

Zeitschrift: Revue vaudoise de généalogie et d'histoire des familles
Herausgeber: Cercle vaudois de généalogie
Band: 35 (2022)

Artikel: L'appartenance et l'identité familiale
Autor: Piret, Bertrand
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1085121>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'appartenance et l'identité familiale

Bertrand Piret

En quoi la famille contribue-t-elle à forger pour tout un chacun un sentiment d'appartenance et d'identité? La réponse paraît aller de soi. C'est bien le nom de famille qui fournit le nom gravé sur la carte d'identité et le premier groupe auquel l'enfant se sent appartenir est bien entendu la famille. Il convient toutefois de s'interroger sur ces évidences premières. Les familles ne constituent plus depuis longtemps un bloc monolithique qu'on pouvait définir à partir d'une ascendance incarnée par un pater familias. La multiplication des séparations, des recompositions, la diversification des modalités d'union, dont les unions homosexuelles, les nouvelles possibilités légales de choix de son patronyme sont quelques-uns des facteurs qui complexifient les notions d'appartenance et d'identité et rendent plus aléatoire leur expérience vécue.

Devant cette complexité et cette diversification des modalités pratiques de la constitution des familles, il est difficile de tenir un discours général. Il faudrait entrer dans le détail de chaque cas particulier pour examiner précisément les enjeux qu'il pose en pratique du point de vue de ces deux notions d'appartenance et d'identité: comment ces expériences sont-elles vécues et que représentent-elles pour les enfants issus de couples recomposés, de couples monoparentaux, de couples homoparentaux, où lorsqu'ils sont le fruit de techniques modernes de procréation assistée, certains pouvant avoir jusqu'à quatre ou cinq « origines parentales » différentes: un père/parent biologique (un don de sperme), un père/parent social adoptif, une donneuse d'ovule, une mère porteuse (location d'utérus), une mère/un deuxième parent social adoptif...

À défaut de pouvoir entrer dans le détail de ces considérations, il est possible de prendre du recul vis-à-vis des fausses évidences portées par les notions d'appartenance et d'identité, pour en proposer des acceptions plus ouvertes et plus critiques et sans doute plus adaptées à l'analyse des situations sociologiques contemporaines. Nous proposerons pour chacune de ces notions deux manières de les envisager à partir des enseignements fournis par l'expérience de la psychanalyse et la théorie qui peut en être faite, et par un certain nombre de travaux d'anthropologie¹.

Qu'est-ce que l'identité?

Avant de tenter de définir ce qui pourrait relever d'une identité familiale, il convient de distinguer de manière générale deux acceptions fort différentes de la notion d'identité. On peut poser qu'il existe deux types d'identité ou deux acceptions de ce concept qui relèvent de registres très différents.

L'identité imaginaire

La première conception fait de l'identité la somme d'un certain nombre de traits et de caractéristiques qui se sont mis en place au cours de l'enfance et de l'adolescence pour aboutir à une sorte de sommation qui constitue l'identité de l'adulte. Elle est encore susceptible d'évolution et de changements. C'est une définition très floue et il est bien

¹ LEVI-STRAUSS, Claude (dir.), *L'identité* [séminaire sur], Paris: Grasset et Fasquelle (réédition, coll. Quadrige), 1977.

difficile d'aller plus loin que cette désignation d'une sommation de traits. Car il n'est ni possible de résumer ni de lister de manière exhaustive les traits qui vont constituer cette identité. Il s'agit de notions aussi hétéroclites que le nom, le genre, l'orientation sexuelle, la nationalité, la couleur de la peau, l'origine, la religion, la culture, le style du corps, la démarche, les cheveux, les yeux, la voix, la langue, le métier, les goûts alimentaires, le choix de certaines pratiques sportives, la couleur politique, etc. La liste est interminable et le contenu de la somme des traits qui constituent l'identité est inépuisable.

Certains éléments ont évidemment acquis à certaines périodes de l'histoire et dans certaines cultures un poids tout particulier. L'identité administrative par exemple repose sur les critères qu'on trouve sur la carte d'identité : nom, prénoms, date de naissance, lieu de naissance, sexe... Comme on le sait, en dehors de la date et du lieu de naissance, tout est désormais modifiable sur cette carte d'identité. On peut y modifier son nom, ses prénoms et son sexe... Ces révolutions sociales contribuent à affaiblir et à déconnecter le lien traditionnellement fort entre l'identité et le nom. Ce lien, dans nos contrées, continue à rester fort lorsque le nom est célèbre ou signale l'appartenance à la noblesse ou à l'aristocratie. De la même manière, dans d'autres cultures, encore nombreuses, le nom renvoie immédiatement à l'identité du groupe, du clan, de la lignée ou de la tribu et emporte avec lui une somme de traits réputés communs à tous les membres du groupe. La dispersion géographique des familles contribue également à la perte de ce lien entre le nom patronymique et la référence au groupe. Lorsque dans un même endroit, plusieurs générations vivent ensemble depuis des siècles, le nom qui se transmet en ligne paternelle renvoie à la représentation d'une famille élargie et repérable dans les générations précédentes. À l'inverse, lorsque les familles sont dispersées comme c'est le cas depuis presque un siècle en raison des mobilités imposées ou favorisées par les études et le travail, les petites unités familiales

« nucléaires » se retrouvent noyées dans un certain anonymat que viennent seulement rompre de temps à autre les réunions familiales, telles les « cousinades ». On peut observer une semblable dispersion des morts d'une même famille enterrés dans des endroits très éloignés des uns des autres au fil des générations et des exils des descendants. Il en résulte que le cimetière ne constitue plus un lieu de ressourcement de l'identité familiale.

Cependant, cet affaiblissement du lien identitaire basé sur le nom patronymique, s'il a des racines sociologiques, ne fait que rejoindre une précarité essentielle et fondamentale de la notion même d'identité. Quelles que soient l'époque ou la culture, on pourra toujours trouver le témoignage de tel ou tel membre du groupe qui ne se satisfait pas de cette définition identitaire au groupe par le nom et qui revendique une différence et une singularité qui lui soit propre, ou une appartenance et une identité mélangées. Cela provient du fait signalé plus haut qu'il est impossible de faire la liste exhaustive des traits qui vont déterminer une fois pour toutes et de manière définitive mon identité. L'identité qui repose sur une sommation de traits est par définition incomplète, provisoire, exposée aux changements... Certains refusent cet inconfort et rêvent d'une identité forte, définitive et close.

Une certaine orientation de la névrose (sous forme de repli narcissique par exemple), comme une certaine perversion du discours social (au sens où il entretient un mensonge complice), véhicule ainsi l'idée que cette identité non seulement peut être définie, mais peut se caractériser par son homogénéité, sa stabilité et sa permanence. C'est un fantasme. Mais c'est un fantasme dangereux. Les dérives, au niveau du psychisme, comme au niveau d'une société, sont dramatiques. En effet, comme il est impossible de se rassurer sur son identité à partir d'une liste finie de traits qui la définiraient et la constitueraient, celui qui veut croire à son identité stable et close est obligé de recourir à un artifice : c'est dans l'opposition à un autre, à un autre groupe caractérisé par au moins un

trait identitaire différent, qu'il va fortifier son sentiment identitaire. Pour me sentir pleinement assuré de mon identité, je dois confirmer à chaque instant que le groupe auquel j'appartiens est homogène au regard du trait qui nous rassemble et je dois donc veiller à ce qu'aucun intrus ne vienne gâcher cette belle homogénéité. C'est pourquoi la recherche forcenée d'une certitude identitaire ne peut que mener à la fabrication d'un ennemi à exclure, voire à détruire. On reconnaîtra ici la structure de tous les discours dits « identitaires », qui ne peuvent faire autrement que de s'appuyer sur l'exclusion de l'« autre », quel qu'il soit (il varie en fonction des époques et des lieux).

C'est sans doute aussi la raison pour laquelle la notion d'identité a si mauvaise presse en psychanalyse. On la considère au mieux comme une illusion, un mirage, au pire comme une aliénation frisant la paranoïa. On recommande de s'en tenir à la notion d'identification, qui elle est parfaitement intelligible dans le registre de la psychanalyse. En effet, l'identification est le mécanisme par lequel je m'identifie et donc je me construis en empruntant à quelques autres que j'investis particulièrement un certain nombre de traits. J'ai parfois conscience de ce que j'ai emprunté à l'autre, mais il m'arrive aussi au décours d'une expérience, parfois douloureuse, de découvrir des identifications cachées, restées jusqu'à l'inconscientes, et qui étaient à la source de comportements aberrants ou de répétition d'échecs.

Il est vrai que cette conception de l'identité renvoie à l'image et à l'imaginaire. Elle relève de ce que la psychanalyse appelle depuis Freud le Moi et qu'il faut rigoureusement distinguer, depuis Lacan, du Sujet. Le Moi, c'est une sorte de surface sur laquelle miroitent des insignes qui vont représenter son identité dans le regard de l'autre. On revient à l'impossibilité logique de tout à l'heure de lister de manière exhaustive les insignes qui vont représenter le Moi auprès des autres. Je ne peux épuiser la définition de mon Moi dans aucun ensemble de contenus, quels que soient mes efforts de description et d'introspection. Le Moi est donc avant tout une surface réfléchissante

aliénante. C'est l'image dans laquelle j'essaie de me reconnaître et de me faire reconnaître mais dont j'éprouve immanquablement la vanité. Car il y a toujours dans cet effort de me constituer dans une image qui me représente, quelque chose qui manque, quelque chose qui échappe à cette peinture que j'aimerais globale et complète. Cette représentation n'est jamais tout à fait satisfaisante, il y manque toujours un trait qui me spécifierait vraiment. Ce n'est pas pour rien qu'on appelle en peinture « vanités » ces tentatives de représentations de la vacuité et de la mort, à partir du XVII^e siècle. Première tentative, peut-être, dans l'art de représenter l'irreprésentable.

L'aliénation est ici de structure. Ce n'est pas un accident, elle est inévitable. Je ne peux pas faire autrement que d'être pris dans cette image leurrante de moi-même. C'est seulement à ce prix que la vie sociale et sentimentale est possible. Il n'y a donc pas à dénigrer cet imaginaire-là qui est ce qui nous permet de vivre au quotidien. Par contre, cette aliénation peut devenir pathologique si la dimension d'incomplétude, de vanité, n'est pas assumée par le sujet et qu'elle est refoulée ou forclosée. Ce qui donnera névroses, pathologies narcissiques et psychoses.

L'identité symbolique

En opposition à cette structure imaginaire du Moi, découle la deuxième acception que l'on peut donner à la notion d'identité. C'est l'identité au sens de la singularité irréductible. C'est ce qui manquait tout à l'heure à mon identité imaginaire pour me spécifier comme tel, tel que je suis et pas un autre. C'est une acception qui dérive de la logique, de l'identité au sens mathématique du terme où l'on peut dire que $a = a$. C'est l'identité au sens du principe d'identité, au sens d'un absolu qui me fait dire que, comme $a = a$, je = je, au sens où il n'y a qu'un seul sujet à être ce je-là, ce sujet qui parle et pas un autre.

Contrairement à l'identité imaginaire du Moi, représentée par les multiples insignes qu'on peut énumérer,

cette identité qu'on peut dire symbolique, cette affirmation du principe d'identité, échappe à toute représentation. Cela peut paraître paradoxal – mais il est facile de le confirmer par l'expérience – ce qui me spécifie en propre, ce qui fait ma singularité la plus ultime, c'est aussi ce qui échappe à toute représentation et ce qui reste toujours au-delà de ce que je peux en dire. Mon identité en tant que sujet de l'inconscient est de l'ordre de l'insaisissable.

Mais là encore, bien qu'elle soit insaisissable et son contenu impossible à décrire, cette identité-là, comme fondement de ma subjectivité, est tout aussi indispensable que l'autre.

Elle ne correspond pas à l'image que me renvoie l'autre, mon semblable, mais elle renvoie au principe même de ce qui fait garantie pour la parole. Dans son séminaire sur les psychoses, Lacan épingle cette fonction sous la forme de la nécessité qu'il y ait quelque chose qui ne trompe pas². En effet, dit-il, pour que le jeu de la parole puisse fonctionner normalement, c'est-à-dire dans un jeu toujours incertain entre la vérité, le mensonge et la tromperie, il est logiquement nécessaire de postuler une instance qui ne trompe pas, à partir de laquelle il est possible de déterminer ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui existe et ce qui n'existe pas. Nous avons besoin de ce principe d'identité qui garantisse la vérité de la réalité et sa permanence. Lacan rappelle que, dans la majorité des civilisations, et par exemple chez les Grecs anciens comme chez Aristote, cette instance réside dans les cieux. Ce qui garantit la vérité de la réalité, sa stabilité, sa permanence et son existence, c'est le retour immuable toujours à la même place des constellations dans le ciel.

Dans notre culture de tradition judéo-chrétienne, cette garantie réside ailleurs. C'est ce que Descartes a repris sous la rubrique du dieu non trompeur. C'est un Dieu

qui s'annonce par le verbe en affirmant: «je suis ce que je suis» ou «je suis celui qui est».

L'être humain se construit à partir de ces deux types d'identité. L'identité imaginaire, son Moi, qui va constituer sa personnalité psychologique et sa personne sociale et son identité singulière, insaisissable, mais indispensable toutefois pour asseoir l'assurance que la réalité existe en vérité et qu'il existe un lieu garant du fonctionnement de la parole (et que je suis celui que je suis...).

On peut repérer cliniquement des situations où cette garantie n'est pas en place. À l'extrême, c'est la psychose où l'on observe que rien n'arrête le défilé des signifiants et des questions posées répétitivement à l'autre, comme à la recherche de quelque chose qui viendrait garantir enfin que les mots ont un sens et ne sont pas totalement arbitraires. Dans ces situations cliniques d'ailleurs, on retrouve fréquemment ce que la psychiatrie appelle un délire de filiation (conviction d'une origine prestigieuse cachée) qui pointe bien l'incertitude foncière quant à l'identité.

De vives discussions ont actuellement lieu parmi les psychanalystes à propos de cette question. Certains pensent que certaines conditions sociales et culturelles, la perversion du langage dominant, sont susceptibles de mettre en défaut cette garantie de la parole et d'induire chez les sujets des modifications dans leur rapport à la parole au point de brouiller la distinction de principe entre le vrai et le faux. Dans cette hypothèse, réalité et fiction, mensonge et vérité viendraient se mettre en équivalence, sur le modèle des *fake news*, des boniments, du *bullshit*, que des personnages publics comme Trump mettent désormais en avant. L'hypothèse est que le langage en lui-même pourrait perdre sa valeur de vérité et de créativité. C'est ce que George Orwell a pu imaginer dans ses romans comme *1984*, mais aussi ce que Klemperer a décrit à propos de la perversion du langage induit par le nazisme dans son livre *LTI, la langue du III^e Reich*.

² LACAN, Jacques (1955-1956), *Les psychoses. Séminaire*, livre III, Paris: Seuil, 1981.

À l'opposé, d'autres psychanalystes pensent que cette crainte n'est pas fondée et que l'homme, par la structure même du langage humain, est soumis à ce tiers garant de la vérité et du fonctionnement de la parole, qu'il le veuille ou non. Sauf pathologie grave, l'être humain ne pourrait faire autrement que d'être soumis à cette identité symbolique qui lui échappe, qui échappe à toute représentation, dont il peut certes tenter de refouler ou de dénier les effets mais pas s'abstraire en tant que sujet.

Je ne trancherai pas dans ce débat difficile qui nécessite des enquêtes cliniques approfondies qui tiennent compte de- et explorent le rapport entre le subjectif et le social. Mais il faut garder ces questions à l'esprit pour saisir ce qui est en jeu lorsqu'au cours de la recherche d'identifications propres à l'adolescence se mettent en place des adhésions à des discours contestant le principe même du vrai et du faux (par exemple les thèses et les sites complotistes). S'agit-il de simples péripéties comme il en a toujours existé dans le cadre de la construction de la personnalité et des explorations diverses et contradictoires de l'adolescence, ou s'agit-il d'une modification plus profonde du rapport au monde et à la parole?

Il est important de ne pas mépriser l'identité imaginaire en la rabattant du côté d'une illusion dont on pourrait se passer et dont le but de la psychanalyse serait de se dépouiller. Si la psychanalyse permet, quand elle réussit, d'accéder au-delà des miroitements du Moi, au sujet de l'inconscient, c'est toujours de manière épisodique, par éclipses, non programmables, non maîtrisables, et impossibles à répéter sur demande. La cure psychanalytique ne dénuie pas l'analysant de ses oripeaux imaginaires. Les descriptions dramatiques de la fin de l'analyse comme aboutissant au «*désêtre*», c'est-à-dire à un être débarassé de ses illusions et de toute consistance imaginaire, surnageant dans un univers de pur désir au-dessus du commun des mortels, nourrissent des fantasmes et des velléités normatives qui ne font pas une bonne publicité à la psychanalyse.

Si la psychanalyse aboutit à quelque chose du côté de l'identité imaginaire, c'est simplement à l'assouplir, à lui donner de la mobilité, à permettre au sujet de ne plus être assigné à un seul personnage, un seul vêtement, une seule image, mais de pouvoir en jouer au gré des circonstances, des rencontres et du contexte.

On retrouve là un autre imaginaire, lui aussi posé en termes d'idéal et parfois de normes, qui nourrit les représentations autour du métissage, du bigarré, de la mosaïque, de l'Arlequin. On aura reconnu la nouvelle ethnopsychiatrie de Marie Rose Moro, qui, après les excès de Tobie Nathan, a prôné l'identité comme métissage. L'Arlequin, c'est le modèle que propose Michel Serres³, avec le métissage encore, à la base de toute éducation et pédagogie afin de tenir compte de l'altérité.

Cet imaginaire généreux qui permet de rêver à un monde enfin pacifié se heurte toutefois à la réalité insistante de ce qu'on peut appeler la guerre des identités.

Tout illusoire et imaginaire qu'elle soit, l'identité se revendique et nourrit des conflits dont la violence est bien réelle.

C'est une autre raison pour laquelle il est important de ne pas sous-estimer ou mépriser l'importance de cette identité imaginaire. La question devient celle des raisons pour lesquelles un sujet ou un groupe se retrouve en position de revendiquer son identité. Or, à bien y réfléchir, c'est essentiellement lorsqu'elle est revendiquée que l'identité fait parler d'elle. La question de l'identité ne prend jamais autant d'importance que lorsque le sentiment domine qu'elle est menacée ou en voie de disparition. Il s'agit là de l'identité collective, sociale ou culturelle, celle qui correspond au sentiment d'appartenance. Revendication identitaire et revendication d'appartenance au groupe défini par cette identité sont donc

³ SERRES, Michel, *Le Tiers-Instruit*, Paris : Éd. François Bourin, 1991.

équivalentes. Cette identité collective, Freud en a décrit la structure dans son article sur la psychologie des foules. Il décrit deux mécanismes à l'origine de la constitution de ces masses agglutinées par un sentiment d'appartenance et d'identité commune : il s'agit d'une part d'une identification mutuelle des membres entre eux, sur la base d'un ou de plusieurs traits communs mais qui restent largement évanescents et difficiles à définir ; et d'autre part sur l'abdication de la subjectivité de chacun des membres au profit du leader ou du discours de vérité qui mène la troupe. Freud explique que chacun des membres de cette foule a troqué son idéal du moi avec un objet extérieur qui vient à la place de cet idéal : le leader ou le slogan, un discours mis en position de vérité.

Il s'agit toujours dans cette revendication identitaire collective d'une posture de minoritaire. Je dis « posture » car la réalité de la situation minoritaire n'est pas toujours présente.

La revendication identitaire et d'appartenance correspond toujours au sentiment d'un défaut de reconnaissance. Avant d'y voir la manifestation d'un symptôme purement psychique, et d'une résistance du sujet à assumer sa complexité, son caractère divisé ou son manque, il faut s'interroger sur sa signification en tant que symptôme social. Et en quoi cette dimension sociale induit une telle posture.

Nos sociétés sont marquées par la violence de la discrimination : par la couleur, par l'origine, par le patronyme, par l'origine sociale, par la religion, par le statut, etc. L'existence de seuils infranchissables pour beaucoup en termes d'accès à certaines professions, à certaines études, à certaines conditions de vie, les fameux plafonds de verre, alimente cette violence. Dans ces conditions, vivre son identité de manière légère et mobile, à la manière d'un habit d'Arlequin ou d'un métissage heureux, est un luxe de dominants. C'est le luxe de ceux qui sont installés dans un confort que l'on pourrait dire bourgeois si le

vocabulaire marxiste n'avait été autant disqualifié... de ceux à qui la terre appartient, car ils peuvent aller partout n'ayant aucun problème de visa, et se prétendre ainsi citoyens du monde et non plus réduits à telle ou telle nationalité ou appartenance.

À ceux qui n'ont pas cette chance, et qui se vivent comme les oubliés d'un système mondialisé qui ne profite qu'à quelques-uns, reste la violence de la revendication identitaire, reste l'expression la plus bruyante possible dans l'espoir d'être enfin aperçus et reconnus, et de sortir de l'invisibilité. De la revendication de ses origines fantasmées par l'adolescent issu de l'immigration au port du gilet jaune comme signifiant d'une demande de reconnaissance et de visibilité, les exemples ne manquent pas.

Mais nous avons dans l'histoire de nombreux exemples où c'est une majorité qui construit un discours de défense identitaire par rapport à une menace imaginaire, la plupart du temps constitué par un groupe désigné comme étranger, externe ou interne. Les historiens ont mis en évidence que tous les génocides ont été préparés par – et précédés de – l'érection d'un ennemi intérieur par rapport auquel l'identité du groupe majoritaire était prétendument menacée⁴. C'est évidemment ce qui s'est passé dans l'Allemagne nazie où les juifs représentaient cette menace. Au Rwanda, les Tutsi ont été mis en position de menacer l'identité de la majorité Hutu. En Yougoslavie, c'est l'Église orthodoxe qui la première va agiter l'idée que les Serbes sont menacés d'un nouveau génocide de la part des musulmans du Kosovo ou de Bosnie. Il s'agit en inventant cette menace de ressouder l'identité collective du nous et de légitimer la purification ethnique.

Les discours nationalistes de plus en plus nombreux qui prétendent que les valeurs occidentales sont menacées par les étrangers et les migrants vont dans le même sens,

⁴ Voir SEMELIN, Jacques, *Purifier et détruire : usages politiques des massacres et génocides*, Paris, éditions du Seuil, 2005 (coll. Points).

même s'ils n'ont pas encore acquis le même pouvoir de nuisance que les trois exemples qui viennent d'être cités.

Retenons donc que l'identité et la revendication d'appartenance qui en découle sont avant tout des réactions vis-à-vis d'une discrimination réelle ou d'une menace fantasmatique.

Qu'est-ce que l'appartenance ?

Venons-en maintenant à la notion d'appartenance. En matière de famille, l'appartenance semble correspondre à un sentiment commun, celui d'appartenir au groupe composé par les « parents », qui comprennent les géniteurs proprement dits (ou ceux qui en tiennent lieu) et ceux qui sont en parenté. Pourtant, là encore, ce sentiment est pour beaucoup loin d'être évident. Entre une appartenance trop forte, voire étouffante, dont certains n'arrivent pas à s'extraire et qu'ils vivent comme une entrave à leur liberté et le sentiment contraire d'être exclu du groupe auquel leur nom et leur origine devraient les faire appartenir, toutes les modalités existent et toutes les problématiques, parfois douloureuses, peuvent se présenter.

En outre, chacun peut vérifier pour son propre compte que la notion d'appartenance n'est pas exclusive. Chacun d'entre nous appartient à différents groupes, à différents collectifs, à commencer par les corporations de travail, les groupes de pairs à l'école ou à l'université ou au sein de toute autre formation. On peut être aussi marqué par son appartenance à un groupe politique voire à un parti, à un ensemble de personnes que rassemble une même passion ou un même hobby, une activité culturelle, un sport. L'appartenance à des groupes plus vastes peut être prédominante pour certains : la région, la nation, l'ensemble des locuteurs d'une même langue, etc.

Comme nous l'avons fait pour l'identité, il est utile de distinguer deux grandes modalités de ce qu'on regroupe habituellement sous la rubrique de l'appartenance : l'appartenance proprement dite et l'inclusion.

Il existe en effet différentes sortes de liens par lesquels un sujet ou un individu est en relation avec le collectif. Il peut s'agir d'une appartenance, ou plus exactement d'un sentiment d'appartenance, d'une inclusion ou d'une exclusion, mais la clinique nous fait aussi rencontrer des positions ambivalentes et paradoxales de liens caractérisés par une position marginale au groupe ou encore d'exclusion interne pour ceux qui se sentent, depuis toujours parfois, étrangers à leur propre groupe d'appartenance.

L'ambivalence du sentiment d'appartenance reflète au fond le conflit qui agite l'enfant, et souvent encore l'adulte, entre le désir de séparation et d'autonomie et le souhait de rester dans la dépendance vis-à-vis des parents et de la famille. L'appartenance au groupe est autant un refuge qu'une source d'oppression qu'on veut plus ou moins secrètement fuir.

Les positions à la marge, au bord, ni dedans ni dehors, maintiennent un compromis, repoussent la décision et l'acte nécessaire à la coupure d'avec les liens de dépendance.

Cependant, le clivage peut également constituer un avantage, en permettant le maintien d'une mise à distance vis-à-vis d'identités trop homogènes et en favorisant les passerelles de l'une à l'autre. C'est l'hypothèse que Charles-Henri Pradelles de Latour a développée à partir de son activité de médiateur auprès des familles africaines immigrées de la région parisienne⁵.

Inclusion et appartenance

Pour décrire les positions respectives des parents immigrés et de leurs enfants vis-à-vis de la culture d'origine et vis-à-vis du pays d'accueil, il propose de se référer aux

⁵ PRADELLES DE LATOUR, Charles-Henri, *Clivages et dérapages : première et deuxième générations d'Africains en banlieue parisienne*, Montréal, Éditions de l'Homme, 2001, p. 157, 151-166.

notions d'appartenance et d'inclusion telles que la théorie des ensembles les a définies dans la mathématique moderne, et telles que le philosophe Alain Badiou les a redéfinies en termes d'ontologie. Dans cette perspective l'appartenance concerne des éléments qui appartiennent à un ensemble et qui font l'objet d'une présentation, tandis que ce sont les sous-ensembles qui sont inclus dans un ensemble supérieur et qui font l'objet d'une re-présentation. L'appartenance témoignerait ainsi de la singularité irréductible des éléments, tandis que l'inclusion serait purement nominale, et concernerait ce qui représente les sujets comme catégorie formelle. En appliquant ces notions à la question de l'exil et de la migration, il est possible de repérer deux types de liens, qui en pratique se recoupent toujours, mais dont l'importance relative peut varier. L'appartenance concerne le lien existentiel avec un groupe, qu'il soit familial ou social, avec lequel on fait corps. L'inclusion concerne plutôt le lien à des entités plus élargies et plus formelles comme les communautés politiques, ou les communautés de statut administratif ou de travail dans lesquels les personnes sont plus représentées que présentes.

Ainsi, en raison des modalités particulières de l'immigration en France, les parents immigrés africains, et notamment les hommes ont gardé des liens très étroits avec leur pays d'origine, auquel ils continuent d'envoyer de l'argent par le biais des caisses de solidarité villageoises. Il en résulte une appartenance indéfectible au village d'origine et la poursuite, malgré l'immigration, de nombreuses traditions, comme la persistance des croyances traditionnelles et l'enterrement des morts. L'immigré est physiquement et idéologiquement relié aux autres du village par les lois de la parenté et de l'oralité. Dans le pays d'accueil par contre, l'immigré de première génération est surtout inclus grâce à un jeu de représentations et par des contrats de travail peu investis car ils ne s'accompagnent pas de véritables projets de formation et de carrière. Il y a donc clivage entre l'appartenance qui implique un

ancrage existentiel de toute éternité au pays d'origine et l'inclusion dans le pays d'accueil qui ne propose qu'une représentation formelle et pour un temps donné.

Du côté des immigrés de la deuxième génération, des enfants, il existe un clivage analogue mais inversé. La culture africaine se perd au fil des années et notamment pour les enfants nés en France. L'absence de l'entourage traditionnel, la réduction de la famille à la stricte cellule nucléaire, l'homogénéisation et l'uniformisation de la pensée des comportements par le biais de l'école et de la télévision expliquent l'absence de transmission de la tradition dans toute sa complexité. Même la langue parfois cesse de se transmettre. Les enfants s'éloignent ainsi progressivement du pays d'origine dans lequel ils se sentent étrangers même s'ils y restent inclus par le biais des systèmes de parenté, qui représentent leur place dans la famille. Mais c'est une place qui n'est plus investie au quotidien. Le désir de ces jeunes est de vivre en France et leur investissement aussi bien dans les relations avec leurs pairs que dans l'école vient attester le fait qu'ils appartiennent de facto à leur pays d'accueil. Comme pour leurs parents, il y a clivage, plus ou moins douloureux, plus ou moins heureux (pouvant parfois donner lieu à différentes manifestations symptomatiques ou délictuelles). Mais ce clivage est inversé puisque là où les parents se sentaient appartenir au pays d'accueil, eux n'y sont plus que représentés, et là où les parents se sentent seulement formellement inclus, eux-mêmes se sentent appartenir.

Ce repérage par l'inclusion et l'appartenance ne doit toutefois pas faire oublier que les uns et les autres, première et deuxième générations, peuvent également se sentir exclus dans le pays d'accueil, malgré leur inclusion formelle.

Le résultat important à souligner de l'expérience de Charles-Henri Pradelles de Latour, c'est le constat que les clivages ainsi décrits ne sont pas à la source des difficultés psychologiques sociales, mais que c'est bien au contraire l'absence de clivage qui a les conséquences les plus graves.

L'absence de clivage concerne par exemple ces hommes et femmes qui, pour des raisons diverses, n'arrivent pas à s'insérer dans la société d'accueil ou au contraire, ceux qui, tellement désireux d'être entièrement intégrés dans cette dernière, nient, dangereusement pour eux et leurs enfants, leur appartenance ethnique d'origine. L'attitude psychothérapique consiste à introduire du clivage là où il manque c'est-à-dire à proposer des formes de passage et de traduction d'une culture à l'autre, à l'instar de Georges Devereux, cité par Pradelles de Latour lorsqu'il utilise pour son patient, Indien des plaines, des éléments de sa culture dans le transfert⁶, ou encore comme Marie-Cécile Ortigues à Dakar lorsqu'elle ménageait, en parallèle de son intervention psychanalytique auprès des enfants, l'intervention de marabouts et de guérisseurs traditionnels⁷. L'attitude de négation de la culture d'origine est cependant beaucoup plus difficile à aborder que la situation de maintien dans l'appartenance exclusive au pays d'origine. Quant aux enfants d'immigrés, l'expérience montre qu'ils ne peuvent se construire ni dans la seule culture de leurs parents ni exclusivement dans celle enseignée dans le pays d'accueil, mais dans des formes nouvelles, qui, leur étant propres, leur permettent de se situer dans leur différence. Pour beaucoup les cultures nouvelles comme le rap, hip-hop ou la break dance constituent des cultures de passage qui ont valeur d'une identité et d'une altérité proclamée, l'une n'allant pas sans l'autre.

Pour Pradelles de Latour, les principaux dérapages qu'il a observés ne résultaient pas d'une absence ou d'un défaut d'identité, mais bien plutôt d'une absence de clivage et de l'appauvrissement qui en résulte au niveau des registres sur lequel il est possible de faire jouer les

différents discours et la diversité des identifications et des investissements.

Que peut-on conclure de ces travaux en ce qui concerne la notion d'appartenance familiale? La distinction que propose l'ethnologue est valable partout. On peut toujours distinguer un versant existentiel de l'appartenance, basé sur l'investissement affectif au quotidien pendant l'enfance d'un environnement au cours duquel on a évolué. Et d'un autre côté, pour tout un chacun, il existe un versant qu'on pourrait dire plus symbolique de l'appartenance, qu'on peut appeler inclusion, pour la distinguer de la première forme, et qui se base sur l'identification à tel ou tel groupe sur la base de traits formels. En matière de famille occidentale, on pense bien sûr tout d'abord au nom patronymique qui peut effectivement donner le sentiment d'être inclus dans un groupe composé des descendants et des porteurs de ce nom. Ce qui n'empêche pas par ailleurs celui qui se sentira inclus dans cette grande famille patronymique, d'en éprouver un attachement existentiel et affectif très faible, bref de ne pas s'y sentir appartenir vraiment. Tout simplement parce que son éducation, l'environnement dans lequel il a évolué pendant son enfance, les personnages auxquels il s'est identifié ne sont eux-mêmes pas forcément porteurs de ces traits d'inclusion. Mais le résultat le plus intéressant réside sans doute dans la conclusion qu'en tire l'auteur quant au clivage. Un raisonnement simple pourrait en effet nous faire regretter l'absence de coïncidence entre l'inclusion et l'appartenance puisqu'effectivement pour certains cela peut être le lieu d'un inconfort voire d'une certaine souffrance psychologique. Or, ce qu'observe Pradelles de Latour est bien différent. Les plus grands problèmes psychologiques ne proviennent pas de cette discordance, de ce clivage mais bien au contraire du refus de la contradiction qui peut résulter de cette double affiliation. Car puisqu'il n'est pas possible de faire coïncider parfaitement appartenance et inclusion, le seul moyen d'évacuer cette contradiction, c'est d'évacuer l'un des

⁶ DEVEREUX, Georges, *Psychothérapie d'un Indien des Plaines*, trad., Paris: J.C. Godefroy, 1982 (1^{re} éd. 1951).

⁷ ORTIGUES, Marie-Cécile et Edmond, *Cedipe africain*, Paris: L'Harmattan, 1984.

deux termes de l'équation. La première solution, c'est de nier ses liens d'appartenance, en reniant par exemple ses origines et sa famille, ce qui se traduit parfois par le changement de patronyme, de religion et une coupure totale avec les personnes susceptibles de rappeler cette appartenance. L'autre solution, c'est de renier les affiliations symboliques qui, qu'on le veuille ou non, qu'on l'ait vécu de manière affective et quotidienne ou non, nous représentent en tant que membre d'une catégorie ou d'un ensemble formel. Le fils d'une famille de la grande noblesse aura beau s'exiler à l'autre bout du monde et vivre chichement en ermite auprès des pauvres, son inclusion dans le grand ensemble des aristocrates n'en restera pas moins effective, malgré son déni. Le lecteur trouvera de multiples autres exemples de ces négations d'appartenance et de leurs effets délétères.

Pour conclure en quelques mots, les principaux enseignements que peuvent apporter l'expérience de la psychanalyse et les études anthropologiques aux débats concernant l'identité et l'appartenance familiale sont les suivants.

La constitution de son identité est primordiale pour l'être humain. Mais un certain nombre de conditions doivent être remplies pour que cette identité soit véritablement au service de l'épanouissement du sujet et de son ouverture à l'autre, faute de quoi l'identité peut rapidement devenir un symptôme, le lieu d'une faiblesse que visent des menaces imaginaires, et conduire à des discours voire à des comportements de défense et d'exclusion vio-

lents et antisociaux. Pour que l'identité soit vraiment une richesse, il faut que le sujet accepte sa nature foncièrement incertaine, mobile, incomplète, évolutive... Qu'il renonce au fantasme autrement dit d'une identité close, déterminée et fixée une fois pour toutes. Il est nécessaire d'accepter que l'assurance de son identité ne réside pas dans les insignes visibles des diverses appartenances, mais bien au contraire dans ce qui fonde au plus profond de nous-mêmes la possibilité même de parler à la première personne, de dire « je suis », « je suis celui qui parle », et que cette possibilité même repose sur un paradoxe : une assurance d'identité fondée sur un insaisissable à dire ou à imaginer.

Quant à l'appartenance familiale, elle sera d'autant mieux vécue que sera assumé l'écart – et parfois la contradiction – entre les liens affectifs d'appartenance et les liens symboliques d'inclusion à des groupes plus larges. Se pose également le problème psychologique que tout un chacun a à résoudre entre la nécessaire séparation vis-à-vis des liens de l'enfance, par définition marqués par la dépendance aux parents et qui en tant que tels peuvent nuire à l'émancipation de l'adulte, et le tout autant nécessaire maintien de liens structurants qu'ils soient affectifs de l'ordre de l'appartenance ou symboliques de l'ordre de l'inclusion à partir desquels tout sujet doit construire en les transformant et en les enrichissant les nouveaux liens qui feront de sa vie une création singulière et originale.

Bertrand Piret