (...) Tout dans la vie moderne me manquerait (...) » L36« (...) la tradition, c'est décider de vivre comme des animaux (...) » L36 « (...) qui va aller réfléchir pour nous là-bas (...) » L 37 « (...) La modernité stimule notre réflexion (...) » L 37 « (...) le traditionnel ne nous permet même pas de réfléchir normalement. (...) » L38« (...) il y a certains rites qui ne sont même pas normaux (...) » L40« (...) l'eau glacée (...) » L40 « (...) la télévision (...) » L 41 « (...) les soins sanitaires (...) » L 41 « (...) le courant (...) »	Séquence 10 : en lien avec l'impossibilité de vivre hors de la modernité Séquence 11 : en lien avec le rapport à l'objet
(Q8-R8)/L42 à L57 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** Je porte le nom d'un des fondateurs de mon village. C'est quelque chose qui me valorise même comme je ne sais pas grand-chose du village surtout des pratiques. C'est un peu bizarre puisque mon père nous éloigne des rites. Je n'y ai jamais assisté. Cependant, le fait de porter le nom du fondateur fait que l'on me respecte. Certains, parfois parlent la langue maternelle en ma présence pour que je n'entende pas ce qu'ils disent, mais je ne pense pas qu'ils me perçoivent comme un	L45« (...) je ne sais pas grand-chose du village (...) » L 46 « (...) Je n'y ai jamais assisté (...) » L 55 « (...) Mais la tradition avant refusait que les femmes aillent à l'école. (...) » L48« (...) je ne pense pas qu'ils me perçoivent comme un étranger (...) » L51« (...) j'ai de très bonnes relations	Séquence 12 : en lien avec les reproches faites à la tradition Séquence 13 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel

étranger, comme si quelqu'un d'autre, un inconnu venait par exemple au village. Je suis content de ma vie en ville , c'est ma vie ici qui me détermine. J'aime les gens, je suis un bon blagueur, et j'ai de très bonnes relations avec mes encadreurs, mes camarades. La vie en ville est meilleure, mais il ne faut pas oublier les sources. La tradition me donne tout de même une certaine valeur. Le respect que l'on me donne n'est pas toujours le même ici. Moi, mon nom est incontournable, il me rattache à mon village. Mais il n'y a pas de conflit, c'est la vie, chacun fait son choix. Moi, je préfère la ville même si le village me donne du respect. Mais la tradition avant refusait que les femmes aillent à l'école heureusement qu'on a changé ça et que même au village, les femmes vont déjà à l'école.	avec mes encadreurs, mes camarades (...) » L52 « (...) il ne faut pas oublier les sources (...) » L 55 « (...) le village me donne du respect (...)» L 52 « (...) La tradition me donne tout de même une certaine valeur. (...) » L 54 « (...) mon nom est incontournable, il me rattache à mon village (...) » L44« (...) quelque chose qui me valorise » L 46 « (...) porter le nom du fondateur fait que l'on me respecte. (...) » L54« (...) il n'y a pas de conflit (...) » L55« (...) chacun fait son choix (...) » L46 « (...) Mon père nous éloigne des rites (...) » L50« (...) Je suis content de ma vie en ville (...) » L50 « (...) c'est ma vie ici qui me détermine (...) » L55 « (...) Moi je préfère la ville (...) »	Séquence 14 : en lien avec le rattachement indéfectible à sa tradition Séquence 15 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 16 : en lien avec le conflit avec les parents Séquence 17 : en lien avec l'éloignement de la tradition Séquence 18 : en lien avec ce qui détermine le sujet

	L51« (...) La vie en ville est meilleure (...) » L 50 « (...) J'aime les gens (...) » L 50 « je suis un bon blagueur, (...) »	
(Q9-R9)/L58 à L62 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité, sont-ils en conflit pour toi ?** Les problèmes que j'ai avec mes parents, c'est sur le téléphone et les jeux vidéo. Je déborde toujours. Mes parents ne sont pas trop dans la tradition donc, il n'y a pas de conflit modernité tradition. Mes parents m'ont transmis un sentiment d'ordre et d'organisation : le temps de l'étude, des jeux, celui d'aller à l'école et autre.	L58« (...) c'est sur le téléphone et les jeux vidéo (...) » L59« (...) Les problèmes que j'ai avec mes parents (...) » L61 « (...) Mes parents m'ont transmis un sentiment d'ordre et d'organisation (...) » L 60 « (...) il n'y a pas de conflit modernité tradition. (...) »	Séquence 19 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 20 : en lien avec ce que les parents ont transmis au sujet Séquence 21 : en lien avec les oppositions entre tradition et modernité
(Q10-R10)/L63 à L71 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qui pourraient exister entre tes parents et toi ?** Au sujet des conflits que j'ai avec mes parents, je pense qu'ils sont restés coincés dans l'ancien système et ne comprennent pas certaines choses. Ils doivent comprendre que la télévision est	L65« (...) des conflits que j'ai avec mes parents (...) » L65 « (...) qu'ils sont restés coincés dans l'ancien système (...) » L66 « (...) Ils doivent comprendre (...) »	Séquence 22 : en lien avec l'idée que les parents sont démodés

faite pour être vue et pareil pour les autres choses. Je ne trouve pas normale cette histoire d'heure pour regarder la télévision. Maintenant, je suis élève et ce qu'on me demande, c'est d'apprendre mes leçons et de rapporter de bonnes notes. Le reste, on gère. Être élève ça a des avantages, mais ce que j'aimerais, c'est être étudiants, j'airai plus d'avantages, plus d'argent et plus de liberté.	L 66 « (...) la télévision est faite pour être vue (...) » L 68 « (...) d'heure pour regarder la télévision (...) » L70 « plus d'argent et plus de liberté. (...) » L68« (...) je suis élève (...) »	Séquence 23 : en lien avec les outils usuels de la modernité Séquence 24 : en lien avec sa qualité d'élève
(Q11-R11)/L72 à L74 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** Mes personnalités les plus aimées sont Nelson Mandela, les savants occidentaux, les joueurs de foot Christian Ronaldo. Ma vie en général est calquée sur ces gens que j'admire.	L73« (...) Mes personnalités les plus aimées » L73« (…) Nelson Mandela (...) » L73 « (...) les savants occidentaux (...) » L 73 « (...) les joueurs de foot (...) » L 74 « (...) Christian Ronaldo (...) » L74« (...) Ma vie en général est calquée sur ces gens que j'admire (...) »	Séquence 25 : en lien avec les personnes considérées comme modèles
(Q12-R12)/L75 à L79 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?**	L77« (...) Ce qui nous bloque nous les jeunes c'est la pauvreté (...) » L77« (...) Elle nous empêche (...) » L78 « (...) adolescent du monde avec des rêves et des ambitions (...) »	Séquence 26 : en lien avec le rapport à la pauvreté

Ce qui nous bloque nous les jeunes, c'est la pauvreté. Elle nous empêche d'être comme tout l'autre adolescent du monde avec des rêves et des ambitions. Même si l'on aimerait devenir quelqu'un, on sait que ce sera difficile avec le chômage des jeunes qui est très fort.	L 79 « (...) ce sera difficile avec le chômage (...) »	
Q13-R13)/L80 à L81 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** Oui, je suis très satisfaite de mon parcours ici au lycée, et même dans la vie. Comme je disais, je suis élève et ce qu'on me demande, c'est d'apprendre mes leçons et de rapporter de bonnes notes. Le reste, on gère. Être élève ça a des avantages, mais ce que j'aimerais, c'est être étudiants, j'airai plus d'avantages, plus d'argent et plus de liberté. Et d'un autre coté, les bonnes notes rendent les parents heureux et c'est toujours mieux après de leur demander des choses	L81« (...) je suis très satisfaite de mon parcours (...) » L81« (...) au lycée, et même dans la vie (...) » L82 « (…) je suis élève et ce qu'on me demande, c'est d'apprendre mes leçons et de rapporter de bonnes notes (…) » L83 « Le reste, on gère » L84 « Être élève ça a des avantages, mais, ce que j'aimerais c'est être étudiants, j'airai plus d'avantages, plus d'argent et plus de liberté (…) » L85 « (…)les bonnes notes rendent les parents heureux et c'est toujours mieux après de leur demander des choses »	Séquence 27 : en lien avec la satisfaction personnelle
Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle F.)		

(Q1-R1)/L1 à L3 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** Pour moi l'adolescent, c'est quelqu'un qui est capable de prendre certaines décisions à un âge donnée.	L2« (...) Pour moi l'adolescent (...) » L2« (...) capable de prendre certaines décisions (...) » L3 « (...) un âge donné. (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L4 à L18 **Q2. Et toi es-tu un adolescent ?** Je ne pense pas être une adolescente parce qu'avec mon père et ma mère, ce n'est pas possible. Je pense que je suis tout simplement une enfant. C'est pareil pour tous mes frères. Il n'y a pas de différence entre les petits et les grands frères, tout le monde est enfant même si on ne va pas demander au dernier de faire ce que je peux faire à la maison, on est tous logés à la même enseigne. Donc comme je ne peux pas encore prendre certaines décisions, je ne pense pas être une adolescente. **Peux-tu me donner un exemple de décision que tu aimerais prendre et que tu ne peux pas à cause de tes parents ?** Il y a mes cheveux, je ne suis pas satisfaite de mon apparence physique. Ce n'est pas ce que je voudrais. Mes parents m'obligent à avoir les cheveux courts. Ils pensent que ça éloigne les garçons et que ça m'empêcher d'être têtu. C'est un truc qui m'énerve surtout quand je vois les autres avec de jolies tresses, les coiffures et tout. Je ne peux pas me maquiller, mettre du rouge à lèvres ou des trucs comme ça. C'est vraiment dur, ça m'empêche d'être moi-même, c'est-à-dire belle comme les autres.	L5« (...) Je ne pense pas être une adolescente (...) » L6« (...) je suis tout simplement une enfant (...) » L7 « (...) tout le monde est enfant même (...) » L 8 « (...) on est tous logés à la même enseigne (...) » L9« (...) comme je ne peux pas encore prendre certaines décisions » L9«je ne pense pas être une adolescente. (...) » L13 « (...) Il y a mes cheveux, je ne suis pas satisfaite de mon apparence physique (...)» L 14 « (...) Mes parents m'obligent à avoir les cheveux courts (...)» L14«(...) ça éloigne les garçons (...)» L15«ça m'empêcher d'être têtu (...)» L15 « (...) je vois les autres avec de jolies tresses (...)» L 16 « (...) Je ne peux pas me maquiller»	Séquence 2 : en lien avec la représentation de soi Séquence 3 : en lien avec le conflit avec les parents

	L16«,(...) mettre du rouge à lèvre (...)» L17« (...) C'est vraiment dur (...)» L17« (...) m'empêche d'être moi-même (...)» L18«c'est-à-dire belle comme les autres (...)»	
(Q3-R3)/L19 à L21 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** Je suis ressortissante de la région de l'est et fréquente le lycée de Mimboman. Un lycée où j'ai plein d'amis.	L20« (...) Je suis ressortissante de la région de l'est (...) » L20« (...) fréquente le lycée de Mimboman (...) » L20 « (...) Un lycée où j'ai plein d'amis. (...) »	Séquence 4 : en lien avec sa région d'origine

(Q4-R4)/L22 à L36 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, la langue, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** Tout ce que je sais est que mes ancêtres Pygmées de l'est mangeaient la chair humaine et marchaient nus dans la forêt. J'ai entendu dire des choses comme ça. D'ailleurs, mes amis au lycée me le disent souvent. Ils me traitent pour rire de cannibale. C'est des choses comme ça qui font que les blancs nous traitent de sauvages. Regarde à la télé tout ce qui est bizarre et mauvais, c'est les noirs. Le seul moyen de sortir de tout ça, c'est d'oublier la tradition et de moderniser le pays. Vraiment, je n'ai aucune idée de la culture traditionnelle, je suis coupé de la tradition et je ne peux me définir qu'à partir de la ville où je vie. Au cartier, je n'ai pas d'amis puisque je ne sors presque jamais. Mes seuls amis sont mes camarades de lycée et j'en ai plein ici. Bamilékés, ewondo, bassa sans restriction de culture. Tout le monde m'aime. Je suis à l'aise comme ça ; je m'entends très bien avec tous ces gens-là. Même avec mes professeurs. Mais, je sais quand même que je suis têtue, je ne comprends rien. On m'explique une chose ça entre par là et ça sort de l'autre côté. Moi-même je sais que je suis têtue. C'est de nature, je suis comme ça et je tien ça de ma mère. Ma mère c'est grave.	L24« (...) mes ancêtres Pygmées (...) » L24« (...) mangeaient la chair humaine (…) L25« (...) marchaient nus dans la forêt (...) » L 26 « (...) Ils me traitent (…) de cannibale. (...)» L27« (...) les blancs nous traitent de sauvages (...) » L27« (...) à la télé tout ce qui est bizarre et mauvais, c'est les noirs. (...) » L28 « (...) c'est d'oublier la tradition (...) » L29« (...) Vraiment, je n'ai aucune idée de la culture traditionnelle (...) » L29« (...) je suis coupé de la tradition (...) » L30 « (...) je ne peux me définir qu'à partir de la ville (...) » L 29 « (...) moderniser le pays (...) » L31« (...) je ne sors presque jamais » L31« (...) amis sont mes camarades de lycée (...) » L32 « (...) Tout le monde m'aime. (...) » L 33 « (...) je m'entends très bien avec tous ces gens-là (...) » L33« (...) Même avec mes professeurs. (...) L34« (...) je suis têtue(...) » L34 « (...) je ne comprends rien (...) » L 36 « (...) Moi-même je sais que je suis têtue (...) » L36-37 « (…) C'est de nature, je suis comme ça et je tien ça de ma mère. Ma mère c'est grave (…) ».	Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 6 : en lien avec la non adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 7 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 8 : en lien avec le rapport aux autres Séquence 9 : en lien avec la satisfaction d'être accepté des autres

(Q5-R5)/L37 à L40 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** Je ne la parle pas du tout. J'entends un peu, mais je ne parle pas. On me parle le français à la maison donc je n'ai pas pu être en contact avec les gens du village. Les quelques notions que je peux avoir viennent de quand j'attends ma mère parler avec certaines personnes.	L38« (...) Je ne la parle pas du tout (...) » L38« (...) J'entends un peu (...) » L39 « (...) je n'ai pas pu être en contact avec les gens du village (...) » L 39 « (...) quelques notions (...) »	Séquence 10 : en lien la non connaissance de sa culture.
(Q6-R6)/L41 à L46 **Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels** Je sais que je suis de l'est et que ça fait que je suis différente des autres qui ne sont pas de l'est. Mais il n'y a pas d'activité ou de rencontre comme les réunions que je fréquente avec les gens de l'est.	L44« (...) je suis de l'est (...) » L44« (...) je suis différente des autres (...) » L45 « (...) il n'y a pas d'activité (...) »	Séquence 11 : en lien avec la non fréquentation des personnes du groupe culturel.
(Q7-R7)/L49 à L60 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** Je ne suis absolument pas d'accord de vivre à la façon traditionnelle. Je n'ai entendu que des choses mauvaises sur nos traditions. Je l'ai entendu de tout le monde ; parents amis. Mais, si absolument, on devait rentrer à la vie traditionnelle, je pense que je serais vraiment malheureuse. Regarde les vêtements que les jeunes portent aujourd'hui ça n'a rien avoir ave les habits d'avant. Moi, je ne peux pas m'habiller comme une vielle. Il y a de nouvelles chaussures Air max qui	L51« (...) pas d'accord de vivre à la façon traditionnelle (...) » L52« (...) choses mauvaises sur nos traditions (...) » L53 « (...) je serais vraiment malheureuse (...) » L55 « (...) il faudrait marcher pieds nus (...) » L54 « les vêtements que les jeunes portent (...) » L54« (...) ça n'a rien avoir ave les habits	Séquence 12 : en lien avec le rejet total de la tradition.

viennent de sortir. Il faut que je m'en achète une paire. Tu crois vraiment qu'au village ces chaussures serviraient ? Ou alors il faudrait marcher pieds nus. Moi-ci, jamais. Et la technologie, je ne peux pas m'en passer. Le téléphone est ma seule vie dès que je rentre chez moi. Moi je n'ai pas de sorties ni d'amis au cartier. Donc une fois à la maison, c'est mon téléphone. Toi-même est ce que tu peux accepter de vivre sans téléphone ?	d'avant. (...) » L55« (...) je ne peux pas m'habiller comme une vielle (...) » L55 « (...) de nouvelles chaussures Air max (...) » L 79 « (...) Moi ci, jamais (...) » L58« (...) la technologie, je ne peux pas m'en passer (...) » L58« (...) Le téléphone est ma seule vie (...) » L60 « (...) tu peux accepter de vivre sans téléphone ? (...) »	Séquence 13 : en lien avec le rapport à l'objet
(Q8-R8)/L61 à L66 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** La culture traditionnelle ne nous valorise pas du moins pour moi. La tradition ne nous permet pas de faire les recherches pour les devoirs de classe qui nous sont donnés. Tout le monde sait que dans la vie traditionnelle, il n'y avait même pas de montre. S'il est minuit qui allait savoir qu'il est minuit ? Personne. Il y avait une grande ignorance des choses.	L63« (...) La culture traditionnelle ne nous valorise pas (...) » L63« (...) La tradition ne nous permet pas de faire les recherches (...) » L65 « (...) la vie traditionnelle il n'y avait même pas de montre (...) » L 66 « (...) Il y avait une grande ignorance des choses (...) »	Séquence 14 : en lien avec ce qui valorise le sujet
(Q9-R9)/L67 à L72 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité, sont-ils en conflit pour toi ?** La modernité nous permet de connaître les choses, de vivre mieux alors que la tradition nous enferme dans la superstition donc il y a effectivement le conflit. Moi, je suis une fille moderne	L68« (...) La modernité nous permet de connaître les choses (...) » L68« (...) de vivre mieux (...) » L69« (...) je suis une fille moderne (...) » L 71 « (...) Le Cameroun devrait aller vers l'ultra moderne (...) »	Séquence 15 : en lien avec ce que nous apporte la modernité

qui n'a rien du tout de la tradition. Je vis à Yaoundé et j'ai accès aux mêmes outils : téléphone internet télévision comme n'importe quel enfant dans les pays développés. Le Cameroun devrait aller vers l'ultra moderne, c'est notre seule chance.	L68« (...) la tradition nous enferme dans la superstition (...) » L 69 « (...) il y a effectivement le conflit (...) » L70 « (...) outils téléphone internet télévision comme n'importe quel enfant dans les pays développés (...) »	Séquence 16 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 17 : en lien avec l'amour de la technologie
(Q10-R10)/L73 à L78 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qui pourraient exister entre tes parents et toi ?** Avec mes parents, j'ai des problèmes toujours à cause du téléphone. C'est un vrai problème, les parents sont trop stricts même pour saluer même les voisins, c'est un problème. Il n'y a pas le moindre espace pour moi, pas la moindre liberté. Je sais même qu'ils ont peur de quoi. Moi, je n'aimerais pas être comme ça.	L77« (...) des problèmes toujours à cause du téléphone (...) » L77« (...) C'est un vrai problème (...) » L78 « (...) les parents sont trop strictes (...) » L 79 « (...) saluer même les voisins, c'est un problème. (...) » L77« (...) pas le moindre espace pour moi (...) » L77« (...) pas la moindre liberté (...) » L78 « (...) Moi, je n'aimerais pas être comme ça (...) »	Séquence 18 : en lien avec les problèmes avec les parents
(Q11-R11)/L79 à L85 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** Comme modèles, j'aimerai être comme la chancelière Angéla Mekele. Cette femme-là humm, J'admirais aussi le président des États Unis Barack Obama mais comme il est même quitté là ! J'aime aussi Paul Biya, mais pas mes parents. S'il y a quelqu'un que j'admire parmi mes parents,	L80« (...) j'aimerai être comme la chancelière Angéla Mekele (...) » L81« (...) Barack Obama (...) » L82 « (...) J'aime aussi Paul Biya (...) » L 82 « (...) mais pas mes parents (...) » L82 « (...) j'admire mon Mbombo (Homonyme) même (...) »	Séquence 19 : en lien avec les personnes considérées comme modèles

c'est mon Mbombo (homonyme) même comme il est déjà mort. Lui, il me comprend et il nous racontait souvent de belles histoires. Je ne peux pas admirer ma mère, elle dérange trop. Mes parents ne comprennent pas le besoin de liberté pour les jeunes comme moi.	L84 « (...) Je ne peux pas admirer ma mère (...) » L84« (...) elle dérange trop (...) » L85« (...) Mes parents ne comprennent pas le besoin de liberté pour les jeunes (...) »	Séquence 20 : en lien avec le rapport à sa mère
(Q12-R12)/L86 à L91 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?** La pauvreté au Cameroun est grave. Quand moi je n'arrive pas à avoir une nouvelle chaussure, ça me dérange beaucoup. Mais je vais alors faire comme j'attends même si je suis fâché. La situation de l'adolescent est alarmante aujourd'hui au Cameroun du fait du non-respect des ainés, c'est d'abord même ça.	L88« (...) La pauvreté au Cameroun est grave (...) » L88« (...) Quand moi je n'arrive pas à avoir une nouvelle chaussure, ça me dérange beaucoup (...) » L89 « (...) je suis fâché (...) » L 89 « (...) La situation de l'adolescent est alarmante (...) » L90« (...) non-respect des ainés (...) »	Séquence 21 : en lien avec le rapport à la pauvreté
(Q13-R12)/L92 à L96 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** Je suis trop satisfaite de mon parcours. Je n'ai jamais repris une classe et j'ai généralement de bonnes notes en classe. Donc, de ce côté-là, ne me testez même pas. Par ailleurs je suis heureuse et toujours contente de moi sauf quand mes amis me demandent si on peut sortir et que je dois leurs répondre que mes parents ne vont jamais l'admettre là, j'ai honte souvent.	L93« (...) Je suis trop satisfaite de mon parcours. (...) » L93 « (...) j'ai généralement de bonnes notes (...) » L 94 « (...) de ce côté-là ne me testez même pas (...) » L94« (...) je suis heureuse et toujours contente de moi (...) » L96« (...) mes parents ne vont jamais l'admettre (...) » L96 « (...) j'ai honte souvent (...) »	Séquence 22 : en lien avec l'auto satisfaction Séquence 23 : en lien avec l'inflexibilité des parents

Analyse de l'entretien avec (Monsieur FG.)		
(Q1-R1)/L1 à L4 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** Un adolescent, c'est une personne qui a dépassé un certain âge, c'est-à-dire, l'âge de l'enfance et qui n'a pas dépassé un certain âge aussi. Il peut prendre ses décisions, mais il a toujours besoin d'une personne plus expérimentée, un parent pour s'assumer.	L2« (...) une personne qui a dépassé un certain âge (...) » L 3 « (...) Il peut prendre ses décisions (...) » L3« (...) besoin d'une personne plus expérimentée (...) » L4 « (...) un parent pour s'assumer (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L5 à L8 **Q2. Et toi, te considères tu comme un adolescent ?** Moi, je suis un adolescent. Je peux quand même prendre certaines décisions sur certaines choses qui me concernent. Mais mes parents restent présents pour me conseiller, pour me relever quand je chute.	L6« (...) je suis un adolescent (...) » L6 « (...) prendre certaines décisions (...) » L6 « (...) sur certaines choses qui me concernent (...) » L 7 « (...) mes parents restent présents (...) » L7 « (...) pour me conseiller, pour me relever quand je chute. (...) »	Séquence 2 : en lien avec la représentation se soi
(Q3-R3)/L9 à L13 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** Si je devais me définir, je dirais que je suis né à Mbalmayo, et je suis arrivé à Yaoundé à l'âge d'un an. Je suis un Bëti, un éwondo plus précisément. Mais ma personne ne se limite pas à mes	L10 « (...) me définir (...) » L10 « (...) je suis né à Mbalmayo (...) » L11 « (...) Je suis un Bëti, un Êwondo plus précisément (...) »	Séquence 3 : en lien avec la connaissance de sa culture.

origines ou mon appartenance ethnique. Il y a aussi le fait que je vais à l'école ; ça, c'est très important pour moi.	L12 « (...) je vais à l'école, ça c'est très important pour moi (...) »	Séquence 4 : en lien avec sa formation scolaire
(Q4-R4)/L14 à L21 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** Je ne sais presque rien de ma culture. Je parle plus le français et l'anglais que ma langue du village. Je ne connais pas grand-chose du village, je n'ai jamais assisté à un rite. Mais le fait d'être un Êwodo compte, mais pas tant que ça. Les langues que je perle ici en ville peuvent me permettre de devenir quelqu'un demain alors que la langue du village, c'est juste pour communiquer quand je vais au village et comme je n'y vais pas régulièrement. Ce n'est pas très grave de ne pas mieux parler le patois.	L16 « (...) presque rien de ma culture (...) » L16« (...) Je parle plus le français et l'anglais que ma langue (...) » L 17 « (...) pas grand-chose du village (...) » L 17 « (...) jamais assisté à un rite (...) » L18 « (...) d'être un éwodo compte (...) » L 19 « (...) pour communiquer quand je vais au village (...) » L18« (...) Les langues que je perle ici en ville peuvent me permettre de devenir quelqu'un demain (...) »	Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle. Séquence 6 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 7 : en lien avec l'adhésion à la modernité
(Q5-R5)/L22 à L23 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** (Réponse confère réponse à la question Q4.)	(Réponse confère réponse à la question Q4.)	(Réponse confère réponse à la question Q4.)
(Q6-R6)/L24 à L39	L 27 « (...) on m'accepte (...) » L 28 « (...) mon nom qui dans ma langue signifie la sagesse (...) » L29 « (...) Ils ne me rejettent pas (...) » L30« (...) je suis un des leurs (...) »	Séquence 8 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel

Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels Lorsque je me retrouve dans un groupe où il y a des Êwondo, on m'accepte sans problème. Par mon nom qui dans ma langue signifie la sagesse. Mon nom a une signification forte dans ma langue maternelle. Les gens savent aussi que je suis jeune et que je vis en ville. Ils ne me rejettent pas, je suis un des leurs et je me sens tout aussi proche d'eux. Il n'y pas de rejet surtout que mon village commence à être la ville. Je serais toujours plus proche d'eux que les autres Camerounais venus des autres parties du Cameroun. Même si en générale, nous ne rejetons personne. Il y a des activités lorsque je vais au village qui font que les liens restent soudés. Les championnats de foot, les groupes pour aller travailler dans les églises du village. Ces activités font vraiment que je me sens proche des gens de mon village et, du coup j'ai parfois envie d'aller au village, mais je ne peux pas toujours y aller comme je veux. Ici au lycée, on me perçoit comme un ami, et même comme un frère. Au village et en ville, ces choses que je fais avec mes amis me procurent de la confiance vue qu'ils peuvent compter sur moi et moi, je sais que je peux compter sur eux.	L 30 « (...) je me sens tout aussi proche d'eux (...).» L30 « (...) Il n'y pas de rejet (...) » L31 « (...) Je serais toujours plus proche d'eux (...) » L 33 « (...) les liens restent soudés (...).» L 34 « (...) Les championnats de foot (...) » L 34 « (...) les groupes pour aller travailler dans les églises (...) » L 35 « (...) Ces activités font vraiment que je me sens proche des gens de mon village (...) » L36 « (...) je ne peux pas toujours y aller comme je veux (...) » L 38 « (...) me procurent de la confiance (...) »	
(Q7-R7)/L40 à L50 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** Ce qui marque une grande différence avec la vie traditionnelle aujourd'hui, c'est vraiment la technologie. Les gens d'avant lorsqu'ils rencontraient un certain nombre de difficultés, ils ne pouvaient pas faire face à ces difficultés. Pourtant, en ville avec la vie moderne, nous avons la technologie qui facilite la vie et tout le reste. Mais, je pense moi qu'aussi bien la vie moderne	L43 « (...) la technologie (...).» L45 « (...) la technologie qui facilite la vie (...) » L45 « (...) aussi bien la vie moderne que la vie traditionnelle me valorisent (...).» L 46 « (...) C'est 50/50 (...) » L46 « (...) mon appartenance culturelle à une importance et la vie	Séquence 9 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 10 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence

que la vie traditionnelle me valorise. C'est 50/50 mon appartenance culturelle à une importance et la vie en ville aussi. Mes parents parlent très bien la langue et ils contribuent à toutes les sollicitations du village comme les contributions pour les mariages des membres, les deuils, donc tout ça, c'est quand même important pour moi, mais ma vie moi-même est plus centrée en ville donc c'est aussi déterminant.	en ville aussi (...) » L49 « (...) tout ça, c'est quand même important pour moi (...) » L49 « (...) ma vie moi-même est plus centrée en ville donc c'est aussi déterminant (...) »	
(Q8-R8)/L51 à L54 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** Je pense que tous les deux me valorisent bien : le village mais la ville aussi. Quand tu es au village, on te respecte parce que tu viens de la ville où les gens sont riches et on ne peut pas oublier qu'on est des Africains et que le village sera toujours important pour nous.	L52 « (...) Je pense que tout me valorise (...) » L52« (...) Quand tu es au village, on te respecte parce que tu viens de la ville où les gens sont riches (...) » L53 « (...) on ne peut pas oublier qu'on est des Africains et que le village sera toujours important pour nous (...) »	Séquence 11 : en lien avec la valorisation de sa personne
(Q9-R9)/L55 à L59 **Q9. Ces deux systèmes la tradition et la modernité sont-ils en conflit pour toi ?** Il y a des contradictions. Mon père n'accepte pas certaines choses de la tradition à la maison alors que quand il était petit, il faisait tout ça donc je pense qu'il y a un grand conflit entre la tradition et la modernité. Mon père n'accepte rien quand ça me concerne. Mais lui-même il va au village et continue à faire certaines choses du village mais dès que c'est moi, tout s'arrête.	L 56 « (...) Il y a des contradictions (...) » L56 « (...) Mon père n'accepte pas certaines choses de la tradition (...) » L57 « (...) quand il était petit, il faisait tout ça (...) » L57« (...) qu'il y a un grand conflit entre la tradition et la modernité (...) » L58« (...) Mon père n'accepte rien quand ça me concerne (...) »	Séquence 12 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité

	L58 « (...) Mais lui-même, il va au village (...) »	
(Q10-R10)/L60 à L64 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qui pourraient exister entre tes parents et toi ?** Mes parents ne comprennent rien, ils sont de la vielle école. Ils pensent que nous sommes encore à l'ancienne époque. Ils surveillent tout ce que je fais, ils veulent que je leur parle de tout ce que je fais avec mes amis. C'est terrible.	L62« (...) Mes parents ne comprennent rien (...) » L62 « (...) ils sont de la vielle école (...) » L62 « (...) Ils pensent que nous sommes encore à l'ancienne époque (...) » L63 « (...) Ils surveillent tout ce que je fais (...) » L 63 « (...) ils veulent que je leur parle de tout ce que je fais avec mes amis (...) »	Séquence 13 : en lien avec la surveillance des parents
(Q11-R11)/L65 à L73 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** S'il fallait m'identifier à quelqu'un, je m'identifiais aux grandes stars du foot comme Messi et Cristiano Ronaldo. J'admire aussi mes parents même si ce n'est pas toujours facile tous les jours. Mais mes choix de vie sont plus influencés par mes parents. Ce n'est pas parce que j'admire les stars que ma vie va être comme leur vie. Ce n'est même pas d'abord possible. Mais je ne peux pas accepter que mes parents choisissent ma copine à ma place. Ils vont faire un choix qui les arrange et non un choix qui correspond à ce que moi, je veux. L'autre chose est que les parents	L66 « (...) grandes stars du foot comme Messi et Cristiano Ronaldo (...) » L67« (...) mes parents (...) » L 68 « (...) mes choix de vie sont plus influencés par mes parents (...) » L70 « (...) Mais, je ne peux pas accepter que mes parents choisissent ma copine à ma place (...) » L72 « (...) les parents ne comprennent pas que nous soyons capables de tisser des relations avec	Séquence 14 : en lien avec les personnes considérées comme modèles Séquence 15 : en lien avec le rejet du modèle parental

ne comprennent pas que nous soyons capables de tisser des relations avec d'autres personnes que celles qu'ils connaissent. Ils n'aiment pas souvent nos amis.	d'autres personnes que celles qu'ils connaissent (...) » L73« (...) Ils n'aiment pas souvent nos amis (...) »	Séquence 16 : en lien avec le rapport conflictuel aux parents
(Q12-R12)/L74 à L77 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?** La pauvreté nous empêche de bien réfléchir et d'être heureux. Les jeunes camerounais sont pauvres. Cette situation les empêche d'être épanouis.	L76 « (...) Les jeunes camerounais sont pauvres. (...) » L76 « (...) La pauvreté nous empêche de bien réfléchir et d'être heureux. (...) »	Séquence 17 : en lien avec le rapport à la pauvreté
(Q13-R13)/L78 à L79 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** Oui, je suis satisfaite de moi-même et content de la vie que j'ai. Je suis aussi satisfait de toute la technologie que me permet d'avoir la modernité.	L79 « (...) Oui, je suis satisfaite de moi-même et content de la vie que j'ai (...) » L79 « (...) satisfait de toute la technologie (...) »	Séquence 18 : en lien avec la satisfaction personnelle Séquence 19 : en lien avec le rapport à la technologie

Analyse de l'entretien avec (Monsieur A.)		
(Q1-R1)/L1 à L2 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** Pour moi l'adolescence, c'est le passage de l'enfance à l'âge adulte.	L2« (...) passage de l'enfance à l'âge adulte (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L3 à L5 **Q2. Et toi, te considères tu comme étant un adolescent ?** Je peux dire que je suis un adolescent vue que je ne suis plus un petit-enfant et pourtant, je ne suis pas encore un grand, c'est-à-dire un adulte.	L4« (...) je suis un adolescent (...) » L4 « (...) je ne suis plus un petit enfant (...) » L5 « (...) je ne suis pas encore un grand, c'est-à-dire un adulte (...) »	Séquence 2 : en lien avec son rattachement à ce que c'est qu'un adolescent
(Q3-R3)/L6 à L8 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** Je suis un lycéen très gentil. J'aime les gens et j'aime m'amuser. Je suis ressortissant de la région du centre.	L7« (...) Je suis un lycéen (...) » L7 « (...) très gentil (...) » L7 « (...) J'aime les gens et j'aime m'amuser (...) » L7« (...) Je suis ressortissant de la région du centre. (...) »	Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi
(Q4-R4)/L9 à L26	L11« (...) on fait de grandes plantations (...) » L12 « (...) les gens du village le	

Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ? Ce que je sais de ma culture d'origine est qu'au centre, on fait de grandes plantations, avant quand quelqu'un devait aller à l'école, tous les gens du village le bénissaient et donnaient même l'argent pour le soutenir. Je sais aussi qu'avant, quand on voulait se marier, le village contribuait pour payer la dot. Aujourd'hui tout ça a changé, si tu veux épouser une fille, tu te bats seul avec tes parents, mais les autres viennent seulement pour manger. Je sais aussi quelque chose des rites. Je sais par exemple que lorsque que quelqu'un meurt, un de ses fils est sauvagement tabassé. On dit que le parent qui est décédé doit résider chez la personne qu'on tabasse. J'ai moi-même passé un rite. Après un deuil, dans mon village, j'ai assisté à un rite de purification. On nous lavait avec les écorces et le sang de chèvre pour que la malchance parte. Parce que le deuil, c'est une mauvaise chose. D'après ce qu'on m'a expliqué, le lavage empêche d'autres personnes de mourir. Je ne sais pas si ça marche vraiment, mais je ne peux pas aussi dire que ça ne marche pas. C'est dur de choisir. On va dire que parfois ça marche et parfois ça ne marche pas. C'est vrai qu'on demande de croire et de faire confiance aux gens qui font le rite, mais aujourd'hui, il y a des gens qui viennent et qui font des mauvaises choses. Au lieu de vous laver des mauvaises choses, ils vont vous bloquer, ils enlèvent vos chances. Tout ça, c'est la jalousie. Ça fait que d'autres personnes refusent même les rites.	bénissaient (...) » L12 « (...) donnaient même l'argent pour le soutenir (...) » L13« (...) le village contribuait pour payer la dot. (...) » L 15 « (...) Je sais aussi quelque chose des rites (...) » L 16 « (...) lorsque que quelqu'un meurt, un de ses fils est sauvagement tabassé. (...) » L18 « (...) j'ai assisté à un rite de purification (...) » L19 « (...) On nous lavait avec les écorces et le sang de chèvre pour que la malchance parte (...) » L20« (...) le lavage empêche d'autres personnes de mourir (...) » L 21 « (...) Je ne sais pas si ça marche vraiment mais je ne peux pas aussi dire que ça ne marche pas (...) » L 23 « (...) faire confiance aux gens qui font le rite (...) » L25 « (...) Au lieu de vous laver des mauvaises choses, ils vont vous bloquer, (...) » L25 « (...) ils enlèvent vos chances (...) » L26« (...) ça fait que d'autres personnes refusent même les rites (...) »	Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture.

(Q5-R5)/L27 à L29 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** Je parle ma langue. Je peux avoir une bonne conversation, mais il y a des choses qui peuvent m'échapper	L28« (...) Je parle ma langue (...) » L28 « (...) Je peux avoir une bonne conversation (...) » L28 « (...) il y a des choses qui peuvent m'échapper (...) »	Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle.
(Q6-R6)/L30 à L36 **Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels** Oui, mon appartenance à mon groupe ethnique est très importante pour moi. Avec les copains du village, nous allons dans les bals de vacances, nous consommons de l'alcool naturel après la vente du cacao et ça, ça renforce les liens vraiment. On chante des chants de chez nous, on va vendre nos récoltes ensemble.	L33« (...) mon appartenance à mon groupe ethnique est très importante (...) » L33 « (...) Avec les copains du village, nous allons dans les bals de vacances (...) » L34« (...) nous consommons de l'alcool naturel (...) » L35« (...) ça, ça renforce les liens vraiment (...) » L35« (...) On chante des chants de chez nous (...) » L35 « (...) on va vendre nos récoltes ensemble (...) »	Séquence 6 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel
(Q7-R7)/L37 à L46 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** Moi ce que j'aimerais, c'est que la modernité arrive aussi au village. Comme ça, il n'y aurait pas des choses qui me manquent lorsque je suis au village. Moi ce qui me manque lorsque je suis au village, c'est la nourriture de la ville. Manger les légumes sans sel tous les jours ou la	L39« (...) j'aimerais, c'est que la modernité arrive aussi au village (...) » L41 « (...) la nourriture de la ville (...) » L43 « (...) L'absence des choses comme le téléphone (...) » L45« (...) argent (...) »	

sauce d'arachides tout le temps, ce n'est pas bien. Même le simple pain quand je pense au pain parfois, je veux rentrer en ville. L'absence des choses comme le téléphone ne me dérange pas si je devais passer quelques jours sans les avoir. Mais je sais que je serais prêt à prendre un argent qui n'est pas à moi pour acheter de beaux habits. Parce que quand on a de belles choses, ça attire l'attention.	L45« (...) de beaux habits (...) » L45 « (...) quand on a de belles choses, ça attire l'attention. (...) »	Séquence 7 : en lien avec le rapport à l'objet
(Q8-R8)/L47 à L52 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** Pour moi, c'est plus du côté tradition que je me sens valorisé. Là-bas, tu es un peu plus à l'aise, ça te permet d'être un homme. Au village, il suffit de travailler, et vous avez un grand champ, et on te respecte, on te considère, on te respecte contrairement à la ville, où chacun vaque à sa vie, personne ne s'occupe des autres et où sans argent, on est rien.	L49« (...) c'est plus du côté tradition que je me sens valorisé (...) » L49 « (...) Là-bas, tu es un peu plus à l'aise (...) » L50 « (...) ça te permet d'être un homme (...) » L51« (...) on te respecte (...) » L51« (...) on te considère (...) » L51 « (...) contrairement à la ville (...) » L51 « (...) où chacun vaque à sa vie (...) » L52« (...) personne ne s'occupe des autres (...) » L52« (...) et où sans argent, on est rien (...) »	Séquence 8 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 9 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité
(Q9-R9)/L53 à L58 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité, sont-ils en conflit pour toi ?** Pour nous autre les jeunes comme on ne travaille pas, et qu'on n'a pas d'argent, on n'est pas tant considéré que ça en ville. Seuls nos parents savent qu'on vaut quelque chose. Au village,	L54« (...) qu'on n'a pas d'argent, on n'est pas tant considéré que ça en ville (...) » L55 « (...) Au village on a les yeux sur toi (...) » L56 « (...) la famille, les voisins alors qu'en ville c'est la cours du roi	Séquence 10 : en lien avec les avantages qu'offre le village

on a les yeux sur toi, la famille, les voisins alors qu'en ville, c'est la cour du roi Petaud. Ça fait que les jeunes sont perdus en ville ce qui n'est pas la même chose au village. C'est vrai qu'il y a des conflits entre les deux façons de vivre.	Peteau (...) » L57« (...) les jeunes sont perdus en ville (...) » L57 « (...) ce qui n'est pas la même chose au village (...) » 57 « (...) C'est vrai qu'il y a des conflits entre les deux façons de vivre (...) »	Séquence 11 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité
(Q10-R10)/L59 à L65 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qui pourraient exister entre tes parents et toi ?** Les conflits avec les parents viennent du fait qu'il n'y a plus de dialogue. Les grands-parents nous racontaient des histoires aujourd'hui avec les parents, ce n'est plus le cas. Les ainés n'ont pas fait confiance aux jeunes dans notre pays. Ils n'ont pas laissé la place ça fait que les jeunes se cherche tout seul. Les parents moi, je dis qu'ils devraient transmettre l'héritage traditionnel ce qu'ils ne font plus.	L61« (...) il n'y a plus de dialogue (...) » L61« (...) Les grands parents nous racontaient des histoires aujourd'hui avec les parents, ce n'est plus le cas (...) » L62 « (...) Les ainés n'ont pas fait confiance aux jeunes dans notre pays (...) » L63 « (...) Ils n'ont pas laissé la place (...) » L63« (...) les jeunes se cherche tout seul. (...) » L64« (...) qu'ils devraient transmettre l'héritage traditionnel ce qu'ils ne font plus (...) »	Séquence 12 : en lien avec le reproche fait aux parents
(Q11-R11)/L66 à L73 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?**	L67« (...) moi-même (...) » L68 « (...) le chef de chez les Eton (...) »	Séquence 13 : en lien avec les personnes considérées comme modèles

Parmi les personnes que j'admire, il y a d'abord moi-même, j'admire aussi beaucoup le chef de chez les Eton qui malgré les progrès et la modernité, il se bat pour garder quelque chose de ce qui est bon dans la tradition chez nous. **Tu rêves d'^ être comme ce chef ?** Oui **As-tu d'autres rêves ?** J'ai un rêve que je fais d'habitude, je rêve que des gens boivent du vin.	L73« (...) je rêve que des gens boivent du vin. (...) »	Séquence 14 : en lien avec la nostalgie du monde traditionnel
(Q12-R12)/L74 à L77 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?** C'est la pauvreté qui fait augmenter les choses comme le sida, la prostitution. Lorsque les jeunes n'ont rien, et qu'ils ne peuvent même pas aller à l'école, ils tombent alors là-dedans.	L76« (...) la pauvreté qui fait augmenter les choses comme le sida (...) » L76 « (...) la prostitution (...) » L77 « (...) les jeunes n'ont rien, et qu'ils ne peuvent même pas aller à l'école (...) » L77« (...) ils tombent alors là-dedans (...) »	Séquence 15 : en lien avec le rapport à la pauvreté
(Q13-R13)/L78 à L79 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** Oui, je suis satisfait de moi. J'ai une belle vie aussi bien au village qu'en ville.	L78 « (...) Oui, je suis satisfait de moi (...) » L79« (...) J'ai une belle vie (...) »	Séquence 16 : en lien avec la satisfaction personnelle

Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle S.)		
(Q1-R1)/L1 à L3 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** Pour moi, un adolescent, c'est au-delà de la définition propre, c'est un enfant qui veut faire comme les adultes, l'enfant veut se sentir au-dessus et faire tout ce qui lui passe par la tête.	L2« (...) un adolescent c'est au-delà de la définition propre (...) » L2 « (...) c'est un enfant (...) » L2 « (...) veut faire comme les adultes, (...) » L3« (...) l'enfant veut se sentir au-dessus (...) »	Séquence 1: en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L4 à L5 **Q2. Et toi, te considères tu comme étant une adolescente ?** Oui, je me considère comme étant bien une adolescente.	L5« (...) je me considère comme étant bien une adolescente (...) »	Séquence 2: en lien avec son rattachement à l'adolescence
(Q3-R3)/L6 à L13 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** Je suis une personne honnête, unique et particulière qui n'aime pas qu'on me fasse n'importe quoi. Je suis unique, c'est-à-dire que je ne pense pas comme les autres pensent ni comme les gens aimerais que je pense. C'est une particularité qui me fait parfois me sentir un peu comme à l'écart vis-à-vis de mes amis, de mes camarades. **Sais-tu à quoi renvoie ton nom de famille ?**	L7« (...) Je suis une personne honnête (...) » L57« (...) unique et particulière (...) » L7 « (...) n'aime pas qu'on lui fasse n'importe quoi (...) » L8« (...) Je suis unique (...) » L 8 « (...) je ne pense pas comme les autres pensent (...) » L9 « (...) me sentir un peu comme à l'écart (...) » L12« (...) Mon nom ne me permet pas de me sentir près de mon origine	Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi

Mon nom ne me permet pas de me sentir près de mon origine culturelle. D'ailleurs je ne sais pas si oui ou non mon nom signifie même quelque chose dans ma langue.	culturelle. (...) » L 13 « (...) signifie même quelque chose dans ma langue (...) »	
(Q4-R4)/L14 à L19 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** Je ne connais rien de ma culture traditionnelle. Juste que nous mangeons du koki, un plat de chez nous. Moi mes parents ne vont jamais au village. Je n'ai pas connu mes grands-parents et je suis totalement coupé de la tradition. Mais je sais que je suis Bamiléké et je me sens bien en tant que Bamiléké.	L16« (...) je ne connais rien de ma culture (...) » L16 « (...) Juste que nous mangeons du koki (...) » L17 « (...) mes parents ne vont jamais au village. (...) » L17« (...) pas connu mes grands-parents (...) » L 18 « (...) je suis totalement coupé de la tradition (...) » L 18 « (...) je sais que je suis Bamiléké (...) » L 18 « (...) je me sens bien en tant que bamiléké. (...) »	Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 5 : en lien avec l'idée d'assumer ses origines culturelles
(Q5-R5)/L20 à L22 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** Je ne peux rien dire au sujet de la langue de mes parents. À part que je ne la parle pas. J'aimerais bien, mais…	L 21 « (...) Je ne peux rien dire au sujet de la langue de mes parents (...) » L 21 « (...) je ne la parle pas (...) » L22 « (...) J'aimerais bien, mais (...) »	Séquence 6 : en lien avec la connaissance de sa culture.
(Q6-R16)/L23 à L37	L 26 « (...) sur mon acte de naissance que je suis originaire de la région de l'ouest (...) » L27 « (...) je suis fière de dire à tout	

Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels Il est marqué sur mon acte de naissance que je suis originaire de la région de l'ouest. Mes parents parlent bien la langue et je sais qu'ils parlent le Banganté. Ce qui fait que je suis fière de dire à tout le monde que je suis Bamiléké, même si je ne pratique rien de la culture et que je ne vais pas au village. Je me sens aussi plus proche de toutes les personnes qui se revendiquent comme étant Bamiléké. Je ne fais pas exprès c'est comme ça je ne choisis pas mes amies en fonction de ça même si avec les Bamilékés du lycée, on se regroupe parfois pour défendre les valeurs et les qualités des Bamilékés lorsque les autres nous attaquent. Il y a des gens qui disent souvent que les Bamilékés sont sales, ça fait que nous les Bamilékés on se regroupe pour débattre et leur faire comprendre qu'il n'y a pas que les Bami qui sont sales d'autre tribus sont sales aussi et tous les Bamilékés ne sont pas sales même si certains le sont. Donc quand c'est nécessaire, on se regroupe et on se défend dans le groupe culturel même si je ne pratique rien du village. Moi, je ne peux pas imaginer la vie au village tout me manquerait. Tout, je dis vraiment tout.	le monde que je suis Bamiléké (...) » L28 «je ne pratique rien de la culture (...) » L29« (...) je ne vais pas au village (...) » L29 « (...) Je me sens aussi plus proche de toutes les personnes qui se revendiquent comme étant Bamiléké (...) » L 30 « (...) je ne choisis pas mes amies en fonction de ça (...) » L31 « (...) on se regroupe parfois pour défendre les valeurs et les qualités des Bamilékés (...) » L31 « (...) lorsque les autres nous attaquent. (...) » L33 « (...) nous les Bamilékés on se regroupe pour débattre (...) » L 35 « (...) quand c'est nécessaire, on se regroupe et on se défend (...) » L 36 « (...) Moi, je ne peux pas imaginer la vie au village (...) » L37 « (...) tout me manquerai (...) »	Séquence 7 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 8 : en lien avec l'adhésion à la modernité
(Q7-R7)/L38 à L41 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?**	L 26 « (...) vraiment beaucoup la télé (...) »	Séquence 9 : en lien avec le rapport à l'objet

Moi, j'aime vraiment beaucoup la télé. Je comprends parfois pourquoi les parents me demandent de ne pas toujours regarder la télé et là, je ne peux rien faire, je pleure seulement.	L27 « (...) les parents me demandent de ne pas toujours regarder la télé (...) »	Séquence 10 : en lien avec le conflit vis-à-vis des parents
(Q8-R8)/L42 à L52 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** J'ai entendu des bonnes et des mauvaises choses sur la tradition, je pense que notre tradition en tant qu'africain est ce qui nous valorise le plus. Pourquoi on va être quelqu'un d'autre, toi-même es ce que tu peux être quelqu'un que tu n'es pas. Ça ne me dérange absolument pas de ne rien connaître de mon village. C'est vrai qu'on ne m'a rien demandé et que ce sont mes parents qui ont décidé ça, moi je vais alors faire comment. Si je devais choisir, je vivrais selon les règles de la modernité en ville mais je garderais quand même certaines valeurs du village. Même comme il y a la sorcellerie là-bas. Et puis même, il n'y même plus personne au village. Moi, j'aime par exemple plus le pagne aux habits européen. C'est quelque chose qui nous valorise et nous permet, nous les filles de rester dignes. Moi, je préfère ça aux mini-jupes.	L 44 « (...) notre tradition en tant qu'africain est ce qui nous valorise le plus. (...) » L45 « (...) toi-même es ce que tu peux être quelqu'un que tu n'es pas (...) » L48 « (...) je vivrais selon les règles de la modernité en ville, mais je garderais quand même certaines valeurs du village (...) » L51« (...) C'est quelque chose qui nous valorise. (...) » L52 « (...) les filles de rester dignes (...) » L 52 « (...) je préfère ça aux mini-jupes (...) »	Séquence 11 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence
(Q9-R9)/L53 à L56 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité, sont-ils en conflit pour toi ?** La contradiction est qu'on nous demande de ne plus croire à nos traditions à l'école, à la maison, en ville alors qu'au village, on nous dit que c'est la ville qui est mauvaise. Là, on ne sait plus quoi faire.	L 55 « (...) qu'on nous demande de ne plus croire à nos traditions à l'école (...) » L56 « (...) alors qu'au village, on nous dit que c'est la ville qui est mauvaise (...) »	Séquence 12 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité

(Q10-R10)/L57 à L60 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qui pourraient exister entre tes parents et toi ?** Pour la jeunesse d'aujourd'hui, il faut que les parents comprennent qu'il faut nous donner une petite liberté. Ils ne comprennent pas.	L 59 « (...) qu'il faut nous donner une petite liberté (...) » L60 « (...) Ils ne comprennent pas (...) »	Séquence 13 : en lien avec ce que les parents ne comprennent pas
(Q11-R11)/L61 à L63 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** J'admire mes parents et mes professeurs parce qu'ils sont responsables de ce que je suis, de ma formation.	L 62 « (...) J'admire mes parents (...) » L62 « (...) mes professeurs (...) »	Séquence 14 : en lien avec les personnes considérées comme modèles
(Q12-R12)/L64 à L68 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?** Salissant de la pauvreté, elle nous gêne beaucoup ici au Cameroun. Avec cette affaire de chômage, ce n'est pas facile. Les jeunes n'ont pas de boulot, pas de responsabilités, pas d'autonomie. Tout ça à cause de la pauvreté.	L 66 « (...) la pauvreté, elle nous gêne beaucoup (...) » L66 « (...) cette affaire de chômage (...) » L67 « (...) Les jeunes n'ont pas de boulot (...) » L67« (...) pas de responsabilités. (...) » L68 « (...) pas d'autonomie (...) » L68 « Tout ça à cause de la pauvreté. (...) »	Séquence 15 : en lien avec le rapport à la pauvreté

(Q13-R13)/L69 à L73 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** J'ai eu quelques échecs dans ma scolarité et ça me fait mal quand je vois certains de mes camarades dans les classes supérieures, je me dis que je suis un peu bête quand même de n'avoir pas réussis comme eux. Mans en générale, je suis contente de moi et de mon mode de vie qui est différent.	L70« (...) J'ai eu quelques échecs (...) » L71 « (...) je suis un peu bête (...) » L72 « (...) je suis contente de moi (...) » L72« (...) de mon mode de vie qui est différent (...) »	Séquence 16 : en lien avec la satisfaction personnelle
Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle Y.)		
(Q1-R1)/L1 à L2 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** Un adolescent, c'est quelqu'un qui n'est plus sous l'autorité complète de ses parents	L2« (...) qui n'est plus sous l'autorité complète de ses parents (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L3 à L9 **Q2. Et toi, te considères tu comme étant un adolescent ?** Moi, je suis une adolescente, c'est-à-dire que je ne suis plus sous une autorité complète de mes parents même si c'est eux qui décident à la maison, il y a des choses que je fais sans leur demander leur avis. Je dois aussi réfléchir par moi-ême. Ma mère quand je fais quelque chose qui est bizarre, demande souvent : tu réfléchis même comment ? Donc même elle-même	L4« (...) je suis une adolescente (...) » L4 « (...) je ne suis plus sous une autorité complète (...) » L5 « (...) des choses que je fais sans leur demander leur avis (...) » L6« (...) Je dois aussi réfléchir par moi-même (...) » L 8 « (...) je réfléchis (...) »	Séquence 2 : en lien avec la représentation de soi

reconnaît que je réfléchis. Je ne suis plus un simple enfant qui attend qu'on fasse tout et qu'on lui dise tout ce qu'il peut faire.	L 8 « (...) Je ne suis plus un simple enfant (...) »	
(Q3-R3)/L10 à L20 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** Lorsque je me présente, je donne toujours le nom de mon père après le mien. Je peux me venter de connaître ma culture. Ce n'est pas le cas pour beaucoup de mes camarades. Mon Nom a une signification dans ma langue maternelle. Il signifie même plusieurs choses. D'abord, mon nom signifie « ma mirabelle » ; il signifie aussi « ma fortune » quand on dit « ma part est entrée », C'est-à-dire que ma fortune, la mienne est arrivée. C'est mon père qui m'a donné la signification de mon nom. À la maison, il essaye toujours de nous enseigner les choses de la tradition. À la maison, on parle le patois. Ma langue maternelle est très importante pour moi. Si ça ne tenait qu'à moi, ma langue maternelle serait la langue nationale. Mais comme au Cameroun, il y a plusieurs langues, je dois me faire comprendre des autres donc le français et l'anglais ont leur place. Ça fait partie de notre histoire, on n'y peut rien.	L11« (...) je donne toujours le nom de mon père après le mien (...) » L12 « (...) me venter de connaître ma culture (...) » L14 « (...) mon nom signifie ma mirabelle (...) » L14« il signifie aussi ma fortune (...) » L 16 «il essaye toujours de nous enseigner les choses de la tradition (...) » L 17 « (...) on parle le patois (...)» L17 « (...) Ma langue maternelle est très importante pour moi (...) » L18« (...) Si ça ne tenait qu'à moi, ma langue maternelle serait la langue nationale (...) »	Séquence 3 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 4 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.

(Q4-R4)/L21 à L42 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** Je connais les pratiques culturelles de chez nous, le Laakam, nous avons aussi le culte de crâne. C'est un culte auquel j'ai déjà assisté. Il s'agit d'enlever le crâne de l'ancêtre mort. On déterre le corps et on extrait le crâne que va ensuite enterrer dans une case construite juste pour ça. Ce sont les funérailles. Dès cet enterrement, on verse de l'huile rouge dessus, on y brûle une chèvre puis le magicien appelle tous les descendants et il les bénit au nom de l'ancêtre. Il y a un truc qu'on met, je ne sais pas comment on appelle ça en français. Le magicien parle : bonheur prospérité et tout, il enlève la mal chance. Ces rites consistent à donner des honneurs à l'ancêtre. Parce que chez nous, l'ancêtre a une place très importante. On dit toujours chez nous à l'ancêtre d'intercéder pour nous auprès de Dieu qui est NSI. Mais ce n'est pas que les ancêtres sont notre Dieu hein. Ils sont là pour nous protéger et nous guider. Ce sont nos anges. Si nous nous coupons de nos ancêtres, ils pourront aussi nous tourner le dos. C'est-à-dire voir quelque chose arriver et laisser faire en se disant comme tu ne veux pas de moi comme protecteur, qu'est-ce que tu veux que je fasse. Cette affaire qui est que les gens qui vivent en ville tournent le dos à leurs ancêtres, amène à la perdition. On dit toujours qu'il faut savoir d'où on vient pour savoir où on va. Personne n'apparaît comme ça sur la terre. Si on est né, on a trouvé que nos parents croyant en une réalité, à une coutume, c'est que ces choses ont une grande valeur et moi je me lève du jour au lendemain et je dis non c'est que je cours à ma perte. Mais on ne peut pas croire comme des fous. Aujourd'hui, il faut croire, pratiquer la tradition, mais aller à l'école. Il y a des gens qui disent que la tradition empêche d'aller à l'école, quelle tradition.	L23 « (...) Je connais les pratiques culturelles de chez nous (...) » L23« (...) le laakam (...) » L 24 « (...) le culte de crâne. C'est un culte auquel j'ai déjà assisté (...) » L 28 « (...) Le magicien parler : bonheur prospérité et tout (...) » L29 « (...) il enlève la mal chance (...) » L29« (...) Ces rites consistent à donner des honneurs à l'ancêtre (...) » L 30 « (...) l'ancêtre a une place très importante (...) » L 31 « (...) à l'ancêtre d'intercéder pour nous auprès de Dieu qui est NSI (...) » L32 « (...) Ils sont là pour nous protéger et nous guider (...) » L33« (...) Si nous nous coupons de nos ancêtres, ils pourront aussi nous tourner le dos (...) » L 35 « (...) Cette affaire que les gens qui vivent en ville tournent le dos à leurs ancêtres amène à la perdition. (...) » L 37 « (...) Personne n'apparaît comme ça sur la terre (...) » L38 « (...) ces choses ont une grande valeur (...) » L39« (...) me lève du jour au	Séquence 5 : en lien avec la connaissance des pratiques rituelles Séquence 6 : en lien avec un attachement fort à sa culture.

	lendemain et je dis non c'est que je cours à ma perte (...) » L 40 « (...) on ne peut pas croire comme des fous. Aujourd'hui (...) » L 40 « (...) il faut croire, pratiquer la tradition, mais aller à l'école (...) »	Séquence 7 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence
(Q5-R5)/L43 à L45 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** C'est une belle langue et comme je l'ai dit, si ça ne dépendait que de moi, ma langue serait la langue nationale du pays. Je la parle bien. À la maison, les parents nous parlent la langue.	L44 « (...) C'est une belle langue (...) » L44« (...) si ça ne dépendait que de moi, ma langue serait la langue nationale (...) » L 45 « (...) Je la parle bien (...) » L 45 « (...) les parents nous parlent la langue (...) »	Séquence 8 : en lien avec le fait de parler sa langue maternelle.
(Q6-R6)/L46 à L51 **Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels** Comme je viens de le dire, la participation à toutes ces activités au village fait que je suis totalement intégré dans mon groupe culturel. Ce qui ne change pas que je suis aussi totalement intégré dans la vie en ville, à l'école et au quartier.	L55 « (...) la participation à toutes ces activités au village fait que je suis totalement intégré (...) » L51« La vie en ville est meilleure (...) » L 50 « (...) je suis aussi totalement intégré dans la vie en ville, à l'école et au quartier (...) »	Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 10 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence

(Q7-R7)/L52 à L58 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** Pour moi, un Camerounais devrait avoir 70 % de la tradition et 30 % de la modernité cela nous permettra de nous ouvrir sans oublier qui nous sommes. Même si les choses de la ville peuvent me manquer, il y a des choses au village qui peuvent remplacer les choses de la ville et vice-versa. Mais je dois quand même dire que j'aime tout ce qui est électronique, téléphone, tablette. J'aime aussi beaucoup la mode. Les robes et les chaussures.	L54 « (...) Pour moi, un Camerounais devrait avoir 70 % de la tradition et 30 % de la modernité (...) » L55« (...) si les choses de la ville peuvent me manquer (...) » L 56« (...) il y a des choses au village qui peuvent remplacer les choses de la ville et vice-versa (...) » L 57 « Mais, je dois quand même dire que j'aime tout ce qui est électronique, téléphone, tablette » L57 «J'aime aussi beaucoup la mode. Les robes et les chaussures. »	Séquence 11 : en lien avec ce qui est acquit et du village, et de la ville. Séquence 12 : en lien avec les objets attractifs de la modernité
(Q8-R8)/L59 à L70 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** Il faut toujours penser à partir de notre vraie réalité. Et notre réalité, c'est le village. C'est notre tradition qui nous valorise. Parce que quand quelqu'un meurt, même s'il vit en ville, même s'il n'allait pas au village, c'est toujours là-bas qu'on va l'enterrer. Un jour, j'ai fait un rêve où je voyais deux de mes ancêtres. C'est un rêve que je ne peux pas oublier. Je marchais sur la route et je sentais que je courais un grand danger. Il y avait des gens qui voulaient me violer. J'ai vu venir deux grands-mères une avait une canne et l'autre était mince et noire. Elles m'ont sauvé, elles m'ont dégagé de là et m'ont dit comment elles s'appelaient. À mon réveil, j'étais vraiment…J'avais plein de sueur. J'ai expliqué le rêve à ma mère. Elle m'a dit que ces noms,	L61 « (...) partir de notre vraie réalité » L61« (...) notre réalité, c'est le village (...) » L 62 « (...) C'est notre tradition qui nous valorise. (...) » L 62 « (...) quand quelqu'un meurt, même s'il vie en ville, même s'il n'allait pas au village, c'est toujours là-bas qu'on va l'enterrer (...) » L 66 « (...) Elles m'ont sauvé (...) » L67 « (...) elles m'ont dégagé de là et m'ont dit comment elles s'appelaient (...) » L69« (...) mes ancêtres (...) »	Séquence 13 : en lien avec ce qui valorise le sujet.

c'étaient bien les noms de mes ancêtres, et que justement l'une d'elles avait toujours une canne. C'est un rêve qui montre que je suis protégé.		
(Q9-R9)/L71 à L74 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité, sont-ils en conflit pour toi ?** Pour moi, la vraie contradiction entre la modernité et la tradition, c'est la religion. La religion moderne a par exemple interdit le culte des crânes aux fidèles et au village, on rejette les religions chrétiennes, on l'appelle le dieu des blancs. Pour moi, c'est le vrai conflit.	L72 « (...) la vraie contradiction entre la modernité et la tradition, c'est la religion (...) » L72« (...) La religion moderne a par exemple interdit le culte des crane (...) » L 73 « (...) au village, on rejette les religions chrétiennes, on l'appelle le dieu des blancs (...) » L 74 « (...) Pour moi, c'est le vrai conflit, (...) »	Séquence 14 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité
(Q10-R10)/L75 à L79 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits qu'il pourrait avoir entre tes parents et toi ?** Il n'y a pas trop de conflits entre mes parents et moi. Il y a parfois des choses que j'oublie de faire, ou que je ne fais pas bien, je peux me faire gronder, mais si non, il n'y a pas de conflits en tant que tel.	L77 « (...) Il n'y a pas trop de conflits entre mes parents et moi (...) » L78« (...) je peux me faire gronder (...) » L 78 « (...) il n'y a pas de conflits en tant que tel (...) »	Séquence 15 : en lien avec le conflit avec les parents
(Q11-R11)/L79 à L85 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?**	L80 « (...) Des personnes que j'admire le plus, il y a d'abord mon père (...) » L80«ma mère (...) » L 80 « (...) moi-même. (...) » L82 « (...) je ne pense pas que pour	

Des personnes que j'admire le plus, il y a d'abord mon père, ma mère et moi-même. Moi mon père n'est pas du genre à te dire de ne pas sortir. Pour ma mère, elle a peur de la vie moderne, des grossesses et tout donc elle est un peu surprotectrice. Donc je ne pense pas que pour mes parents, il y est des choses qu'ils ne comprennent pas. Les jeunes aujourd'hui sont trop égoïstes et c'est la raison de tous. Ils veulent des choses qui les dépassent et qui dépassent même leurs parents, c'est cette envie, cet égoïsme qui les conduit à la débauche au vol et tout.	mes parents, il y est des choses qu'ils ne comprennent pas (...) » L83« (...) Les jeunes aujourd'hui sont trop égoïstes (...) » L 84 « (...) Ils veulent des choses qui les qui dépassent (...) » L55 « (...) qui dépassent même leurs parents » L 85 « (...) cet égoïsme qui les conduit à la débauche au vol (...) »	Séquence 16 : en lien avec les personnes considérées comme modèles
(Q12-R12)/L86 à L92 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?** La pauvreté fait que les gens ne respectent plus rien. Il faut trouver de quoi manger, des vêtements, payer le courant, l'eau et le loyer. C'est pourquoi on voit les actes de vols, des enfants vendre les choses au marché au lieu d'aller à l'école. J'ai suivi l'autre jour à la radio, on disait que le gouvernement allait interdire le travail des enfants. Ceux-là, on se demande comment ils vont gérer leur avenir.	L88« (...) La pauvreté fait que les gens ne respectent plus rien (...) » L89« (...) les actes de vols (...) » L 90 « (...) des enfants vendre les choses au marché au lieu d'aller à l'école. (...) »	Séquence 17 : en lien avec le rapport à la pauvreté
(Q13-R13)/L93 à L95 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?**	L594« (...) Je suis très satisfaite de moi (...) » L94 « (...) de la façon que les choses ont de se présenter à moi (...) » L94 « (...) Je n'ai pas connu d'échec jusqu'ici (...) »	Séquence 18 : en lien avec la satisfaction personnelle

Je suis très satisfaite de moi et de la façon que les choses ont de se présenter à moi. Je n'ai pas connu d'échec jusqu'ici et je donne satisfaction à mes parents.	L95« (...) je donne satisfaction à mes parents (...) »	
Analyse de l'entretien avec (Monsieur E.)		
(Q1-R1)/L1 à L3 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** L'adolescent pour moi, c'est une personne qui quitte l'enfance et traverse certains moments ou une période qu'il ne comprend pas vraiment.	L2« (...) c'est une personne qui quitte l'enfance (...) » L2« (...) traverse certains moments (...) » L 3« (...) qu'il ne comprend pas. Adolescent (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L4 à L8 **Q2. Et toi, te considères tu comme étant un adolescent ?** Moi je suis un peu plus qu'un adolescent qui approche l'adulte. Je pense que l'adulte réfléchit deux fois plus qu'un adolescent. Moi je suis plus proche de l'adulte que de l'adolescence. L'adolescent découvre encore certaines choses comme la puberté qu'un adulte a déjà dépassée. Moi j'ai déjà dépassé l'adolescence.	L5« (...) je suis un peu plus qu'un adolescent (...) » L5« (...) l'adulte réfléchit (...) » L6 « (...) proche de l'adulte. (...) » L7« (...) L'adolescent découvre (...) » L7« (...) la puberté (...) » L8« (...) dépassé l'adolescence (...) »	Séquence 2 : en lien avec l'idée d'être soi-même un adolescent
(Q3-R3)/L9 à L17 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?**	L10« (...)je suis un jeune adulte (...) » L10« (...) apprenti à Don bosco (...) » L10« (...) je fais la métallurgie. (...) » L11« (...) J'avais voulu faire l'armée ou être prêtre (...) »	Séquence 3 : en lien avec la représentation de soi

Je peux dire que je suis un jeune adulte qui est un apprenti à Don bosco où je fais la métallurgie. J'avais voulu faire l'armée ou être prêtre. **Peux-tu me dire à quoi renvoie ton nom de famille ?** Mon nom signifie qui va donner à l'éléphant. Ou l'action de donner à l'éléphant. L'éléphant a une importance chez nous. C'est vrai que nous, on porte seulement le nom. On peut nous donner la signification, mais ce sont vraiment les vieux d'avant qui connaissaient les raisons pour lesquelles nous portons les noms des animaux et ce que ces animaux signifiaient vraiment pour eux.	L13« (...) Mon nom signifie qui va donner à l'éléphant. (...) » L13« (...) L'éléphant a une importance chez nous. (...) » L15« (...) c'est vraiment les vieux d'avant qui connaissaient les raisons pour lesquelles nous portons les noms des animaux (...) »	Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture
(Q4-R4)/L18 à L28 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** Je connais quelques pratiques de chez moi. Au village, lorsqu'il y a un deuil, on tape le tam-tam, interdiction d'aller au champ, on place le corps derrière la maison. Ces pratiques, je n'ai aucun pouvoir de remettre ça en cause. Ce que les parents ont laissé, il ne faut pas le détruire, ce n'est pas bon. Moi mon problème est qu'au village, on reste vraiment à l'état sauvage. Moi, je suis chrétien de l'église orientale qui a plus de 2000 ans et depuis, nous n'avons pas changé de tradition. Chez nous, on respecte vraiment la tradition comme depuis le Christ. Je pense qu'il faut garder les traditions, mais dans nos villages, ce n'est pas très clair. Même comme je suis chrétien, ça ne m'empêche pas d'être fier de mes origines. Je suis fier de ma culture et aussi d'être Camerounais. Je reconnais quand même que je ne suis pas très fréquent au village.	L20« (...) Je connais quelques pratiques (...) » L20« (...), on tape le tamtam (...) » L21« (...) on place le corps derrière la maison. (...) » L21« (...) je n'ai aucun pouvoir de remettre ça en cause (...) » L22« (...)Ce que les parents ont laissé, il ne faut pas le détruire (...) » L23« (...) au village, on reste vraiment à l'état sauvage (...) » L23« (...) Moi, je suis chrétien. (...) » L24« (...) nous n'avons pas changé de tradition (...) » L25« (...)on respecte vraiment la tradition (...) » L25« (...) depuis le Christ (...) »	Séquence 5 : en lien avec la connaissance de quelques pratiques rituels de sa culture. Séquence 6 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité

	L26« (...) qu'il faut garder les traditions (...) » L7« (...) Je suis fier de ma culture (...) » L28« (...)et aussi d'être Camerounais (...) »	Séquence 7 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence
(Q5-R5)/L29 à L34 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** Non, moi je parle ma langue. Ce n'est pas parce que je ne vais pas au village que je ne parle pas la langue. De plus, il y a des gens qui ont pour village la ville de Yaoundé et certains parlent leur langue ici même en ville et comme cette langue est la même que la mienne, je n'ai pas eu besoin de faire trop d'efforts. On parle aussi la langue à la maison. Mais bien sûr, on ne peut pas la parler comme les gens qui vivent encore dans les zones de brousse.	L30« (...)je parle ma langue (...) » L30« (...)Ce n'est pas parce que je ne vais pas au village que je ne parle pas la langue (...) » L32« (...), je n'ai pas eu besoin de faire trop d'efforts (...) » L33« (...) On parle aussi la langue à la maison (...) »	Séquence 8 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle. .
(Q6-R6)/L35 à L58 **Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels** Même comme je ne vais pas régulièrement au village, nous sommes toujours très contents d'être là-bas. C'est-à-dire les cousins et cousines. On rencontre même d'autres cousins qu'on ne connaissait pas ce qui permet d'éviter l'inceste, je participe aussi aux travaux de champs en groupe, la pêche, la chasse, il y a des championnats de vacances, c'est vraiment très bien. Les	L38« (...)je ne vais pas régulièrement au village (...) » L38« (...) très contents d'être là-bas. (...) » L40« (...) ce qui permet d'éviter l'inceste. (...) » L40« (...) je participe aussi aux travaux de cham (...) » L41« (...) la pêche, la chasse (...) » L41« (...) des championnats de vacances (...) » L41« (...) c'est vraiment très bien. (...) »	Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel

cousins du village m'acceptent puisque je suis leur frère. Ils n'ont même pas le choix en réalité. On ne va jamais enlever que nous sommes frère. Parfois, les parents ont des problèmes qui les concernent, mais nous les jeunes, on s'en fout un peu de ces problèmes. Le problème est que les gens qui sont au village pensent souvent que nous qui vivons en ville nous sommes des riches. Ça fait que quand on arrive au village, les gens passent chacun pour prendre ce qu'on lui a gardé. Alors qu'il est impossible de garder des choses à tout le monde. Ça fait donc que certaines personnes sont souvent fâchées. Ce sont des choses comme ça qui font aussi qu'on ne parte pas trop au village. Ça peut parfois déclencher une très grande aine. Mais dans mon village, il n'y a plus trop de jeunes. Ils partent pour la ville où il y a du travail. On dit aussi qu'ils fuient la sorcellerie. Mais moi, je ne crois pas à ça. Je ne crois pas à la sorcellerie. Si je ne pars pas trop au village, c'est que mes parents ne nous amènent pas trop mes frères en moi. C'est vrai qu'il y a des choses qui font peur comme la rivière. Il y a déjà eu plus de 6 jeunes morts dans la rivière alors qu'ils allaient juste se laver. Les maladies et les choses bizarres que les gens font là-bas, ça fait aussi qu'on a peur et on ne demander pas aux parents si on peut aller au village. Les dimanches, quand on va à l'église du village et qu'un prêtre exorciste arrive, il y a des gens qui se dévoilent, ils disent j'ai tué tel, j'ai attaché tel enfant, j'ai bloqué l'autre. Toutes ces choses, nous ne les avons pas en ville.	L42« (...) Les cousins du village m'acceptent (...) » L42« (...) je suis leur frère (...) » L43« (...) On ne va jamais enlever que nous sommes frère (...) » L49« (...) Ça peut parfois déclencher une très grande aine. (...) » L50« (...) il n'y a plus trop de jeunes. Ils partent pour la ville (...) » L51« (...) qu'ils fuient la sorcellerie (...) » L51 « Je ne crois pas à la sorcellerie (...) » L54« (...). Les maladies et les choses bizarres que les gens font là-bas, (...) » L55« (...)ça fait aussi qu'on a peur (...) » L57« (...), il y a des gens qui se dévoilent, ils disent j'ai tué tel (...) » L58« (...) Toutes ces choses, nous ne les avons pas en ville (...) »	Séquence 10 : en lien avec l'adhésion à la modernité
(Q7-R7)/L59 à L64 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** C'est difficile à dire. En ville, il y a des divertissements qu'on n'a pas au village. Si on me demander de choisir si je dois rester au village ou en ville, je ne peux pas faire ce choix. C'est	L61« (...) En ville il y a des divertissements (...) » L62« (...) rester au village ou en ville, je ne peux pas faire ce choix (...) » L63« (...) C'est mieux comme ça se passe (...) »	

mieux comme ça se passe. Je reste en ville et je peux aller en ville quand je peux. La vie du village, c'est la vie du village avec ses avantages et la vie de la ville a aussi ses avantages	L63« (...) Je reste en ville et je peux aller en ville quand je peux. (...) » L64« (...) La vie du village, c'est la vie du village avec ses avantages et la vie de la ville a aussi ses avantages (...) »	Séquence 11 : en lien avec l'acceptation du mélange de cultures
(Q8-R8)/L65 à L75 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** En tout cas, la modernité est la perdition de l'homme. C'est pour cette raison que moi, je n'ai pas par exemple de petite amie. Les filles, c'est compliquées. De nos jours, elles ne veulent que les gens qui ont de l'argent. Et puis c'est mieux de pratiquer l'acte sexuel pour avoir des enfants et dans le mariage. C'est ce que la bible dit. La modernité même si la médecine s'améliore, il n'y a pas une protection qui dépasse celle de Dieu. La science ne peut rien. Les jeunes qui pensent que parce qu'ils peuvent se protéger, il faut faire le désordre sexuel par exemple, beaucoup sont mort. La science est seulement là pour perdre l'homme. Les gens cherchent seulement le plaisir et le profit. Du coup, je pense que c'est la tradition qui nous valorise tous. En Afrique, en Europe et partout dans le monde.	L67« (...) la modernité est la perdition de l'homme (...) » L67« (...) moi, je n'ai pas par exemple de petite amies (...) » L68« (...) Les filles c'est compliquées (...) » L68« (...) elles ne veulent que les gens qui ont de l'argent. (...) » L69« (...) de pratiquer l'acte sexuel pour avoir des enfants et dans le mariage. (...) » L70« (...) C'est ce que la bible dit (...) » L70« (...) même si la médecine s'améliore, il n'y a pas une protection qui dépasse celle de Dieu. (...) » L71« (...) La science ne peut rien (...) » L73« (...) La science est seulement là pour perdre l'homme (...) » L74« (...) Les gens cherchent seulement le plaisir et le profit. (...) » L74« (...) Du coup, je pense que c'est	Séquence 12 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 13 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.

	la tradition qui nous valorise tous (...) »	
(Q9-R9)/L76 à L78 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité, sont-ils en conflit pour toi ?** Le conflit est que dans la modernité tout le monde cherche seulement le profit et on oublie de respecter les choses comme nos parents les ont laissées.	L77« (...) Le conflit est que dans la modernité (...) » L77« (...) tout le monde cherche seulement le profit (...) » L78« (...) on oublie de respecter les choses comme nos parents les ont laissées (...) »	Séquence 14 : en lien avec les oppositions entre tradition et modernité
(Q10-R10)/L79 à L89 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet des conflits qu'il pourrait y avoir entre tes parents et toi ?** Le problème majeur que j'ai avec mes parents est que je suis allé dans une église qu'ils n'aiment pas. Ils sont catholiques et moi, je suis de l'église chrétienne grecque. C'est le seul conflit que j'ai avec mes parents. Je suis le seul de la famille près de cent personnes à être allé dans cette église. On me traite de rebelle. Je me suis rebellé. Je leur ai dit que chacun a le droit de choisir son appartenance religieuse. J'ai choisi cette voie malgré le refus de mes parents et de tous les autres membres de la famille parce que je veux rester dans la tradition. Tout à l'heure, j'ai dit qu'il n'était pas bon de changer la tradition ; l'église orientale est restée dans la tradition depuis plus de 2000 ans, jusqu'au christ et jusqu'à nous maintenant ; par contre, l'église romaine s'est détachée en 1054 et n'a plus respecté certains rites. Quand tu changes ce que ton père a laissé, ce n'est pas bon. L'église romaine a changé certaines choses.	L81« (...) je suis allé dans une église qu'ils n'aiment pas. (...) » L82« (...) C'est le seul conflit que j'ai avec mes parents. (...) » L84« (...)On me traite de rebelle (...) » L84« (...)chacun a le droit de choisir son appartenance religieuse (...) » L85« (...) J'ai choisi cette voie malgré le refus de mes parents (...) » L86« (...) parce que je veux rester dans la tradition (...) » L87« (...)l'église orientale est restée dans la tradition (...) » L89« (...) l'église romaine s'est détachée en 1054 (...) » L89« (...) et n'a plus respecté certains rites. (...) »	Séquence 15 : en lien avec le rapport conflictuel avec les parents Séquence 16 : en lien avec les contradictions entre tradition et modernité

(Q11-R11)/L90 à L92 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** Mon guide spirituel et mes formateurs ici à Don Bosco**.** Ce sont des gens qui ne travaillent pas uniquement pour gagner de l'argent ; ils s'investissent vraiment dans ce qu'ils font.	L91« (...) Mon guide spirituel (...) » L91« (...) mes formateurs ici à Don Bosco (...) » L91« (...) Ce sont des gens qui ne travaillent pas uniquement pour gagner de l'argent (...) » L92« (...) ils s'investissent vraiment (...) »	Séquence 17: en lien avec les personnes considérées comme modèles
(Q12-R12)/L93 à L100 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?** Le problème au Cameroun est aussi celui de la pauvreté avec en plus la corruption que les ainés ont instauré. Il y a l'argent pour certains et rien pour les autres. Ils se débrouillent comme ils peuvent et beaucoup de ces gens qui se débrouillent, ce sont les jeunes. Les vieux nous ont tout pris même l'espoir. Ça fait mal au cœur de voir tous ces jeunes qui chôment. Ça pousse à faire beaucoup de mauvaises choses : prostitution, abandon de la scolarité, délinquance, grand banditisme. Bref, la pauvreté n'est pas bonne pour les jeunes	L95« (...) Le problème au Cameroun est aussi celui de la pauvreté (...) » L95« (...) la corruption que les ainés ont instaurée. (...) » L96« (...) Il y a l'argent pour certains et rien pour les autres. (...) » L97« (...) beaucoup de ces gens qui se débrouillent, c'est les jeunes (...) » L97« (...) Les vieux nous ont tout pris même l'espoir. (...) » L98« (...) ces jeunes qui chôment (...) » L99« (...)Ça pousse a faire beaucoup de mauvaises choses (...) » L99« (...) prostitution, abandon de la scolarité, délinquance, grand banditisme (...) » L100« (...) la pauvreté n'est pas bonne (…) »	Séquence 18 : en lien avec les échecs des ainés Séquence 19 : en lien avec le rapport à la pauvreté

(Q13-R13)/L101 à L103 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** Je suis contant de moi de mon parcours, de ce que j'apprends ici à don bosco. Avec ce que j'apprends, je sais que je suis déjà même opérationnelle. Donc j'ai plein d'ambition.	L102« (...) Je suis contant de moi (...) » L102« (...) mon parcours, de ce que j'apprends ici à don bosco (...) » L103« (...) j'ai plein d'ambition (...) »	Séquence 20 : en lien avec la satisfaction personnelle
Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle k.)		
(Q1-R1)/L1 à L5 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** Un enfant, c'est quelqu'un qui n'est pas mature alors qu'un adolescent, c'est quelqu'un qui est mature. Mais cette maturité augmente lorsqu'on devient adulte. Il faut aussi tenir compte de l'âge. Par exemple à 8 ans, on est encore un enfant alors qu'à 16 ans par exemple, on est déjà un adolescent.	L2« (...) un adolescent, c'est quelqu'un qui est mature. (...) » L3« (...) cette maturité augmente lorsqu'on devient adulte (...) » L3« (...) Il faut aussi tenir compte de l'âge. (...) » L4« (...) à 16 ans par exemple, on est déjà un adolescent. (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence

(Q2-R2)/L6 à L10 **Q2. Et toi, te considères tu comme étant une adolescente ?** Je suis marié, mais compte tenu de mon âge (17 ans), je peux dire que je suis encore une adolescente. Chez nous dans ma tradition Bamoum, on peut marier les filles très jeunes. Parfois même, on les épouse et elles restent encore chez leur mère le temps de grandir un peu. Pour mon cas, personne ne m'a forcé, moi-même j'ai décidé.	L7« (...) compte tenu de mon âge (17 ans), (...) » L7« (...) je suis encore une adolescente. (...) » L8« (...) Chez nous dans ma tradition bamoum (...) » L8« (...) on peut marier les filles très jeunes (...) »	Séquence 2 : en lien avec la représentation de soi comme adolescent
(Q3-R3)/L11 à L31 **Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ?** Si je devais me présenter, je dirais que je suis (nom de Famille), marié avec une fille de 01 an. Je suis en dernière année de couture ici à Don Bosco. La couture, c'est vraiment quelque chose. Tu imagines que toutes les personnes qu'on rencontre en route et partout portent des modèles qui sont créés par des gens comme moi. Moi, c'est cet aspect que j'aime le plus dans la couture, j'aime créer. Lorsque j'ai fini de coudre un habit et que je l'admire, je suis très heureuse. Et là, je me dis que je suis très forte et ça, ça me donne un sentiment de joie et de confiance. C'est important pour moi ce métier et je veux que tout le monde sache bien ce que je fais, c'est comme ça que j'aurais des clients. Je peux ajouter que le Nom que j'utilise là n'est pas le nom de mon époux. C'est plutôt le nom de mon père. Ce nom signifie : demande à Dieu. C'est très important chez nous surtout pour mon père, l'aspect religieux. Ma religion est l'islam. Il y a un lien fort entre la tradition, les ancêtres et la religion chez nous. C'est notre roi, pendant la guerre de résistance comme on nous	L12« (...) je suis (Nom), marié avec une fille de 01 an (...) » L13« (...) année de couture (...) » L16« (...) j'aime créer. (...) » L16« (...) je suis très heureuse. (...) » L17« (...) ça me donne un sentiment de joie et de confiance. (...) » L18« (...) C'est important pour moi ce métier et je veux que tout le monde sache bien ce que je fais (...) » L21« (...) Ce nom signifie : demande à Dieu. (...) » L21« (...) C'est très important (…) l'aspect religieux (...) » L22« (...) Ma religion est l'islam (...) » L22« (...) un lien fort entre la tradition, les ancêtres et la religion (...) »	Séquence 3 : en lien avec la satisfaction personnelle Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture.

enseigne dans l'histoire du Cameroun qui s'est converti à l'islam et qui nous a guidé dans cette religion. Maintenant, lorsque je suis au village et que j'assiste aux cérémonies en présence de notre roi, je suis souvent gêné des courbettes et révérences qui sont faites. Je trouve ça démodé. Lorsque le roi est assis, personne ne doit marcher. Ou alors si tu marches, il faut se courber. Pour moi, c'est gênant. C'est vrai que quand on chante l'hymne national, on dit qu'il ne faut pas marcher, mais à ce niveau ça ne me gêne pas. Ou même lorsque le président de la République est assis il ne faut pas se lever à tort et à travers ça je dois dire que ça ne me gêne pas.	L23« (...) C'est notre roi, (…) qui nous a guidé dans cette religion. (...) » L26« (...) je suis souvent gêné des courbettes et révérences qui sont faites. (...) » L27« (...) Je trouve ça démodé (...) » L27« (...) le roi est assis, personne ne doit marcher (...) » L28« (...) quand on chante l'hymne national, on dit qu'il ne faut pas marcher (...) » L30« (...) le président de la République est assis il ne faut pas se lever à tort et à travers (...) » L31« (...) ça je dois dire que ça ne me gêne pas (...) »	Séquence 5 : en lien avec l'adhésion à la modernité
(Q4-R4)/L32 à L38 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** Au sujet de ma culture, il est interdit de mettre les gens à la morgue. Je sais aussi que pour raser la tête d'un enfant pour la première fois, il faut faire une fête. Chez nous de façon générale, les pratiques traditionnelles se mélangent avec la religion. Je ne sais rien de ce qui se passait avant l'arrivée de l'Islam. Tout ce que je sais, c'est les pratiques au sein de la religion. Je ne sais pas pour le reste.	L34« (...) il est interdit de mettre les gens à la morgue (...) » L35« (...) pour raser la tête d'un enfant pour la première fois, il faut faire une fête (...) » L36« (...) les pratiques traditionnelles se mélange avec la religion. (...) »	Séquence 6 : en lien avec la connaissance de sa culture.

(Q5-R5)/L39 à L40 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** Je suis Bamoun et j'ai grandi au village. Donc je parle ma langue.	L40« (...)Je suis Bamoun (...) » L40« (...) j'ai grandi au village (...) » L40« (...) je parle ma langue (...) »	Séquence 7 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.
(Q6-R6)/L41 à L45 **Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels** Au village, on m'accepte et on m'aime parce que je suis un enfant du village. Comme activité, on mange ensemble pendant les grandes fêtes religieuses, on va ensemble à la mosquée.	L44« (...) on m'accepte et on m'aime (...) » L44« (...) je suis un enfant du village (...) » L45« (...) on mange ensemble pendant les grandes fêtes religieuses (...) » L45« (...) on va ensemble à la mosquée (...) »	Séquence 8 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel
(Q7-R7)/L46 à L54 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** Si on devait retourner à la vie traditionnelle, mon téléphone me mangerait beaucoup, l'électricité, internet, les réseaux sociaux. Aujourd'hui, on dit que les jeunes ne connaissent pas beaucoup de choses, mais moi je pense que c'est la vie moderne qui a tout changé. La modernité a changé la façon que les parents avaient d'être avec leurs enfants. Là, je suis à l'école et ma fille est à la maison. Et après elle aussi elle va aller à l'école et moi au travail. Je n'ai même pas	L48« (...) mon téléphone (...) » L49« (...) l'électricité (...) » L49« (...) internet, les réseaux sociaux (...) » L50« (...) la vie moderne qui a tout changé (...) » L51« (...)La modernité a changé la façon que les parents avaient d'être avec leurs enfants (...) » L51« (...) Là je suis à l'école et ma fille est à la maison. (...) » L53« (...) Je n'ai même pas le temps	Séquence 9 : en lien avec le rapport à l'objet

le temps de lui assurer une vraie éducation. Ça fait que dans certaines familles, l'information ne passe plus. Même si pour moi, ils ne doivent pas lâcher. On doit faire avec.	de lui assurer une vraie éducation. (...) » L53« (...) dans certaines familles, l'information ne passe plus. (...) » L54« (...) On doit faire avec. (...) »	Séquence 10 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité
(Q8-R8)/L55 à L57 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** Pour moi, on ne peut pas séparer. Les deux nous valorisent.	L57« (...) on ne peut pas séparer (...) » L57« (...) Les deux nous valorisent. (...) »	Séquence 11 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence
(Q9-R9)/L58 à L71 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité, sont-ils en conflit pour toi ?** Nos ancêtres ont tracé un chemin ; la transmission de la tradition se fait dans l'intérieur même de la religion. Mais je ne peux rien dire là-dessus. Je ne sais pas trop comment ça se passe. Je pense effectivement que la vie moderne des jeunes d'aujourd'hui ne correspond pas aux indications de l'islam, et même de la tradition. C'est là qu'il y a le conflit. Moi, je suis marié du point de vu de la tradition d'abord, c'est-à-dire du point de vu religieux. Il y a tout de même quelques oppositions dans la mesure où on peut avoir plusieurs femmes dans la tradition alors que la modernité, on doit avoir une seule femme. Moi-même, je suis contre la polygamie parce que ça apporte trop de problèmes. Et plus en ville qu'au village. Au village, les femmes ont les champs. Chacun nourrit ses enfants alors qu'en ville, c'est le mari qui doit s'occuper de tout le monde. S'il donne plus à un enfant, les autres ne seront pas contents. Il faut avoir beaucoup	L59« (...) Nos ancêtres ont tracé un chemin (...) » L59« (...) la transmission de la tradition se fait dans l'intérieur même de la religion. (...) » L61« (...) la vie moderne des jeunes d'aujourd'hui ne correspond pas aux indications de l'islam, et même de la tradition (...) » L62« (...) C'est là qu'il y a le conflit. (...) » L64« (...) on peut avoir plusieurs femmes dans la tradition (...) » L65« (...) la modernité, on doit avoir une seule femme (...) » L65« (...) je suis contre la polygamie décisions. (...) »	Séquence 12 : en lien avec l'acceptation aussi bien de la modernité que de la tradition Séquence 13 : en lien avec les contradictions entre tradition et modernité

d'argent. Tous les enfants doivent aller dans les mêmes écoles sinon ça fait la jalousie. Mais au village comme en ville, la polygamie n'est pas bien. Ça fait aussi qu'à quinze ans, on peut chercher à se débarrasser de certains enfants en les envoyant en mariage.	L70« (...) au village comme en ville, la polygamie n'est pas bien (...) »	
(Q10-R10)/L72 à L77 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits entre toi et tes parents ?** Il y a eu beaucoup de difficulté avec mon père quand je suis tombé en sainte. Ça a vraiment été difficile. C'est ce qui a précipité mon mariage et mon père n'a pas tout de suite accepté mon mari. Même s'il a accepté le mariage parce que j'étais déjà en sainte, c'était compliqué avec mon mari. Tout ça, c'est aussi parce que ça m'a obligé à arrêter l'école. Donc, j'étais obligé d'apprendre un métier.	L73« (...) de difficulté avec mon père (...) » L73« (...) quand je suis tombé en sainte (...) » L74« (...) C'est ce qui a précipité mon mariage (...) » L74« (...) mon père n'a pas tout de suite accepté mon mari. (...) »	Séquence 14 : en lien avec le rapport de conflictuel avec les parents
(Q11-R11)/L78 à L80 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** J'admire beaucoup mon père qui est mon modèle. C'est le seul c'est très important pour moi que papa soit content de moi.	L79« (...) J'admire beaucoup mon père (...) » L79« (...) C'est le seul (...) » L79« (...) c'est très important pour moi que papa soit content de moi.	Séquence 15 : en lien avec les personnes considérées comme modèles
(Q12-R12)/L81 à L84 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?**	L83« (...) La pauvreté peut pousser certaines jeunes filles à aller en mariage très tôt (...) » L83« (...) faire des enfants très jeunes (...) »	Séquence 16 : en lien avec le rapport à la pauvreté

La pauvreté peut pousser certaines jeunes filles à aller en mariage très tôt et à faire des enfants très jeunes. Ce n'est pas toujours une bonne chose.	L84« (...) Ce n'est pas toujours une bonne chose. (...) »	
(Q13-R13)/L85 à L99 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** Je suis fier d'être Bamoun et de la vie qu'on mène au village. Comme je disais tout à l'heure, au village, il y a des choses qu'on fait comme aller à la mosquée tous les vendredis, ça renforce les liens avec la communauté. Si tu ne vas pas à la mosquée, on ne te respecte pas, on te rejette. Donc la religion renforce les liens entre nous. Nous mangeons aussi en famille, nous allons au champ. À une époque, j'avais mon grand-père qui nous racontait souvent des histoires au coin du feu, mais il est mort il n'y a pas longtemps et il avait 110 ans. Je ne pense pas que je vivrais aussi vieille car aujourd'hui nous ne sommes plus résistants. Notre époque n'est pas comme leur époque. Il y a trop de mauvaises choses. Les choses que nous mangeons, les choses que nous buvons et la façon même qu'on a de vivre, tout ça nous fragilise. Donc la période moderne est une période où les gens sont plutôt faibles. Trop de produits chimiques dans la nourriture par exemple. Quand je rentre au village, les gens m'acceptent, mais ils disent quand même que je suis un peu différente. Moi-même, je vois aussi que les gens qui sont au village et qui ne vivent pas en ville sont aussi un peu bizarres, mais on reste soudé.	L86« (...) Je suis fier d'être bamoun (...) » L87« (...) aller à la mosquée (...) » L88« (...) ça renforce les liens (...)» L88« (...)Si tu ne vas pas à la mosquée, on ne te respecte pas (...) » L89« (...) on te rejette (...) » L89« (...) la religion renforce les liens entre nous (...) » L91« (...) il est mort il n'y a pas longtemps et il avait 110 (...) » L91« (...) Je ne pense pas que moi aussi je vivrais aussi vielle (...)» L92« (...)nous ne sommes plus résistants (...) » L93« (...)Notre époque n'est pas comme leur époque. (...) » L95« (...) la période moderne est une période où les gens sont plutôt faibles (...) » L96« (...) Trop de produits chimiques dans la nourriture par exemple (...) »	Séquence 17 : en lien avec la satisfaction personnelle Séquence 18 : en lien avec les oppositions entre le système traditionnel et moderne

Analyse de l'entretien avec (Monsieur T.)		
(Q1-R1)/L1 à L6 **Q1. Que peux-tu me dire sur ce que c'est qu'un adolescent ?** Un adolescent, c'est celui qui n'est plus un enfant. Quitter l'étape de l'enfance pour une étape au-dessus. L'enfant ne peut pas réaliser certaines choses alors que l'adolescent lui, il peut tout réaliser même s'il reste sous l'autorité de ses parents. Ces réalisations peuvent être le fait d'avoir une copine. Il y a aussi le corps qui change les filles, c'est souvent les seins qui commencent à sortir et chez les garçons, c'est la barbe.	L2« (...) n'est plus un enfant (...) » L2« (...) Quitter l'étape de l'enfance pour une étape au-dessus (...) » L3« (...) l'adolescent lui il peut tout réaliser (...) » L4« (...) il reste sous l'autorité de ses parents (...) » L5« (...) avoir une copine. Il y a aussi le corps qui change (...) »	Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence
(Q2-R2)/L7 à L13 **Q2. Et toi, te considères tu comme étant un adolescent ?** Moi j'ai su que j'étais un adolescent à partir du moment où j'ai commencé à regarder les filles même si j'avais un peu peur. Certains garçons deviennent très propres et achètent les choses qui attirent les filles comme les belles chaussures, les téléphones et aussi si tu as beaucoup d'argent tu es bien parti. C'est pour ça que d'autres commencent à voler pour avoir les choses et plaire aux filles. Les adolescents peuvent aussi faire d'autres choses comme des choix personnels, les sorties et d'autres choses.	L8« (...) j'ai su que j'étais un adolescent (...) » L8« (...) j'ai commencé à regarder les filles (...) » L9« (...) Certains garçons deviennent très propres. (...) » L9« (...) achètent les choses qui attirent les filles (...) » L12« (...) faire d'autres choses comme des choix personnels, (...) »	Séquence 2 : en lien avec le fait d'être un adolescent
(Q3-R3)/L14 à L16	L15« (...) Je suis un Camerounais âgé de 16 ans (...) » L15« (...) je suis du centre. Ewondo	

Q3. Peux-tu me faire une présentation de ta personne ? Autrement dit qui es-tu ? Je suis un Camerounais âgé de 16 ans, j'appartiens… Je suis du centre. Ewondo en première A4 esp (littéraire) au lycée de Mimboman et je suis aussi catholique.	(...) » L16« (...) en première A4 esp au lycée (...) » L16« (...)je suis aussi catholique (...) »	Séquence 3 : en lien avec la représentation de soi
(Q4-R4)/L17 à L46 **Q4. Que sais-tu de ta culture d'origine ? (Les pratiques, les rites, la religion) et Quelle place celle-ci occupe-t-elle dans ta vie ?** De ma culture, je ne sais pas grand-chose. Je sais que mon nom a une signification, il veut dire, celui qui pense en éwondo. Ou encore celui qui n'a de finalité que de penser. Certains de mes cousins m'appellent d'ailleurs, le penseur. Moi, je ne vais pas au village. J'ai tout de même assisté à la dot. La dot est le mariage traditionnel. C'est une grande manifestation chez nous. S'il n'y a pas la dot, le mariage n'est pas considéré. Il y a des gens qui discutent, les responsables des deux familles parlent, ils utilisent les anecdotes, les paraboles. C'est comme une négociation où la famille du marié doit tout faire pour que la famille de la femme accepte de lui donner la femme. Il y a aussi une liste de choses que la famille de la fille donne et la famille du marié doit tout apporter. Moi je …si je devais me marier et si ça dépend de moi, je ne passerai pas par la dot. Les familles des filles utilisent la dot pour vendre leur enfant. C'est pour soutirer l'argent à l'autre famille. Ça fait souvent que parfois les garçons finissent par abandonner parce que la liste a trop de choses. Si la famille de la fille est pauvre et celle du garçon aussi, et s'il y a trop de choses dans la liste, ça va conduire le garçon et sa famille à laisser tomber. Le plus important est pourtant le mariage civil. Même le mariage religieux, c'est aussi comme ça. C'est vrai que je peux comprendre ce que les parents font mais ce n'est pas bien. La famille pense souvent que	L19« (...) je ne sais pas grand-chose (...) » L20« (...) il veut dire, celui qui pense (...) » L21« (...) je ne vais pas au village (...) » L21« (...) J'ai tout de même assisté à la dot. (...) » L23« (...) S'il n'y a pas la dot, le mariage n'est pas considéré (...) » L24« (..) C'est comme une négociation (...) » L28« (...) je ne passerai pas par la dot (...) » L29« (...) soutirer l'argent à l'autre famille (...) » L32« (...) Le plus important est pourtant le mariage civil (...) » L33« (...) je peux comprendre (...) » L39« (...) Avant, la dot était sacrée (...)» L39«c'est par la dot qu'on passait pour donner toutes les bénédictions aux nouveaux mariés (...) »	Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 5 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 6 : en lien avec le rapport à la pauvreté Séquence 7 : en lien avec les incompréhensions entre jeunes et parents

les choses que l'autre famille apporte sont la preuve que le garçon aime vraiment la fille. Il faut donner tout ce qu'il y a dans la liste, et même ajouter d'autres choses et là, on dit que tu aimes vraiment la femme. Le problème est que parfois la famille du garçon est pauvre ça fait que parfois les deux amoureux vont s'en fuir et aller vivre loin des familles même sans se marier, ils vivent comme ça. Moi, je vis ici à Yaoundé. Avant, la dot était sacrée parce que c'est par la dot qu'on passait pour donner toutes les bénédictions aux nouveaux mariés. Aujourd'hui, c'est plus l'argent qui est au centre de tout ça. Cette bénédiction est importante parce que personnellement, un couple que les parents n'ont pas béni, je doute fort qu'un tel couple aille très loin. Mais les jeunes qui fuient parce qu'ils n'ont pas d'argent, c'est la faute des parents qui veulent trop de choses. D'autres demandent même des voitures, des maisons. Quelqu'un qui loue une chambre, on lui demande de construire une maison à ses beaux-parents comment il va faire. Ce sont les parents qui parfois dérangent.	L40« (...)Aujourd'hui, c'est plus l'argent qui est au centre de tout ça. (...) » L41« (...) Cette bénédiction est importante. (...) » L41« (...) un couple que les parents n'ont pas béni, je doute fort qu'un tel couple ira très loin (...) » L42« (...) les jeunes qui fuit parce qu'ils n'ont pas d'argent, c'est la faute des parents qui veulent trop de choses (...) » L45« (...) Ce sont les parents qui parfois dérangent. (...) »	
(Q5-R5)/L47 à L51 **Q5. Que peux-tu me dire au sujet de ta langue maternelle, la parles-tu ?** Moi, je suis content d'être de ma tribu. Parler ma langue, c'est une fierté. Une fierté de savoir qu'il y a tout un groupe et plein de personnes qui parlent la même langue que moi. Si je n'ai pas de tribut et que je vais dans un village où les gens ne parlent pas le français, ils vont me regarder comment ?	L2« (...) Moi, je suis content d'être de ma tribu. (...) » L2« (...) Parler ma langue, c'est une fierté (...) »	Séquence 8 : en lien avec la satisfaction personnelle Séquence 9 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.
(Q6-R6)/L52 à L64		

Q6. As-tu le sentiment d'appartenir à ton groupe culturel d'origine ? (Acceptation de ta personne, participation aux activités, sentiment de différence vis-à-vis des autres groupes culturels) Oui. Le fait par exemple de parler ma langue me permet de bien m'entendre avec tous les Éwondo quel que soit le village. Moi, je vais très rarement au village et mes parents eux-mêmes n'y vont pas. La raison est qu'il y a trop de sorcellerie là-bas. C'est cette sorcellerie qui fait que même si la grand-mère est au village, les parents ne nous envoient pas là-bas. Ils ont peur qu'on nous tue. Dans la tradition, on dit que c'est toujours quelqu'un donc un de tes oncles ou une de tes tentes qui te vend. Mon village, c'est vers Ngoumou et apparemment, tous les jeunes ont déjà fui le village. La grand-mère ne peut pas toujours nous protéger contre les sorciers. Ça fait donc que les parents ont peur. Et tout ça vient de la jalousie. Quand les gens du village voient qu'ils n'ont rien, ils sont pauvres et que d'autres ont un peu les moyens, ils pensent tout de suite à faire du mal. C'est la jalousie qui est responsable de tout ça.	L55« (...) parler ma langue me permet de bien m'entendre avec tous les Éwondo quel que soit le village (...) » L56« (...) je vais très rarement au village (...) » L57« (...) il y a trop de sorcellerie là-bas. (...) » L58« Ils ont peur qu'on nous tue. (...) » L64« (...) C'est la jalousie qui est responsable de tout ça (...) »	Séquence 10 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 11 : en lien avec l'existence de la sorcellerie
(Q7-R7)/L65 à L70 **Q7. Y a-t-il quelque chose dans la vie moderne dont tu ne pourrais absolument pas te passer ?** Moi, je ne regrette rien de la vie au village. Ici, à Yaoundé, on ne pratique pas trop la sorcellerie. En ville, il y a l'école. Au village, il n'y a pas de courant, ce qui pénalise les études. On ne peut pas fréquenter l'école du village. Ils ne parlent même pas bien français. Il y a beaucoup de choses qu'ils ne connaissent pas.	L67 (...) Moi je ne regrette rien de la vie au village. (...) » L67« (...) on ne pratique pas trop la sorcellerie (...) » L68« (...) En ville, il y a l'école (...) » L68« (...) Au village, il n'y a pas de courant...) » L68« (...) ce qui pénalise les études. (...) » L69« (...) On ne peut pas fréquenter l'école du village. Ils ne parlent même pas bien français. Il y a	Séquence 12 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 13 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité

	beaucoup de choses qu'ils ne connaissent pas »	
(Q8-R8)/L70 à L76 **Q8. Peux-tu me dire ce qui de la modernité ou de la culture traditionnelle te valorise le plus ?** Pour moi, c'est vraiment l'école qui me valorise. Sans l'école, on ne peut rien. On va donc dire la modernité. Tout le monde sait que faire l'école au village, c'est très compliqué. Parfois même il n'y a pas de professeur. On dit même que lorsqu'il y a un prof, ce sont souvent les plus faibles de la promotion qu'on envoie dans les villages. C'est pourquoi là-bas, il y a toujours plus d'échecs.	L2- 3« (...) c'est vraiment l'école qui me valorise (...) » L3« (...) On va donc dire la modernité. (...)	Séquence 114 : en lien avec ce qui valorise le sujet
(Q9-R9)/L77 à L81 **Q9. Ces deux systèmes, la tradition et la modernité, sont-ils en conflit pour toi ?** Il y a beaucoup de conflits la modernité veut que si deux personnes s'aiment, elles vont se marier sans rien ne demander à personne alors que la tradition demander d'aller voir les deux familles et de donner d'abord à manger et à boire aux gens.	L2« (...) Il y a beaucoup de conflits (...) » L2« (...) la modernité veut que si deux personnes s'aiment, elles vont se marier sans rien ne demander à personne alors que la tradition demander d'aller voir les deux familles et de donner d'abord à manger et à boire aux gens (...) »	Séquence 15 : en lien avec les oppositions entre tradition et modernité
(Q10-R10)/L82 à L86 **Q10. Que peux-tu me dire au sujet de possibles conflits entre toi et tes parents**	L83« (...) Avec mes parents, il y a un seul problème (...) » L83« (...) on m'a arraché à ma mère (...) » L84« (...) je désobéis. (...) » L85« (...) Les conditions de vie avec	Séquence 16 : en lien avec les conflits entre enfants et parents

Avec mes parents, il y a un seul problème, c'est qu'il y a deux ans, on m'a arraché à ma mère donc, mon problème avec les parents, c'est que parfois, ils parlent et je désobéis. Les conditions de vie avec la nouvelle femme de mon père sont défavorables. Donc je revendique d'aller chez ma mère.	la nouvelle femme de mon père sont défavorables. (...) » L85« (...) je revendique d'aller chez ma mère. (...)	
(Q11-R11)/L87 à L88 **Q11. Peux-tu me donner quelques noms des personnes que tu admires et pourquoi ?** Des personnes que j'admire le plus, il y a ma mère, ma grand-mère et mes professeurs.	L88« (...) ma mère, (...) » (...) » L88« (...) ma grand-mère (...) » L88« (...) mes professeurs. (...)»	Séquence 17 : en lien avec les personnes considérées comme modèles
(Q12-R12)/L89 à L93 **Q12. Quel rôle penses-tu que la pauvreté peut jouer dans la situation de l'adolescent au Cameroun ?** La pauvreté est une très mauvaise chose. Quand les gens sont pauvres, on ne les respecte pas. Même à l'école, on se moque de ceux qui n'ont rien. Et quand on se moque de vous, tu ne peux pas suivre ta scolarité.	L91« (...) La pauvreté est une très mauvaise chose L91« (...) Quand les gens sont pauvres, on ne les respecte pas (...) » L92« (...) à l'école, on se moque de ceux qui n'ont rien (...) » L93« (...) tu ne peux pas suivre ta scolarité. (...) »	Séquence 18 : en lien avec le rapport à la pauvreté
(Q13-R13)/L94 à L95 **Q12. Es-tu satisfait de toi ?** Oui, surtout de ma scolarité.	L95 « (...) Oui surtout de ma scolarité. » (...)	Séquence 19 : en lien avec la satisfaction personnelle

Annexe 3 :

Passage des séquences aux thèmes

Analyse de l'entretien avec (Monsieur FG.)

Séquences = regroupements des unités de sens	Thème = regroupement des séquences, unité organisatrice du discours		
Séquence 2 : en lien avec la représentation se soi Séquence 18 : en lien avec la satisfaction personnelle Séquence 11 : en lien avec la valorisation de sa personne	L'estime de soi	3/19	15.78%
Séquence 13 : en lien avec la surveillance des parents Séquence 16 : en lien avec le rapport conflictuel aux parents Séquence 8 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel	La famille	3/19	15.78%
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 14 : en lien avec les personnes considérées comme modèles Séquence 15 : en lien avec le rejet du modèle parental	Les identifications	3/19	15.78%
Séquence 3 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle. Séquence 6 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.	La culture	3/19	15.78%
Séquence 4 : en lien avec sa formation scolaire Séquence 7 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 19 : en lien avec le rapport à la technologie	La modernité	3/19	15.78%

Séquence 10 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence Séquence 9 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 12 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité	Le mélange de culture.	3/19	15.78%
Séquence 17 : en lien avec le rapport à la pauvreté	Autres thèmes	1/19	0. 52%
Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle H.)			
Séquence 10 : en lien avec la satisfaction personnelle Séquence 15 : en lien avec ce qui valorise le sujet Séquence 23 : en lien avec la satisfaction de son parcours Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi Séquence 20 : en lien avec une admiration de sa propre personne	L'estime de soi	5/23	21.73%
Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 22 : en lien avec les échecs des ainés Séquence 19 : en lien avec les conflits avec les parents	La famille	3/23	13.04%
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 2 : en lien avec le rattachement de sa situation à celle de l'adolescent	Les identifications	2/23	8.69%

Séquence 4 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 6 : en lien avec la participation à un rite traditionnel. Séquence 7 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle Séquence 13 : en lien avec le rejet de la tradition	La culture	5/23	21.73%
Séquence 8 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 11 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 14 : en lien avec le rejet de la modernité Séquence 16 : en lien avec les bénéfices de la modernité	La modernité	4/22	17.39%
Séquence 12 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence Séquence 17 : en lien avec la cohabitation de la modernité et de la tradition Séquence 18 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité	Le mélange de culture.	3/23	13.04%
Séquence 21	Autres thèmes	1/23	4.34%
Analyse de l'entretien avec (Monsieur M.)			
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 2 : en lien avec son rattachement à la qualité d'adolescent	L'estime de soi	6/27	22.22%

Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi Séquence 24 : en lien avec sa qualité d'élève Séquence 18 : en lien avec ce qui détermine le sujet Séquence 27 : en lien avec la satisfaction personnelle			
Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 13 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 16 : en lien avec le conflit avec les parents	La famille	3/27	11.11%
Séquence 20 : en lien avec ce que les parents ont transmis au sujet Séquence 22 : en lien avec l'idée que les parents sont démodés Séquence 25 : en lien avec les personnes considérées comme modèles	Les identifications	3/27	11.11%
Séquence 4 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 6 : en lien avec la non adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 8 : en lien avec le rapport à sa langue maternelle Séquence 12 : en lien avec les reproches faites à la tradition Séquence 14 : en lien avec le rattachement indéfectible à sa tradition	La culture	6/27	22.22%
Séquence 7 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 10 : en lien avec l'impossibilité de vivre hors de la modernité	La modernité	6/27	22.22%

Séquence 11 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 17 : en lien avec l'éloignement vis à vis de la tradition Séquence 19 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 23 : en lien avec les outils usuels de la modernité			
Séquence 15 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 21 : en lien avec les oppositions entre tradition et modernité	Le mélange de culture.	2/27	7.4%
Séquence 26	Autres thèmes	1/27	3.%
Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle F.)			
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 2 : en lien avec la représentation se soi Séquence 22 : en lien avec l'auto satisfaction Séquence 14 : en lien avec ce qui valorise le sujet	L'estime de soi	4/23	17.39%
Séquence 3 : en lien avec le conflit avec les parents Séquence 23 : en lien avec l'inflexibilité des parents Séquence 11 : en lien avec la non fréquentation des personnes du groupe culturel. Séquence 18 : en lien avec les problèmes avec les parents	La famille	4/23	17.39%
Séquence 8 : en lien avec le rapport aux autres Séquence 9 : en lien avec la satisfaction d'être accepté des autres	Les identifications	4/23	17.39%

Séquence 19 : en lien avec les personnes considérées comme modèles Séquence 20 : en lien avec le rapport à sa mère			
Séquence 6 : en lien avec la non adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 10 : en lien la non connaissance de sa culture. Séquence 4 : en lien avec sa région d'origine Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 12 : en lien avec le rejet total de la tradition.	La culture	5/23	21.73%
Séquence 7 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 13 : en lien avec le rapport à l'objet Séquence 17 : en lien avec l'amour de la technologie Séquence 15 : en lien avec ce que nous apporte la modernité	La modernité	4/23	17.39%
Séquence 16 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité	Le mélange de culture.	1/23	4.34%
Séquence 21 :	Autres thèmes	1/23	4.34%
Analyse de l'entretien avec (Monsieur A.)			
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi Séquence 16 : en lien avec la satisfaction personnelle	L'estime de soi	3/16	18.75%
Séquence 6 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 12 : en lien avec le reproche fait aux parents	La famille	2/16	12.5%

Séquence 2 : en lien avec son rattachement à ce que c'est qu'un adolescent Séquence 13 : en lien avec les personnes considérées comme modèles	Les identifications	2/16	12.5%
Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 8 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 10 : en lien avec les avantages qu'offre le village Séquence 14 : en lien avec la nostalgie du monde traditionnel	La culture	4/16	25%
Séquence 7 : en lien avec le rapport à l'objet	La modernité	1/16	6.25%
Séquence 5 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle Séquence 9 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 11 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité	Le mélange de culture.	3/16	18.75%
Séquence 15	Autres thèmes	1/16	6.25%
Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle S.)			
Séquence 1: en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 2: en lien avec son rattachement à l'adolescence Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi Séquence 16 : en lien avec la satisfaction personnelle	L'estime de soi	4/16	25%
Séquence 10 : en lien avec le conflit vis-à-vis des parents	La famille	2/16	12.5%

Séquence 13 : en lien avec ce que les parents ne comprennent pas			
Séquence 5 : en lien avec l'idée d'assumer ses origines culturelles Séquence 14 : en lien avec les personnes considérées comme modèles Séquence 7 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe	Les identifications	3/16	18.75%
Séquence 6 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture.	La culture	2/16	12.5%
Séquence 8 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 9 : en lien avec le rapport à l'objet	La modernité	2/16	12.5%
Séquence 11 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence Séquence 12 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité	Le mélange de culture.	2/16	12.5%
Séquence 15	Autres thèmes	1/16	6.25%
Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle Y.)			
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 13 : en lien avec ce qui valorise le sujet. Séquence 2 : en lien avec la représentation se soi Séquence 18 : en lien avec la satisfaction personnelle	L'estime de soi	4/18	22.22%

Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 15 : en lien avec le conflit avec les parents	La famille	2/18	11.11%
Séquence 16 : en lien avec les personnes considérées comme modèles	Les identifications	1/18	5.55%
Séquence 3 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 4 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 5 : en lien avec la connaissance des pratiques rituelles Séquence 6 : en lien avec un attachement fort à sa culture. Séquence 8 : en lien avec le fait de parler sa langue maternelle.	La culture	5/18	27.77%
Séquence 12 : en lien avec les objets attractifs de la modernité	La modernité	1/18	5.5%
Séquence 14 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 7 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence Séquence 10 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence Séquence 11 : en lien avec ce qui est acquit et du village, et de la ville.	Le mélange de culture.	4/18	22.22%
Séquence 17 : en lien avec le rapport à la pauvreté	Autres thèmes	1/18	5.55%

Analyse de l'entretien avec (Monsieur E.)			
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi Séquence 20 : en lien avec la satisfaction personnelle	L'estime de soi	3/20	15%
Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 15 : en lien avec le rapport conflictuel avec les parents Séquence 18 : en lien avec les échecs des ainés	La famille	3/20	15%
Séquence 2 : en lien avec la l'idée d'être soi-même un adolescent Séquence 17 : en lien avec les personnes considérées comme modèles	Les identifications	2/20	10%
Séquence 8 : en lien avec la connaissance de sa langue maternelle. Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture Séquence 5 : en lien avec la connaissance de quelques pratiques rituels de sa culture. Séquence 13 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles.	La culture	4/20	20%
Séquence 10 : en lien avec l'adhésion à la modernité	La modernité	1/20	5%

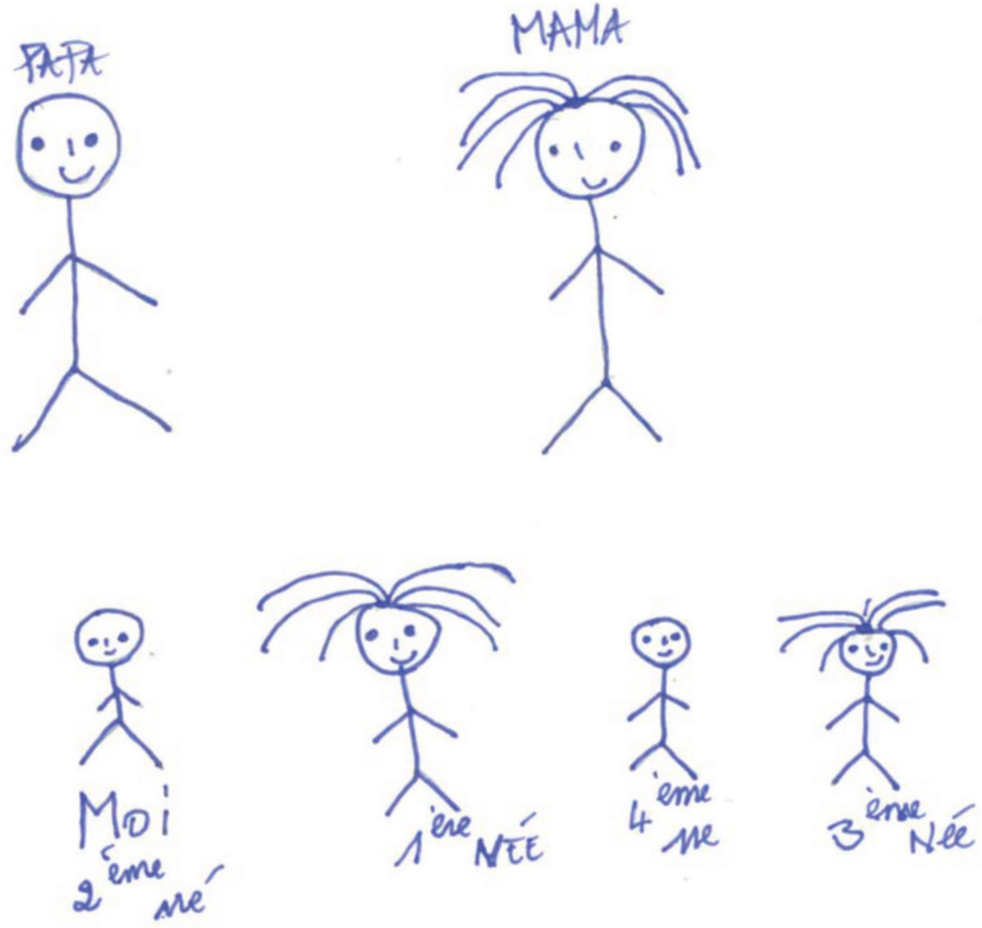
Séquence 12 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 6 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 7 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence Séquence 11 : en lien avec l'acceptation du mélange de cultures Séquence 14 : en lien avec les oppositions entre tradition et modernité Séquence 16 : en lien avec les contradictions entre tradition et modernité	Le mélange de culture.	6/20	30%
Séquence 19	Autres thèmes	1/20	5%
Analyse de l'entretien avec (Mademoiselle k.)			
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 2 : en lien avec la représentation se soi comme adolescent Séquence 3 : en lien avec la satisfaction personnelle Séquence 17 : en lien avec la satisfaction personnelle	L'estime de soi	4/18	22.22%
Séquence 8 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 14 : en lien avec les conflits avec les parents	La famille	2/18	11.11%
Séquence 15 : en lien avec les personnes considérées comme modèles	Les identifications	1/18	5.55%

Séquence 6 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 7 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture.	La culture	3/18	16.66%
Séquence 5 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 10 : en lien avec le rapport à l'objet	La modernité	2/18	11.11%
Séquence 16 :	Autres thèmes	1/18	5.55%
Séquence 11 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 12 : en lien avec l'adhésion aux deux systèmes culturels en présence Séquence 13 : en lien avec l'acceptation aussi bien de la modernité que de la tradition Séquence 14 : en lien avec les contradictions entre tradition et modernité Séquence 18 : en lien avec les oppositions entre le système traditionnel et moderne	Le mélange de culture.	5/18	27.77%
Analyse de l'entretien avec (Monsieur T.)			
Séquence 1 : en lien avec la perception de l'adolescence Séquence 2 : en lien avec le fait d'être un adolescent Séquence 3 : en lien avec la représentation se soi Séquence 8 : en lien avec la satisfaction personnelle	L'estime de soi	6/19	31.57

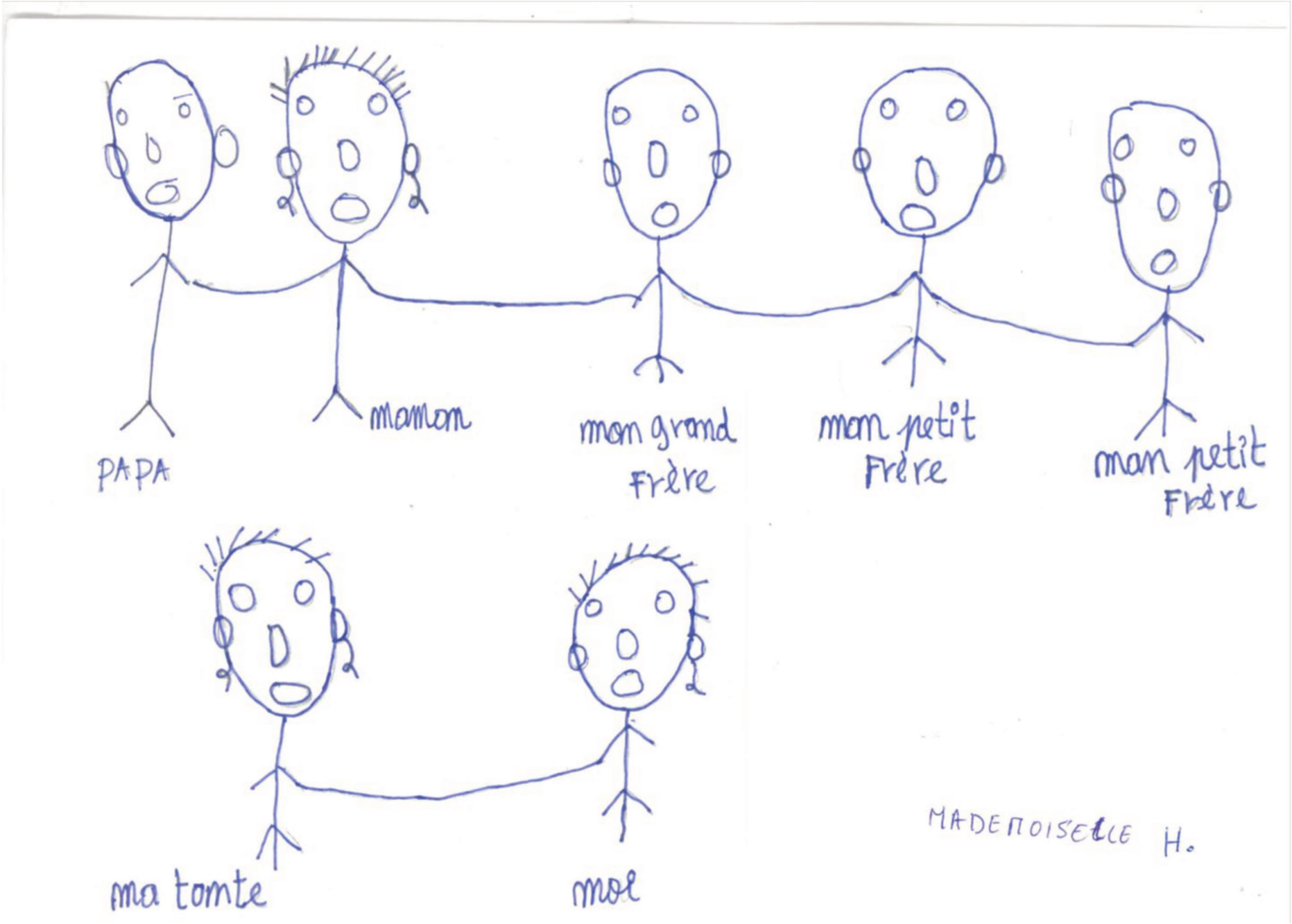
Séquence 19 : en lien avec la satisfaction personnelle Séquence 13 : en lien avec ce qui valorise le sujet			
Séquence 7 : en lien avec les incompréhensions entre les jeunes et les parents Séquence 9 : en lien avec l'acceptation du sujet par le groupe culturel traditionnel Séquence 16 : en lien avec les conflits entre enfants et parents	La famille	3/19	15.78%
Séquence 17 : en lien avec les personnes considérées comme modèles	Les identifications	1/19	5.26%
Séquence 4 : en lien avec la connaissance de sa culture. Séquence 9 : en lien avec l'adhésion aux pratiques culturelles. Séquence 10 : en lien avec l'existence de la sorcellerie	La culture	3/19	15.78%
Séquence 11 : en lien avec l'adhésion à la modernité Séquence 18 : en lien avec le rapport à la pauvreté	La modernité	2/19	10.52%
Séquence 5 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 12 : en lien avec les conflits entre tradition et modernité Séquence 15 : en lien avec les oppositions entre tradition et modernité	Le mélange de culture.	3/19	15.78%
Séquence 6 :	Autres thèmes	1/19	5.26%

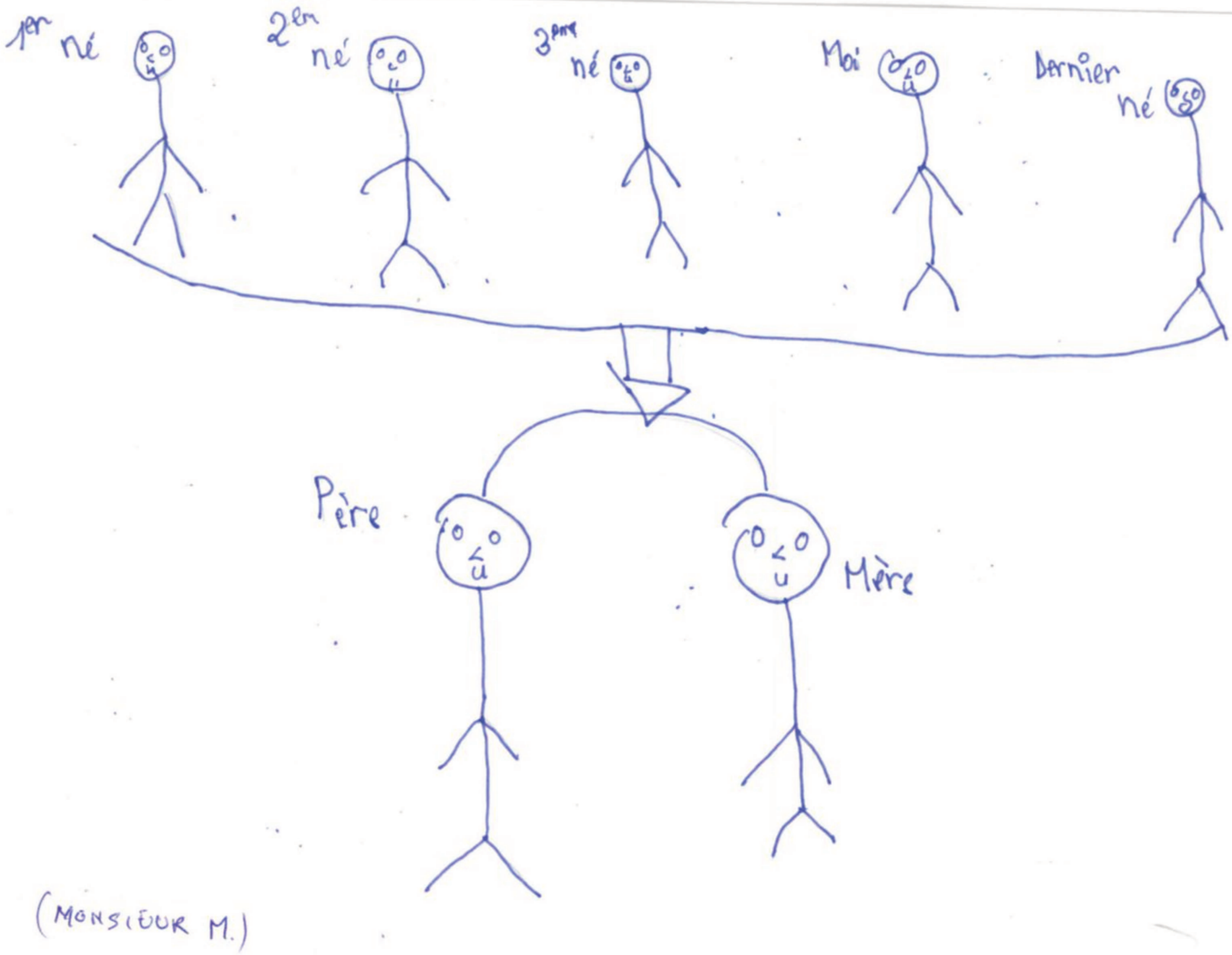
Annexe n° 4 :

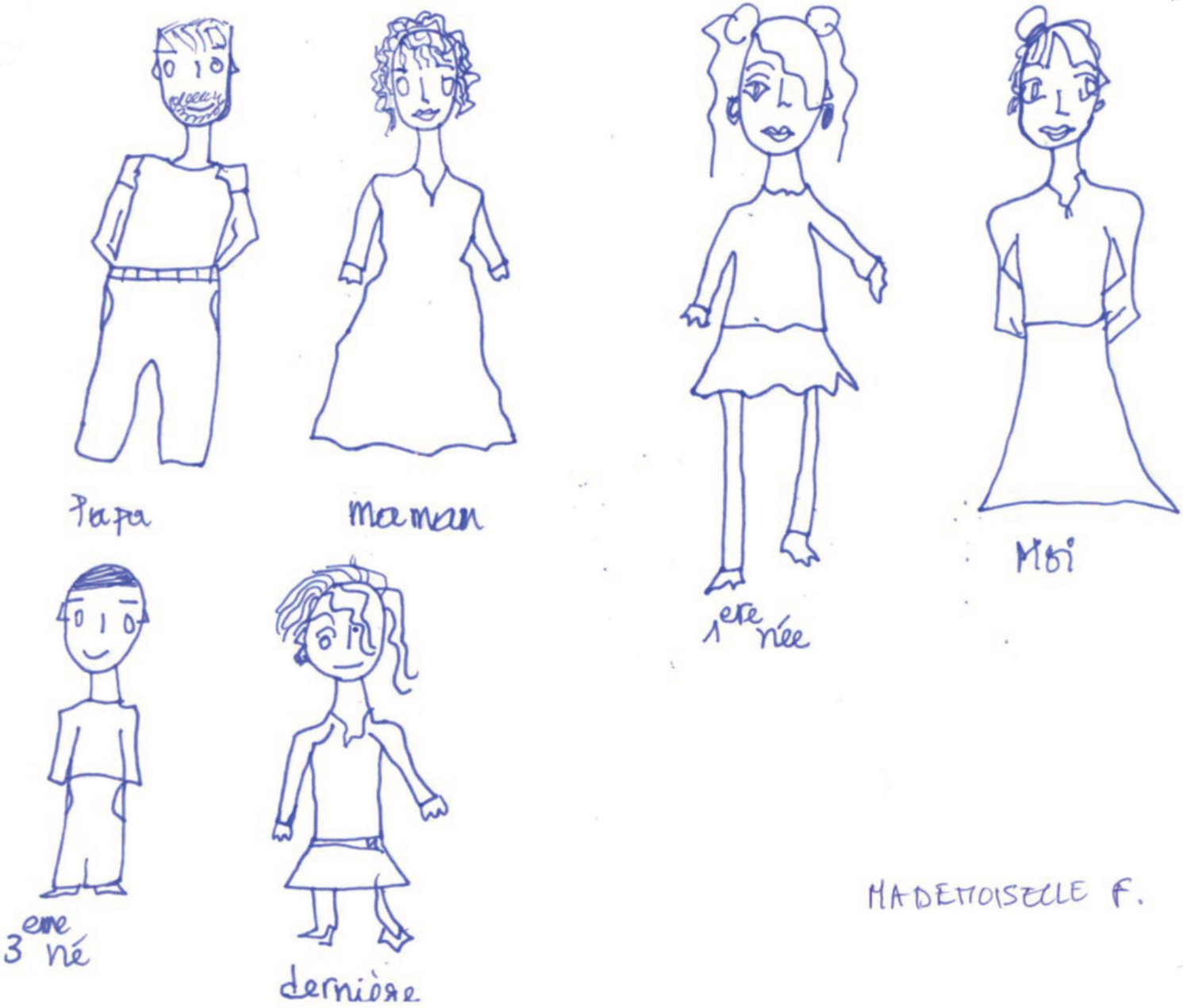
Test du dessein de la famille de Corman

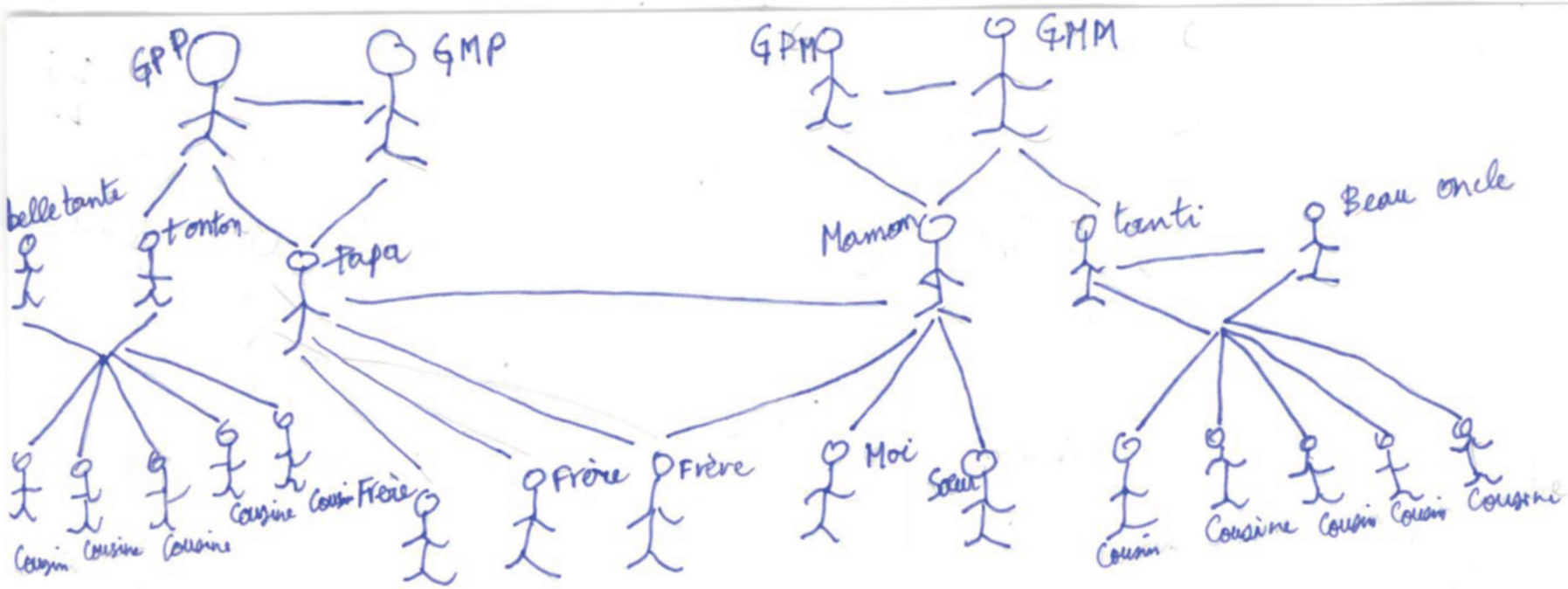


MONSIEUR FG.

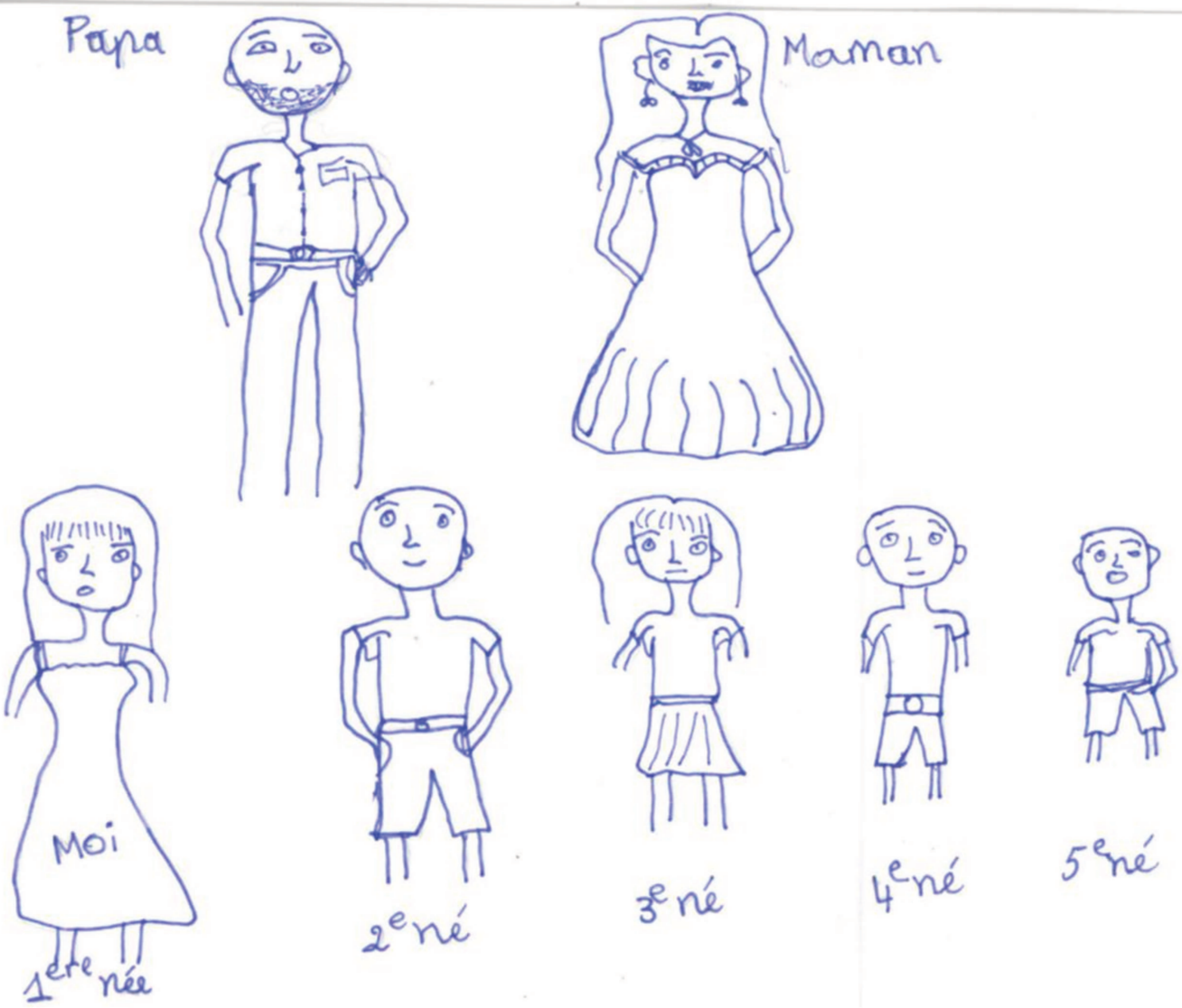

PAPA
maman
mon grand Frère
mon petit Frère
mon petit Frère
ma tante
moi
MADEMOISELLE H.


1er né
2em né
3ème né
Moi
Dernier né
Père
Mère
(MONSIEUR M.)

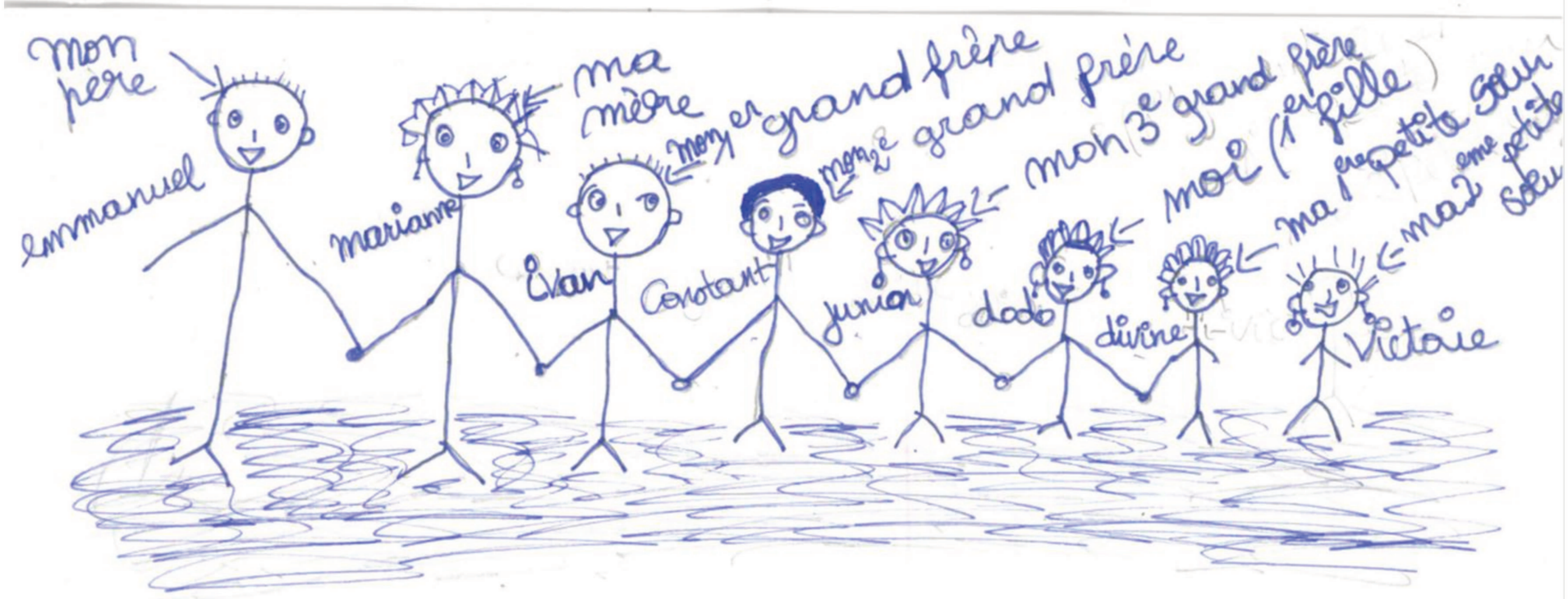

Papa
maman
1ere née
Moi
3ème né
dernière
MADEMOISELLE F.


GPP
GMP
GPM
GMM
belle tante
tonton
Papa
Maman
tanti
Beau oncle
Cousin
Cousine
Cousine
Cousine
Cousin Frère
Frère
Frère
Moi
Sœur
Cousin
Cousine
Cousin
Cousin
Cousine

MONSIEUR A.



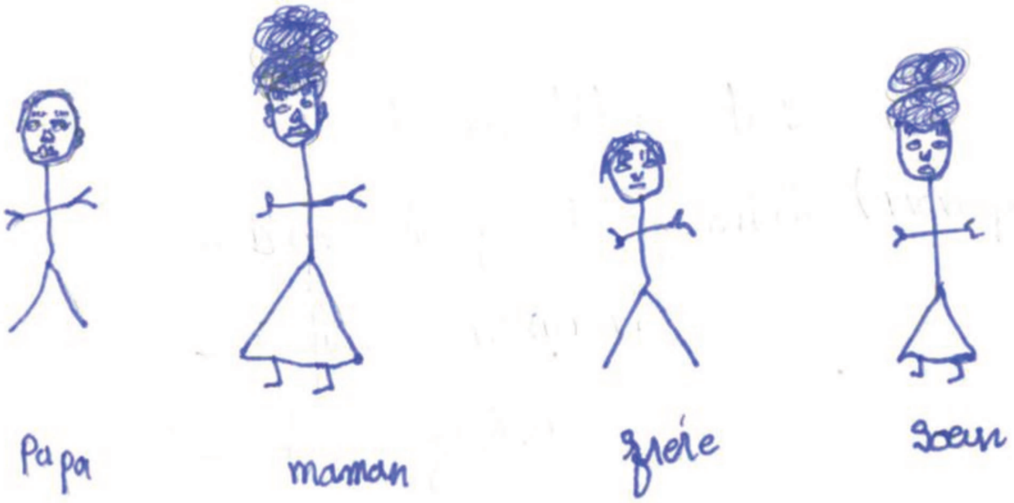
MADEMOISELLE S.



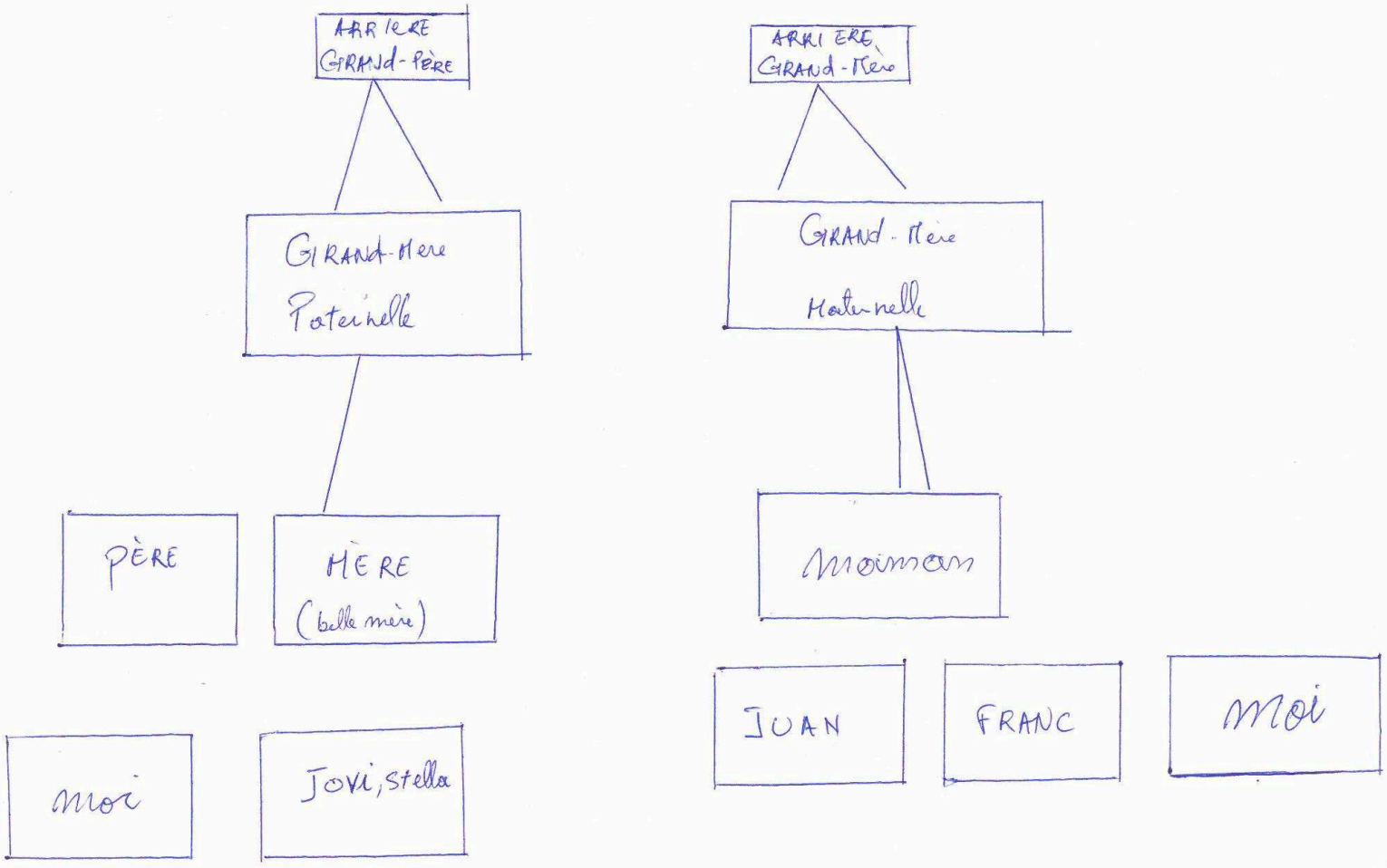
MADEMOISELLE Y.

MONSIEUR. E

FAMILLE



MADEMOISELLE K.


ARRIERE GRAND-PÈRE
GRAND-Mere Paternelle
PÈRE
MÈRE (belle mère)
moi
Jovi, stella
ARRIERE GRAND-Mère
GRAND-Mère Maternelle
maman
JUAN
FRANC
moi

MONSIEUR T.

Annexe n° 5 :

Consentement éclairé des parents pour la participation de leur enfant à cette recherche.

Recueil du consentement éclairé des parents pour la participation de leur enfant à cette recherche.

M. Joseph BITOGO a proposé à mon fils / ma fille de participer à son travail de recherche portant sur les effets des mutations sociales sur la construction identitaire des adolescents Camerounais. Je suis informé que ce travail est réalisé dans le cadre d'une thèse de doctorat dans les Universités de Rouen en France et de Yaoundé 1 au Cameroun.

En tant que parent de l'adolescent interviewé, j'ai reçu oralement et par écrit toutes les informations nécessaires permettant de comprendre quel était l'intérêt, les bénéfices attendus et les contraintes de cette étude qui se tiendra dans l'enceinte de l'établissement scolaire ou centre d'apprentissage

J'ai pu poser toutes les questions nécessaires à la bonne compréhension du déroulé de l'enquête et me suis rassuré de la volonté libre de mon fils / ma fille à participer à la recherche. J'ai reçu les informations nécessaires, claires, précises, et la certitude que le Lycée / centre de formation avait bien donné son accord pour cette recherche. J'ai aussi pu disposer d'un délai de réflexion suffisant et discuté avec mon enfant avant de prendre ma décision.

Recueil des données

Les données recueillies demeurent anonymes et confidentielles. Les données personnelles de mon fils / ma fille (préalablement codifiées) ne peuvent être consultées que par M. Joseph BITOGO et ce, exclusivement dans le cadre de la recherche dont il est question. A ma demande, je peux être informé des résultats globaux de l'étude à l'issue de celle-ci auprès de M. BITOGO.

Intéruption de la participation

M. BITOGO nous a informé de la liberté qui était la nôtre d'accepter ou de refuser de participer à cette étude. Par ailleurs, nous pouvons changer d'avis et interrompre notre participation à tout moment, sans conséquences négatives ou préjudice et sans avoir à justifier notre décision.

Autorisation

Au vu des information obtenues aussi bien sur l'objectif que sur le déroulé de la recherche, de la volonté de mon fils / ma fille à y participer, j'accepte librement et lui accorde volontairement l'autorisation de participer à cette recherche menée par M. Joseph BITOGO. Notre consentement ne décharge pas M. BITOGO de ses responsabilités ni ne nous soustrait de nos droits garants par la loi.

Signature, nom du signataire **Date**

(Précédée de la mention lu et approuvé)

Moi Joseph BITOGO, je m'engage à respecter les droits des participants dans le formulaire de consentement et me tient à disposition des participants pour répondre à toutes leurs questions.

Signature du chercheur **Date**

Résumé

Cette thèse traite, d'un point de vue interculturel, de la construction de l'identité à l'adolescence dans un Cameroun en mutation. À partir d'une enquête sur le rapport psychisme/culture et l'étude des effets de l'intrication des cultures traditionnelle africaine et occidentale, nous avons dans ce travail démontré que la représentation de soi de l'adolescent camerounais se trouve modifiée, car désormais coupée du référent fondateur. Par l'enculturation, la famille africaine élargie avait entre autres pour fonction d'accompagner l'adolescent à l'âge adulte en lui conférant une place, une identité. La culture, dans ce rôle de tiers, régulateur de l'attachement, de la séparation et de la jouissance dans l'interaction fantasmatique entre l'adolescent et sa famille, et même entre l'adolescent et son environnement est sous-tendu par le référent fondateur ; c'est-à-dire par la croyance en un père imaginaire, le père ancêtre. L'ignorance, le refus ou l'oubli du référent fondateur (rupture de transmission, auto engendrement) fait obstacle à la construction identitaire, laissant ainsi l'adolescent camerounais dans l'impasse. Dans une perspective de culture humaine, nous avons conclu que la façon dont les mélanges de cultures prennent place dans une société en constante évolution, est à entendre comme une atteinte à l'identité subjective, dans la mesure où elle entrave la fonction du père ancêtre, produisant ainsi, à la fois des effets de rupture, d'impasse, mais aussi d'ouverture dans la structuration du sujet. Ces effets, inévitablement, impliquent l'émergence de nouvelles pathologies et donc de nouveaux modes de prise en charge dans la clinique des adolescents.

Mots clés : Adolescent, structuration psychique, construction identitaire, interculturel, impasse, psychopathologie.

Abstract

This thesis deals, from an intercultural point of view, with the construction of identity in adolescence in a changing Cameroon. Based on an investigation on the relationship between psyche and culture and the study of the effects of the entanglement of traditional African and Western cultures, we have demonstrated in this work that the self-representation of the adolescent Cameroonian is modified, because it is now disconnected from the founding referent. Through enculturation, the extended African family had among other functions, to guide the adolescent towards adulthood, by providing him shelter and an identity. Culture, acting as a third party role that controls attachment, separation and joy in the fantasmatic interaction between the adolescent and his family, and even between the adolescent and his environment, is underpinned by the founding referent, meaning by the belief in an imaginary father, the ancestral father. Ignoring, refusing to accept or forgetting the founding referent (due to a failure in transmission or self-generation) is an obstacle to the construction of identity, thus leading the Cameroonian adolescent to a dead end. From a human culture perspective, we have concluded that the way in which a cultural mix occurs within a constantly evolving society is to be understood as an attack on subjective identity, insofar as it hinders the function of the ancestral father thus producing both the effects of separation and deadlock, which also allows a new perspective on the structuring of the subject. These effects, inevitably, imply the emergence of new pathologies and thus new modes of management in the adolescent clinic.

Key words: Adolescent, psychic structuring, identity building, intercultural, impasse, psychopathology.