

Le trauma : du retournement de la culture à la nature humaine

Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky

► **To cite this version:**

Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky. Le trauma : du retournement de la culture à la nature humaine. P. Bonin; T. Pozzo. Nature ou culture, Publications de l'Université de Saint Etienne, 2014, Colloque de l'Institut Universitaire de France. <hal-01279259>

HAL Id: hal-01279259

<https://hal-inalco.archives-ouvertes.fr/hal-01279259>

Submitted on 1 Mar 2016

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.



Le trauma : du retournement de la culture à la nature humaine

**Marie-Caroline Saglio-Yatzimirsky, CESSMA, Inalco, Sorbonne Paris Cité, IRD
Université Paris Diderot, Université Paris Diderot Case 7017 75205 Paris Cedex 13**

Résumé : A l'articulation de l'anthropologie et de la psychologie, la question du traumatisme psychologique interroge les frontières entre nature et culture chez le sujet de la clinique qui est aussi individu dans un collectif historique. Notre questionnement anthropologique s'élabore *a posteriori* à partir de notre pratique de psychologue avec des demandeurs d'asile venus d'Asie (Pakistan, Bangladesh, Sri Lanka) ou d'Afrique noire, qui dans des situations de guerres ethniques, sectaires ou religieuses, ont vécu des situations de violence extrême.

On s'intéresse au trauma, autrement dit à l'impact psychique de l'événement traumatique. Dans le cas de trauma intentionnel ou politique, « fait d'autres hommes », le trauma est caractérisé par la rupture des règles générationnelles et sexuelles de la société d'appartenance (incestes et viols intra familiaux, massacre des parents, fuite du foyer, protection des aînés par les cadets, etc.) autrement dit par l'inversion ou la destruction d'invariants anthropologiques. Ce premier postulat d'une spécificité du trauma intentionnel est lié à un second : derrière l'expérience de la mort, se pose la question de l'expérience du mal dans l'inversion ou la destruction de la culture par l'homme. Ce qu'expérimente le sujet à un moment clé de sa maturation identitaire et sociale est le mal en autrui, et par conséquent le mal en lui-même. Ainsi l'expérience du mal, à travers l'inversion des référents culturels et l'expérience spécifique de l'autre et de soi, doit être questionnée dans ce retournement de la culture en son contraire, comme propre à la nature humaine.

Mots-clés : psycho traumatisme, trauma, culture, nature, mal, clinique, anthropologie, tamoul

Le développement du concept de trauma psychique, étymologiquement la « blessure », s'enracine dans les études sur les violences de guerre. Dès l'Antiquité, Hérodote puis Hippocrate mentionnent les troubles psychiques dus aux émotions violentes vécues par les guerriers sur les champs de bataille : la frayeur qu'occasionne la proximité de la mort provoque cauchemars, agitation, réactions d'isolement morbides. La nosographie du trauma avec sa cohorte de symptômes - hallucinations, confusion, dissociation et conversion somatique - s'élabore progressivement dans le champ de la psychiatrie grâce aux travaux de médecins comme J-M. Charcot et de P. Janet dans la seconde partie du 19^e siècle, et dans celui de la psychanalyse grâce aux recherches de S. Freud, dont les propositions initiales seront précisées à la suite de la première guerre mondiale. Avec les troubles des vétérans de la guerre du Vietnam, la psychiatrie américaine propose une nouvelle catégorie diagnostique dans son manuel des troubles mentaux, le *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM)¹ : le post-traumatic stress disorder syndrom (PTSD), traduit par état de stress post-traumatique (ESPT), est aujourd'hui largement utilisé dans les contextes psychiatriques.

L'approche psychodynamique distingue l'évènement traumatisant du trauma, en ce que ce dernier désigne précisément l'effraction du système psychique submergé par un afflux d'excitation extérieur². En ce sens, S. Ferenczi qualifie le trauma de « viol psychique » qui provoque une rupture des relations d'objet et une paralysie de la pensée. Le trauma se caractérise par l'impossibilité d'être symbolisé et inscrit dans la trame de vie du sujet, celui-ci étant maintenu dans un abîme a-historique par la répétition compulsive de la pulsion de mort.

La réflexion psychanalytique sur la dynamique du trauma s'articule à un questionnement plus général d'ordre anthropologique. Le trauma se définit par l'intensité de l'excitation extérieure telle qu'elle effracte les défenses du sujet et son tissu de représentations ou son « réservoir de signifiants » (L. Crocq). Cette effraction provoque des éprouvés psychiques archaïques et réveille une angoisse primitive. Peut-on penser une angoisse d'avant le langage, d'avant les représentations, en bref, d'avant la culture ? La culture désigne l'ensemble de règles et d'expressions symboliques élaboré par l'homme dans la société. Qu'arrive-t-il dans le trauma sinon un renversement dans le sujet de l'édifice culturel qui tissait le lien social ? D'une part en effet, le trauma figure l'atteinte aux structures symboliques qui donnent sens à l'organisation sociale. D'autre part, l'effraction traumatique vient casser la relation d'objet et l'univers relationnel du sujet pour l'abîmer dans une relation narcissique.

Ce renversement de la culture, son inversion ou sa régression, qui marque les limites atteintes du symbolique, à quoi laisse-t-il la place ? Au niveau collectif, ce renversement ouvre sur le chaos social. Dans le sujet, cette régression n'engendre pas un retour à un état antérieur, à une supposée « nature » qui relèverait du biologique et de l'hérité. Elle découvre plutôt l'angoisse du sujet humain face à un archaïque fondateur, un néant constitutif. Il s'agit donc d'un aspect de la « nature humaine », autrement dit de ce qui caractérise l'homme, lui qui fait des cauchemars. Ceux-ci pointent le retour compulsif du traumatique, mais aussi une certaine expérimentation du mal. La question du trauma marquerait ainsi le retournement de la culture en une nature proprement humaine.

¹ Le manuel diagnostique et statistique des troubles mentaux est la traduction du *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), publié par la société américaine de psychiatrie (APA), référence internationale pour la classification et le diagnostic des troubles mentaux. Le DSM 5 est paru en mai 2013.

² A partir de ces sens divers, on distinguera à l'instar de T. Bokanowski (2002) le traumatisme « figurable » de l'évènement dramatique, le traumatique ou « défaut de pare-excitant » freudien, et le trauma c'est-à-dire l'action du traumatisme sur l'appareil psychique.

Je m'appuierai sur le cas clinique de Sethu³, développé à partir d'une consultation hospitalière de psycho traumatisme, pour proposer une réflexion anthropologique et psychanalytique et tenter de montrer en quoi le trauma a tant à apprendre au chercheur en sciences sociales autour du lien nature et culture, en ce qu'il engage un dialogue interdisciplinaire et intègre ultimement la question éthique du mal.

Je commencerai par une réflexion sur la qualification du trauma intentionnel, puis montrerai en quoi le trauma signe la défaite de la culture et rompt les possibilités du symbolique, avant d'élargir à la question du mal inscrite par le trauma dans la « nature humaine ».

Le trauma intentionnel

Le cadre à partir duquel s'élabore ma réflexion est la consultation de psycho traumatologie du service de psychiatrie de l'hôpital Avicenne à Bobigny. Y sont reçus des victimes d'agression et d'accident, ainsi qu'une importante proportion de demandeurs d'asile. Ces derniers, étrangers, majoritaires d'Afrique noire ou d'Asie, ont dans des situations de guerres ethniques, sectaires ou religieuses, vécu des violences extrêmes (viol, crimes, tortures) et ils ont été orientés par les services sociaux ou des médecins. L'expression de leur souffrance est souvent bruyante (cauchemars et cris, isolement, douleurs somatiques intenses, passage à l'acte, etc.).

Le « profil » de Sethu le range comme « victime » de traumatisme⁴, comme les dizaines de demandeurs d'asile reçus dans cette consultation. Ce jeune homme tamoul du Sri Lanka âgé d'une vingtaine d'années est venu, lui, sur les conseils d'un compatriote. Il ne dort plus, il fait des cauchemars où ses tortionnaires « viennent le chercher pour le torturer » avec un couteau chauffé à blanc qu'il sent lui transpercer le corps, il a des « crises de colères » comme il appelle ces moments où il devient comme fou et frappe sa tête contre les murs. Il ne dort pas parce qu'il ne veut pas « rentrer dans la nuit ». Il explique également que son « esprit s'en va » ; il n'a alors plus conscience de ce qui se passe autour de lui.

La symptomatologie de Sethu répond à la définition du syndrome de stress post-traumatique telle qu'elle est consignée dans le DSM. Ce syndrome regroupe l'ensemble de symptômes physiques et émotionnels liés à l'anxiété provoquée par la confrontation brutale, inattendue et intense de la mort dans un contexte menaçant l'intégrité physique et psychique. Le syndrome englobe trois catégories de symptômes : (i) les reviviscences, (ii) les stratégies d'évitement et l'émoussement de la réactivité générale, (iii) les symptômes persistants tels que difficultés d'endormissement, irritabilité et hyper vigilance, cauchemars, conversion post traumatique, dissociation.

Voici l'histoire de Sethu telle qu'il la raconte en consultation. Sethu a 8 ans lorsqu'une bombe détruit sa maison dans un village situé dans les régions nord quadrillées par l'armée sri lankaise, dans la guerre qui l'oppose aux combattants des Tigres de Libération de l'Eelam Tamoul (LTTE). Sethu explique qu'il a assisté à l'explosion qui tue sa mère et ses frères et sœurs en les déchiquetant sous ses yeux. Lui-même blessé, il est envoyé à l'hôpital par des combattants LTTE, il est ensuite placé en orphelinat. Sa jeunesse dans le foyer en fait un témoin privilégié du conflit tamoul ; sans directement combattre pour le LTTE, il dit en connaître toutes les figures. A 14 ans, il apprend la mort de son père qu'il n'avait jamais revu, qui avait été fait prisonnier et torturé dans les prisons sri lankaises. Lui-même est arrêté à de nombreuses reprises pour suspicion de complicité. A 18 ans, il décide de rentrer dans son

³ Le nom et un certain nombre d'éléments biographiques ont été modifiés par souci de confidentialité. Les consultations ont eu lieu en 2011.

⁴ On renvoie à la construction sociale de la victime de traumatisme proposée par D. Fassin et R. Rechtman dans *l'Empire du traumatisme, enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.

village. Ce retour est plus difficile encore à formuler que la mort des proches et la torture : dans les zones contrôlées par l'armée, le jeune homme revenu dans sa maison natale se fait enregistrer seul, sans faire mention d'aucune famille. Cette réalité lui est insupportable. Pendant les deux années qui suivent, il hésite à pointer mensuellement au camp de l'armée comme il y est sommé : s'il ne pointe pas, il risque la mort car il devient suspect, s'il se présente, il risque le passage à tabac. Il pointe quand même, et chaque fois, il subit les interrogatoires et il est torturé, brûlé avec la lame incandescente d'un couteau. « Ce sont les mêmes interrogatoires, dit-il, avec les mêmes bourreaux, même s'ils n'ont pas les mêmes visages ». Il en garde des cicatrices sur tout le corps. Un soir où il assiste à une réunion de jeunes militants du LTTE, une descente de l'armée sri lankaise tue une partie de ses amis. Il se cache et décide de fuir du Sri Lanka. Il y parviendra, au prix d'une traversée très traumatique.

L'histoire singulière de Sethu, qui doit être traitée comme telle par le clinicien, est en même temps exemplaire pour l'anthropologue indianiste et renseigne sur les trajectoires et formes de violences vécues par certains demandeurs d'asile, dans le cadre des récentes migrations de Tamouls du Sri Lanka. Elle m'amène à poser un premier postulat à propos de la qualification du trauma. D'une part, il est admis par la littérature psychiatrique que l'intensité du trauma relève moins de la nature de l'évènement que de la préparation psychique à recevoir et à métaboliser le traumatisme (L. Crocq, C. Barrois, F. Lebigot). D'autre part la désignation d'un évènement dit « traumatique » dépend du contexte culturel, qui pose la norme, morale, de l'acceptable, du supportable et de ce qui ne l'est pas. Il n'en reste pas moins fondamental de distinguer le trauma « intentionnel » du trauma non intentionnel. Il ne s'agit pas tant d'une qualification quantitative que qualitative, qui porte sur le type d'évènement traumatique et sur le type d'effraction et de rupture occasionné par celui-ci, même s'il n'y a pas de lien causal. En l'occurrence, le trauma dont il est question, celui de Sethu, n'est pas dû à une catastrophe naturelle ou à un accident, mais à un « fait d'autres hommes » pour reprendre l'expression de B. Cyrulnik. Le trauma intentionnel est caractérisé par la rupture des règles générationnelles et sexuelles de la société d'appartenance (incestes et viols intra familiaux, massacre des parents, fuite du foyer, menace des aînés, etc.), autrement dit par l'inversion ou la destruction des invariants anthropologiques. J'entends par « invariants anthropologiques », à l'instar de P. Descola, non pas des universaux, mais des règles de combinaison sociale organisant la famille et le groupe qui s'incarnent dans une culture. Ainsi, paradoxalement, la nature de ce trauma intentionnel – également dénommé trauma politique - vient de ce qu'il est le fruit d'une action humaine, qui le qualifie, et qu'il signe la destruction de la culture.

Qu'est ce qui indique la rupture des invariants anthropologiques dans le cas de Sethu ? C'est la mort des parents, d'une brutalité dévastatrice, entre autres parce que l'enfant y assiste en témoin, seul, sans explication. C'est la destruction de l'organisation familiale et du foyer, qui le laisse sans protection. C'est l'impossibilité pour Sethu de pouvoir élaborer son deuil en inhumant ses parents morts et en accomplissant les rites funéraires nécessaires. C'est l'impensable déclaration administrative de son état d'orphelin qui ne le rattache à aucune famille, si élargie soit-elle dans le contexte socio-culturel tamoul. Le trauma c'est enfin la perversité des bourreaux, qui le torturent sans but, même s'il n'y a pas de nom à donner ou d'acte de traîtrise à expier.

Dans le cas des demandeurs d'asile qui ont fui leur pays, ce trauma intentionnel se double d'un second trauma, celui de la migration, qui ajoute à la perte des lieux de sens culturels et collectifs une autre perte, à la fois réelle et symbolique. Sethu vit la rupture des liens familiaux, sociaux, culturels sous le signe de cette perte associée à la mort.

La question de la qualification du trauma, de sa « nature » au sens de ce qui le définit, n'apparaît quasiment pas dans les écrits d'anthropologie et dans les travaux de psychiatrie et

de psychologie. C'est dans les témoignages de guerre, et en particulier dans celui de la Shoah, qu'elle est développée. Or cette qualification est fondamentale, car elle permet d'approcher l'expérience psychique du sujet face à l'irreprésentable.

La défaite de la culture

Lorsque Sethu arrive en consultation, il exprime en même temps une détresse intense et une forte résistance. D'une part, il est pris dans le « trou sans signifiant » (C. Barrois). D'autre part, la « crainte de l'effondrement », pour reprendre le titre de D. Winnicott, le place dans une méfiance vis-à-vis d'autrui : la relation d'objet a été rompue, ses capacités relationnelles sont bouleversées, le sujet est renvoyé au trauma originaire dans une relation narcissique.

Si les cliniciens de la consultation de psycho traumatologie intègrent dans leur réflexion la dimension politique et sociale des troubles, ils s'adressent toutefois à des patients toujours isolés dans et par leur trauma. En effet, même si l'événement traumatique engage une collectivité, par exemple une communauté ethnique dans un cas de guerre, le trauma est vécu comme individuel et en cela désolidarise l'individu des membres de son groupe culturel « en induisant des récits impossibles à partager » comme l'écrit B. Cyrulnik. Dans son autobiographie, ce dernier ne parvient à faire parler l'enfant juif traqué qu'il a été que cinquante ans plus tard.

Dans le trauma intentionnel « La culture a perdu ses lieux de parole » (B. Cyrulnik), autrement dit, avec la rupture des invariants anthropologiques, la culture comme langage, règles sociales, religion, voit ses fondements détruits et avec eux le lien social et la possibilité de sens. Selon C. Lévi-Strauss, la culture désigne précisément ce moment où le sujet rentre dans le collectif, où l'homme peut ordonner ses signifiants en rapport au signifié en fonction des règles symboliques que lui proposent la société dans laquelle il vit. Grâce à ces règles, il articule ainsi son rapport au monde physiologique de la « nécessité du vivant » (C. Lévi-Strauss) et son rapport au monde social, celui du langage. Ce qui est détruit par le trauma serait ce rapport au monde. Ainsi, dans les premiers temps de la consultation, Sethu ne peut dire sa souffrance. Il est rivé aux faits traumatiques qui se présentent de manière crue et non symbolisable, dans un en deçà des mots. De même, il dit qu'il « ne sait plus prier ».

La définition de la culture comme système symbolique engage à interroger les expressions locales et singulières de la souffrance de Sethu. Celui-ci ne met pas en mot les images du trauma, en revanche lorsque la tension psychique est trop forte, il est pris par une forme de transe, perçue comme dissociation psychopathologique par les psychiatres. Revenu à un état de conscience habituel, Sethu se plaint alors de cauchemars et de visites d'esprits malfaisants qui viennent le terrifier pendant la nuit. Le clinicien lui demande qui vient et lui veut du mal. Sethu répond qu'il ne va plus au temple et qu'il ne prie plus la déesse Bhadrakali qu'honorait sa famille. Cette divinité populaire dans le sud de l'Inde et au Sri Lanka, forme auspiciuse de Kali la destructrice, protège ses dévots de ses armes multiples portées par ses douze bras et par les flammes qui sortent de sa tête. Sa force fait qu'elle triomphe des démons. Sethu dit que Bhadrakali ne le protège plus, de même qu'elle n'a pas protégé sa famille. Est-ce sa forme néfaste qui projette des flammes dangereuses, ou les démons qu'elle est censée chasser qui viennent le menacer, Sethu ne saurait dire, mais il se croit pris par une puissance qui vient le harceler et le brûler : « ma tête chauffe comme mon corps » dit-il, en mêlant à sa douleur le souvenir des tortures. A travers le constat d'impuissance de la déesse, Sethu dit son impossibilité à penser désormais une culture protectrice. Sa culture lui fournit certes une partie des théories étiologiques dont il a besoin pour expliquer ses cauchemars, mais elle a été trop ébranlée pour lui permettre de supporter sa souffrance et d'intégrer le trauma dans son histoire. Dans son livre sur le malaise dans la civilisation (1929) écrit après

la première guerre mondiale et en pleine montée du nazisme, S. Freud relativise les fonctions protectrices de la culture.

La question de la culture dans l'expression du trauma complexifie l'approche à la fois théorique et thérapeutique, en même temps qu'elle offre de nouvelles possibilités cliniques. Elle la complexifie car elle contient le risque d'assigner le sujet à une supposée culture, réifiée et essentialisée. Elle offre de nouvelles possibilités cliniques car elle cherche à réactiver le « réservoir de signifiants » (L. Crocq) effracté par la violence traumatique pour lui permettre de métaboliser à nouveau le vécu débordant.

Pour envisager une reconstruction des liens symboliques et éventuellement une sortie du trauma et de sa répétition morbide, il est nécessaire de proposer une définition plus dynamique de la « culture », à la fois comme structure et comme ce qui donne sens aux répertoires d'action. Elle est l'outil qui permet une expression identitaire du sujet et du collectif sur la base de ses productions symboliques (mythes, récits de vie, etc.), dans un rapport dynamique de traduction des expériences. Dans le contexte de la migration qui, dans le cas des demandeurs d'asile, peut se révéler traumatogène, cette culture permet au sujet de s'inscrire dans un nouvel espace sans opérer de clivage. On rapprochera cette définition de l'espace culturel winnicottien comme « l'aire intermédiaire d'expérience » entre la réalité intérieure du sujet et son environnement, espace culturel par lequel le sujet se construit. Autrement dit, si les ressources culturelles de Sethu ont été en grande partie détruites par le trauma, et avec elles la compétence symbolique rendue inopérante pour métaboliser l'angoisse, c'est toutefois par la dynamique de la culture qu'une sortie du trauma peut être envisagée. Pour faire bouger l'angoisse enkystée, il faut pouvoir réinscrire l'histoire de Sethu dans une nouvelle matrice d'interprétation en déclenchant une dynamique de sens. Par la parole échangée et la symbolisation, Sethu va progressivement donner la force du témoignage à ce qui n'était qu'expression crue de la violence.

Le mal et la « nature humaine »

A partir des violences de guerre, et donc d'une expérience aux confins de la mort et de la souffrance, se profile la question du mal. Elle se pose au niveau collectif autant qu'individuel. Le propre du trauma intentionnel est de défaire l'œuvre de la culture, et donc les valeurs et l'ordre moral établis par cette dernière. Dans le vécu d'événements traumatiques, le sujet est violemment confronté au mal en autrui, ce qui lui rappelle la part du mal en lui-même. Le mal est éprouvé à la fois de l'extérieur comme pratique du bourreau et de l'intérieur comme potentialité humaine. Cette double dynamique est également soulignée par F. Sironi dans son étude sur la torture, où le trauma ne qualifie pas seulement l'effraction insensée du psychisme par l'agresseur extérieur. Il fait aussi ressurgir la possibilité du mal, portée en chacun de nous comme expérience intra-psychique. Le bourreau et sa victime partagent en effet la même « nature humaine ». Qui plus est, dans la torture et le traumatisme intentionnel, la culture n'est pas suffisante pour canaliser le pulsionnel et l'exercice du mal. Au niveau psychique, quelle dynamique est-elle activée? Plus que de la pulsion de mort freudienne, il s'agit d'une pulsion de destruction, qui siège au plus près des processus primaires. La psychanalyste N. Zaltzman évoque ainsi la « pulsion anarchique », qui ne se confond pas avec la bestialité, et qui est au contraire le propre de la nature humaine. Elle rappelle en ce sens que « pour que le fonctionnement pulsionnel devienne du mal, il faut la participation du jugement moral, la participation du moi, qui transforme en puissance le plaisir de la décharge pulsionnelle, la perte de sens, l'instauration du chaos, avec ou sans angoisse du faire-mal⁵ ».

Au niveau collectif, adopter une perspective éthique pour penser l'articulation du trauma

⁵ ZALTZMAN N., *L'esprit du mal*, Paris, éditions de l'Olivier, 2007, p. 89-90.

à la culture est d'autant plus complexe que la morale souhaite limiter la virtualité du mal dans l'humain. Pourtant « le Mal n'est pas l'inhumain, bien sûr ... », écrit J. Semprun, « Ou alors c'est l'inhumain chez l'homme... L'inhumanité de l'homme, en tant que possibilité vitale, projet personnel... En tant que liberté...⁶ ». Le mal, l'inhumain chez l'homme, s'inscrit comme projet, ce qui permet de ramener le sujet et sa supposée « nature humaine » dans le champ du politique.

Ainsi l'épreuve du trauma intentionnel doit être questionnée à la fois comme angoisse de la néantisation constitutive de l'homme, mais aussi comme expérience culturelle du mal, incarnée dans une économie morale et ses transgressions radicales. Sethu, qui a éprouvé la puissance destructrice de la guerre et a vécu la régression collective de sa communauté porte en lui la nature régressée de cette dernière.

Comment expliquer les cauchemars de Sethu, ce trauma qui n'en fini pas de se répéter ? Le psychanalyste L. Zoja propose de considérer le cauchemar comme un concept à la frontière entre l'anthropologie, la médecine, la psychanalyse et la philosophie. Le cauchemar est un rêve que la psyché ne peut contenir. Alors que le rêve élabore et donne sens à partir de la réalité, le cauchemar serait comme une régression dans la pathologie face au chaos de la psyché, et exprimerait la victoire de l'inconscient sur l'ego rationnel et socialisé par la culture. Le processus cauchemardesque est donc celui que veulent éviter les patients, qui refusent d'« entrer dans la nuit » pour reprendre l'expression de Sethu. La thèse de L. Zoja vient indirectement questionner l'expérience du trauma intentionnel. Pourquoi l'homme, en tant qu'espèce, est-il le seul à s'autodétruire, et plus encore à pratiquer la torture ? C'est que, dans l'espèce humaine, l'autre est établi comme différent et devient alors un ennemi. Le cauchemar est ainsi cette part de différence intérieure qui ne peut être éradiquée. Il est le débordement de ce qui n'est plus contenu par la culture, il est cette part d'ombre constitutive de la nature humaine.

Conclusion

Ces quelques réflexions sur le trauma, sa qualification et son impact psychique et social, en font le point d'articulation entre la nature et la culture, par cette dynamique du symbolique qui lie le sujet à un collectif culturel tout en maintenant en lui l'expérience radicale d'un archaïsme fondateur d'une part, la possibilité du mal d'autre part.

Le trauma intentionnel a cette particularité d'être un « fait d'hommes » qui détruit la culture et découvre alors l'angoisse primitive du sujet, impensée et impensable. Il attaque donc le champ du symbolique en même temps qu'il fait ressurgir les premières angoisses, les « agonies primitives » (D. Winnicott) non représentées et non intégrées dans la subjectivité. La « blessure » de Sethu est à la fois culturelle et corporelle, car l'angoisse vient d'abord s'exprimer dans le corps souffrant, le corps débordé par la transe.

Le trauma, qui découvre ainsi l'expérience de la mort et du mal comme essentielle à la nature humaine ne se laisse appréhender que par le double abordage de la culture et de la nature, dans une réflexion qui croise anthropologie, psychanalyse et éthique. Plus encore, dans la mise en évidence d'un psychisme noué au corps et de représentations nouées aux affects, la question du trauma permet de sortir du dualisme nature-culture pour rappeler qu'il n'y a pas de culture sans un ancrage dans la nature pulsionnelle de l'homme, pas de nature humaine sans un ordre symbolique qui imprime un sens aux expériences.

⁶ SEMPRUN J., *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994, p. 120.

Bibliographie

- BARROIS Claude, *Les névroses traumatiques. Le psychothérapeute face aux détreesses des chocs psychiques*, Paris, Dunod, 1998.
- BOKANOWSKI Thierry, « Traumatisme, traumatique, trauma », *Revue française de psychanalyse* (3), 2002, vol. 66, p. 745-757.
- CROCQ Louis, Le traumatisme psychique, in Tigrane Tovmassian, L. et Bentata H. (dir), *Le traumatisme dans tous ses éclats*, Paris, Editions In Press, 2012.
- CYRULNIK Boris, *Sauve-toi, La vie t'appelle*, Paris, Odile Jacob, 2011.
- DESCOLA Philippe, *Par delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- FASSIN, Didier et RECHTMAN, Richard, *l'Empire du traumatisme, enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion, 2007.
- FERENCZI Sandor « Réflexions sur le traumatisme », in *Œuvres complètes*, IV 1927-1934, Paris, Payot, 1982, p. 139-147.
- FREUD Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir*, Paris, PUF Quadrige, 1920 (2013).
- FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF, 1929 (1976).
- LEBIGOT François, Les répercussions psychiatriques immédiates, in de Clercq M. et Lebigot F. (dir.), *Les traumatismes psychiques*, Paris, Masson, 2001, p. 93-102.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Mauss M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF Quadrige, 1950 (1991), p. ix-Lii.
- SEMPRUN Jorge, *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard, 1994.
- SIRONI Françoise, *Bourreaux et victimes : psychologie de la torture*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- WINNICOTT Donald Woods, « Le concept de traumatisme par rapport au développement de l'individu au sein de la famille », in *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*, Paris, Gallimard, 1965 (2000), p. 292-312.
- WINNICOTT Donald Woods, La localisation de l'expérience culturelle, in *Jeu et réalité*, Paris, Gallimard, 1971, p. 132-143.
- ZALTZMAN Nathalie, *L'esprit du mal*, Paris, éditions de l'Olivier, 2007.
- ZOJA Luigi, « Nightmares : the nightmare and the Invention of the other », in Kakar, S. (ed.), *On Dreams and Dreaming*, India, Penguin Viking, 2001.