

PRÉSENTATION

Comité scientifique: C. BRODEUR, Montréal – M. DEMANGEAT, Bordeaux – A. DESTANDEAU, Monton – J. DUSS von WERDT, Zurich – J. KELLERHALS, Genève – S. LEBOVICI, Paris – J.-G. LEMAIRE, Versailles – A. MENTHONNEX, Genève – R. MUCCIELLI, Villefranche/Mer – Y. PELICIER, Paris – R.P. PERRONE, St-Etienne – F.X. PINA PRATA, Lisbonne – † J. RUDRAUF, Paris – J. SUTTER, Marseille – A. WAJEMAN, Paris – P. WATZLAWICK, Palo Alto.

Rédaction: Guy AUSLOOS, Montréal – Jean-Claude BENOIT, Paris – Léon CASSIERS, Bruxelles – Yves COLAS, Lyon – † Jean-Jacques EISENRING, Marseilles – Daniel MASSON, Lausanne – Maggy SIMEON, Louvain-La-Neuve.

Comité de lecture: Ph. CAILLE, Oslo – M. ELKAM, Bruxelles – P. FONTAINE, Louvain – E. GOLDBETTER, Bruxelles – C. GUILTON, Villejuif – L. KAUFMANN, Prilly – R. NEUBURGER, Paris – G. PRATA, Milano – J.C. PRUDHOMME, Québec – D. ROJERO, Madrid – E. ROMANO, Paris – P. de SAINT-GEORGES, Namur – J. SEGOND, Paris – F. TULKENS, Bruxelles.

Rédaction: Prière d'adresser la correspondance à:

Dr Daniel Masson
Centre de traitement psychiatrique de jour
Rte du Signal 25

CH-1018 Lausanne
Fax: (021) 312 29 82

Secrétaire de rédaction: Y. Birker Chavanne, CH-1225 Chêne-Bourg
Recension de livre: B. WATERNAUX, Paris

Administration et abonnements: Éditions Médecine et Hygiène
Case postale 456
CH-1211 Genève 4

Tél. (022) 702 93 11 – Fax (022) 702 93 55

Paiements aux Éditions Médecine et Hygiène:

- Compte de chèques postaux: 12-86777-8, Genève.
- Société de Banque Suisse, CH-1211 Genève 6,
- Compte N° C2-622-803.0
- Compte de chèques postaux belges N° 000-0789669-89
- Société de Banque Suisse, Montréal, Compte N° 103.377/01.08

Pour la France:

- Chèques postaux ou bancaires établis à l'ordre de la Banque Société Générale, libellés en francs français. N° compte: 000 2 801045 6

Prix de l'abonnement annuel:

- | | |
|---|-----------|
| Abonnements individuels: | |
| FS 67.– | FF 290.– |
| Bibliothèques et abonnements institutionnels: | |
| FS 138.– | FB 3540.– |
| Prix au numéro: | FS 35.– |

Pour vous abonner, il convient de renvoyer le bulletin à découper joint à ce fascicule.

© 1995, éditions de l'Institut, adaptation, traduction même partielles strictement réservées pour tous pays Copyright © by Hermann Fennko, Genève, Switzerland. Édité en Suisse
SIN 0760-4962
Revue trimestrielle, paraît quatre fois par an

Il est parfois difficile de présenter un numéro de revue quand certains articles viennent refroidir l'enthousiasme du lecteur. J'ai la chance de vous présenter un numéro dont les articles m'ont tous passionné, s'enchaînant bien l'un à l'autre et finissant par avoir la cohérence d'un numéro à thème. J'espère pouvoir vous faire partager le plaisir que j'ai eu à les lire.

On parle souvent de «mythe familial», on ne sait pas toujours ce que cette notion recouvre. Dans la première partie de leur article, **Luigi Onnis et ses collaborateurs** nous proposent une étude exhaustive de la notion de mythe et de l'évolution du sens, mettant en rapport mythe et secrets, mythe et rituels familiaux. Ce travail de compilation, digne des bénédictins du Monte Cassino, est déjà en soi largement digne d'intérêt. Mais cet article ne se limite pas là: il présente des moyens pour explorer le mythe familial, dont la «sculpture évolutive», et des moyens pour utiliser le mythe en thérapie. A nouveau, ces applications pratiques sont bien documentées, présentant aussi bien l'approche des auteurs que celle d'autres thérapeutes. Un bon exemple de travail où l'étudition scientifique se complète d'une perspective clinique bien étayée!

Les législateurs pensent souvent qu'il suffit d'un décret pour résoudre un problème. Mais comme ils se veulent économies, ils rognent souvent les ailes de leur projet, le rendant illusoire, vain, voire néfaste. C'est ce que **Philippe Caillé** nous montre dans son étude des situations bloquées du divorce. Orfèvre en matière de couple, il a ciselé une théorie de «l'absolu du couple» qui peut entraîner des blocages, tant par excès que par manque. Partant de cette hypothèse théorique, il développe un modèle d'intervention en quatorze séances qui se révèle un échec partiel. Loin de se décourager, il modifie son modèle qu'il nous présente dans son état actuel et ses possibilités futures d'évolution. Voilà du bon travail, à la fois clinique, épistémologique et de recherche. Puisse-t-il susciter d'autres vocations alliant sérieux, rigueur et persévérance dans la recherche de modes d'intervention.

Trois québécois, **S. Martinet, E. St-Amour et F. Marcotte**, nous font part de leurs réflexions sur la place du père dans la famille accusée de négligence. Teinté par les particularités du contexte québécois, cet article parlera néanmoins autant aux francophones de l'Europe qu'à leurs cousins d'outre-Atlantique. Les modèles de père ne sont en effet pas bien différents, marqués tout autant par l'influence judéo-chrétienne. Bien sûr, les pères «courreurs des bois» ont sans doute depuis longtemps cessé de courir les bois pour arpenter le bitume, mais les pères «fils-délinquant» continuent à être bien réels. Ce qui m'a surtout semblé riche est la «superposition possible de différents modèles de père», ainsi que l'insistance à tenir compte de ces pères souvent accusés de tous les maux, que l'on est trop content de ne pas voir venir à la consultation, qui souvent s'arrangent pour qu'on les rejette. Les enfants

de ces pères nous savent gré des efforts que nous faisons pour mobiliser ces hommes qu'ils craignent et regrettent, qui ne répondent pas quand ils appellent, qui sont trop mal ou trop honteux pour jouer encore le rôle que leurs enfants espèrent. Tous les intervenants familiaux ont rencontré des familles dans lesquelles il y avait un enfant handicapé ou atteint d'une maladie grave. Souvent d'autres enfants dans la fratrie présentent des troubles, mais sollicitent moins l'attention. **Muriel Meynckens-Fourrez** nous présente une étude originale, bien documentée, sur ces situations de fratrie où l'attention que l'on porte à l'un risque de faire oublier l'autre. Comme thérapeutes, nous risquons de tomber dans le piège de négliger aussi cet autre. Cet article est particulièrement bienvenu pour nous rappeler que la famille est une totalité, que notre attention ne doit pas se fixer sur le patient désigné, pour nous aider concrètement à donner une place à chacun. Bien illustré par des exemples clairs, il vient combler un vide dans les articles sur la dynamique familiale et les enjeux dans la fratrie.

L'inceste, sujet brûlant, controversé, délicat s'il en est. L'article de **Pamela Alexander** date de dix ans déjà (1985), mais **Michel Silvestre et C. Heim** nous ont fait un beau cadeau en le traduisant. La présentation théorique est solide, rigoureuse, bien documentée. Les histoires de cas sont éclairantes et bien discutées. Les conséquences thérapeutiques découlent logiquement de la compréhension systémique de ce symptôme «inceste», qui n'est qu'un des éléments dysfonctionnels présentés par les familles qui ont à en souffrir. On relèvera en particulier cette phrase : «Les études de cas qui vont suivre (...) suggèrent que l'inceste coexiste avec beaucoup d'autres comportements indiquant l'isolement, l'entropie et trop d'homéostasie.» Nous voilà bien loin des simplifications réductrices que l'on trouve trop souvent à propos des ces situations familiales délicates et douloureuses.

Que peut-on encore dire à propos d'un symptôme, l'anorexie, qui a tellement intéressé les thérapeutes familiaux depuis le début des thérapies familiales ? **Edith Tilmans-Ostyn** nous montre que tout n'a pas été dit, ni par les thérapeutes, ni par les familles. Elle nous présente différentes situations à travers les âges et différentes lectures qui finissent par se rejoindre : familles arrêtées dans le temps autour du symptôme anorexique, mots meurtriers qu'il vaut mieux avaler que la nourriture, peur de manger l'autre dans le contact social. Avec ce bon sens et cette solidité qui la caractérisent, elle nous montre très concrètement comment questionner ce symptôme, ouvrir les placards où sont enfermés les mots, vaincre et gérer l'angoisse en partageant l'information. Peu de considérations hypothétiques ou éthéritées, beaucoup de pistes très stimulantes pour le lecteur.

Bonne lecture.

Guy Ausloos

LE MYTHE FAMILIAL

Concepts théoriques et implications thérapeutiques

L. ONNIS, M. LAURENT, P. BENEDETTI, G. CESPA, A. DI GENNARO,
R.C. DENTALE, F. DE TIBERIS, F. FORATO, F. MAURELLI*

Résumé: *Le mythe familial – Concepts théoriques et implications thérapeutiques* – Dans cet article, les auteurs proposent une revue du concept de «mythe familial». Après avoir considéré, plus en général, le sens et l'évolution du mythe, nous nous centrons, en particulier, sur le développement que le concept de «mythe» a présenté en thérapie familiale, en soulignant comment, aujourd'hui, on assiste à un renouveau d'intérêt pour ce thème. Cette recrudescence d'intérêt est à mettre en rapport avec un renouvellement épistémologique de la pensée systémique et, spécifiquement, avec l'attention retrouvée pour le «monde interne» individuel et familial. On discutera les différentes définitions du «mythe familial» «structural» de la famille, celui-ci peut devenir source de souffrance et de pathologie quand il se rigidifie et contrecarre les processus évolutifs. Nous soulignerons enfin l'importance du travail sur le mythe familial en thérapie et nous présenterons certaines des modalités les plus importantes (presque toujours centrées sur le langage analogique, comme les sculptures familiales) qui en rendent possible l'exploration.

Summary: *The family myth – Theoretical concepts and therapeutic implications* – In this article, the authors propose a review of the «family myth» concept. After having considered the meaning and evolution of myth in general, they particularly emphasize the development that «myth» concept has presented in family therapy, underlining how today a renewed interest to this theme is emerging. This increasing interest has to be correlated to the epistemological renewal of systemic thinking and, specifically, to a renewed attention to individual and family «internal world». On discusses the different definitions of the family myth are then discussed as a family «structuring» element, it can produce suffering and pathology when it becomes too rigid and hinders the evolution process. Finally the authors underline the usefulness of the work on family myth in therapy and they present some of the more important methods to explore it (almost always using analogical language, as family sculptures).

Mots-clés: Mythe – Système familial – Thérapie familiale.

Key words: Myth – Family system – Family therapy.

1. Introduction

On a récemment assisté à un «retour du mythe» en thérapie familiale. Non que les mythes aient jamais cessé d'être présents dans les familles, mais l'intérêt de leur exploration par les thérapeutes, qui ayant pourtant caractérisé la

* Département des Sciences Psychiatriques et de Médecine Psychologique, Université «La Sapienza», Rome.

première phase du travail thérapeutique avec les systèmes familiaux, avait semblé décliner, pour se réveiller à l'improviste ces dernières années.

Soulignons que cela est dû au profond renouvellement épistémologique et clinique qu'a présenté la psychothérapie durant cette décennie; un renouvellement qui fut marqué, en particulier, par le dépassement progressif d'une étude purement centrée sur les modèles d'interaction familiale, et par le retour de l'intérêt pour les valeurs et les motivations qui leur sont sous-jacentes; dès lors par le passage d'une «pragmatique de la communication» à une «sémantique des comportements» (Onnis, 1989).

Et, dans cette recherche d'attribution de sens, il était naturel qu'on tente d'explorer des niveaux plus profonds et cachés par rapport à celui des interactions phénoménologiquement observables, des niveaux qui sont liés aux systèmes de croyances et de valeurs partagées sur lesquels se fonde le sentiment d'appartenance familial: ce qu'en un mot nous pourrions appeler, justement, «le mythe familial».

Nous avons donc été portés à repartir, à travers une analyse de la littérature la plus significative sur le sujet, le développement historique des concepts essentiels sur le mythe familial. Nous en avons examiné les diverses définitions, la fonction dans la normalité comme dans la pathologie, les aspects particuliers, les méthodologies d'exploration, les possibilités de travail thérapeutique, en tentant, avant tout, de chercher une corrélation entre les mythes familiaux et les mythes qui, plus généralement, caractérisent la société et la culture, semblant ainsi faire partie de l'histoire humaine depuis les origines.

2. Sens du mythe

A) Origine et développement socio-culturel

Bien que le concept de mythe existe depuis l'apparition de la pensée humaine, l'intérêt pour le sujet croît surtout depuis le début de ce siècle.

Les mythes naissent comme des récits qui traitent des origines de l'homme. Pour l'homme primitif, selon Anderson et Bagarozzi (1983), les mythes (par exemple les histoires des Dieux) permettaient l'explication d'une perception problématique ou émotivement stressante de la réalité, et sa justification. Soulignons que cette justification comporte pour l'homme lui-même un sens de pouvoir car elle lui donne une sensation de contrôle et lui permet d'expliquer l'origine de ces perceptions comme un fait objectif. Ces explications supranaturelles légitimisent et prescrivent les normes et coutumes d'un groupe donné, d'une communauté ou société.

Ces récits sur les origines et sur les dieux sont présents dans toutes les cultures. Leur particularité réside dans le fait qu'ils sont considérés comme vrais par la société qui les élaboré et les raconte mais semblent faux à un observateur extérieur. Selon Knox (1964), le mythe dans le sens socio-culturel possède quatre caractéristiques:

- le mythe est un ensemble d'histoires qui relatent les événements cosmiques ressentis par l'homme comme d'importance décisive pour le monde, surtout

humain, et dont la réponse est une partie essentielle de l'histoire. Le fait de se fonder, du moins en partie, sur des éléments réels distingue les mythes et les fables;

- le mythe dérive de la vie quotidienne et sera un des caractères typiques de la communauté à travers les générations;
- la communauté le reconnaît comme une réponse importante pour sa propre existence;
- le mythe est indispensable à la vie de la communauté, il est partagé et ressenti comme indiscutable et réelle base du pouvoir de celle-ci.

Sur ce point Knox concorde avec M. Mead et Malinovski qui ont démontré que les mythes fondent l'organisation sociale.

Les mythologues proposent parfois les mythes comme la transcription d'un rite plus ancien. Ainsi René Girard, dans «La violence et le sacré» (1982), discutant de la genèse des mythes et des rituels, propose comme élément fondateur un «sacrifice primordial». Celui-ci aurait comme but d'extérioriser la violence que chaque homme et chaque société portent en eux, pour permettre une unanimité autour de la victime et une créativité qui serait, selon l'auteur, l'origine de l'ordre et de la culture. Les rituels qui en découlent auraient dès lors un «rôle préventif» contre cette explosion de violence empêchant l'ordre et la croissance de la société. Les mythes, avec leurs récits symboliques, illustreraient et justifieraient ces rituels dans lesquels la violence est concentrée sur la personne du «bouc émissaire», symbole de la violence de chaque membre de la communauté.

Lévy-Strauss (1974) donne aux mythes une fonction logique: ils résolvent les contradictions de l'homme, définissent les interdits sur lesquels se fonde la pensée rationnelle. Ils constituent l'espace mental, comportemental, logique, imaginaire qui permet à l'homme de passer du monde animal de la nature au monde proprement humain de la culture.

Selon Lévy-Strauss (1974), la structure logique du mythe définit donc la structure logique de la pensée individuelle et sociale.

Le contenu du mythe donne un cadre cohérent à l'interprétation et à la représentation que l'individu et la société ont d'eux-mêmes. Voilà pourquoi les mythes parlent des origines. Pichot (1983) souligne la fonction d'unification et de recherche d'auto-contrôle que possède la pensée mythique pour l'individu. Pour cela, il introduit le concept d'auto-déterminisme: le système vivant a, rappelle l'auteur, la caractéristique de tendre à son propre contrôle. Mais ce projet est impossible, tant sur le plan logique que pratique et, en cela, le vivant est paradoxalement parce que, bien que cette tentative soit impossible, il continuera à essayer; donc l'humain cherche à donner de lui-même, de son destin, de la société, une explication cohérente selon la logique de cette tentative d'auto-déterminisme. Le mythe est la forme de pensée par laquelle il essaye d'atteindre ce but. On voit ici la fonction affective introduite par Pichot (1983): le mythe donne à l'individu une intelligibilité consciente, réflexive de sa propre personne, un sentiment d'auto-contrôle et une explication de son existence.

que la famille partage malgré des falsifications flagrantes et qu'elle utilise, en général, en faveur de l'homéostasie ». Nous reviendrons par la suite sur les fonctions du mythe.

Ce que nous voudrions plus particulièrement définir, à ce point de l'exposé, est le fait que l'opinion des différents auteurs apparaît très divisée quant au caractère normal ou pathologique du mythe à l'intérieur de la famille.

Nous avons vu qu'au départ Ferreira identifie le mythe comme une structure pathologique qui empêche le changement et l'adaptation de la famille à de nouveaux équilibres. Quand les croyances se rigidifient et ne s'adaptent plus à la réalité contextuelle, celles-ci finissent par constituer un «mythe» partagé par chaque membre de la famille et incontestable, un mythe qui, vu le caractère de «vérité» qu'il assume, ne peut être remis en discussion, même s'il entraîne une souffrance. Cette conception du mythe comme forme pathologique de la «culture familiale», ensemble de croyances partagées, n'est pas réélaboree en rapport avec les événements externes à la famille et revue à la lumière de la nouvelle réalité sociale. Elle devient une structure anti-évolutive, absolue, inattaquable, elle devient ce que Selvini définit comme «mythe familial».

De même Seltzer (1986) parle d'une culture familiale dans laquelle il distingue deux niveaux:

- un niveau matériel qui comprend les comportements et modèles relationnels de la famille;
- un niveau idéal qui comprend les croyances et les affects partagés par ses membres.

Mythes et secrets font partie du second niveau.
Selon Seltzer (1987), la pathologie naît quand un de ces deux niveaux de la culture familiale est bloqué et que la famille ne réussit plus à s'adapter aux changements de son contexte de vie. Un élément important dans le concept de mythe est le facteur temps.

Selon F. Rougeul (1992), on doit différencier, dans la famille, le mythe de l'histoire. L'histoire, diachronique, racontée à la famille par un narrateur ou plus, se place sur un plan symbolique de la Loi, introduit donc des frontières entre les générations, donne à chacun une place et un rôle. Le mythe, tant diachronique que symbolique, raconte des événements survenus à un moment déterminé et qui ferment ensuite une structure permanente dans le passé, le présent et le futur.

Le mythe, selon Andolfi (1987), plutôt que de l'histoire ou de la chronique, naît au contraire des «trous», des lacunes de cette histoire, se base sur l'incomplétude des faits et de leur explication. L'imagination créatrice remplit alors ces «trous» de la réalité, introduisant des questions sur les thèmes existentiels comme l'amour, la vie, la mort, etc. «Dans le mythe coexistent alors des éléments réels et imaginaires qui contribuent à la construction d'une réalité répondant aux besoins de l'homme.» Au contraire de l'histoire le mythe n'est pas explicité mais «vécu» par les membres de la famille. Il n'existe pas d'énonciateur. Il peut se reconnaître seulement dans les «rappels à l'ordre» des membres de la famille quand l'un d'entre eux tente de le transgesser. Mais le mythe a de toute manière un sens de

Nous savons déjà que les mythes sont étroitement liés aux rites et rituels. Pour certains auteurs (Ponturose, 1966; Perry, 1966; Anderson-Bagarozzi, 1983), les rituels sont historiquement des drames comportementaux qui représentent les mythes, ou une partie de ceux-ci; parfois ils peuvent les introduire ou les influencer. Goffinet (1990) considère le rituel comme la transcription d'un mythe plus ancien, une interaction codifiée répétée, de nature surtout analogique.

C'est un marqueur de contexte, un espace qui inclut un niveau individuel et de groupe. Il s'agit de toute manière d'une expérience partagée socialement. Parin (1982) considère les rituels comme des comportements, coutumes typiques qui ne peuvent pas faire abstraction de la totalité de la «constellation sociale» dans laquelle ils s'observent, comme expression de la norme idéale de l'organisation du groupe humain.

D'après le même auteur, les rituels profanes sont très importants en anthropologie, peut-être parce qu'ils sont plus connus, ayant reçu plus d'attention que les ritues spirituels ou religieux. Ces derniers interviennent comme fruit d'une pensée magique quand la pensée logique ne suffit pas à expliquer un phénomène, même dans nos sociétés occidentales et pas seulement dans celles appelées « primitives ».

De même les rituels assument certaines fonctions dans l'organisation d'une cathartique ou répressive et de contrôle. Dans le premier cas, les participants à un rituel sont aidés à éloigner des sentiments de tristesse ou d'angoisse, dans le second, certaines cérémonies funèbres par exemple, ils servent à contrôler un sentiment de deuil et de douleur qui serait sinon vécu comme insupportable.

Les histoires, les légendes, les récits (que nous pouvons considérer comme des mythes rudimentaires) ont aussi une fonction d'importance primordiale, non pour leur contenu, mais pour leur sens. Par l'acte magique du récit et de l'écoute de celui-ci, on peut réaliser des fonctions «d'hygiène mentale» ou d'équilibre intrapsychique. Il en va de même en jouant un rôle dans un rituel ou une cérémonie.

Ainsi les coutumes, les rituels et les rituels constituent-ils une base indispensable pour la connaissance et la compréhension des diverses réalités historiques et sociales.

Tarachow (1964) affirme: «L'homme n'abandonnera pas facilement les cérémonies et rituels, ni le mythe même s'il est moins formel... Ces phénomènes apparaissent comme des points de cristallisation autour desquels l'individu peut organiser ses fantasmes, dont il a besoin pour s'identifier à ses semblables, pour établir et consolider sa position entre les membres de son groupe... social et familial.»

3. Concept de mythe familial

A) Définition et évolution du concept

Le premier à définir le concept de mythe familial fut A. Ferreira, en 1963. Celui-ci définit le mythe familial comme «une croyance ou un groupe de croyances

« normalité » s'il peut évoluer avec les changements qui adviennent dans la famille, si la vision du monde qu'il donne à ses membres leur permet une adaptation à la réalité.

Toujours concernant le caractère normal ou pathologique du mythe, M. Rossi (1988), comparant mythe et culture familiale, fait entre eux un lien: le mythe est une histoire ou une légende spécifique de la famille, inclue dans le concept plus ample de culture familiale. Donc, pour cet auteur, mythe et culture familiale s'équivalent et peuvent tous deux, selon leur rigidité, être pathologiques ou non. Byng Hall (1979) propose le concept de « mythologie familiale » qu'il définit comme « l'image et les histoires familiales partagées par les membres de la famille, qui l'aident à se donner une identité ». Il voit donc dans le mythe familial « normal » une fonction défensive contre certains aspects ou certains épisodes de la vie familiale. Il introduit le concept de pathologie seulement lorsque ces fantaisies ne peuvent plus être confrontées à la réalité ou bien, comme l'affirme Lewis (1976), quand la mythologie est utilisée pour cacher la réalité à tout prix.

Plus récemment Vaz-Leal (1987), partant d'une définition beaucoup plus large des mythes familiaux comme « visions du monde qui rendent possible la réalité », défend l'idée que le concept de mythe n'est pas nécessairement associé à un dysfonctionnement familial.

Cette opinion est partagée par Caillé (1990) qui soutient que le mythe est un « schéma de connaissance », une méta-information « qui donne forme à la réalité en l'ordonnant, la construisant à chaque instant ».

Le dysfonctionnement familial n'est donc pas en relation avec « l'existence » des mythes mais plutôt avec leur éventuelle dysfonctionnalité, par l'inadéquation de la vision de la réalité qu'ils donnent à la famille. Et revient dans notre discours l'importance du temps: temps de construction du mythe mais aussi temps de l'inadéquation à la réalité externe. C'est cette notion qui ferait la frontière entre mythe « normal » et « pathologique ».

Après avoir défini ce concept, il nous semble important de souligner que « le mythe familial », recherché et utilisé par le thérapeute, est seulement une grille de lecture dans sa représentation de la famille.

La famille « vit » son mythe mais n'est pas consciente de son existence et c'est pour cette raison que l'intervention thérapeutique sur cet ensemble de croyances doit être respectueuse. En effet, elle touche une structure qui a une fonction primordiale d'équilibre et d'unification de la famille. Nous reviendrons par la suite sur cet aspect.

B) Mythe familial et mythe social

Nous avons déjà analysé plus avant la définition et la fonction du mythe social. Nous avons souligné, en suivant les réflexions de différents auteurs, que le mythe social est nécessaire à chacun de nous pour trouver des réponses aux grandes questions existentielles, donner un sens aux lois, aux tabous et donner une place, une signification au destin humain.

La famille étant un élément de la société, elle partage souvent les croyances sociales mais les interprète à sa façon, selon sa propre histoire, sa propre

éthique. Eiguer (1984) observe que lorsque, dans une famille, le mythe est repris tel quel, ceci démontre la diminution de l'imaginaire du groupe. La famille doit aller chercher à l'extérieur ce que la pensée collective ne peut construire (par ex. dans un couple en crise est fréquent l'adage culturel suivant: « avec le temps et l'habitude l'amour s'en va »). Eiguer note encore que, dans certaines situations, le mythe social peut prendre la place du mythe familial et diminuer les ressources de la famille devant un problème donné (par ex. la crise d'adolescence d'un enfant adopté rappelle le mythe social de Salomon comme quoi « évidemment les parents adoptifs ne peuvent être de meilleurs parents que les naturels »).

De toute façon il est évident que le mythe trouve toujours sa source dans la culture où la famille s'est créée et développée, même si sa spécificité dérive de l'histoire familiale.

C) Spécificité du mythe par rapport à l'histoire familiale

Nous avons déjà vu la différence entre mythe et histoire familiale. L'histoire familiale est racontée à ses membres par un ou plusieurs énonciateurs à travers les générations, elle permet à chacun de comprendre les lois familiales, de trouver sa propre place dans la généalogie de la famille.

Le mythe, au contraire, se construit sur « les lacunes de cette histoire », aux endroits où la raison se heurte à des questions sans réponse sur des thèmes existentiels: le pourquoi de la vie, de la mort, etc... Sa structure de « vérité » partagée par tous les membres de famille implique une impossibilité de remise en question et un caractère intemporel: personne ne sait quand ça s'est passé, il n'y a pas d'énonciateur.

Vu ses fonctions importantes pour l'équilibre familial (sentiment d'appartenance, unité, défense, etc.) que nous préciserons, sa plasticité aux changements est faible et le mythe risque alors d'« arrêter le temps », d'immobiliser l'histoire de la famille, quand les croyances et les comportements que celle-ci détermine ne s'adaptent plus à l'histoire réelle, aux événements extérieurs, au cycle de vie.

Le mythe est aussi un produit spécifique de l'histoire familiale parce qu'il semble se développer sur un terrain lié aux problèmes de perte, de séparation, d'abandon, d'individuation, de soins et de frustrations qui n'ont jamais été résolus (Bagarozzi et Anderson, 1982; Onnis *et al.*, 1990). La trame narrative du mythe s'organise autour d'une comptabilité des crédits et des dettes (Boszormenyi-Nagy et Spark, 1988) intra et intergénérationnelle qui détermine le choix et l'évolution des divers rôles attribués aux membres du groupe.

Dans le cas où le mythe se perpétue, subsiste au-delà de sa fonction normale dans l'histoire, Vaz-Leal en propose trois raisons possibles:

- Le mythe peut se perpétuer en fonction d'une dimension physiologique: si le mythe est perçu comme un « décodificateur » de la réalité externe, il existe dans le cycle vital des moments « physiologiques » pour lesquels ce décodificateur est plus ou moins ouvert ou fermé (ex.: le deuil).

Le mythe se maintient par une dimension pragmatique ; le système conserve une certaine vision du monde parce qu'à d'autres moments elle lui fut utile. Le mythe est alors maintenu en fonction de la métainstruction : il est dangereux de s'en débarrasser.

- Le mythe se maintient par une dimension idéologique : il est un dogme sacré, un dogme de foi, qui en toute est un hérétique. Cette dimension s'apparente aux idées de Boszormenyi-Nagy et Spark (1988) sur les « loyautes invisibles » et à celles de M. Selvini Palazzoli (1980) quand elle parle de racisme dans la famille. Nous pourrions supposer, reprenant les idées de P. Caillé (1990), que les mythes de la famille, compris dans son « modèle fondateur » (qui identifie chaque famille comme unique et singulière par rapport au reste de la société et lui permet de maintenir cette unicité dans le temps), seraient une façon originale, propre à chaque famille, d'interpréter « son histoire ». En effet P. Caillé (1990) a défini son « modèle fondateur » comme composé de deux niveaux (un niveau mythique : les croyances sur la nature de la relation ; un niveau phénoménologique : la répétition des interactions caractéristiques d'une famille) et met en évidence qu'il existe un réciproquement et que les comportements, les faits qui arrivent dans la famille au cours de son histoire, peuvent être interprétés comme cause ou, vice-versa, conséquence de ces croyances au niveau mythique.

D) Mythe familial et mythe individuel

En introduisant la notion d'autodéterminisme de Pichot (1983), nous avons déjà souligné que le mythe a une fonction non seulement de structurant collectif L'être humain trouve dans le récit mythique la justification de sa soumission aux lois de la communauté mais aussi celle de sa part de responsabilité et de liberté gée», donne aussi à l'individu un sentiment d'appartenance au groupe, à la famille. Il peut parfois, comme le dit Vaz-Leal (1987), donner à ses membres un sentiment de supériorité en valorisant l'appartenance (cf. la notion de racisme, développée par M. Selvini Palazzoli, 1990).

Ainsi il est dangereux pour l'individu que le mythe familial soit remis en discussion : en fait c'est tout son équilibre narcissique qui est remis en jeu.

L'individu emportera avec lui son mythe familial, le rôle et les modèles comportementaux qui lui ont été assignés et enseignés.

Cet héritage influencera sa manière de voir le monde et les relations qu'il nouera, à son tour, dans le couple ou la famille qu'il créera. Les valeurs et les croyances de cette nouvelle famille tiendront compte de l'héritage qu'a reçu chaque conjoint fondateur du couple. Nous reviendrons sur la genèse de ce nouveau mythe familial, fruit de la rencontre de deux héritages parfois bien différents, parfois complémentaires.

4. Fonction du mythe familial

A) Fonctions normatives

Tous les auteurs examinés concordent sur la fonction d'appartenance et d'identification individuelle et de groupe que revêt le mythe familial. Le mythe est vraiment une « matrice de connaissance » (Lévy-Strauss, 1974) et, pour ceux qui croient en sa véracité, un facteur d'union et de cohésion. Rappelons encore le « modèle fondateur » de Caillé (1990), ensemble de croyances (où se situent les mythes) et de répétitions interactives qui donnent à la famille unité et singularité. Ce « modèle fondateur » ressemble au « niveau idéal » de la culture familiale dont parle Seltzer (1986), niveau idéal qui garantit, lui aussi, l'unité familiale.

Ferreira, qui dans ses premiers travaux (1963) avait surtout insisté sur la fonction défensive du mythe, défense contre le changement vécu comme dangereux par la famille, en souligne aussi, dans ses recherches successives, la fonction organisatrice parce qu'elle est garante de l'unité, d'un équilibre essentiel au maintien et à l'identité même du système.

La fonction normative du mythe est reprise par divers auteurs entre lesquels nous pouvons citer Ausloos (1979) et Eigner (1984) : normalisation par rapport à un secret ou un passé dououreux; ou Byng-Hall (1988) : le mythe, par son contenu, met en évidence ce qui doit se faire ou être conservé.

Mais le mythe, comme nous l'avons déjà mentionné, remplit une fonction normative aussi par rapport à l'individu. Le mythe donne à chacun un rôle et une place dans la famille et dans la société : nous retrouvons ici l'influence structurante du mythe sur un plan individuel, la fonction narcissique et organisatrice intra-psychique des récits mythiques qui répondent aux questions de l'individu sur son existence, sur son destin, sur sa place dans la société.

B) Les fonctions homéostatiques et le risque de pathologie

Nous partageons l'avis de M. Rossi (1988) sur le fait que c'est le degré de rigidité qui définit le caractère pathologique du mythe.

En effet, si le sentiment d'appartenance et d'identité est poussé à l'extrême et si l'individu, pour ne pas courir le risque d'être rejeté du système ou de provoquer sa fragmentation, doit renoncer à sa pleine réalisation ; si la famille, congelée dans ses croyances, doit stopper sa croissance en bloquant les potentialités évolutives de ses membres, nous nous trouvons face à une fonction pathologique.

Voilà donc ce qu'avait souligné Ferreira (1966) en notant que le mythe empêche la famille de s'adapter à une réalité externe.

Si la place que le mythe assigne à chacun dans la famille et dans la société ne peut être intégrée, codifiée avec le temps, la pleine individuation de la personne est « sacrifiée » sur l'autel des croyances partagées et le cycle vital se bloque.

Les premiers auteurs à étudier le mythe familial en ces termes pathologiques nous ont décrit de nombreux exemples de famille où « le temps s'est arrêté », où l'homéostasie est conservée à tout prix, même si c'est au prix du développement

d'un symptôme chez le membre qui souffre le plus de cette absence de changement, mais confie cette souffrance au langage obscur et cryptique des comportements symptomatiques par crainte qu'une critique explicite du mythe puisse menacer l'unité familiale et la nécessité vitale pour le groupe de se reconnaître dans le même système de décodification de la réalité.

C'est ici que le thérapeute intervient pour construire, avec la famille, un système de valeur alternatif, un nouveau «mythe» qui déterminerait des comportements plus adéquats aux phases évolutives en cours, à la situation sociale et familiale actuelle, pour donner à chacun, et surtout au «patient désigné», un nouveau rôle. Nous voyons donc déjà que le but de la thérapie n'est pas de combattre ou d'éliminer le mythe, vu sa fonction structurante, mais comme nous le préciserons plus loin, celle d'en permettre la modification et l'évolution.

5. Aspects particuliers du mythe familial

Dans la littérature, deux concepts particuliers sont souvent en corrélation avec le mythe familial: le concept de secret et celui de rituel.

A) Le secret dans la famille

Pour expliciter ce concept nous nous baserons sur l'apport intéressant de G. Ausloos (1979). Dans sa définition du secret ce dernier entend: une information non transmise que quelqu'un cherche, consciemment, volontairement à cacher, évitant d'en communiquer le contenu tant sur le mode analogique que sur le mode digital. Il existe des lois dans les familles et quand quelqu'un les enfreint, il éprouve un sentiment de culpabilité. Cette culpabilité est à l'origine des secrets qui, quand ils se constituent, enkystent cette culpabilité et la dette qui lui est liée. Les caractéristiques du secret de famille sont les suivantes: il est défendu de savoir le contenu du secret mais il est aussi interdit de l'oublier ou de ne pas savoir qu'il existe ce lien de secret. Il faut donc des moyens de contrôle pour empêcher la révélation du secret et d'autres moyens pour en éviter l'oubli. En découlera dès lors une modification des règles familiales qui rendra le secret efficace.

Si le secret est important, les règles qui en dérivent prendront beaucoup d'importance dans la dynamique familiale. Ces règles ne seront pas formulées explicitement, mais sur un mode inductif et pourront être perçues par l'observateur comme «mythe familial». C'est ici que le secret se lie au mythe familial.

Ainsi, pour Ausloos qui reprend la définition de Ferreira (1963) concernant le mythe familial le mythe pourrait avoir la fonction d'occulter, en la rendant superfuelle, une règle qui, elle-même, dérive plus ou moins d'un secret. Cette fonction «défensive» du mythe qui cacherait une réalité douloureuse pour la famille (un secret) est reprise par Eijger (1984), psychanalyste, dans une idée originale. Ce dernier compare le mythe familial, processus collectif, au rêve, processus individuel dans lequel, selon Freud, le contenu conscient occulte souvent un contenu inconscient plus chargé d'affects. De manière analogue le mythe, création intersubjective des membres de la

B) Les rituels familiaux

Les rituels familiaux représentent des thèmes importants du système mythique familial (Bagarozzi et Anderson, 1983). Ce sont des comportements qui expriment les mythes en tout ou en partie. Il s'agit d'une série de comportements codifiés et répétitifs dans lesquels sont impliqués tous ou presque tous les membres de la famille. Leur fonction paraît être liée à la transmission et la perpétuation du mythe familial à travers des modèles de comportement utilisés dans des situations spécifiques, pratiques ou émotives. Ils peuvent se transformer dans le temps, s'adaptant à chaque fois aux exigences que le mythe impose, et s'enrichir des signifiants et des valeurs que chaque membre peut introduire dans sa propre interprétation de leur contenu.

Le rituel familial a également une fonction d'apprentissage, et non seulement celle de transmettre des codes comportementaux. Chaque individu apprend, au travers des rituels familiaux, les comportements les plus adéquats par rapport aux autres mais, à travers des petites variations et des délais qui sont introduits par chaque membre de la famille au fil du temps, peut avoir des informations continues sur le sens que chacun donne au comportement de l'autre.

Quand les rituels sont liés à un mythe «pathologique», ils deviennent une expression comportementale inadéquate, paradoxale de celui-ci (Levick et al, 1981; Selvini Palazzoli, 1975). Ils peuvent servir d'éléments stabilisants et homéostatiques, ou être des symboles de conflits latents: en ce sens ils peuvent être considérés comme des symptômes (Bagarozzi et Anderson, 1982; Selvini Palazzoli, 1975). Leur cyclicité et leur redondance les rendent extrêmement résistants à l'extinction. Ils sont, en outre, en partie superposables aux rites sociaux parce qu'ils subissent l'influence des valeurs du monde culturel externe à la famille.

6. L'exploration du mythe familial

Nous avons vu le rôle important du mythe familial pour la famille mais aussi les problèmes que peut poser sa cristallisation. Cet ensemble de croyances dont la fonction est si importante, comment est-il porté au thérapeute en séance? Comment le thérapeute peut-il explorer et reconnaître le mythe afin qu'il puisse devenir le terrain du travail thérapeutique avec la famille? Il existe différentes orientations que nous chercherons d'analyser.

A) Méthodes spécifiques

Bagarozzi et Anderson (1982), partant du concept de mythe familial de Ferreira, ont tenté de développer des techniques d'évaluation du système mythique

familial, qu'ils ont ensuite perfectionnées au cours de leurs recherches, jusqu'à utiliser le mythe comme instrument d'intervention stratégique. La méthodologie de recherche proposée par ces auteurs se base sur l'analyse de :

- critères de base ;
- questionnaires informatifs.

Les *critères de base* comprennent : l'évaluation du comportement familial (redondances, métaphores, symboles, climat affectif, principales préoccupations) et de ses caractéristiques analogiques, l'usage et le rôle de la métaphore, la recherche des mythes considérés comme «mineurs», que la famille exhibe et verbalise en séance et dont la fonction est de dévier, confondre et conduire le thérapeute à distance du mythe majeur, central, qui maintient l'équilibre familial. Les mythes mineurs servent en somme de rappel, de première ligne de défense et de résistance du groupe à la thérapie, mais ils sont très utiles au thérapeute pour reconnaître le mythe majeur.

Le *questionnaire informatif* est proposé à la famille pour tenter d'avoir des informations sur les familles d'origine des parents et leurs vécus émotifs individuels par rapport à celles-ci. A partir de ce matériel les auteurs ont pu déduire les mythes personnels, fruits de l'héritage familial et des mythes culturels qui constituent la base du nouveau système familial; entre autre les thèmes d'identification d'un membre de la famille avec un autre qui, par exemple, n'est plus, et donc les rôles individuels que le nouveau système mythique familial impose de soutenir.

processus évolutif familial. On demande à chacun des membres de la famille de représenter une image de cette dernière comme il la voit à ce moment présent («sculpture du présent») et comme il pense qu'elle pourra être après une période de temps de dix ans («sculpture du futur»).

- Dans de nombreuses situations pathologiques, les représentations du futur proposent des images pratiquement inchangées par rapport à celles du présent comme si ces familles se refermaient autour d'une tentative désespérée d'arrêter le temps et de la défense à outrance d'un «mythe d'unité», bien suprême à préserver à n'importe quel prix.

Dans d'autres situations, dans lesquelles les représentations du futur sont plus dynamiques et tentent d'introduire des mouvements évolutifs, ceux-ci s'accompagnent toutefois de ce que nous avons appelé «fantasmes de rupture», c'est-à-dire des vécus d'abandon et de perte, comme si toute allusion à un détachement, à une séparation évoquait non une transformation évolutive des liens affectifs mais une menace de désintégration de l'unité familiale.

Ce modèle des «sculptures évolutives» fut expérimenté avec efficacité, en particulier dans les familles qui présentent des troubles psychosomatiques. En effet, l'utilisation du langage analogique, qui est en syntonie avec les modalités non verbales de manifestation du symptôme, permet de dépasser les difficultés de verbalisation des émotions que présentent ces familles. Mais, plus généralement ce modèle est extrêmement utile dans toutes les situations où l'histoire trigénérationnelle renvoie à des événements traumatiques de perte et de deuil non élaboré, dans lesquelles la construction, sur plusieurs générations, de «mythes d'unité» défendus rigidement, devient une défense extrême contre la répétition des expériences dououreuses vécues dans le passé.

B) Les sculptures familiales

Cailhau (1990), après avoir défini son «modèle fondateur» et mis en évidence le mythe que chaque famille et chaque fois évolutive des exigences évolutives de la famille, propose de façon très fine dans le chapitre C (1991) utilise deux types de sculptures :
Il s'agit soit à définir les comportements réciproques des membres de la famille dans leurs interactions habituelles. C'est la sculpture phénoménologique ;
Il s'agit soit de faire une représentation de la relation vue comme quelque chose de spécifique, de spécifique dans une famille ou un couple. C'est la sculpture mythologique.

Ces deux sculptures décrivent, sur le plan analogique et symbolique, le contact des échecs des membres de la famille avec les niveaux phénoménologique et mythique du modèle fondateur. La synthèse des visions individuelles définit la vision commune propre à tous les membres du groupe et fournit la physionomie du «modèle fondateur».

L. Omnis (1990, 1991, 1992, 1994) a conçu un modèle de travail par les sculptures qui explore la dimension du temps et met en évidence les blocs éventuels du

Nous avons vu l'importance du «temps» dans l'élaboration du mythe et le fait qu'il est «hérité» d'une génération à l'autre comme un lien qui, d'une part, est garanti de l'unité familiale, mais, d'autre part, peut en bloquer l'évolution.

Selvini Palazzoli (1975) soutient que «trois générations collaborent à la construction du mythe».

Pour Andolfi (1987) également, «observer une famille au moins sur trois générations signifie se rendre compte que les membres les plus anciens partagent une histoire avec les dernières générations».

Selon Seltzer (1987), il est très important d'analyser le stade du cycle vital où se trouve la famille (moments critiques où les besoins d'appartenance se heurtent souvent aux besoins d'intégration sociale) et aussi de demander si ce stade, cette situation que la famille vit actuellement a déjà posé problème dans les générations précédentes. Cet auteur soutient encore que, dans le discours des familles qui présentent un «bloc» au niveau idéal (ce qui provoque la rigidité du mythe) se retrouve souvent une intense affirmation de loyauté, une forte définition, également au niveau verbal, de l'appartenance familiale, et que l'idéologie du soin et de la sollicitude pour autrui est très importante.

Byng-Hall (1979) propose de demander aux parents ce qui leur est arrivé à l'âge du patient qui présente actuellement le symptôme. L'auteur identifie alors trois types de familles :

- la famille qui réplique exactement le passé : le présent est la conséquence inévitale du passé ;
- la famille qui nie le passé : la situation présente n'a rien de commun avec le passé ;
- la famille qui a conscience un passé de souffrance ou de perte.

Nous verrons plus loin comment cet auteur suggère de travailler avec ces familles. Mais on doit souligner ici comment l'exploration du passé devient une condition préliminaire pour en retracer les corrélations avec le présent et établir le travail thérapeutique.

De même Onnis et Coll. (1990) explorent systématiquement les histoires génératrices à la recherche, comme nous l'avons mentionné, de ces événements de perte qui justifient la construction souvent inconsciente des « mythes d'unité ».

D) L'exploration du mythe du couple

Pour arriver à la signification du «système mythique familial» (Bagarozzi et Anderson, 1982), il faut comprendre la corrélation entre divers facteurs, trois en particulier :

- le mythe personnel de chaque membre du couple, construit sur le vécu émotif par rapport à la famille d'origine et sur les expériences de vie;
 - l'histoire du couple en relation avec les étapes évolutives de la famille (par ex. la naissance des enfants);
 - l'histoire des familles d'origine des deux membres du couple.
- On peut penser que les mythes personnels que les conjoints portent dans une nouvelle relation sont le fruit d'une reconstruction symbolique qui fait l'individu à partir de ses expériences passées.
- Sous cet angle pour Bagarozzi et Anderson (1983), le mythe se présente comme un «code» similaire aux molécules d'A.D.N. et peut être utilisé, si c'est nécessaire, dans certaines situations. Ces situations se présentent avec le concours des stimuli ambients qui, faisant fonction de «souffleurs», réactivent le mythe individuel. Certaines personnes peuvent chercher activement, ou inconsciemment, à recréer le même tissu relationnel, les mêmes modèles et séquences de comportements, à jouer de nouveau des rôles prévisibles, parce que cela correspond à leurs besoins psychologiques. Dans leurs nouvelles relations de couple, ces personnes tentent de retrouver des partenaires qui, ou renforcent leurs croyances (confirmant ainsi le mythe) ou les effacent, dans l'espoir de pouvoir ainsi déposer le fardeau d'un passé trop imprégné de souffrance. Les mythes individuels et personnels de chaque membre du couple peuvent ainsi se mêler et donner vie à de nouveau mythes familiers fonctionnels dans le sens déjà évoqué, mais peuvent aussi être tellement complémentaires et encastres qu'ils créeront et maintiendront une structure rigide cristallisée. Cette dernière créera à son tour des redondances et des modèles interactifs homéostatiques : tel une chrysalide, un papillon dans son cocon qui n'est pas capable de voler.

Le résultat est, dans tous les cas, l'échec thérapeutique.

liaux fonctionnels dans le sens déjà évoqué, mais peuvent aussi être tellement complémentaires et encastres qu'ils créeront et maintiendront une structure rigide cristallisée. Cette dernière créera à son tour des redondances et des modèles interactifs homéostatiques : tel une chrysalide, un papillon dans son cocon qui n'est pas capable de voler.

Les recherches de A. Canevaro (1988, 1994) semblent clarifier ce propos. Dans son travail sur les couples, qui s'étend également aux familles d'origine en les convoquant en thérapie, cet auteur distingue les familles en «systèmes familiaux cohésifs» et «systèmes familiaux dispersifs» sans les considérer normales ou pathologiques.

De l'interaction de ces deux systèmes desquels chaque partenaire emporte les modèles et le mythe, naît un nouveau système familial dans lequel les diverses configurations possibles sont fonctionnelles quand elles réussissent à intégrer les modèles et les mythes de provenance en en construisant de nouveaux, plus adéquats à la phase actuelle du cycle vital. Mais ces configurations peuvent parfois se rigidifier dans la persistance des vieux modèles et des anciens mythes qui induisent alors, comme mécanisme compensatoire, la triangulation d'un des enfants ou l'apparition d'un symptôme chez l'un des membres du couple.

L'exploration de telles configurations de familles et de couples par rapport aux caractéristiques des familles d'origine est, dès lors, pour Canevaro, la première nécessaire à l'élaboration d'une stratégie thérapeutique.

7. L'utilisation du mythe en thérapie

Selon les observations de Ferreira (1963), dans certaines familles, la demande de thérapie représente une tentative, bien qu'extrême, de maintenir le «status quo» dans les relations familiales à travers une désignation de la maladie. Dans d'autres familles la demande est faite avec l'intention de voir renforcé le mythe que «tout va bien, pas besoin de s'en faire» (la famille Nirvana comme l'appelle Ferreira). En réalité ces deux types de familles utilisent la thérapie pour renforcer la stabilité de leurs relations, parce qu'évidemment elles sentent que le mythe sur lequel se fonde leur mode d'être ensemble se voit menacé. L'implication qui dérive de ces considérations ne peut être sous-estimée en thérapie. Cela signifie, en fait, qu'on ne peut attaquer directement un mythe parce qu'alors les membres de la famille se coalisent et combattent ensemble, comme ils ne l'ont jamais fait, ce nouvel ennemi. La famille peut ainsi combattre par deux modalités :

- le renforcement de la pathologie du patient désigné que la fonction homéostatique du mythe impose;
- l'amélioration (momentanée et apparente) du symptôme comme «fuite dans la guérison» qui trompe le thérapeute et représente l'extrême loyauté au mythe attaqué ouvertement.

Le résultat est, dans tous les cas, l'échec thérapeutique.

Selvini Palazzoli et son groupe de recherche (1975) décrivent un exemple marqué par cet échec.

Dans le cas clinique de la « famille Casanti » les thérapeutes assumèrent un comportement ironique vis-à-vis du mythe et poussèrent la famille à une réaction ouverte. Ils obtinrent comme réponse, dans cette première phase de la thérapie, l'actualisation de la seconde modalité décrite ci-dessus.

Il apparaît clair que le mythe ne peut être combattu directement et précocement. Au contraire tous les auteurs s'accordent à dire que le travail sur le mythe recouvert du thérapeute une affiliation à celui-ci, une compréhension des croyances et des valeurs familiales. La connaissance du mythe permet sa reformulation commune avec la famille, à l'aide d'histoires métaphoriques. Selon Seltzer (1986) le thérapeute, comme le shaman des anthropologues, met en acte une sorte de magie curative par la réélaboration du matériel symbolique utilisé par la famille. Son but est d'opérer une transformation dans le système culturel de la famille à travers l'exécution de rituels agis et parlés.

Levick *et al.* (1981) décrivent des contre-rituels comme interventions paradoxales, c'est-à-dire la prescription d'une tâche à toute la famille qui, par association symbolique et avec des comportements somatiques, évoque et facilite l'expression des sentiments et des émotions niées par le mythe. Proposé comme métaphore, le contre-rituel se base sur une contradiction en termes d'opposition binaire évoquée par les anthropologues comme par ex. rire-pleurer.

De même, Bagarozzi et Anderson (1982, 1983), dans leur stratégie thérapeutique, utilisent la métaphore et la prescription de rituels pour permettre un accès au système mythique familial, c'est-à-dire qu'ils recourent de façon prévalente aux aspects non verbaux qui fournissent à la famille de nouveaux modèles de comportements, pour l'aider à se confronter aux conflits souterrains occultés par le mythe. Selvini Palazzoli *et al.* (1975) soutiennent l'utilité de dégager «... le champ du mythe avec sa prescription à travers le rituel familial. La prescription est construite comme une action ou une série d'actions, accompagnée généralement de formules ou d'expressions verbales qui, pour être efficaces, doivent impliquer toute la famille dans leurs exécutions. Ces interventions thérapeutiques, dans le modèle de M. Salviati, permettent à la famille de comprendre où et pourquoi «le temps s'est arrêté» et, dès lors, lui permettent d'adopter des croyances différentes, plus fonctionnelles à la lumière de la nouvelle réalité.

Renoupol (1992) souligne l'utilité de la co-thérapie comme instrument qui permet de réactiver les processus évolutifs bloqués à l'intérieur de la famille: un thérapeute s'affilie à la famille et entre dans sa dimension temporelle congelée; l'autre, peut-être le miroir sans tain, grâce à ses interventions, réintroduit le dynamisme du temps, la possibilité de transformation. Cette modalité de travail réintègre dans le système familial une nouvelle mobilité dans l'espace et le temps et entame un processus de création commune d'un nouveau mythe plus fonctionnel (une nouvelle «mythopoïèse»).

Byng-Hall (1979) lui aussi parle de «ré-écrire» l'histoire familiale; cet auteur, comme nous l'avons déjà mentionné, fait un travail d'intégration du passé dans le présent, soit que la famille réplique son passé, soit qu'elle veuille l'effacer. Rappeler les faits passés à l'origine de ces croyances permet de mettre en évidence la fonction

que ces valeurs partagées ont assumée dans l'expérience de la famille, mais aussi leur inadéquation par rapport aux nouvelles exigences de changement et, donc, les pauses à «ré-écrire» une histoire familiale plus adéquate à la situation présente.

C'est dans ce but que Byng-Hall utilise le génogramme, invite en séance les grands-parents ou d'autres membres de la famille détenteurs de l'histoire et du roman familial, il demande aussi quelquefois aux enfants d'inventer la fin de ce roman. Le récit et la fable sont également et fréquemment utilisés par Caillé et Rey (1988) avec les familles qui ont des problèmes de conflits irrésolus entre sentiment d'appartenance à un mythe modèle fondateur et possibilité d'individuation. Le «récit systémique» est proposé incomplet, inachevé, et chaque membre de la famille est invité à en inventer une fin. C'est ainsi que ce récit se propose, selon la définition des auteurs, comme un «objet fluctuant» (1994) autour duquel le thérapeute et la famille élaboreront ensemble une nouvelle vision de la réalité.

Notre groupe de recherche également (1990, 1994) préfère utiliser le langage analogique et métaphorique, non seulement dans l'exploration du mythe familial, mais aussi dans l'intervention thérapeutique.

Déjà l'utilisation de ce que nous avons appelé «les sculptures évolutives», à travers la confrontation entre les représentations du présent et du futur et la «congélation du temps» que celui-ci met en évidence permet de dévoiler les «mythes d'unité» et les «fantasmes de ruptures», en les matérialisant presque au regard du thérapeute comme à celui de la famille. Mais, à partir des images présentées au travers des sculptures, on active un dialogue au moins à deux niveaux:

- = Un premier niveau concerne les différents membres de la famille entre eux qui, comme dans un jeu subtil d'échos et de réponses, construisent un langage commun. Ce langage commun, même dans la singularité des images de chacun, traverse des diverses cultures et définit des valeurs et des substrats émotifs partagés autour desquels se structurent le mythe et le sentiment d'appartenance au système.
- = Un second niveau de dialogue s'active entre la famille et le thérapeute: le thérapeute recueille les éléments métaphoriques qui sont présents dans les sculptures familiales et les compose de manière à proposer à la famille une vision alternative de la réalité. Ainsi la famille, comme dans un jeu de miroir, se reconnaît en partie dans l'image métaphorique reflétée par le thérapeute, mais en partie, s'y retrouve dans une forme différente et est portée à découvrir des potentialités et des ressources latentes. C'est dans cette dynamique de «construction à deux» d'autres réalités possibles que s'active, à notre avis, l'abandon de la rigidité des vieux mythes; la famille peut finalement trouver, en elle-même, un nouveau mythe plus fonctionnel à sa propre phase évolutive.

8. Conclusions

A la lumière de ces considérations sur les modalités de travail thérapeutique autour du mythe familial, proposées par les divers auteurs considérés, il semble dès lors que l'utilisation du langage analogique dans ses différentes formes (métaphores, symboles, sculptures, fables) soit largement privilégié. Le renouveau

d'intérêt pour le mythe familial, dont nous parlions au début de cet article, semble donc s'accompagner aussi d'un retour, sur le terrain thérapeutique, de modalités d'intervention qui sont orientées «analogiquement» à faire allusion, plutôt que «digitalement» à définir et/ou à interpréter; et qui, en cela, laissent de plus amples marges de réélaboration créative à la famille, modalités qui touchent en outre plus directement les niveaux émotionnels.

Ceci est très important quand on explore les mythes qui sont, eux aussi, de grandes «légendes» (dans le sens étymologique) familiales, tellement imprégnées d'émotivité. C'est pourquoi M. Selvini souligne que le langage analogique est «beaucoup plus apte à unir les participants dans un puissant vécu collectif et à introduire une idée de base partagée de manière consensuelle». En réalité, rien autant que l'exploration des mythes familiaux n'implique une participation du thérapeute lui-même. Parce que, recourant de nouveau à une métaphore, la relation thérapeutique ne peut jamais plus que dans ce cas, être comparée à une sonde qui a une extrémité dans les émotions de la famille et l'autre dans le cœur (et non seulement dans l'esprit) du thérapeute.

*Luigi Onnis
Viale Jonio
389 Italia
00141 Rome*

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson S.A., Bagarozzi D.A. (1983): The use of family myths as an aid to strategic therapy, *Journal of Family Therapy*, vol. V, pp. 145-154.
- Andolfi M., Angelo C. (1985): Famiglia e individuo in una prospettiva trigerazionale, In: *Terapia Familiare*, 19, pp. 62-72.
- Andolfi M., Angelo C. (1987): *Tempo e mito nella psicoterapia familiare*, Borinieri, Torino.
- Anderson G. (1979): *Savisse de famille*, In: Benoit, J.C.: *Changements systémiques en thérapie familiale*, Paris.
- Bagarozzi D.A., Anderson S.A. (1982): The evolution of family mythological systems: consideration for research, clinical assessment and treatment, *Journal of psychoanalytic anthropology*, 5, pp. 71-88.
- Byne Hall J. (1979): Re-editing family mythology during family therapy, *Journal of Family Therapy*, vol. 1, pp. 103-106.
- Byne Hall J. (1988): Scripts et légendes dans les familles et thérapie familiale, *Family Process*, 27 (2), pp. 167-179.
- Boszormenyi-Nagy I., Spark G. (1988): *Lealia invisibili*, Astrolabio, Roma.
- Canevaro A. (1988): Alle radici della coppia: verso lo sviluppo di un contesto terapeutico trigenerazionale, *Ecologia della mente*, pp. 43-51.
- Canevaro A. (1994): La terapia familiare trigerazionale, In: L. Onnis-W Galluzzo, *La terapia relazionale e i suoi contesti*, NIS, Roma.
- Caillé P., Rey Y. (1988): *Il était une fois... du drame familial au conte systémique*, ESF, Paris.
- Caillé P. (1991): *Un et un font trois*, ESF, Paris.
- Caillé P., Rey Y. (1994): *Les objets flottants*, ESF, Paris.
- Eigner A. (1984): Mythe familial, mythe du couple, *Dialogues*, 2, pp. 86-102.

- Pereira A.J. (1963): Family myth and homeostasis, *Archives of general psychiatry*, 9, pp. 457-461.
- Pereira A.J. (1966) Psychosis and family myth, *American Journal Psychiatry*, 21, pp. 186-197.
- Pontoriero J. (1960): *The ritual theory of myth*, University of California Press, Berkeley.
- Quirard R. (1972): *La violence et le sacré*, Grasset, Paris.
- Goffinet S. (1990): Mythe, rituel et autoréférence en thérapie familiale, *Thérapie familiale*, Genève, II (1), pp. 73-80.
- Knox J. (1964): *Myth and Truth*, University of Virginia, Charlottesville.
- Lovick S., Jalali B., Strauss J.S. (1981): With onions and tears: a multidimensional analysis of a countercultural Family Process, 20, pp. 77-83.
- Lewis J., Beavers W.R., Grosset J.T., Phillips V.A. (1976): *No single tread: psychological health in family systems*, Brunner/Mazel, New York.
- Löwy-Straus C. (1974): *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano.
- Onnis L. (1989): Psicoterapia sistematica epistemologica e complessità: riflessioni su un processo evolutivo in corso, *Psicoterapia e Scienze Umane*, 3, pp. 29-42.
- Onnis L., Di Gennaro A., Cespa G., Agostini B., Chouhy A., Dentale R.C., Quinzi P. (1990): Le scultura del presente e del futuro. Un modello di lavoro terapeutico nelle situazioni psicosomatiche, *Ecologia della mente*, 10, pp. 21-46.
- Onnis L. (1991): Thérapie familiale de l'anorexie mentale: un modèle d'intervention basé sur les sculptures familiales, *Thérapie familiale*, Genève, 12 (3), pp. 225-235.
- Onnis L. (1992): Langage du corps et langage de la thérapie: la «sculpture du futur» comme méthode d'intervention systémique dans les situations psychosomatiques, *Thérapie Familiale*, 13 (1) pp. 3-19.
- Onnis L. (1994): Corpo individuale e corpo familiare: soggettività dell'individuo e caratteristiche del sistema nelle situazioni psicosomatiche, In: F. Bossoli, M. Mariotti, L. Onnis (a cura di): *L'adolescenza e i suoi sistemi*, Ed. Kappa, Roma.
- Onnis L., Di Gennaro A., Cespa G., Gostini B., Chouhy A., Dentale R.C., Quinzi P. (1994): Sculpting present and future: a systemic intervention model with psychosomatic families, *Family Process*, 32 (3) (sous presse).
- Parin P. (1982): De l'importance des mythes, rites et coutumes pour la psychiatrie comparative, *Confrontations psychiatriques*, 21, pp. 241-261.
- Perry J.W. (1966): *Lord of the quarters*, Braziller, New York.
- Pichot A. (1983): *Rapports du biologique et du psychologique*, Louvain-la-Neuve, Cabay.
- Rossi M. (1988): Miti e cultura familiare, In: M. Andolfi et al., *La famiglia trigerazionale*, Bulzoni, Roma.
- Rougeul F. (1992): Schérazade ou «mille et une séances» pour conjurer la mort. Du mythe familial au mythe thérapeutique, *Thérapie Familiale*, Genève, 13 (4), pp. 347-361.
- Selvini Palazzoli M., Boscolo L., Cecchin G., Prata G. (1975): *Paradosso e contro-paradosso*, Feltrinelli, Milano.
- Selvini Palazzoli M. (1980): *Le racisme dans la famille*, *Thérapie Familiale*, Genève, 1 (1), pp. 5-16.
- Seltzer W.J., Seltzer M.R. (1986): Le matériel, le mythique et le magique: une approche culturelle de la thérapie de famille, *Dialogues*, 1, pp. 62-76.
- Seltzer W.J. (1987): Myths of destruction. A cultural approach to families in therapy, *The Journal of Psychotherapy and the Family*.
- Solomon N. (1976): Homeostasis and family myth: an overview of the literature, *Family Therapy*, 3, pp. 75-86.
- Tarachow S. (1964): Mythology and ego psychology, In: Muenterber W. and Axelrad S., *The Psychoanalytic study of society*, Vol. III, pp. 9-12.
- Váz-Leal F.J., Ingelmo-Fernandez J., Lopez-Vinciesa B. (1987): Idéologie, pragmatisme et dysfonctionnement familial: le rôle des mythes, *Psychothérapies*, 1, pp. 37-42.

LES SITUATIONS BLOQUÉES DU DIVORCE

Une approche systémique

Philippe CAILLÉ¹

Résumé: *Les situations bloquées du divorce – Une approche systémique* – Il existe en Norvège depuis 1991 une obligation de médiation pour les couples mariés demandant une séparation officielle s'ils ont des enfants de moins de 16 ans. Notre expérience de ce type de médiation nous conduit à penser que le divorce n'est pas un phénomène univoque. D'un point de vue systémique, les divorces pourraient se diviser en divorces par « déficit d'absolu de couple » qui se passent généralement bien et les divorces par « excès d'absolu de couple » qui se passent souvent fort mal et conduisent à des situations bloquées. Face à ces situations bloquées qui occasionnent beaucoup de souffrance, la médiation obligatoire avec son maximum de quatre séances est relativement illusoire. La question d'une médiation étendue à visée thérapeutique est étudiée.

Summary: *Dead-locks in divorce conflicts – A systemic approach* – There is in Norway since 1991 compulsory mediation for married couples who ask for official separation if they have children younger than 16 years. Our experience of this type of mediation leads us to think that divorce is not an univocal phenomenon. From a systemic point of view, the divorces could be divided into divorces by « deficit of couple absolute » where things go usually well and divorces by « excess of couple absolute » where things go often badly leading to locked situations. With regard to those locked situations that cause much suffering, the compulsory mediation with its maximum of four sessions is relatively illusory. The question of an extended mediation with therapeutic scope is considered.

Mots-clés: Divorce – Médiation – Approche systémique – Absolu de couple.

Key words: Divorce – Mediation – Systemic approach – Couple absolute.

Le noyau ne va-t-il pas enfin apparaître ?
(il met l'oignon en pièces)
Rien à faire ! Jusqu'au point le plus profond
Tout n'est que couches – seulement de plus en plus petites
La Nature est étonnante !

Henrik Ibsen (*Per Gynt*, 5^e acte)

Par divorce nous entendrons la rupture du lien stable entre deux partenaires adultes – quelque soit le degré d'officialisation qu'avait reçu ce lien.
Il est courant de discuter des problèmes qu'entraîne le divorce. Il est plus rare d'entendre parler de la signification que revêt le couple pour le sujet adulte.

¹ Centre Luthérien de Guidance Familiale, p.b. 531, 1301 Sandvika, Norvège.

Comment pourtant parler de la crise provoquée par une perte sans tenir compte de ce qui est perdu ?

Nous commencerons donc par tâcher de placer le couple dans le panorama de l'univers cognitif de l'humain.

L'humain comme entité productrice de sens

D'un point de vue anatomo-physiologique, un trait essentiel des espèces animales est de posséder un ensemble de neurones connectés. Cet ensemble qui prend forme de système nerveux, puis de cerveau, permet un contact riche et actif avec le milieu ambiant. Des schémas relationnels s'établissent entre les individus. De ce point de vue, il est impossible de faire une distinction entre l'homme et les autres espèces animales.

La distinction apparaît par le fait que le nombre des neurones et la complexité de leurs connexions s'accroît considérablement chez l'homme avec le développement du cerveau. Cette évolution semble être la raison – ou l'occasion – de l'apparition d'une qualité émergente qui est la production de sens.

Dans cette optique, la célèbre formule de Descartes : «cogito ergo sum» – je pense donc je suis – serait à préciser en «je pense car je produis du sens». Si l'on ne peut en effet exclure que les espèces animales pensent, il est peu probable qu'elles créent du sens.

Le sens comme propriété émergente du cerveau accompagnerait ainsi la naissance de ce que nous appelons l'humain. Le sens est une représentation du monde par l'observateur qui inclut une observation de l'observateur par lui-même, «moi comme un autre parmi les autres», que j'accepte ultimement comme étant moi. Cette représentation introduit des problèmes de finalité à plusieurs niveaux – «moi et les autres, quelles sont nos raisons d'être ensemble et d'être tout court?» – et des réponses aussi essentielles qu'incertaines qui ont une grande influence sur notre vécu et nos comportements. Ces réponses épéhenées succèdent à leur tour d'autres réponses. Du sens surgit un nouveau sens. «En marchant se fait le chemin» (Machado, 1917), telle serait la condition de tout savoir.

Autre aspect essentiel de l'humain en tant que créateur de sens, l'aspect communicationnel et collectif. Le sens qui surgit chez l'individu ne peut se développer sans être partagé. La production de sens et le langage sont inséparables. L'activité présente et passée de millions de cerveaux humains fait que lorsque notre cerveau, dès la petite enfance, s'aventure à créer du sens, cette production se fait au sein d'un monde communicationnel déjà lourdement chargé de sens, familial, social, religieux, politique, sexuel. Le sens que nous créons doit s'accommoder du sens déjà existant en se positionnant par rapport à lui. En d'autres mots, **le sens qui sera sens pour l'individu doit trouver sa place au sein d'une double contrainte de nature paradoxale, intégration au sens déjà existant et différenciation par rapport à ce sens.**

En effet tout phénomène de cognition qui distingue une entité, qu'il s'agisse d'un individu, d'un couple ou d'une famille, fait état d'une parenté aux entités qui

appartiennent à la même classe logique de phénomènes et d'une distinction fondamentale par rapport à elles. Un couple doit par exemple savoir tout à la fois de quelle façon il s'apparente à tous les autres couples et de quelle façon il est unique. Il en est de même pour l'individu. Aucun couple ne saurait en effet être si conforme qu'il se reconnaîtrait parfaitement identique à un autre individu, un autre couple. Une telle situation serait intolérable par la perte de sens qu'elle entraînerait. Sa crainte peut entraîner des réactions d'agression (Girard, 1972).

Intégration – différenciation, appartenance – individuation sont les deux faces de la même médaille. Le sens se crée dans une activité double de comparaison et de distinction – dans le lien et la différence.

Il en résulte qu'il est vain d'étudier une structure humaine sans prendre en compte la représentation qui tout à la fois l'apparente aux autres structures humaines existantes et l'en distingue. Nous sommes ici dans le domaine cognitif au sens large et toute psychothérapie sera de ce fait un travail sur les processus cognitifs (toujours au sens large), c'est-à-dire une enquête sur la création du sens et sur les processus de transformation du sens déjà existant.

Pour caractériser ce sens émergeant par lequel une structure humaine (individu, couple, famille, nation) se crée et maintient son existence, j'emploie le terme d'**absolu** (ou plus familièrement de **plus-un**) Le terme d'absolu se justifie par le fait que le sens que nous créons agit à la façon de lunettes qui conditionnent toute notre vision. Nous portons nécessairement ces lunettes, mais nous n'en sommes pas conscient au quotidien puisque c'est notre seule voie d'accès au monde. Nous ne pouvons faire autrement que de les utiliser et croire ce qu'elles nous font voir, d'où le terme d'**absolu** (cognitif). Ces lunettes, ces cartes cognitives que nous utilisons avec tant de conviction sont modélisables en thérapie par des techniques sur lesquelles nous reviendrons. A partir du moment où un absolu cognitif est identifié par celui ou ceux qui en font usage, il perd sa prétention d'exhaustivité et se relativise. Durant un certain de laps de temps, le sens n'est pas fixé et de nouveaux absous cognitifs peuvent émerger. C'est la situation que toute psychothérapie cherche à créer (Caillé, 1990, 1991, 1994).

Le terme de plus-un correspond lui aussi à une métaphore liée à la vision. On voit le monde avec des lunettes, mais on se découvre dans le miroir. Nous supposons que la création de sens dont nous parlons soit l'image découverte dans un miroir magique, un «miroir turbulent» qui renverrait à l'individu ou au système l'image qu'ils se sont construite (Briggs J., Peat F.D., 1991). L'individu, le couple, la famille ne seraient donc pas d'un point de vue cognitif dissociables de ces représentations en miroir, de ces significations qu'ils s'attribuent. Ce couplage entre le système et son plus-un a la stabilité du processus autoréférentiel. L'image porteuse de sens que renvoie le miroir turbulent est un alter ego qui suit l'individu, le couple, la famille ou tout autre système. Dans tout système, il y a un participant de plus que les seules personnes physiques, le plus-un (ou l'absolu systémique) qui est le sens que se donne ce système. Ainsi un couple dialoguera toujours avec le sens qu'il se donne, son absolu de couple, son plus-un. Ce qui justifie le titre de mon livre sur les thérapies de couples «Un et un font trois – le couple révélé à lui-même» (Caillé, 1991).

Ces néologismes d'absolu et de plus-un sont d'autant plus utiles que nous manquons de termes en pratique systémique pour ces productions cognitives nécessaires.

saires au fonctionnement des structures humaines et tenues par elles à chaque moment pour incontestables bien que l'observateur extérieur puisse avoir difficulté à en saisir la logique.

L'absolu cognitif comprend et recoupe un certain nombre de termes utilisés par l'anthropologie, la philosophie et la psychanalyse. L'absolu d'un système comporte par exemple un niveau idéologique ou mythique auquel répond un niveau phénoménologique ou rituel. Il ne saurait cependant être réduit à un mythe et un rituel car un absolu cognitif est une organisation mentale et sensorielle à tout moment vivante et évolutive. L'absolu cognitif marque les frontières invisibles du système, a des tonalités affectives et des qualités évolutives déterminées.

Le terme se rapporte à une épistémologie systémique de type connexionniste, au constructivisme. Tout absolu cognitif décrit un niveau d'organisation systémique. Il doit comme nous le verrons tenir compte des absolus cognitifs des autres niveaux organisationnels. Un couple ne crée pas son sens indépendamment du sens qu'apportent les deux partenaires, leurs familles d'origine, les cultures dont ces partenaires sont issus. Proche du terme d'absolu du système est probablement le terme d'épistémé du système introduit par Jacques Miermont dans ses ouvrages récents (1993, 1995).

De cette perspective découle que l'individu pour exister doit être adepte de multiples absolus, absolu individuel, absolu de couple, absolu de famille, de milieu social, de profession, absolu de sexe.

Comment concevoir ces absolus ? Nous avons dit que ce sont des modèles cognitifs, un ensemble de cartes qui assigne une place aussi bien au modélisateur qu'à son entourage dans des réseaux d'amplitude diverse et attribue un sens à ces ensembles. Ou bien, plus concrètement, ce sont des narrations portant sur les origines et le devenir. Exister consiste dans une large mesure à se raconter des histoires, histoires qui à leur tour vont nous raconter, histoires qui ne peuvent qu'être vraies car notre existence dépend d'elles.

Le couple n'échappe pas à cette logique. Lui aussi doit être adepte de plusieurs absolus. L'absolu culturel occidental attend que l'histoire du couple soit le récit d'un choix libre et réciproque. L'absolu du couple doit tenir compte de cette attente dans sa création de sens et cela aura naturellement des implications au niveau des absolus individuels des partenaires et au niveau de leurs absolus familiaux.

Cette nécessaire intégration des différents niveaux d'absolus cognitifs peut être visualisée comme un jeu de poupées russes s'emboîtant les unes dans les autres. Elle peut aussi être symbolisée, comme le propose la citation d'Ibsen qui ouvre ce texte, par les couches d'un oignon que nous appellerons oignon cognitif (schéma 1). La cohérence de sens qui doit exister entre les différents absolus cognitifs fait qu'un changement significatif à un niveau d'absolu entraîne immédiatement et nécessairement un remaniement de tous les autres niveaux d'absolu.

A la rupture d'une relation de couple, l'individu se percevra différemment de même que le sens qu'il attribue au contact avec les enfants et au rôle professionnel évoluera. La crise du couple s'accompagne ainsi d'un remaniement des absolus individuel, familial et groupal. De même une crise au niveau de la société comme la guerre ou le chômage entraîne dans son sillage des remaniements des absolus individuels, de couple et de famille.

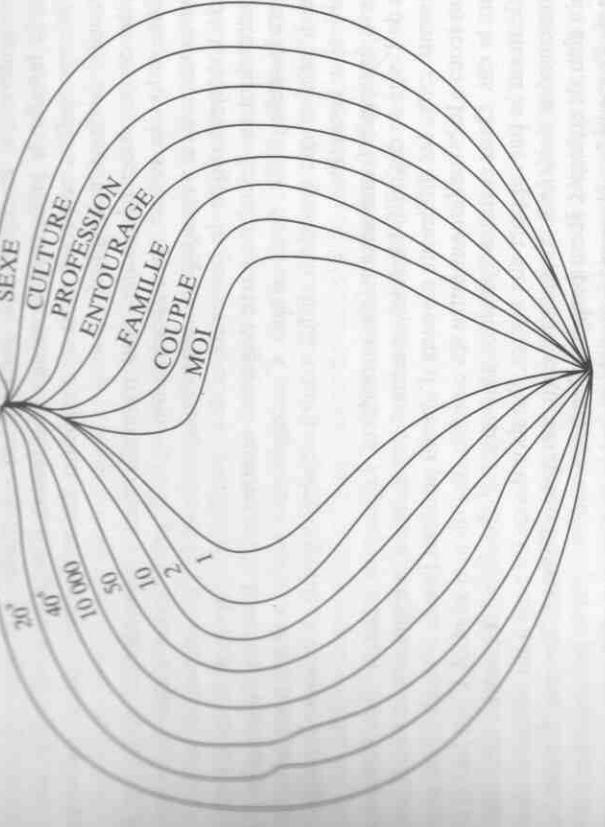


Schéma 1 : L'oignon de la cognition. Sur le côté droit les différentes strates d'absolus cognitifs du point de vue d'un individu. Sur le côté gauche l'ordre de grandeur du nombre d'individus participant à la co-création de chaque strate d'absolu cognitif.

Une telle vision a des conséquences théoriques importantes. L'état fonctionnel d'un système ne sera pas défini selon une norme fixe, mais par le potentiel adaptatif de son absolu cognitif. Cet absolu systémique (celui d'une famille par exemple) doit légalement savoir prendre en compte l'existence d'absolus topographiquement plus limités (les absolus individuels des membres de la famille, celui du couple parental, celui de la fratrie) aussi bien que pouvoir s'ajuster à des absolus topographiquement plus étendus (les absolus des familles d'origine, du milieu social).

La question d'un soi individuel analysable indépendamment du contexte devient une abstraction insoutenable. Toute tentative de parler du soi amène directement à tous les absolus cognitifs auxquels participe l'individu. L'être humain est dès l'origine une espèce intensivement connectée et, comme le découvre Per Gynt en pelant son oignon (Ibsen, 1867), il faudra abandonner l'idée de lui trouver un noyau qui ne serait pas constamment recréé dans l'échange.

La place du couple dans l'univers cognitif relationnel

Si nous nous reportons au schéma de l'oignon, nous y voyons maintenant toute la complexité des faits. Chaque individu a une certaine liberté de choix par l'importance qu'il donne à chaque strate d'absolu. Pourtant, s'il peut d'un côté, par sa

nature et sous l'influence d'expériences antérieures, être tenté de faire prévaloir la carte cognitive qui le représente, ou bien au contraire celle qui représente le couple, la famille, le groupe professionnel ou social, il dépend d'un autre côté largement pour réaliser ce projet de la coopération des autres acteurs qui participent à la création de ce cadre cognitif.

Cette coopération nécessaire peut naturellement s'exprimer de manière fort différente selon la nature de l'absolu envisagé. Il peut certes s'agir de soutien, d'amour, mais ailleurs on coopère dans l'antagonisme, la persécution, le défi. D'un point de vue systémique, le persécuté et le perséuteur coopèrent dans un couple si ils s'accordent sur la même carte cognitive comme étant l'absolu du couple, donc pour eux la seule réalité de ce couple. Ce couple peut alors, comme nous le verrons plus tard, garder une grande stabilité comme cadre cognitif dominant en dépit de sa dissolution formelle.

Il est également intéressant de considérer l'épaisseur relative des différentes strates de l'oignon cognitif. Le ressourcement constant de la cognition et l'interaction permanente entre les différents niveaux d'absolu pourrait laisser attendre l'harmonie que l'on trouve habituellement entre les couches de l'oignon végétal. C'est loin d'être toujours le cas. Dans certains systèmes, une strate d'absolu peut prendre une importance démesurée par rapport aux autres. Surabondance de sens à un niveau d'absolu entraîne carence de sens à d'autres niveaux, ou naturellement l'inverse. Ce déséquilibre n'a rien de statique. Il est perpétuellement entretenu par le jeu des interactions au sein de l'ensemble richement connecté qu'est le système humain.

A un épaulement excessif de la strate du couple dans notre oignon cognitif correspondra donc des difficultés pour les partenaires de créer un sens suffisant au niveau de la strate de l'absolu individuel ainsi que de celle des absolus familiaux d'origine. Le couple est mis en demeure de « réparer » par abondance de sens un déficit de sens aux autres niveaux d'absolu de chacun des partenaires. Pour qu'un tel couple se forme, une telle attente doit à un niveau subconscient être partagée par les partenaires potentiels.

Ainsi nous devons voir la cartographie cognitive comme un tout cohérent. L'existence d'un préjugé dans un système rendant un niveau d'absolu plus convaincant qu'un autre entrave l'apprehension du monde à partir de plusieurs niveaux d'absolu. Les événements ne sont plus étudiés pour eux-mêmes au crible des différentes interprétations possibles, mais seulement retenus s'ils sont déchiffrables au niveau d'absolu hypertrophié. Une telle fixation, sur le couple par exemple, comme grille cognitive de lecture de tout événement conduit inéluctablement à une rigidité des comportements, à une interprétation abusive des événements et à la souffrance psychique des partenaires.

L'absolu actuel de notre culture occidentale qui donne une importance symbolique majeure au couple favorise la possibilité d'un excès d'absolu à ce niveau. Dans d'autres cultures ce sera probablement moins fréquent. Le couple n'y est pas perçu comme un phénomène relationnel très important car il s'inclut très largement dans le contexte de la famille. Ce n'est qu'un fait familial parmi d'autres. Le couple est décidé par les parents des conjoints. Son autonomie est restreinte, sa solution improbable. L'enjeu majeur du couple réside dans les bénéfices que les familles en tireront sous forme de mise en commun des forces et de descendance.

C'est justement que le couple a percé comme structure cognitive importante dans notre culture. L'origine en est probablement l'idée d'un consentement entre deux époux d'abord nécessaire dans le cadre familial, puis acte public. Au Moyen Age, l'Eglise se charge un peu à contre-cœur de garantir l'authenticité de ce consentement qu'elle considère toujours plutôt comme un fait familial. Elle le reçoit officiellement devant les portes de l'église, puis peu à peu dans le cadre même de l'église où son fait un sacrement. Plus récemment encore, notre culture remplace l'idée du consentement par celle d'un choix spontané qui n'engage que les partenaires. C'est le choix romantique qui ne doit pas se laisser arrêter par des considérations trop logiques. L'officialisation précédemment recherchée devient alors un problème. De nombreux couples se veulent « sans papiers », la relation n'existant hic et nunc que par le fait d'un désir qui est son propre garant. Une telle surcharge symbolique favorise les dérives cognitives qui vont exiger de l'absolu du couple non seulement de dépasser les difficultés inhérentes à la vie de couple, mais aussi d'apporter réponse aux difficultés qui surgissent à tout autre niveau d'absolu cognitif.

Dissolution du couple – deux types de divorce

L'expérience qui est à la base de cet article provient tant de nombreuses thérapies de couple que des médiations rendues obligatoires en Norvège en 1991 préalablement à la séparation pour tous les couples mariés ayant des enfants de moins de 16 ans. Ces médiations obligatoires sont gratuites et limitées à un maximum de 4 séances. Elles sont très discutées quant à leur efficacité, mais ont en tout cas apporté des renseignements originaux en ce qui concerne les circonstances du divorce.

Ce qui en ressort pour notre part est que la dissolution du couple ne correspond pas à un phénomène homogène. Les suites du divorce se répartissent en deux groupes de gravité très distinctes. Bien que les problèmes rencontrés puissent au départ sembler assez identiques, difficultés de l'un ou l'autre des conjoints à accepter la situation, différents sur le partage des biens, désaccords concernant le droit de garde et de visite, l'apport de la médiation obligatoire à des effets très variables. Il s'agit comme nous l'avons indiqué d'une intervention de durée limitée qui doit protéger l'intérêt des enfants. Elle fait appel à la pensée rationnelle. Son but est un accord écrit entre les conjoints sur le lieu de résidence habituel du ou des enfants, les modalités de contact avec le parent qui n'a pas la garde et les accords économiques entre les parents.

Mon jugement qui est partagé par de nombreux collègues est qu'un groupe important de couples réagit positivement et de façon très rapide. Certains ont déjà préparé un accord et la médiation peut sembler superflue à part sa fonction d'officialiser ce qui est déjà décidé.

Un autre groupe non négligeable reste totalement réfractaire et semble demander une approche fort différente. C'est un groupe qui ne peut se mettre d'accord et essaie de recruter le médiateur dans un combat qui se montre peu à peu être passionné et durable. Nous les retrouvons des mois ou des années plus tard, souvent à l'occasion d'une demande de nouvelle médiation cette fois volontaire demandée par l'un d'entre eux, par un avocat ou bien ordonnée par un tribunal.

Nous avons fait de 1993 à 1995 à la demande du Ministère des enfants et de la famille une étude sur certaines situations que nous avons appelées « droits de visite bloqués ». Il s'agit justement de ces parents divorcés qui sont en conflit depuis de nombreuses années, conflit concernant principalement la régulation du contact avec les enfants, mais comportant le plus souvent aussi bien d'autres aspects. Ces parents se poursuivent inlassablement devant les tribunaux et enrichissent ainsi leurs avocats. La médiation obligatoire, si elle a été actuelle pour eux, ne les a aucunement aidés.

Notre proposition telle qu'elle apparaît dans le projet initialement soumis au ministère était un programme de médiation développé pour tenir compte de la complexité et de la chronification de ces situations. Notre principale surprise fut la difficulté de recruter ces couples parentaux à notre programme et, dans le cas où ils se déclareraient intéressés, de les maintenir dans le programme jusqu'à sa terminaison. Nous y reviendrons en plus de détails.

Pour expliquer cette première constatation, nous avons formulé l'hypothèse suivante : certains couples divorcent par déficit d'absolu de couple, d'autres par excès d'absolu de couple.

Qu'en entendons-nous par là ? Reprenons l'image de l'oignon et de l'interaction entre les différentes strates d'absolu auxquels adhèrent les individus. Nous avons déjà avancé l'opinion que l'épaisseur relative de ces strates peut varier et que chaque strate par sa taille influera sur la taille que peuvent prendre les autres strates. Pour un individu dont l'absolu cognitif lié à son appartenance à une secte fanatique est hypertrophié, les absolus individuels, de couple ou de famille signifieront peu. Inversement d'autres que certains qualifient de sociopathes auront un absolu individuel comme dominante de leur cognition. Leurs absolus de couple, familial, social seront peu investis et n'existeront qu'à l'état virtuel.

Pour ce qui concerne l'absolu de couple, on peut penser que les absolus cognitifs les plus directement impliqués dans ses vicissitudes sont les strates voisines des absolus individuels et de famille (schéma 1). Effectivement, la fin d'un couple marque souvent pour les intéressés un investissement renouvelé de la dimension individuelle et de la dimension familiale.

La strate de l'absolu de couple peut poser problème par sa minceur. La découverte de cet appauvrissement peut être progressive et aboutir à une reconnaissance commune de la situation par les partenaires après quelques hésitations explicables par le sentiment de perte qui en résulte. Elle peut être plus brutale, l'un des partenaires révélant un état de fait que l'autre n'est pas entièrement préparé à accepter. Il peut donc y avoir conflit, accusations mettant en cause le partenaire qui le premier « révèle » le déficit d'absolu de couple. Pourtant ce déficit est malgré tout indéniable pour les deux partenaires et un accord sur ce constat pourra être obtenu avec ou sans intervention tierce. L'emprise des absolus familial et culturel décidera alors de la décision de se séparer ou non, mais les partenaires sauront ne plus faire couple. En cas de divorce, la coopération entre les ex-conjoints sera bonne, surprenant parfois leurs amis s'ils ne conçoivent pas un divorce sans conflits.

Dans les divorces par excès d'absolu de couple, la situation est totalement opposée. L'hypertrophie de la strate du couple a coïncidé avec une atrophie de la strate de l'absolu individuel et de celle de l'absolu de famille. Déjà ces couples se

sont trouvés en difficulté à la naissance du premier enfant. Les questions touchant aux régulations propres des conjoints ou aux besoins réels des enfants ont été éludées. L'absolu individuel, l'absolu familial sont considérés comme secondaires par rapport à l'absolu de couple. L'ambition personnelle que chaque partenaire peut avoir d'atteindre certains buts, le contact sélectif entre un parent et un enfant sont alors comme mettant en danger le couple. La difficulté à légitimer ces craintes et les motivations qui en résultent entraîne souvent les partenaires à faire entrer dans la vie du couple comme témoins et alliés des personnes tierces, amis et parents.

Les professionnels peuvent également se laisser séduire à entrer dans ce rôle. En s'ouvrant de cette façon, le couple s'expose à de graves dangers. Les interlocuteurs recrutés par l'un et l'autre des partenaires se méparent souvent sur la situation et croient que leur rôle est de donner aux parties le courage de la rupture. Les conjoints sont piégés par la force des arguments de la discorde et ne peuvent logiquement faire moins que de se séparer sans pouvoir ni avouer à d'autres, ni s'avouer à eux-mêmes leur énorme dépendance cognitive de ce couple tant critiqués.

Il s'établit alors une situation paradoxale où deux individus qui investissent peu dans des absolus individuels et familiaux vont continuer à vivre sous l'emprise d'un absolu de couple qu'ils ont formellement enterré. Or le couple est formellement enterré, mais loin d'être mort et aucun travail de deuil valide ne se fera. La seule issue ouverte pour maintenir une logique suffisante dans leur vie est alors pour chacun des ex-conjoints de continuer à se vivre comme injustement maltraité et persécuté par l'ex-partenaire. Par ce biais, l'absolu de la dyade dont ils dépendent cognitivement est subrepticement récupéré. Cette issue débouche pourtant sur une nouvelle impasse car, l'axiome régnant étant que le couple n'existe plus et n'aurait jamais dû exister, cet absolu du couple ne saurait être exposé. Aucun des partenaires ne s'en sentira responsable. Il ne lui est pas donné la possibilité de se transformer. Le couple qui se sépare par excès d'absolu s'est pris lui-même dans le piège d'un double-lien dont il ne peut sortir.

L'approche des situations de couples bloquées

1. Le projet initial

a) Le modèle

Nous avons exposé notre hypothèse de départ. Partant de ce fondement théorique, nous avons pensé proposer aux couples bloqués un programme adapté leur permettant de mettre fin au non-dit qui frappait leur absolu de couple. La nouvelle prise de contact avec ce cadre cognitif mettrait fin au double-lien. Une évolution serait possible qui leur permettrait de se séparer émotionnellement et de retrouver des possibilités de coopération en tant que parents.

Vu la difficulté de la tâche, le programme proposé comportait pour chaque partenaire 14 séances alors que notre protocole invariable de thérapie de couple que nous désignions désormais sous son sigle de OCTIP (Oslo Couple Therapy Invariable Protocole) n'en comporte que 10 (Caillé 1991, 1993).

La première séance est une séance commune où le programme était expliqué. Les deux parents et le thérapeute signent un contrat de coopération.

La deuxième séance est individuelle. Les sculptures portant sur le niveau phénoménologique et mythique de la relation passée y sont effectuées par les partenaires. Pour ne pas entrer en conflit avec le refus qu'ont les partenaires d'admettre un lien relationnel avec l'ex-conjoint, les questions sont toujours posées au passé. (Voulez-vous nous faire comprendre comment *était votre relation lorsqu'elle existait?*) et le partenaire est représenté dans la sculpture par un co-thérapeute qui joue le rôle de figurant.

Les trois séances suivantes sont également individuelles. Sur la base du contenu des sculptures, les caractéristiques de l'absolu de la relation de couple sont étudiées d'abord comme un fait historique, puis peu à peu comme un facteur pouvant influencer les rapports actuels. Les relations de couple dans les familles d'origine sont également étudiées car il est probable qu'elles ont servi comme modèle, positif ou négatif, à l'élaboration de l'absolu du couple divorcé. Les partenaires ont aussi la possibilité de travailler certains aspects traumatisques de leur relation de couple passée. La sixième séance est une séance commune où la situation des enfants est discutée et où le thérapeute obtient l'autorisation de les rencontrer selon des modalités définies.

Les septième, huitième et neuvième séances sont des séances avec les enfants. Les enfants ont l'occasion de parler de leur situation et de leurs besoins. Leur réseau relationnel est exploré soit en dessinant sur de grandes feuilles de papier, soit en utilisant des figurines (personnages type Playmobil ou statuettes de Kzæbek). Les enfants sont aussi invités à établir des listes de souhaits adressées aux deux parents.

La 10^e séance est une séance commune avec les parents. Le travail porte toujours sur la compréhension de l'emprise que l'absolu de la relation a encore sur leurs comportements. Ils reçoivent des informations sur les besoins et les souhaits des enfants. Sont discutés les changements possibles compte tenu de la situation émotionnelle des parents. Ceux-ci sont encouragés à prendre de façon réaliste leurs responsabilités.

Les 11 et 12^e séances sont des séances individuelles avec les parents. Le but est de les aider à prendre distance de l'absolu du couple, travail maintenant possible puisque l'absolu dyadique est maintenant un tiers inclus dans la relation thérapeutique. Parallèlement est recherchée une solution aux besoins actuels et futurs des enfants.

La 13^e séance est une séance avec les enfants où ils sont orientés de façon adaptée à la compréhension de leur âge sur les résultats obtenus au cours du travail avec la famille.

La 14^e séance est une séance commune avec les parents où on met fin au contrat de travail tout en constatant ce qui reste à faire pour obtenir un résultat stable. Un contact dans six mois est proposé pour nouvelle évaluation de la situation.

b) *Les résultats*

Disons d'emblée que les résultats n'ont pas répondu à notre attente si bien que nous avons été amené à élaborer un nouveau protocole d'intervention dont nous parlerons plus loin.

Pourtant les difficultés rencontrées ont été fort utiles car elles nous ont permis de mieux étoffer le fondement de nos hypothèses. Les ressemblances entre ce protocole d'intervention et l'OCTIP employé dans notre recherche sur les thérapies de couple (Caille, Sørensen, 1993) nous ont permis de mettre en évidence des différences très importantes entre ces couples en situation bloquée et les couples qui font une demande de thérapie.

Voyons quelques résultats et différences intéressantes.

L'ambiguité quant à la demande d'aide

En ce qui concerne les résultats bruts, la première surprise par rapport à l'OCTIP a été la difficulté à recruter des couples. 60% des couples refusent le programme malgré les difficultés importantes qu'ils rencontrent et l'inquiétude qu'ils éprouvent concernant le devenir des enfants. La seconde est la difficulté à les maintenir dans le programme. De ceux qui signent le contrat, 60% abandonnent à nouveau en cours de programme ce qui fait que seuls environ 15% des couples concernés parviennent au terme du programme. Pour l'OCTIP il y a peu de difficultés de recrutement et seuls 15 à 20% abandonnent en cours de chemin.

Le tabou sur l'absolu du couple

La deuxième différence majeure est la difficulté à exécuter les sculptures malgré les précautions que nous avons prises. Nombreux sont ceux qui repugnent à toucher le co-thérapeute représentant le partenaire. Tout au contraire de l'OCTIP où les sculptures sont d'une richesse informative étonnante, les sculptures sont pauvres ou expriment des stéréotypes. Par son exclusion du quotidien, l'absolu du couple prend un caractère presque « sacré » qui interdit qu'il soit directement abordé dans le discours.

Ceci faisait partie de notre hypothèse de départ, mais nous n'étions guère en état d'imaginer l'intensité de ce tabou. Toute allusion à la possibilité d'une relecture ou d'une remise en cause quelconque de l'absolu occulte crée une atmosphère de panique.

Déficit cognitif portant sur l'individu

Nous avons comme au cours de notre étude sur l'OCTIP recueilli des informations sur l'état de santé psychique des adultes. Un questionnaire utilisé est la version de vingt-cinq items du « Hopkins Symptom Checklist », en abrégé HSCL-25, portant essentiellement sur l'existence de symptômes de dépression, d'anxiété et, à un moindre degré, de somatisation (Derogatis, Lipman, Rickels *et al.*, 1974). Ce questionnaire a également été utilisé dans des études de population si bien que nous pouvons comparer les réponses données avec celles de l'échantillon OCTIP et celles d'une population « normale ».

Malgré les réserves qu'entraînent la petitesse de l'échantillon, les réponses obtenues sont étonnantes si l'on tient compte de la gravité des problèmes qui sont le quotidien des ex-conjoints. Les hommes répondent être en aussi bonne santé ou

meilleure santé que la population normale. Un contraste important avec l'OCTIP où les hommes se vivaient comme beaucoup plus souffrants que la population normale. Les femmes présentent plus de symptômes que la population normale, mais beaucoup moins que l'échantillon de l'OCTIP.

Les résultats intéressants est qu'il existe une différence marquante entre ces deux groupes. Les enfants d'âge pré-scolaire ont peu ou aucun symptôme, ceux d'âge scolaire ont des symptômes très importants.

Répartition des troubles psychiques entre enfants d'âge pré-scolaire et enfants d'âge scolaire

	âge pré-scolaire	âge scolaire
aucun symptôme	6	2
symp. modérés	1	3
symp. graves	0	4

Nous devons à nouveau tenir compte de ce que l'échantillon est petit. En ce qui concerne l'interprétation, nous ne pouvons exclure que les luttes qui suivent le divorce soient plus traumatisantes pour les enfants d'âge scolaire que pour des enfants plus jeunes. Il y a peu d'études à ce sujet. Nous devons aussi tenir compte du fait que les questionnaires sont remplis par les parents pour les enfants d'âge pré-scolaire. On peut voir dans ces résultats une confirmation de l'hypothèse que leur attention cognitive étant centrée sur l'absolu du couple et ses vicissitudes, les parents ne sont pas en état d'évaluer objectivement l'état psychique et les besoins réels des enfants. Une telle interprétation est conforme à notre impression clinique. Elle corrobore l'hypothèse d'une dominance cognitive de l'absolu de couple aux dépens des absolus individuels et familiaux. Ces données doivent elles aussi faire l'objet de vérifications dans des études ultérieures.

Répartition des symptômes psychiques pour les hommes dans différents échantillons mesurés par le HSCL-25 en pourcentages

	population normale	situations bloquées (N=7)	OCTIP (N=24)
aucun symptôme	81,5	83,3	37,5
symp. modérés	7,3	0,0	16,7
symp. graves	11,2	16,7	45,8

Répartition des symptômes psychiques pour les femmes dans différents échantillons mesurés par le HSCL-25 en pourcentages

	population normale	situations bloquées (N=7)	OCTIP (N=24)
aucun symptôme	73,1	42,9	16,7
symp. modérés	9,5	28,6	16,7
symp. graves	17,4	28,6	66,7

L'impression clinique que l'on a de ces parents est au contraire qu'ils vivent de grosses difficultés qui les perturbent de façon importante. Comment alors interpréter ces réponses?

Un élément de réponse est la situation de lutte autour des enfants qui peut amener chacun des partenaires à se présenter comme le plus sain possible faisant ainsi indirectement entendre que c'est l'autre qui est perturbé et occasionne les problèmes. Le desssein des questionnaires tend cependant éviter ce genre de manipulation.

Il nous semble plus plausible de considérer qu'il s'agit d'un déficit cognitif réel. Ces hommes et femmes investissent tellement l'absolu du couple au travers de leurs luttes qu'ils sont sans saisie adéquate de leurs absolus individuels et méconnaissent ainsi leur état de santé propre. Il faudra bien sûr des nouvelles études portant sur un plus grand nombre de couples pour apporter des confirmations à ces conclusions.

Déficit cognitif portant sur l'entité familiale

L'existence de troubles psychiques chez les enfants de ces couples est également étudiée par des questionnaires. Les enfants d'âge scolaire remplissent eux-même les questionnaires, tandis qu'ils sont remplis par les parents pour les enfants d'âge pré-scolaire.

2. Le nouveau modèle d'intervention

Notre hypothèse initiale s'est donc trouvée modifiée de la façon suivante au cours de notre étude. Les parents que nous rencontrons dans des situations bloquées sont « passionnés » par l'histoire d'un couple dont ils ne peuvent parler, à tel point qu'il en résulte un déficit cognitif dans les sphères individuelles et familiales. Tout signifié est interprété dans le contexte de la lutte entre les ex-conjoints. Il s'agit d'individus en grande souffrance psychique, dont les capacités de patience et d'attention sont au départ très faibles.

Il en découle qu'il semble sage d'abandonner l'idée d'un programme relativement long tendant à une compréhension progressive et extensive des faits au bénéfice d'un programme à la fois plus succinct et plus flexible. L'idée étant que la famille pourra ainsi profiter de parties isolées du programme même en cas d'abandon provisoire ou définitif.

Quand on reprend en détail leur anamnèse, on découvre que nombre de ces parents ont de longue date souffert d'un malaise individuel en forme de manque de confiance, mauvaise image personnelle et sentiment de défaite. La création du couple et la naissance des enfants est souvent vécue comme permettant d'accéder à une réelle identité et de se sentir à égalité avec les autres.

Le naufrage du couple conduit à un retour de l'angoisse souvent cachée derrière une attitude agressive et des propos violents. Ce sont souvent les enfants qui doivent dans ces conditions donner aux adultes la confiance qui leur manque par

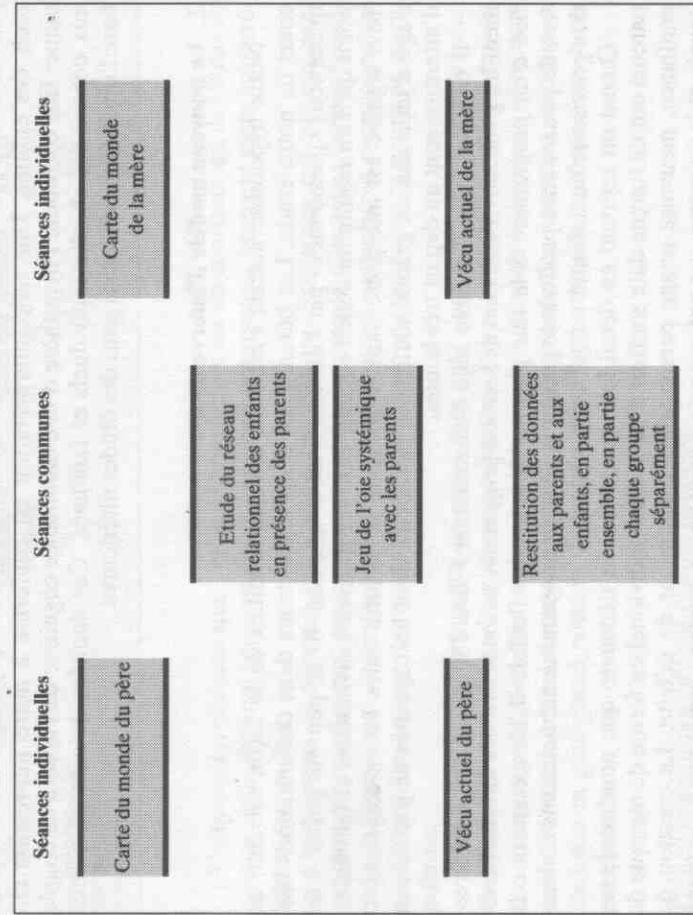
des marques d'attention, tout en évitant d'éveiller ce faisant trop de jalousie chez l'un ou l'autre de leurs parents.

Le nouveau modèle vise donc deux buts principaux que nous espérons pouvoir faire accepter même à des parents incertains et soupçonneux.

Le premier but est de donner aux parents une compréhension concrète et indiscutable de la situation réelle de leurs enfants en les empêchant d'utiliser leurs interprétations personnelles l'un contre l'autre. Les enfants dessinent avec un thérapie leur réseau relationnel en utilisant une grande feuille de papier et des touches de couleurs ou des statuettes et un plateau (personnages type Playmobil ou statuettes de Kvæbekk). Les parents et un autre thérapeute suivent et commentent la scène derrière le miroir sans tain.

Le deuxième but est d'aider les parents à reconstituer le déroulement de leur relation depuis la première rencontre marquée par des attentes positives jusqu'à la situation actuelle. Nous utilisons pour ce faire le jeu de l'oi système (Caillé, Rey, 1994). Cette reconstitution comprend un certain travail émotionnel sur la perte, une acceptation réciproque des caractéristiques individuelles de l'autre, une compréhension de leurs influences sur la relation et dans une certaine mesure un pardon.²

Le nouveau parcours se déroule en cinq étapes (schéma 2):



Première étape qu'on pourrait appeler carte du monde des parents. Il s'agit d'une ou plusieurs séances individuelles où chaque parent donne des renseignements sur son passé, en particulier vécu du couple de leurs parents comme enfant, tentatives antérieures d'établir des relations de couple et état de santé individuel.

La deuxième étape est celle où les parents sont invités à amener les enfants pour prendre connaissance de leur perception du réseau relationnel qui les entoure, de leurs émotions et de leurs éventuels désirs de changement.

La troisième étape est habituellement deux ou trois séances communes, avec ou non participation des enfants, où les parents participent au jeu de l'oi systémique. Ils sélectionnent 10 événements essentiels de leur histoire commune depuis le jour où ils se sont rencontrés jusqu'à aujourd'hui. Ils donnent ensuite un sens à ces événements en choisissant entre cinq cartes symboliques. Ils émettent enfin individuellement une hypothèse sur l'origine et le devenir de l'histoire qu'ils ont reconstituée (Caillé, Rey, 1994).

La quatrième étape que l'on pourrait nommer le vécu actuel des parents consiste en une ou plusieurs séances individuelles où sont travaillées les expériences que les parents viennent de faire, leur compréhension de la situation actuelle, leur jugement sur les besoins des enfants et leurs propres besoins. Ceci peut déboucher sur certaines propositions ou offres de compromis.

La cinquième étape prend place partiellement avec la famille au complet, partiellement avec les parents seuls pour confirmer certains accords et plans pour le futur, partiellement avec les enfants seuls pour les informer des éventuels changements obtenus.

Conclusions

Notre expérience antérieure des thérapies de couple et le contact avec les couples dans le cadre législatif norvégien de la médiation obligatoire avant divorce (pour les couples ayant des enfants de moins de 16 ans) nous conduit à conclure que le divorce n'est pas un phénomène univoque. L'offre standard de 4 séances maximum d'une médiation centrée sur les besoins des enfants est plus que suffisante, voire superflue, dans nombre de cas et totalement insuffisante dans d'autres.

Cette constatation nous amène dans le cadre d'une épistémologie systémique à introduire la notion du divorce par déficit d'absolu de couple qui se passe sans problèmes majeurs et du divorce par excès d'absolu de couple qui pose de graves problèmes. Le dernier type de divorce conduit souvent à des situations bloquées où la souffrance peut se prolonger pendant des années au rythme d'épisodes dramatiques et de poursuites judiciaires. Ces situations demandent des médiations élargies à visée thérapeutique de réalisation difficile du fait des désordres cognitifs qui accompagnent ces situations.

L'expérience faite pendant 2 ans dans le cadre d'un projet de recherche a abouti à un échec partiel. Elle nous a pourtant permis de recueillir des renseignements fort utiles. Nous proposons aujourd'hui un nouveau modèle de médiation élargie dont l'élaboration a bénéficié des discussions que nous avons eues dans le cadre de supervisions au CERAS de Grenoble et au Centre d'Orientation et d'Action

364

² Il est possible de se procurer le jeu de l'oi systémique en s'adressant à l'association du jeu de l'oi, « La Rolpilie », F-24660 COULOUNIEIX.

Educative de Chambéry. Ce modèle a de ce fait de nombreux points communs avec le modèle récemment décrit par Gérard Aubrée et Philippe Taufour dans cette même revue (1994). Le cadre d'intervention est pourtant fort différent. Il sera du point de vue de la recherche intéressant de suivre le destin commun de ces modèles d'intervention.

LA PLACE DU PÈRE DANS LA FAMILLE ACCUSÉE DE NÉGLIGENCE: QUELQUES PISTES DE RÉFLEXION

Philippe Caillé

Centre Luthérien de Guidance Familiale

PB 531

1301 Sandvika – Norvège

BIBLIOGRAPHIE

- Aubrée G., Taufour P. (1994): Il était une fois la médiation et c'est encore aujourd'hui, *Thérapie Familiale*, 3, pp. 223-251.
- Briggs J., Peat F.D. (1991): *Un miroir turbulent – Guide illustré de la théorie du chaos*, Paris, InterEditions.
- Caille P., Härteit H. (1983): Difficultés de la relation de couple ou le visage sombre de Janus et Rien ne va plus... cinq couples à la recherche d'un nouveau texte, In: E. Rey (ed.), *La thérapie familiale telle quelle...*, Paris, ESF Editeur.
- Caille P. (1985): *Familles et thérapeutes – Lecture systémique d'une interaction*, Paris, ESF éditeur.
- Caille P. (1990): La famille plus un, ou l'espace de liberté du thérapeute, *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, 12, pp. 91-102.
- Caille P. (1991): *Un et un font trois – Le couple révélé à lui-même*, Paris, ESF Editeur.
- Caille P., Sørensen T. (1993): Recherche sur la thérapie de couple constructiviste, *Thérapie Familiale*, I, pp. 31-51.
- Caille P., Rey Y. (1994): *Les objets flottants – Au-delà de la parole en thérapie systémique*, Paris, ESF Editeur.
- Caille P. (1994): L'adolescence et l'absolu familial, *Psychologie médicale*, 9, pp. 911-914.
- Crillio S., Di Blasio P. (1992): *La famille maltraitante*, Paris, ESF Editeur.
- Deroogatis L.R., Lipman R.S., Rickels K. et al. (1974): The Hopkins Symptom List (HSCL), In: Pichot P. (ed.), *A measure of primary symptom dimensions in modern problems in pharmacopsychiatry*, Basel, Karger.
- Girard R. (1972): *La violence et le sacré*, Paris, Editions Bernard Grasset.
- Ibsen H. (1867): *Peer Gynt*.
- Le Moigne J.-L. (1994): *Le constructivisme*: Tome 1: Des fondements, Paris, ESF Editeur.
- Miermont J. (1993): *Ecologie des liens*, Paris, ESF Editeur.
- Miermont J. (1995): Dossier MCX V. « Autonomie, communication et cognition », Université d'Aix-Marseille III, GRASCE, URA CNRS 935.
- Neuburger R. (1988): *L'irrationnel dans le couple et la famille*, Paris, ESF Editeur.
- Neuburger R. (1995): *Le mythe familial*, Paris, ESF Editeur.
- Varela F.J., Maturana H.R., Uribe R. (1974): « Autopoiesis : the organization of living systems », *Biosystems*, 5, pp. 759-764.
- Wallerstein J.S., Berlin Kelly J. (1980): *Surviving the breakup. How children and parents cope with divorce*, London, Grant McIntyre.

Ce texte fit l'objet en 1988 d'une conférence présentée dans un colloque sur la négligence. Cet événement se déroula au Centre de services sociaux du Montréal métropolitain.

Résumé: *La place du père dans la famille accusée de négligence: quelques pistes de réflexion* – Ce texte présente une réflexion sur la place du père dans la société québécoise à partir des observations et recherches de trois professionnels rattachés à un centre montréalais de services sociaux à la famille. S'appuyant sur une recherche historique sommaire portant sur la place du père en Occident, et celle du père dans la famille québécoise depuis 1950, ils analysent l'évolution de la place, de la fonction et de l'image du père québécois. Ils s'attardent aux familles dites « négligentes » ou à problèmes multiples pour y constater « l'exclusion-absence » du père. Ils proposent également une typologie ou plus exactement un ensemble de modèles de pères, dont plusieurs s'inspirent des modèles religieux catholiques et de leur emprise encore actuelle dans la famille québécoise (famille divine – famille terrestre).

Summary: *An approach to the study of the father figure in neglectful families* – This article is a reflection on the father figure in Quebec society, following observation and research by three professionals working with a Social service Centre specializing in family services in Montreal. Based on a brief overview of the father figure in the Western world, and in the Quebec family since 1950, the authors discuss the evolution of the role and image of the father figure in Quebec. They focus on so-called « neglectful » or multiple-problem families, in which the exclusion or absence of the father is noted. A typology, or a set of father figure models, is suggested, several of which reflect Roman catholic models that still hold sway today in Quebec society (heavenly vs. earthly family).

Mots-clés: Familles – Paternité – Religion – Négligence – Québec.

Key words: Family – Paternity – Religion – Neglect – Quebec.

Et j'ai hâte à il y a quelques années...
L'avenir est aux sources.

Gaston Miron

¹ Psychologue (Ph. D.).
² Criminologue (Bacc.).
³ Travailleur social (Bacc.).

Parlons de la place du père dans une famille pas tout à fait comme les autres puisqu'elle est identifiée comme négligente.

Qu'est-ce qu'une famille négligente ? On pourrait répondre très vite que c'est une famille qui ne répond pas pleinement aux besoins primaires de ses enfants. Dans la réalité quotidienne de nos interventions, la famille négligente se compose fréquemment d'une mère et de ses enfants. Le père est souvent absent, et parfois, la mère vit des relations amoureuses épisodiques plus ou moins satisfaisantes pour elle et pour les enfants.

La notion de négligence est très difficile à cerner, car c'est un concept flou et élastique. C'est un ensemble complexe de privations, d'omission de réponses adaptées aux besoins physiques, affectifs ou cognitifs de l'enfant. Cette notion réfère chez les auteurs à la notion d'omission passive, de carence.

Pour notre part, nous privilierions la notion de négligence telle que proposée par Couto et Massé en 1979, qui envisagent la négligence comme étant due à une « déficience de la relation objectale », le parent carencé n'étant pas « outillé » pour répondre aux besoins émotifs et relationnels de l'enfant. Autrement dit, la relation objectale fonde la capacité de donner une réponse adaptée à un besoin en permettant de saisir l'altérité de l'autre, l'altérité de l'enfant en l'occurrence, et donc d'identifier son besoin.

Cette qualité de la relation objectale semble souvent détériorée chez la mère carencée et négligente (Couto et Massé, 1979). Cette détérioration touche tout autant la relation à l'enfant que celle établie avec le père de l'enfant, ou tout « autre » en général. Dans le cas qui nous occupe, nous allons nous centrer sur le père dans la famille négligente, puisque tel est notre mandat. En ce qui a trait à ce père, il rencontre sans doute, au même titre que la mère négligente, les mêmes handicaps pour ce qui touche à cette incapacité d'établir une relation objectale adéquate. Lui aussi est souvent carencé. Cependant, à la différence de la mère, il est souvent absent.

Nous explorerons successivement :

- nos ambiguïtés et difficultés face au père dans nos dossiers psychosociaux;
- les raisons de cette absence dans un éclairage clinique et socio-historique;
- l'impact indirect que pourrait avoir cette absence sur l'établissement de situations de négligence ou sur leur chronicisation;
- et enfin, nous analyserons ensemble les différentes voies possibles pour « introduire » le père dans la famille et dans nos interventions par la même occasion.

Les tentatives pour introduire le père ne doivent pas s'appliquer à la famille négligente en particulier, mais à toute famille, quelle que soit la problématique. Toutefois, avec ou sans père, la famille négligente est peut-être la plus caricaturale de l'**absence** du père.

Quelle est la place et la fonction du père dans nos dossiers psychosociaux, quelle que soit la problématique, pas seulement celle de la négligence ? Toute le monde s'accorde à reconnaître qu'il existe une difficulté réelle à impliquer le père lorsque nous amorçons une démarche psychosociale d'intervention avec une famille. Que revêt cette difficulté ? En quoi consiste-t-elle ? Comment se traduit-elle ?

- Est-elle due à une absence réelle du père ? Par exemple, a-t-il quitté le milieu familial, s'est-il séparé de sa conjointe ? Vit-il dans une autre ville, est-il remarié ailleurs ?
- Ou est-elle due à d'autres raisons que son absence physique ?
- Le père est présent, mais il refuse de venir aux rendez-vous qu'on lui fixe.

- Le père est présent, mais s'absente quand on se présente dans le milieu familial.
- Le père est présent, mais considère que les problèmes dans la famille et avec les enfants doivent être réglés par la conjointe.
- Le père est « écarté » par la mère qui ne veut pas qu'il soit inclus dans le plan d'intervention.
- Le père considère les interventions de nos services comme disqualifiantes, répressives ou en compétition avec lui...
- Le père peut aussi se trouver toutes sortes de raisons pour ne pas être là... (travail, horaires, etc.).
- Dans certains cas, le système familial commande différents symptômes dont l'exclusion du père.

Depuis quelques années, toutes sortes de disciplines mettent l'accent sur l'importance de la présence du père auprès des enfants et dans la famille. Avant 1960 au Québec, on ne disposait d'aucune recherche psycho-dynamique sur le père, à notre connaissance, mais plutôt d'études sociologiques traitant de la famille, tinctées la plupart du temps d'éléments religieux.

Dans ces écrits, on notait la présence empathique de la mère auprès des enfants, alors que les professionnels touchant à la petite enfance sont alarmés par les répercussions sur l'enfant de l'absence paternelle. Les difficultés adolescentes en sont un exemple. Le père est important pour sa structuration, son équilibre et sa vie affective future. De même qu'il permet à l'enfant de s'extraire de sa relation avec sa mère qui, si elle reste fusionnelle, peut déboucher sur des conflits pathologiques. Les préoccupations par rapport au père, au Québec, se retrouvent dans certaines mesures légales qui visent à le responsabiliser, dont :

- la Loi 183, contraignant le père à verser une pension alimentaire à la conjointe en cas de divorce ;
- la réforme du droit familial ;

- et encore dans le cadre de la Loi sur la protection de la jeunesse, il y a une volonté récente d'impliquer le père. Une des mesures principales sous-jacentes à cette philosophie est celle de la signature d'ententes volontaires avec les deux parents et pas seulement avec la mère.

On pourrait toutefois se questionner sur ce que pourrait occulter cette volonté législative et sociale d'accentuer la responsabilité du père dans les réformes qui viennent d'être citées. Autrement dit, on pourrait s'interroger sur le «non-dit» de telles mesures qui visent officiellement l'introduction du père. On se questionne également sur la façon dont ces mesures sont perçues et appliquées dans la réalité. Dans le quotidien de nos interventions, en ce qui a trait aux mesures volontaires par exemple, on constate que l'on va chercher le père dans un deuxième temps. Le plus souvent, la mère a déjà signé ces mêmes mesures avec l'intervenant. Est-ce que implicitement cela pourrait signifier que nous reconnaissions une certaine forme de supériorité ou de crédibilité à la mère?

Le plus souvent, la mère se trouve être la responsable légale de(s) l'enfant(s). Même si cette caractéristique ne veut pas dire qu'elle a tous les droits, on réalise dans les faits que celle-ci est «ressentie» comme telle.

Que signifie alors cette volonté officielle d'aller chercher le père, en lui faisant signer des ententes volontaires, principalement lorsque la mère est responsable légale, qu'elle a déjà signé les ententes volontaires et que souvent l'orientation de l'intervention est déjà fixée entre la mère et l'intervenant?

Rappelons également que dans la pratique quotidienne, les ententes volontaires à signer avec le père sont souvent perçues comme une formalité contraignante, un surcroît de travail. Dans certains cas, qui ne nous paraissent pas isolés, les ententes volontaires sont même adressées au père par la poste. Cette situation souligne bien toute la difficulté et l'ambivalence à introduire le père, illustre l'imprécision de la fonction paternelle dans notre société et l'ambiguïté des mesures légales qui en découlent. Suite à ce qui vient d'être énoncé, et malgré ce qui apparaît comme étant des intentions louables à son endroit, nous réalisons que le père est amené à jouer, et peut-être exclusivement, un rôle «instrumental». On lui demande d'endosser des décisions déjà prises, et par là même échouons dans notre désir de le voir authentiquement exercer ses fonctions.

Par «instrumental», nous comprenons qu'il joue un rôle accessoire, «opératoire», dans les limites d'un réel défini par la loi et sanctionné par les intervenants en accord avec la mère. Dans un tel contexte, il ne nous semble pas qu'on puisse parler d'une reconnaissance vraie du père dans ses potentialités, dans son droit de parole, ni dans son désir.

Ces quelques réflexions nous ont amenés à questionner la condition socio-historique des hommes et du père plus particulièrement, dans la famille et plus largement la Société, en vue de réaliser des liens avec notre pratique clinique.

Aspects cliniques

Ainsi que notre introduction le soulignait, nous voyons la négligence familiale comme un des symptômes possibles de l'absence du père.

Au sens où la négligence pourrait être perçue et comprise comme un phénomène révélateur d'un trouble fonctionnel familial, ce trouble fonctionnel étant l'absence du père dans la famille, absence réelle (il n'est pas là physiquement) ou absence dans le désir de la mère. Le père n'ayant pas de sens ou de valeur dans la mère, et n'étant pas de ce fait désigné par elle à ses enfants.

Pour illustrer cela, demandons-nous si nous avons dans nos dossiers des cas de mères pour qui le père est dangereux et rival par rapport aux enfants? Des mères qui dénigrent le père et le discréditent auprès des enfants parce qu'elles ont peur de les perdre? Des mères pour qui les enfants viennent remplir leurs manques, colmater leur angoisse, qui deviennent pour elles des partenaires, au même titre qu'un adulte? Des mères enfin qui clament en toute bonne foi que cet enfant est le leur parce qu'elles l'ont porté et ont souffert pour le mettre au monde?

Y a-t-il négligence parce que le père n'est pas là, aux deux sens où nous l'entendons, absence de père réelle et absence dans le désir de la mère? Ou est-ce l'absence du père qui entraîne dans ses effets l'installation de la négligence? La question reste entière et ouverte.

Si on regarde de plus près ce qu'est un père, quelle définition en est donnée dans les encyclopédies par exemple, on constate combien ce terme reste flou, vague, désignant une réalité très vaste. Dans le dictionnaire encyclopédique Larousse, le père est «celui qui a un ou plusieurs enfants». L'accent étant mis sur une dimension avant tout biologique. Geneviève Delaisi de Parseval (1981) fait remarquer à quel point le vocabulaire est peu riche ou varié quant à définir l'expérience de paternité, ce qu'elle revêt et ce que signifie être père ou devenir père. Même s'il y a encore peu de temps on ne parlait pas du père, ou seulement dans des cas de pathologie, un courant d'intérêt pour celui-ci commence à voir le jour. Des auteurs de disciplines variées telles que la psychologie, le travail social, la criminologie, la médecine, la psychanalyse, se penchent sur la personne et le vécu du père et agitent en quelque sorte la sonnette d'alarme.

Le père est réclamé et on s'accorde à lui reconnaître une place de premier plan dans la structuration du psychisme de l'enfant ainsi que dans sa socialisation. En ce sens, la fonction paternelle est décrite comme étant celle d'un **séparateur** entre l'enfant et la mère, assurant l'émergence de l'identité propre de l'enfant (Ebbing, 1978) (Figure 1).

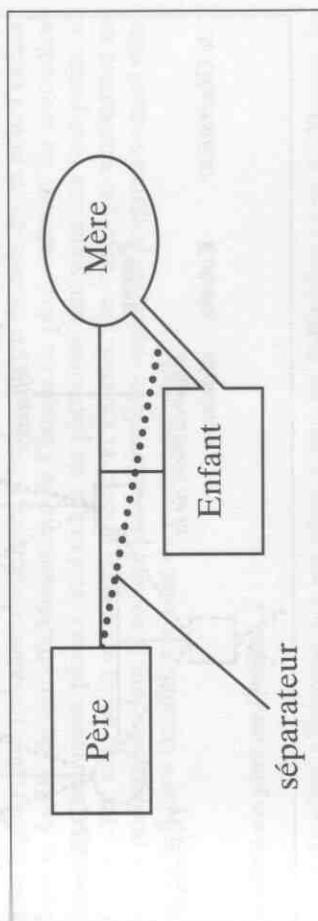


Figure 1.

Le père «décollé», en quelque sorte, l'enfant de la mère, et des études insistent sur l'aspect positif des relations précoces père/enfant comme favorisant la socialisation ultérieure. Les recherches sur l'attachement indiquent aussi que pour l'enfant, le père peut devenir la figure d'attachement principale s'il est socialement plus disponible à l'enfant que la mère (Bowlby, 1978).

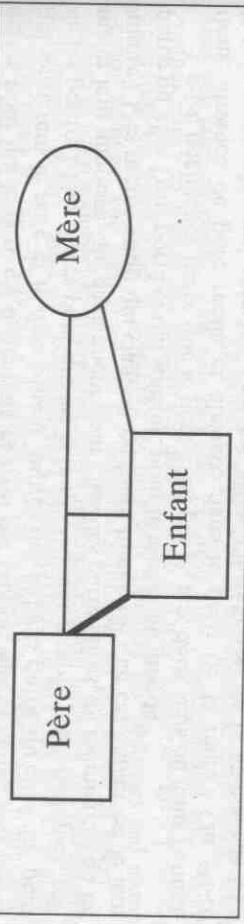


Figure 2.

Si nous faisons un rapide retour à la négligence, nous comprenons que l'**omission** de la présence du père peut avoir des conséquences fâcheuses. La présence du père se percevant alors comme une réponse aux **besoins primaires** de l'enfant.

Mais ainsi que nous l'avons remarqué, le père peut ne pas être là. Cette absence peut être la conséquence d'un choix qu'il fait, peut être la décision de la mère, celle du couple ou la conséquence d'un système dysfonctionnel. Cependant, hors du registre volontaire et conscient, nous pensons que les deux parents peuvent rencontrer des difficultés personnelles et inconscientes en lien avec une «déficience de la relation objective» (Coutou et Massé, 1979). Au sens, où eux-mêmes comme sujets ont pu subir dans leur enfance une situation de carence paternelle; nous amenons ici l'idée que cette carence se répercute de génération en génération. (Figure 3).

«Cette carence, si elle n'est pas réparée, impose en effet à la génération suivante le soin de pallier ses effets, et l'augmentation de cette forme de dette qui se constitue de la sorte, d'une génération à la suivante, ne fait qu'augmenter les difficultés de son règlement.» (Aldo Naouri, 1985).

On réalise ainsi à quel point la présence du père est importante; et malgré cela, des auteurs signalent que la mère reste le point déterminant en matière de parentalité. Au congrès de l'Association canadienne française pour l'avancement des sciences (ACFAS), on déplorait l'absence notoire du père dans les recherches consacrées aux relations parents/enfants (Leroux, 1983).

D'un point de vue clinique, on peut affirmer que l'association mère/enfant, quand elle est exclusive du père, peut devenir destructrice et pathogénante.

La place du père en Occident

Nos sociétés occidentales, fortement industrialisées, ont mis sur pied des institutions spécifiques, visant la protection maternelle et infantile. Paradoxalement, ces mesures sociales novatrices ont eu pour effet d'affaiblir l'image du père.

Par exemple, et historiquement, on voit en 1885 (G. Delaisi de Parseval, 1981):

- dès 1850, la mère devient détentrice de l'autorité parentale en cas de séparation;
- disparaître le droit de correction;
- diminuer l'autorité du père dans la famille et le couple;
- reconnaître les filiations naturelles;
- se multiplier les contrôles administratifs et les enquêtes sociales;
- la notion de déchéance paternelle est introduite en 1889;
- ouvrir en 1912 des tribunaux pour enfants.

Pour Geneviève Delaisi de Parseval, la notion de père pouvant être insuffisant ou «carent» émergera avec la promulgation de ces nouvelles lois. Si l'on fait un rapide survol historique, on constate que la place et l'image du père vont largement évoluer, qu'elles subiront des bouleversements partout en Occident et qu'elles progresseront en général de la toute-puissance à leurs affaiblissements progressifs. Nous passerons du «Pater Familias de l'Antiquité», qui avait droit de vie et de mort sur les enfants, au père féodal, détenant son pouvoir de la représentation du Dieu chrétien, au Padre Padrone («Père, Patron») du XIX^e siècle, père chef d'entreprise. Puis à partir de l'industrialisation massive, le père quittera le milieu familial pour aller travailler au dehors, n'étant plus un modèle direct pour l'enfant. Dans la foulée de cet affaiblissement de l'image du père, naîtront les revendications des «nouveaux pères», réclamant de participer aux soins des tout-petits, et d'avoir, avec eux, accès à un vécu affectif et charnel. Les pères qui assumaient un rôle de pourvoyeur dans la société pré-industrielle vont alors progressivement réintégrer le milieu familial, mais sur un mode maternel.

La place du père au Québec...

Le Québec n'échappe pas au phénomène de l'affaiblissement de l'image du père. Cela se traduit notamment dans un malaise quant à la personne du père, au

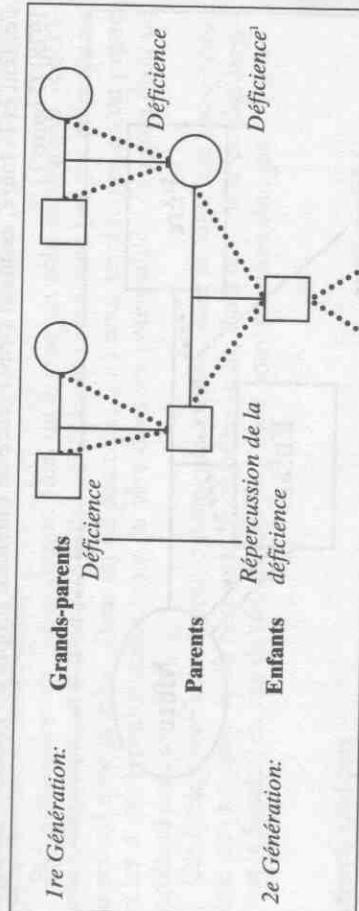


Figure 3.

••••: déficience.

fait qu'il est réclamé tout en suscitant beaucoup d'ambivalence ; cela s'entend également dans une plainte provenant tout autant des hommes que des femmes qui fait état de son absence et du manque de modèles paternels.

La place du père dans la famille au Québec est mal connue. Ce sont souvent des historiens cléricaux qui ont parlé ou écrit sur le père et la famille et véhiculé une histoire souvent mythique de cette institution. La tradition historique et culturelle québécoise confère au père une place originale dans la famille et dans la société, en même temps que difficile à assumer et parfois souffrant. L'homme et le père québécois contemporains sont souvent dépeints comme en retrait, ayant choisi le repli sur le silence, ayant été livrés à des mouvements socio-culturels très forts, avec lesquels ils ont tendance à vouloir établir une rupture (Jacques Grand'Maison, 1982). Si l'on se tourne du côté de leur cheminement socio-historique, on voit qu'aux débuts de la colonisation (1600 environ), ils vivaient par nécessité ou par choix un modèle nomade d'existence, chassant, trappant, courant les bois, en contact étroit avec la nature et les indiens. Les premiers habitants vont développer un goût farouche de la liberté et des grands espaces. L'implantation de la première cellule familiale, composée du Sieur de Maisonneuve et de Marie Rollet, sera relativement tardive, vers 1642. Ce modèle de famille est d'abord mobile, les liens entre ses membres restant malgré tout très forts. La vie menée par ces premières familles est qualifiée de «vie de frontière» (Collectif Clio, 1982). Les femmes et les mères dans ce contexte vont développer une grande force de caractère et des qualités d'autonomie. Les enfants seront indépendants très tôt. Dès cette époque, on observe que la population masculine se maintient dans une certaine coutume d'extériorité par rapport à l'intimité familiale, aux femmes et aux enfants. (Figure 4).

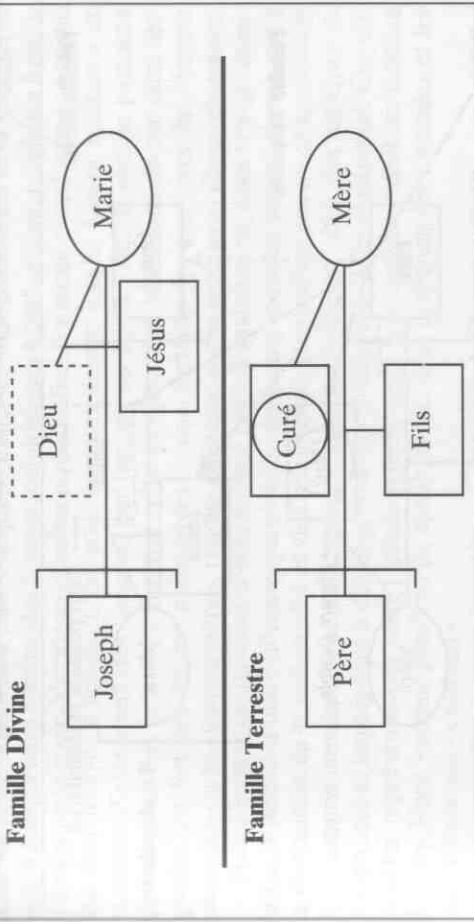


Figure 4.
] signifie en retrait.

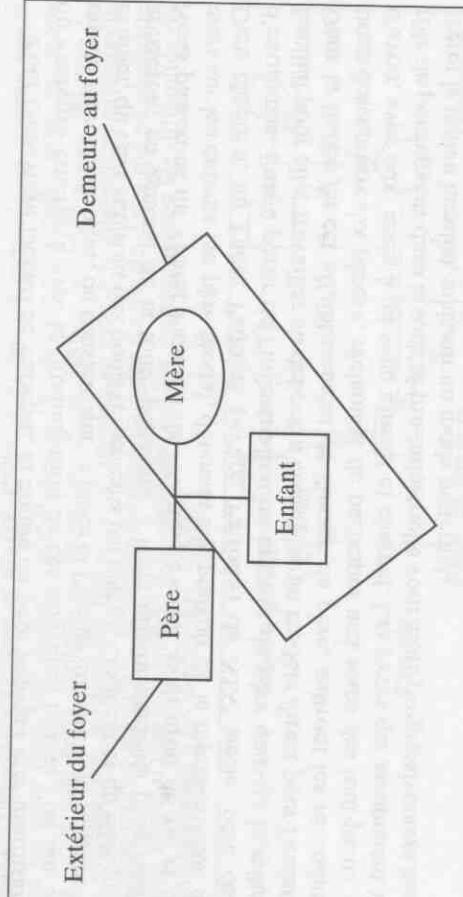


Figure 4.

La colonisation anglaise se produit en 1760. Cet événement sociologique n'est pas présenté par les historiens comme ayant eu des répercussions traumatisantes. La population continuera de parler sa langue et de pratiquer sa religion.

L'institution catholique et le clergé étendent progressivement leur pouvoir et la période suivant la révolte échouée des Patriotes (1837-38) sera présentée par les historiographes de l'époque comme étant celle du «printemps de notre vie de peuple» (Nine Voisine, 1971). L'Eglise va étendre son emprise sur la collectivité et conférer à la famille ses caractères de stabilité et sa vocation agricole. Du nombrilisme, on passera à la sédentarisation progressive de la population et à la survvalorisation des valeurs traditionnelles dans la famille.

Désormais les deux concepts de patrie et de religion vont être associés et, selon l'historien Thomas Chapais (cité dans Nine Voisine), «un Canadien-Français qui n'est plus catholique après l'avoir été constitue une monstruosité, car il ne traitait pas seulement l'Eglise, il traitait la nationalité».

On réalise qu'au plan collectif, la religion aura l'effet d'un «ciment», d'un collecteur d'énergie. Les trois fondements qu'elle privilégiera comme unificateurs de la famille seront «une foi, une langue, une terre». Aux plans individuel et familial, la religion va favoriser la mise en place de structures rigides. Elle va définir les rôles de chacun dans la famille, désigner une place à chacun de ses membres et en ce sens, va imprégner les modes de penser et d'agir. Des auteurs avancent (Colette Moreux, 1979) qu'il est possible de faire un parallèle entre le mode de fonctionnement familial de cette époque (et les valeurs qu'il privilégie) et le modèle de la famille divine. Comme si les deux niveaux pouvaient se superposer et se confondre. (Figure 5).

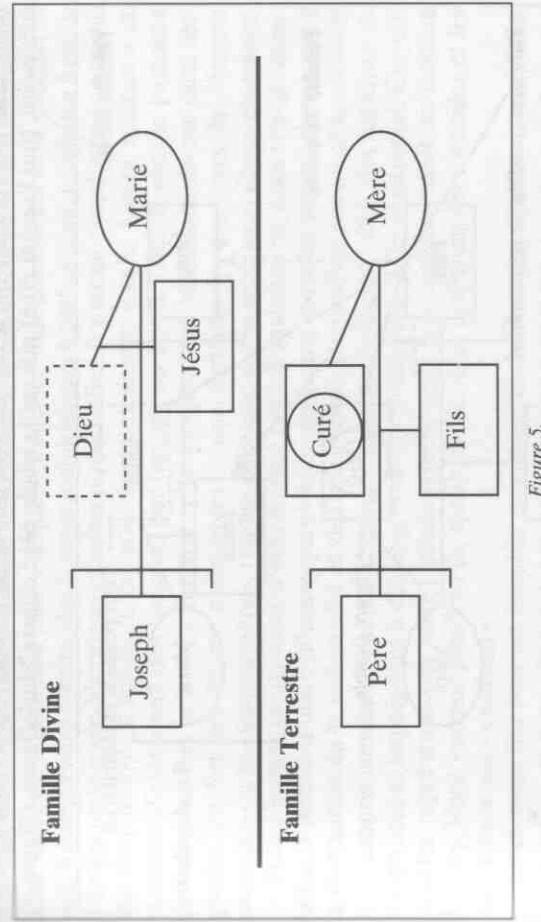


Figure 5.
] signifie en retrait.

Ceci va engendrer une confusion de sens entre les valeurs et les personnes humaines et la dimension spirituelle et conférer de ce fait au père une place et des fonctions particulières dans la famille. On verra que traditionnellement le père va occuper une place autoritaire, mais en théorie seulement. En pratique, il semble

que ce fut davantage la mère qui « officiait »; elle était très investie émotionnellement, menaçait les enfants du père et ceux-ci se tournaient vers elle afin d'accéder au père.

Le discours religieux (repris par la mère) va renforcer la place autoritaire du père, le rendant du même coup inaccessible et redouté, autrement dit sur-représenté et absent. Le caractère sacré et divin du père se retrouvera dans des formules variées, telle celle de Lionel Groulx (1924), qui rappelle que si l'on cherche le secret de l'autorité si grande, presque redoutable du père, c'est que par en haut elle a des attaches vraiment surnaturelles.

On voit ici que le père est comme en prise directe avec Dieu, et que celui-ci devient ainsi un modèle d'identification à part entière; son représentant sera le curé, mais dans un registre terrestre cette fois-ci, devenant lui aussi un modèle identificatoire possible.

Pour le père lui-même, la mère et les enfants, nous voyons donc que la fonction paternelle pourra trouver une issue ou un compromis dans son exercice, du côté de l'image de Dieu et de la personne du curé.

Si l'on poursuit dans notre idée d'une superposition et confusion de sens entre famille terrestre et famille divine, nous rencontrons St-Joseph. Cela est reconnu, St-Joseph est un personnage populaire et apprécié au Québec. Geneviève Delaisi de Parseval, ethnologue et psychanalyste, auteure de nombreux ouvrages sur le père, voit St-Joseph comme un bon gars serviable et effacé. Il est le père adoptif de Jésus, mais pas l'homme qui le conçoit avec Marie. Sa fonction est en quelque sorte accessoire, tout l'accent étant mis sur la triade père céleste/Marie/Jésus. (Figure 6).

Cette trilogie, associée à la présence de St-Joseph à ses côtés a été, selon nous, très présente dans le milieu familial québécois traditionnel, à un registre inconscient. Elle a marqué et orienté les rôles dévolus à chacun, ainsi que les valeurs morales qui les sous-tendaient.

Ces trois références religieuses, père céleste, St-Joseph, le prêtre, pourraient avoir été et être encore à des degrés variables, des pôles identificatoires disponibles aux hommes (et aux femmes), offrant des modèles auxquels se référer. Ce qui semble les définir, pour le père céleste, serait son immatérialité, son évanescence. Pour St-Joseph, ce serait son caractère accessoire et pourvoyeur, son « absence d'implication sexuelle » auprès de Marie; et enfin, concernant le curé, ce serait son ambiguïté corporelle et sexuelle (Figure 6). Le prêtre, personne ambiguë quant à son identité sexuelle et niant dans le port de sa soutane sa spécificité masculine, jouait un rôle social et familial de premier plan. Le curé était le « Père » de la paroisse, le pont entre le père céleste et la famille terrestre. Les sermons de l'époque valorisaient l'abnégation de soi, le sacrifice, la souffrance et rappelaient constamment la dette envers Jésus, mort pour nous sur la croix. Ils insistaient auprès de la femme pour qu'elle procréer et invitaient l'homme à laisser libre cours à ses instincts sexuels. Ainsi, le « Père » de la paroisse devenait omniprésent dans les familles et jusque dans la chambre à coucher. Il désignait de ce fait sa place au père tout en s'appropriant un rôle ambigu auprès de la mère.

Enfin, hormis ces trois références identificatoires d'inspiration religieuse, qui doivent être comprises comme « objets d'imitation », il nous a été possible d'en dégager deux autres d'orientation plus « laïque ». Celles-ci, tout comme les trois premières, sont à comprendre comme des formes sociologiques à part entière, produites à partir d'un contexte socio-historique et culturel particulier. Il y aurait sans doute eu possibilité d'en trouver d'autres; nous nous sommes limités à celle faisant référence au caractère d'extériorité des hommes par rapport au milieu familial avec la personne du « coureur des bois ». Et enfin, à celle évoquant les conditions de vie dans lesquelles les femmes furent maintenues à une certaine époque, avec la « femme enceinte » ou la « femme mère », rendue puissante par la succession de ses grossesses. Pour résumer ce qui vient d'être énoncé jusqu'à maintenant, nous voyons apparaître, à défaut d'une référence paternelle, différents modèles sociologiques mis à la disposition de la collectivité et des hommes en particulier; ces modèles doivent être compris comme des sortes d'images archétypiques venant offrir des solutions de compromis et imprégnant à des degrés divers le vécu masculin et paternel. Ces différentes représentations sont limitativement, mais non exclusivement au nombre de cinq. Nous verrons plus loin de quelle façon nous pourrions les identifier et les traiter dans nos « caseload ».

Le coureur des bois est instable et aventurier. Il n'est pas « père »; il est plutôt « fils » qui peut engendrer à l'occasion, mais part et laisse sa place vacante. Le modèle de « fils » est, rappelons-le, très valorisé aux débuts de la colonisation et renforcé aussi par l'arrivée tardive des femmes. Nous pensons que cet idéal de vie libre – rester fils – va continuer d'exercer un grand pouvoir d'attraction. Cette tendance, bien que souvent refoulée, se repérera dans des difficultés majeures chez les hommes à assumer leur rôle de père et notamment à passer du statut de fils à celui de père.

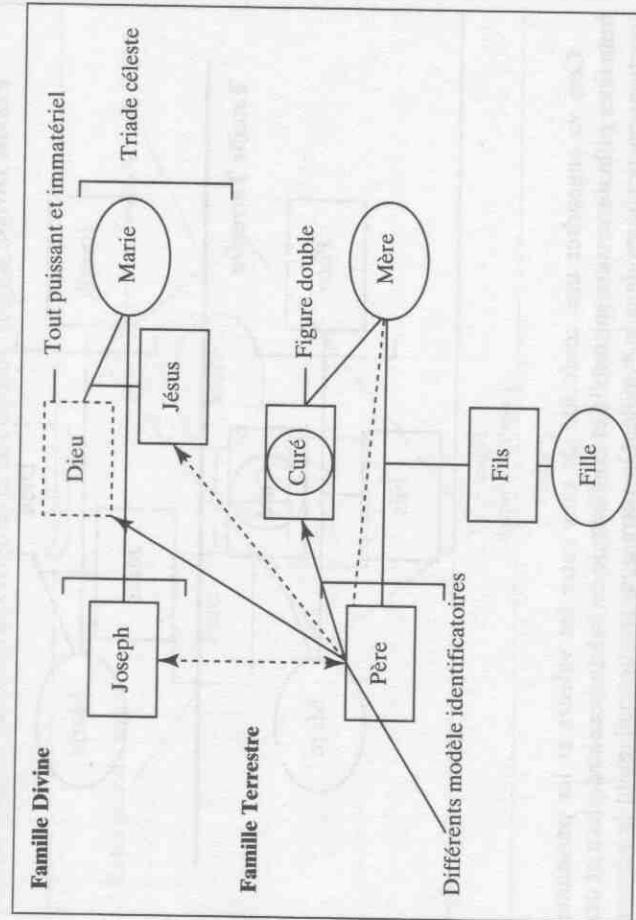


Figure 6.

D'autre part, le statut de fils pourrait être pour l'homme celui où il serait le plus en «sécurité», comme étant le mieux connu de lui; sorte de modalité où son «intégrité» serait la mieux assurée puisqu'il n'aurait pas à changer de registre*, en s'identifiant aux différentes représentations paternelles que nous évoquions plus haut (père céleste/curé/St-Joseph/mère). Il conserverait ainsi son vis-à-vis identitaire en la personne de Jésus: un référant tangible. Mais que se passe-t-il quand ce fils devient un Père?

Quant à la représentation de la femme enceinte, elle peut paraître surprenante. Cependant, elle nous semble en lien avec le pouvoir peut-être disproportionné qu'a pu conférer la capacité, hors du commun, à enfantier des femmes québécoises. Ce contraste est d'autant plus significatif que parallèlement à cette fécondité exceptionnelle, la situation sociale des hommes était dépréciée, les femmes devenant comme mères dépositaires de la survie du peuple. Michèle Lalonde rappelle que les mères vont désormais œuvrer pour une matrie, alors qu'en général la défense d'un pays se fait sur les champs de bataille occupés par des hommes.

Dans un registre inconscient, peut-on avancer l'idée que les ventres maternels auraient pu remplacer le champ de bataille? On peut supposer que cette collusion de ces deux termes a pu faire germer chez les hommes un fort sentiment de culpabilité, un ressenti ambigu à l'égard des femmes et des mères, ainsi que créer de la confusion, entretenir chez eux des sentiments d'impuissance, de honte, de colère, ou de rage.

Cette suprématie biologique va donc conférer aux femmes un statut et une vocation particulière. Par ailleurs, du point de vue de la tradition religieuse, nous voyons qu'elles possèdent là encore un avantage sur l'homme. Contrairement à lui, la femme possède un référent identificatoire concret (palpable) en la personne de Marie (Figure 7). Par «concret», nous entendons que Marie possède un corps, donc une matérialité. Alors que le père céleste demeure impalpable, n'offre pas le même support identificatoire et référentiel aux hommes. Ce point d'ancre corporel dans la personne (le corps) de Marie, permet l'établissement d'une lignée entre Marie et les femmes, ainsi que par rapport aux femmes entre elles. Marie est choisie par Dieu pour devenir la mère de l'Enfant Jésus et elle devient par la même occasion la «conjointe» de Dieu, participant de sa toute-puissance (Figure 7).

Cette filiation divine va conférer à la collectivité des femmes et des mères un statut privilégié dans la famille. Les femmes et les mères seront en un sens très soutenus par le consensus social, leur rôle de mère étant extrêmement valorisé et renforcé. On verra que la femme, dès qu'elle a acquis son statut de mère dans la famille, apparaît comme plus préoccupée par son rôle maternel que conjugal. Elle sera tantôt reine, tantôt gardienne du foyer. Le mariage sera un sacrement à l'intérieur duquel la sexualité sera mise au service de la procréation (Martinet, 1985). Selon Garigue (1967), la famille de cette époque favorisera «les valeurs de contrôle» et la «rationalisation de sentiments».

L'homme et le père peuvent vivre, dans le courant de leur existence, des moments de crise identificatoire. La naissance d'un enfant pourrait en être une majeure. A la suite de notre exposé, nous voyons que, comme support à ces crises, peuvent émerger des modèles socio-historiques qui sont présents dans la société à des niveaux latents (Benedek, 1959).

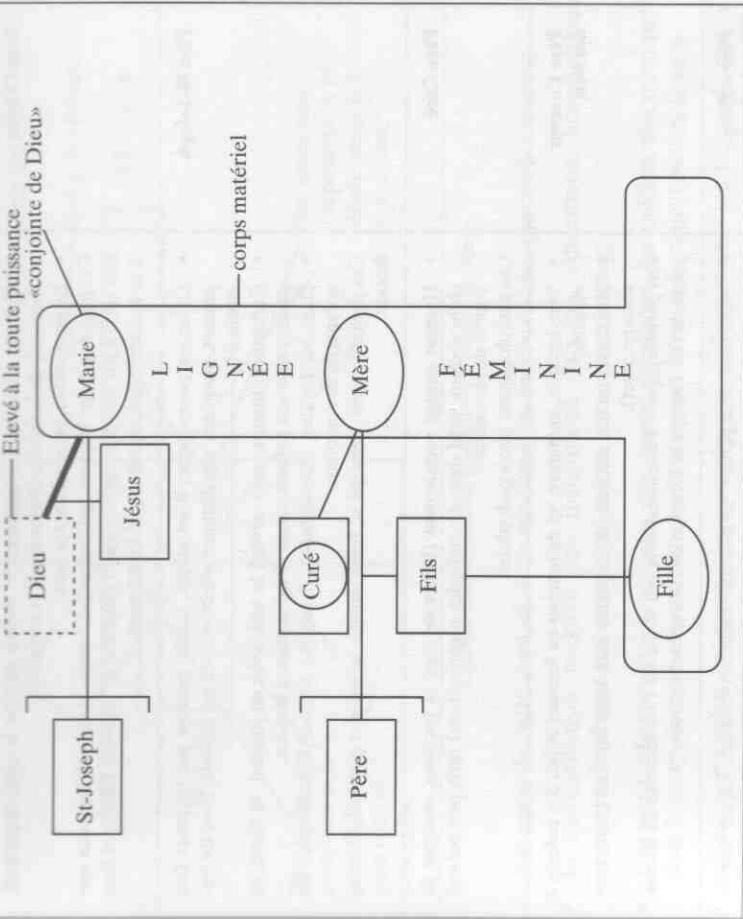


Figure 7.

... et dans nos dossiers psychosociaux

Nous voulons maintenant procéder à une sorte de mise en parallèle entre ces modèles identificatoires et la réalité paternelle de nos dossiers. Il est communément admis que nous n'avons pas les pères dans nos dossiers, ni dans nos interventions. Ils sont perçus comme absents et peut-être plus encore dans la famille négative où nous avons fréquemment affaire à des mères «cheffes» de famille avec leurs enfants.

Mais derrière cette tradition du père absent, que se cache-t-il au juste? Le père est-il vraiment absent ou peut-on le repérer derrière des formes sociales et collectives variées. Ces modèles référentiels que nous avons évoqués par exemple?

Le tableau suivant se propose de présenter, derrière les cinq modèles identificatoires présentés, ce qui pourrait se révéler à nous comme réalisés ou vécus de pères, et au-delà nous fournir des pistes précieuses dans nos interventions. Cette typologie de pères n'a pas de prétention scientifique et se propose davantage de susciter des interrogations, de mener à des réflexions. Rajoutons enfin que plusieurs de ces modèles peuvent se juxtaposer sans constituer une réalité de père dans nos dossiers.

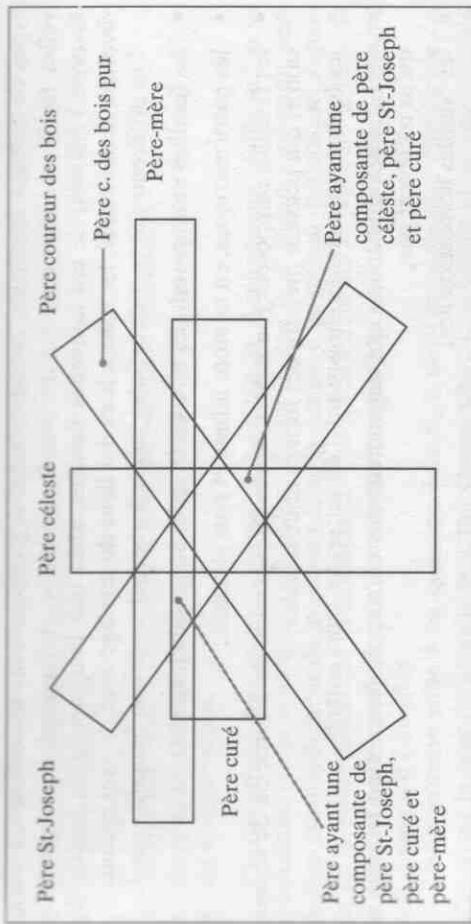


Figure 8 : Superposition possible de modèles de pères.

Père Céleste	<ul style="list-style-type: none"> Homme machiste, dominateur. Se définit comme le chef incontesté, l'autorité de la famille (Pater familius romain). Le mari jaloux, possessif, suspicieux. <p>Cas pathologiques: Homme qui violence sa femme et ses enfants parce que très centré sur son pouvoir. Confond paternité et pouvoir. Résistant face à nos services perçus comme de l'ingérence.</p>
Père St-Joseph	<ul style="list-style-type: none"> L'homme pourvoyeur; il est stable, fidèle, peut ne pas toujours être présent, maintient une distance affective avec ses enfants. Père dit traditionnel. Caricature: homme assis devant la télé, avec un journal, sa bière, ne parle jamais aux enfants, laisse toute la place à la mère. Dans les familles reconstruites, il accepte inconditionnellement les enfants de sa conjointe. <p>Cas pathologiques: Père qui se laisse abuser, se soumet pour satisfaire sa femme.</p>
Père Curé	<ul style="list-style-type: none"> Homme engagé socialement (bénévole dans sa paroisse, membre de clubs sociaux, actif dans de multiples organisations) mais peu présent auprès de ses enfants. <p>Cas pathologiques: pères pédophiles.</p>
Père Coureur des bois	<ul style="list-style-type: none"> Père instable, immature, va de femmes en femmes et fait des enfants à chacune. Il est resté un fils. Attitude délinquante face à nos services (fuite, boy-cottage, rejet). <p>Cas pathologiques: Père incestueux qui abuse de l'adolescente de sa conjointe de fait. Occupe la fonction de fils avec les femmes.</p>
Père «Mère»	<ul style="list-style-type: none"> «Les nouveaux pères», en minorité dans nos dossiers. Jouent un rôle positif. Ces pères accèdent à leur rôle féminin-maternel en s'occupant de leurs enfants. Découvrent la polyvalence des rôles père-mère. Pères dans les familles séparées/divorcées ayant la garde partagée des enfants. <p>Cas pathologiques: Père qui s'accapare «tout» le rôle maternel.</p>

Tableau I : Modèles possibles de pères.

- Au cœur de cette explosion de modèles, on retrouve plus particulièrement:
- la sécularisation massive des institutions sociales, éducatives, hospitalières (nous reviendrons sur ce sujet plus loin dans notre texte);
 - une véritable révolution au plan des communications, les médias électroniques font leur apparition et ouvrent une brèche sur le monde, dans tous les foyers;
 - révolution également pour ce qui touche à la scolarisation. Une fièvre de l'attractivité s'empare de tous, et dans tous les métiers, et on passe à plus de 90% d'individus scolarisés pour 30% d'analphabètes en 1936;
 - des mouvements très forts, socio-politiques, tels que les mouvements féministes américains, proposeront une nouvelle définition des modes de pensée et d'agir des femmes. Ceux-ci amèneront entre autres une entrée massive des femmes sur le marché du travail;
 - le Québec, comme le reste de l'Occident, vit les bouleversements de la révolution sexuelle. La sexualité qui était demeurée jusque là un sujet tabou, entre dans le registre public. Les anovulants font leur apparition vers les années '60 et suscitent des redéfinitions majeures dans les relations hommes/femmes. On assiste en effet à l'émergence d'une grande permissivité sexuelle, le contrôle des naissances dépend de la volonté des femmes, la famille traditionnelle éclate et le nombre des divorces monte en flèche.

La société québécoise a subi dans la période de la Révolution tranquille (entre 1960 et 1970) un véritable séisme. Des mouvements idéologiques très forts vont proposer une redéfinition des rôles, dans la famille en particulier. Toutes les valeurs traditionnelles seront remises en question, notamment celles touchant à la fonction du père et de la mère. La place occupée par l'Eglise sera remise en question. Certains mouvements intellectuels et politiques porteront un regard critique sur le passé et vont définir un projet de société nouvelle. La société québécoise entrera dans l'ère de la modernité. D'un modèle culturel de type linéaire et traditionnel, on passera à un modèle culturel mosaïque ou éclaté (pluraliste). Tous ces bouleversements favoriseront l'émergence de nouveaux modèles de pères, de nouvelles formes de paternité, de nouvelles familles.

La structure familiale subit des bouleversements. Peu d'auteurs s'entendent sur les modalités de ces transformations touchant sa structure. Cependant, il semble bien que d'une famille élargie dans un Québec rural, nous soyons passés à un modèle familial de type nucléaire en milieu urbain.

Le modèle nucléaire va devenir prédominant dans l'ensemble de la société, pour subir à son tour des transformations profondes, ouvrant la voie à d'autres

types de cellules familiales, communément regroupées sous le vocable de « nouvelles familles ». Une conjoncture sociale, politique et économique supporte et favorise l'éclosion de ces nouvelles familles, ainsi que l'augmentation rapide des divorces, la dénatalité, les unions hors des liens du mariage avec ou sans enfants. Ces différentes formes de cellules familiales seront, mais non limitativement :

- les familles monoparentales matricentriques en grande majorité;
- les patricentriques, en nombre infime et plus récentes ;
- les familles composées (ou mixtes) après un jugement de divorce ou de séparation et qui peuvent prendre des formes multisociales ;
- les femmes célibataires choisissant d'élever seules leurs enfants;
- les hommes célibataires qui engendrent des enfants de femmes en femmes et qu'ils n'élevent pas;
- les familles homosexuelles;

- et enfin un modèle de famille qui touche de près les intervenants :
- les familles dont les enfants sont placés en famille d'accueil, avec :
 - les 2 parents biologiques;
 - les 2 parents divorcés;
 - 1 parent biologique et 1 nouveau conjoint.

Actuellement, les statistiques nous révèlent que les familles nucléaires composées des deux parents biologiques et de leurs enfants sont en passe de devenir minoritaires. En résumé, une des caractéristiques communes à ces nouvelles formes de famille nous paraît être l'exclusion du père, au sens où less enfants sont majoritairement élevés par leurs mères. D'autre part, il faut souligner que des recherches récentes avancent l'idée que le père est absent de plus en plus dans la vie de l'enfant. On voit fréquemment des séparations survenir dans les premières années de vie de l'enfant, sinon pendant la grossesse.

Dans la foulée des bouleversements amenés par la révolution tranquille, on assiste aussi à la chute de l'Eglise. Les églises se vident. La pratique religieuse est abandonnée, les religieuses et les prêtres quittent leurs ordres, perdent leur pouvoir et leur soutane. Les curés accèdent ainsi à une représentation corporelle plus masculine, délaissant de ce fait l'ambiguïté entourant le : port d'habit religieux. On passe d'un Dieu vengeur à un Dieu amour. Cette évolution a un impact certain sur l'exercice des fonctions masculines et paternelles, l'homme n'étant plus confronté comme dans la famille traditionnelle à ce référent ami qui travaillait sans doute bien inconsciemment à châtrer le père.

Ce symptôme peut se manifester aux niveaux :

- individuel (père/mère/enfant) ;
 - de couple conjugal;
 - de couple parental;
 - du système familial considéré comme un tout (une personne) ;
 - du système familial élargi (avec les familles d'origine);
 - du système social.

Ce symptôme devrait être analysé, autrement dit, il serait souhaitable qu'on se questionne sur le sens de ce symptôme et sur ce que la négligence pourrait permettre éventuellement de maintenir dans la famille à un niveau dynamique. A partir de là, notre démarche nous amène à nous questionner sur le père, sur le sens de sa présence et/ou sur celui de son absence en rapport avec les différents registres qui viennent d'être cités.

Enfin, comme suite à ce questionnement, il devient nécessaire d'observer ou d'analyser le sens du lien qui pourrait exister entre la présence et/ou l'absence du père et la négligence dans la famille.

Par exemple, une famille où le père est présent et assume sa fonction et ses rôles de père, est-elle potentiellement moins négligente qu'une famille où la mère serait seule avec les enfants ? Il nous est impossible de répondre à une telle question, aucune recherche, à notre connaissance, n'ayant été faite à ce jour sur le sujet.

Cependant, on peut observer quotidiennement dans nos dossiers des situations de négligence où la mère et les enfants présentent des difficultés personnelles majeures, et où le père n'est pas là physiquement. Est-ce que la succession de ces trois phénomènes nous autorise à déduire que le père peut avoir un impact indirect sur la situation de négligence ? Ou même, en allant plus loin, que la négligence pourrait être moins installée ou moins chronique s'il était présent ?

Notre expérience clinique nous amène à faire l'hypothèse que la présence du père, ou d'homme significatif, pour l'enfant dans la famille (et pour la mère) pourrait avoir un impact positif, et peut-être endiguer l'installation ou la chronicisation des situations de négligence.

- Il existe des facteurs freinant l'implication du père tels que tous les clichés, stéréotypes qu'on véhicule à son sujet: le père étant présent comme irresponsable – immature – violent – ne communiquant pas – ne dialoguant pas – ne comprenant pas – n'a pas le tour avec les enfants – ce qui est signifié est que la femme ou la mère « a le tour » avec les enfants.

- Comme intervenants, homme ou femme, face au père, nous avons à nous situer. Nous pouvons être piégés dans notre désir d'introduire ou non le père, n'arrivant pas à analyser et à nous dégager de certains préjugés.

- Notre rôle comme intervenant est complexe, face à lui ou à la famille dans son ensemble, car nous sommes amenés à jouer simultanément deux rôles parentaux que l'on pourrait comparer aux rôles paternel et maternel de contrôle et de support.

Les pistes de réflexion et de solution

Nous arrivons au terme de cette présentation et nous nous posons la question du « comment faire » dans les cas de négligence. Il nous semble important de comprendre celle-ci en tant que symptôme, signe, indice d'un dysfonctionnement.

- Comme intervenant, il nous semble important de changer notre «carte topographique» à l'égard du père et de l'homme. Notre conception du père doit évoluer, ceci étant la condition nécessaire pour générer du changement chez la mère chef de famille.
- Introduire le père, c'est d'abord le nommer dans nos interventions. Parler de lui avec la mère, avec l'enfant, dans le système familial en tout cas, l'évoquer en tant que réalité, même s'il n'est pas présent; permettre à la mère et à l'enfant d'élaborer sur le père.
- Regarder chez la mère, son désir pour le père, quelle place occupe-t-il pour elle ?
- Regarder chez l'enfant, son désir pour son père, comment en parle-t-il ?
- Renforcer le père dans ses rôles, mais aussi s'intéresser à sa filiation, à son vécu, à son désir d'enfant. Quel sexe, fille ou garçon ? etc. En tout cas, se tourner vers son désir ou son non-désir «d'être père».

Dans des solutions très concrètes, on peut proposer que l'introduction du père soit amenée dès l'accueil. Que les personnes responsables de l'accueil soient sensibilisées à l'importance de la présence du père et à sa participation dans le plan d'intervention.

Toujours dans le registre du «cadre», il serait souhaitable de favoriser des rencontres père/enfants à nos bureaux. Des groupes de sensibilisation sur la condition masculine et paternelle pourraient être mis sur pied où le vécu de ces pères serait entendu, etc. Enfin, introduire le père pourrait être aussi conditionnel à l'abandon de certaines attitudes: chez les intervenants, chez la mère également, en ce qui a trait particulièrement à la «toute-puissance». Que la mère cesse d'espérer répondre en tout aux besoins de ses enfants, cesse de vouloir combler tous les manques. Que l'intervenant cesse par exemple de désirer «réparer» et d'être entièrement «bon» pour la mère, les enfants.

A ces conditions, un «espace» pourrait se libérer où le père pourrait exercer ses fonctions auprès des enfants et de la conjointe.⁴

Dans la pratique (Echange avec l'auditoire)

Suite à la présentation, les participants à l'atelier se sont penchés sur l'importance à accorder au père dans l'intervention pratiquée en contexte de négligence. On y a évoqué, entre autres, la difficulté qu'il y a à introduire ce père, qu'il soit présent mais assumant surtout un rôle «instrumental», qu'il soit réellement absent ou alors absent dans le désir de la mère.

On a rappelé le haut taux de divorce (37%), le nombre important de familles monoparentales (20,8% au Québec en 1988 dont 82,5% avec mère chef de famille) de même que l'incidence élevée de monoparentalité (43,7% [Mayer-Renaud, 1985]) dans la famille négligente.

Plusieurs enfants bénéficiaires du Centre de services sociaux du Montréal métropolitain vivent donc dans une famille où le père biologique est absent et a peut-être fait place au conjoint de la mère. Il est important d'évaluer dans ce cas la place qu'occupent dans la vie de l'enfant le père biologique absent et le conjoint de la mère. Ce dernier peut être une figure de père, une présence masculine significative pour l'enfant; il peut faire une différence s'il décide de s'impliquer. Lorsqu'il y a succession de conjoints auprès de la mère, cela risque de créer beaucoup de confusion chez l'enfant.

Il est, dans l'un comme dans l'autre cas, primordial pour l'enfant qu'il sache qui est son père biologique qui ne vit pas avec lui, sans toutefois nier l'attachement réel qu'il pourrait avoir pour le conjoint de sa mère devenu personne significative pour lui. Il peut être opportun de plus d'aider l'enfant à faire le deuil du père biologique si c'est cela la réalité. Toutes ces stratégies d'intervention doivent bien sûr prendre en compte l'âge et la situation de l'enfant.

Diverses circonstances de vie ont été mentionnées. Si le père a abandonné la

mère au début de sa grossesse et que la mère a vécu avec plusieurs conjoints, comment alors introduire un père symbolique auprès de l'enfant ? Quand la mère, de plus, ne veut pas nommer ce père ? Il est alors essentiel de travailler la question auprès de la mère pour qu'elle puisse arriver à parler de ce père biologique avec l'enfant.

Il y a lieu de reconnaître les craintes et l'angoisse que cela peut susciter chez la mère, de voir avec elle les conséquences pour l'enfant de ne pas avoir de père, de ne pas le connaître. Importance donc pour la mère de pouvoir parler à l'enfant de son père, de ses racines car cela le rassure. De cette façon, l'image du père se concrétise dans l'esprit de l'enfant. Il faut de plus, en tant qu'intervenant, éliminer toute attitude discréditante face à la mère en rapport avec certaines situations, telle une mère enceinte d'un troisième enfant dont les deux pères précédents sont différents.

On retrouve, à travers nos dossiers «négligence», beaucoup de femmes qui tentent de faire disparaître complètement de leur vie le père biologique ou qui en transmettent une image négative à l'enfant, alors que cet homme existe et qu'il pourrait même être prêt à s'impliquer. On suggère alors d'amener la mère à considérer le fait que cet enfant n'a pas été fait que par elle et que ce père a sa place dans la vie de cet enfant.

Rejoindre les pères dans nos interventions s'avère difficile. Parmi les moyens, on a proposé:

- de poser notre cadre en l'introduisant dès l'accueil. S'il n'est pas présent (père symbolique), on peut le nommer, l'évoquer. Il est un personnage central dans le système famille;
- s'il est présent, de le renforcer dans son rôle; en s'intéressant à son vécu, en considérant son désir de l'enfant, son désir ou son non-désir d'être père, en explorant sa perception de lui-même en tant que telle...;
- de créer des groupes de pères où il sera possible pour eux de parler de leur masculinité, de leur paternité, de leurs difficultés d'identification à cet égard, de l'acceptation de leur générité;

⁴ Cette première partie du texte a été rédigée par les conférenciers de l'atelier 4.

- de susciter des rencontres pères-enfants;
- d'être attentif à la tendance que l'on peut avoir d'introduire le père en ne lui rappelant que ses obligations, ses échecs..., ce qui est peu valorisant;
- de se rappeler la difficulté qu'ont plusieurs d'entre eux à identifier et exprimer leurs sentiments. Ceci fait appel à une attitude ouverte et empathique de la part de l'intervenant et à l'acceptation de cette dynamique.

On constate que dans certaines situations, il sera nécessaire pour l'intervenant comme pour la mère de faire le deuil de leur toute-puissance, il s'agit là de la condition pour qu'un espace se libère pour faire place au père.

On observe enfin qu'il est difficile pour le père dans la famille négligente d'accepter au départ l'aide d'un intervenant masculin alors que la mère cherchera, quant à elle, l'image du père chez cet intervenant. Des problèmes se posent face à l'intervention auprès de familles monoparentales avec mères chefs de famille lorsque des intervenants de sexe masculin y sont impliqués. Il s'agit pour ceux-ci de bien clarifier leur rôle en début d'intervention puisqu'il n'est pas question de se laisser impliquer dans un rôle de père substitut que la mère voudrait leur faire jouer face à l'enfant.

On se questionne, en dernier lieu, sur les conséquences différencier de l'absence du père pour les garçons et pour les filles. Dans la littérature, on a surtout mis l'accent sur le garçon. Par contre, la conséquence sera vécue par la fille, croit-on, dans le choix de son conjoint futur et dans son «désir d'enfant».

Il ressort de cette amorce de réflexion, qu'il faut rejoindre le père dans nos interventions pour des raisons variées autres que pour une question de pension alimentaire ou de responsabilité parentale. Dans nos interventions, nous sommes conscients que le père a tendance à fuir, à se dérober aux questions (concernant les enfants) en les remettant à la mère – «réponds toi». C'est pour cela qu'il faut l'aider à prendre conscience de l'importance de son rôle et lui permettre d'exprimer ses sentiments en adoptant une attitude accueillante et empathique.

- Ebtinger P. (1978): Aspects psychopathologiques de la Paternité, *Descendance et maternité, Confrontations psychiatriques*, 16 (Spécial) Paris.
- Garique P. (1967): *Analyse du comportement familial*, Presses Universitaires de Montréal, Montréal.
- Grand'Maison J. (1982): *La révolution affective et l'homme d'ici*, Editions Lemeac, Montréal.
- Groulx L. (1924): *Notre Mâtre, le Passe*, Bibliothèque de l'Action Francaise, Montréal.
- Lalonde M. (1969): Le Père; le mythe du père dans la littérature Québécoise, *Revue Interprétation*, Vol. III, Montréal.
- Leroux (1983): *Association canadienne pour l'avancement des sciences*.
- Martinat S. (1985): *Paternité et contexte religieux au Québec*, Thèse de doctorat, Université du Québec à Montréal, Montréal.
- Martinat S. (1985): Quelques aspects cliniques de la problématique paternelle dans la société Québécoise contemporaine, *Santé Mentale au Québec*, 1, Montréal.
- Mayer-Renaud M., Berthiaume M. (1985): *Les enfants du silence: une revue de la littérature sur la négligence à l'égard des enfants*, éditée par le Centre de services sociaux du Montréal métropolitain, Montréal.
- Moreux C. (1969): *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse Canadienne-Française*, Université de Montréal, Montréal.
- Naouri A. (1985): *Une place pour le père*, Seuil, Paris.
- Voisine N. (1971): *Histoire de l'Eglise catholique au Québec, 1608-1970*, Fides, Montréal.

Eddy St-Amour
6897, rue de la Roche
Montréal QC H2S 2E5
Canada

BIBLIOGRAPHIE

- Benedek H. (1959): Parenthood as a development phase – a contribution to the libido theory, *Journal of the American Psychoanalytic Association*.
- Bowlby J. (1978): *L'attachement et la perte*, vol. 1, Paris, P.U.F.
- Collectif Clio (1982): *Histoire des femmes au Québec depuis quatre siècles*, Montréal, Editions Quinze.
- Coutu G., Massé A. (1979): De l'incompétence parentale à la compétence parentale. *Cahier de pédopsychiatrie de l'hôpital Ste-Justine*.
- Delaisi de Parseval G. (1981): *La part du Père*, Seuil, Paris.