



ELSEVIER  
MASSON



Disponible en ligne sur  
**ScienceDirect**  
[www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com)

Elsevier Masson France  
**EM|consulte**  
[www.em-consulte.com](http://www.em-consulte.com)

Neuropsychiatrie de l'enfance et de l'adolescence 64 (2016) 36–45

---

---

*neuropsychiatrie  
de l'enfance  
et de l'adolescence*

---

---

Article original

# Impact de la culture dans la transmission des valeurs à l'enfant en pratiques éducatives, familiale et sociale en Afrique

*The impact of culture in the transmission of community values child rearing practices in Africa*

D. Mbassa Menick <sup>a,\*,b,c</sup>

<sup>a</sup> Pôle 93G15 de psychiatrie adulte, EPS de Ville-Evrard, 202, avenue Jean-Jaurès, 93330 Neuilly-sur-Marne, France

<sup>b</sup> Service de psychiatrie, hôpital Jamot de Yaoundé, Yaoundé, Cameroun

<sup>c</sup> Faculté de médecine et des sciences biomédicales, université de Yaoundé I, Yaoundé, Cameroun

---

## Résumé

**But.** – L'objectif de cette revue de la littérature est de montrer la contribution de la culture dans la construction de l'identité de l'enfant et son rôle dans la transmission des valeurs propres à chaque société.

**Patients et méthodes.** – Pour aborder la question, l'auteur a procédé à une revue de la littérature basée sur une recherche documentaire qui s'appuie sur les cultures africaines de 1960 à ce jour.

**Résultats.** – La revue de la littérature montre clairement l'évolution de l'enfant dans ses différents univers de vie : l'univers traditionnel (non influencé par d'autres cultures) et l'univers transitionnel (où l'enfant a traversé des univers culturellement, socialement et linguistiquement différents) et sa confrontation avec la modernisation et la mondialisation.

**Conclusion.** – Une telle approche donne des clés aux aidants dans la prise en charge des enfants issus d'autres cultures que les leurs.

© 2015 Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés.

**Mots clés :** Culture ; Enfant ; Famille ; Éducation ; Société ; Afrique

## Abstract

**Objective.** – This literature review aims to show the contribution of culture in the construction of the child identity and its role in the transmission of each community values.

**Patients and methods.** – To address the issue, the author relies on a literary review based on African cultures from 1960 until today, to support his work.

**Results.** – The review clearly demonstrates the evolution of the child in its different environments during rearing practices: the traditional one (not yet influenced by other cultures) and, the transitional one (where he has crossed different cultural, social and linguistic influences) and his confrontation with modernization and globalization.

**Conclusion.** – Such an approach helps caregivers while managing children from other cultures than their own.

© 2015 Elsevier Masson SAS. All rights reserved.

**Keywords:** Culture; Child; Family; Education; Community; Africa

---

## 1. Introduction

La place de l'éducation de l'enfant est une réalité à prendre en compte dans toutes les cultures. Dans les écrits ethnologique, sociologique, anthropologique et psychopathologique [1–12], il est admis, avec plus ou moins de nuance, que l'appartenance

---

\* Auteur correspondant.

Adresse e-mail : [menickfr@yahoo.fr](mailto:menickfr@yahoo.fr)

à une communauté ethnique prend une part importante dans la construction de l'identité d'un sujet et a, de ce fait, une importance certaine dans le développement de sa future personnalité. Ce rattachement à une communauté renvoi fondamentalement à la notion de réalité ethnique qui est « la conscience que les personnes ont d'appartenir à un groupe donné, qu'ils manifestent par la soumission à certaines règles propres à ce groupe » [1]. Il s'agit d'un attachement qui fonde l'identité ethnique du sujet. Celui-ci révèle l'existence d'un repère spatial et la facilité de s'approprier une terre d'appartenance (un village, une région, un pays, un continent), une langue, une religion, des croyances communes que partage une communauté donnée. L'identité ethnique rend immanquablement compte du fameux « chez nous » qui identifie l'enfant à certains repères. Le « chez nous » indique dans son inconscient, la société d'origine comme espace fondateur de ses pratiques culturelles et sociales [2]. Il devient ainsi une sorte de mythe des origines, au centre de la mémoire et de l'identité collective. Nous devons à Amin Maa-louf une intéressante analyse de la notion d'identité [3]. Selon ce romancier franco-libanais, l'identité de chaque individu est faite de multiples appartenances. Celle-ci ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitié, ni par tiers, ni par plage cloisonnée. . . On n'a donc pas plusieurs identités. C'est ce qui nous rend unique, toutes les différentes appartenances donnent à chaque personne une combinaison qu'on ne peut retrouver chez quelqu'un d'autre. Ainsi, on peut ressentir une appartenance plus ou moins forte à un grand nombre de choses : le sexe, la langue, les origines, la race, l'âge, la profession, l'ethnie, les préférences sexuelles, l'idéologie, la religion, la classe sociale, le statut social, le statut d'autochtone ou d'exilé, celui d'émigré/immigré, le milieu social. . . Pour lui, même si toutes ces appartenances n'ont pas la même importance, il n'y en a aucune qui manque d'importance, car elles font simultanément partie de l'identité. Il suffit qu'une seule appartenance soit touchée pour que ce soit toute la personne qui s'en trouve affectée. Il souligne également que l'on a tendance à se reconnaître dans son appartenance la plus attaquée.

L'objectif de ce texte est de dégager l'influence de la culture dans le processus éducatif de l'enfant, car comme le dit un proverbe Massaï, « un homme sans culture ressemble à un zèbre sans rayures ». Précisons que pour H. Carrier, « la culture, c'est tout l'environnement humanisé par un groupe, c'est sa façon de comprendre le monde, de percevoir l'homme et son destin, de travailler, de se divertir, de s'exprimer par les arts, de transformer la nature par des techniques et des inventions. La culture, c'est le produit du génie de l'homme, entendu au sens plus large, c'est la matrice psychosociale que se crée, consciemment ou inconsciemment, une collectivité : c'est son cadre d'interprétation de la vie et de l'univers ; c'est sa représentation propre du passé et son projet d'avenir, ses institutions et ses créations typiques, ses habitudes et ses croyances, ses attitudes et ses comportements caractéristiques, sa manière originale de communiquer, de produire et d'échanger des biens, de célébrer, de créer des œuvres révélatrices de son âme et de ses valeurs ultimes. La culture, c'est la mentalité typique qu'acquiert tout individu s'identifiant à une collectivité, c'est le patrimoine humain transmis de génération en génération. Toute communauté jouissant d'une certaine

permanence possède une culture propre : une nation, une région, une tribu, une catégorie sociale définie, comme les jeunes, les travailleurs. La culture désigne leur manière caractéristique de se comporter, de penser, de juger, de se percevoir et de percevoir les autres : chaque groupe a ses attitudes, ses échelles de valeurs, son profil culturel » [4].

Pour aborder la question, nous nous appuyons sur les cultures africaines. Notons d'abord que l'Afrique se singularise par son morcellement ethnique, linguistique, racial, géographique et religieux. . . d'où la tendance à s'en référer comme une entité plurielle. Mais en réalité, malgré le niveau de balkanisation de ce continent, l'Afrique reste indivisible. L'égyptologue Cheikh Anta Diop a d'ailleurs dégagé la profonde unité culturelle africaine restée vivace sous des apparences trompeuse d'hétérogénéité [5–7]. Quand nous parlons d'Afrique, nous faisons volontiers référence à l'Afrique noire ou sub-saharienne, qui, au-delà de la diversité des langues, des coutumes, des héritages sociaux, représente une vaste unité culturelle comparable à celle de l'Occident européen, la civilisation islamique ou le monde indien [8]. Deux niveaux de réalité seront a priori distingués : l'enfant dans l'univers traditionnel non influencé par d'autres cultures (la famille africaine traditionnelle) et l'enfant dans l'univers transitionnel (la famille africaine contemporaine) où il a traversé des univers culturellement, socialement et linguistiquement différents. Dans ce cas, l'enfant et sa famille vivent des situations de vulnérabilité comme la situation transculturelle [9].

## 2. L'enfant dans l'univers traditionnel

### 2.1. Données sur les cultures africaines : l'individu, la famille, le groupe, le droit coutumier dans l'organisation de la famille

L'Afrique noire se caractérise par la spécificité de son organisation sociale communautaire, l'étendue de la famille, la qualité des relations interindividuelles et l'attachement aux traditions et aux ancêtres. En effet, en Afrique, « les morts ne sont pas morts ». Ce refrain d'un célèbre poème écrit avant les indépendances africaines (1940) par le sénégalais Birago Diop, sert toujours à alimenter la croyance en la protection par les ancêtres et à évoquer l'idée de la « réincarnation » dans un nouveau-né qui a les caractères physiques ou psychologiques d'une personne défunte. Il sert aussi à évoquer la résurrection des morts promise par la bible [10]. C'est pourquoi, malgré la pratique d'un christianisme ou d'un islam idéalisé avec une apparence de rigorisme, l'africain continue à rendre le culte aux ancêtres par des pratiques culturelles mobilisant plusieurs types de supports matériels qui donnent à voir cette présence des ancêtres parmi eux. Jacques Barou [11] rappelle qu'au centre de cette organisation, l'enfant se trouve au sein d'une entité que les ethnologues appellent le lignage plutôt que la famille. C'est-à-dire que la famille peut être étendue dans l'espace à travers les générations existantes, mais la particularité du lignage, c'est qu'il s'étend aux ancêtres disparus. Il s'agit d'une organisation concentrique allant de la famille à l'ethnie, en passant par le clan et la tribu jusqu'à l'ancêtre. Dans une telle organisation sociale, la

famille élargie, étendue ou polynucléaire, représente la véritable unité de base [1,8,12]. L'image maternelle est très importante, puissante et porteuse des valeurs culturelles du groupe pour l'enfant. En effet, au cours des premiers mois de la vie, la mère établit un « véritable corps à corps avec son enfant » ; le contact étroit et le maternage continué s'accompagnent d'une libre disposition du sein, renforçant cet état de fusion des deux corps [8,13]. Le Guerinel explique ce rapport au corps privilégié par ce qu'il appelle un « accord somatique mère-enfant » [14]. Celui-ci procède d'un corps à corps continué se réalisant par le portage et les manipulations corporelles nombreuses dont l'enfant est l'objet. Pour lui, « la bouche et la peau sont en particulier investies dès le début de la vie et pendant de longs mois dans une relation très gratifiante et très sécurisante à la mère ». À cet effet, « on peut dire que le corps de l'Africain est le prolongement, sans médiation du corps de la mère ».

Le sevrage marque la prise en charge de l'enfant par le reste du groupe familial : la fratrie, les cousins, les tantes, les oncles, les grands-parents... mais aussi tout adulte de la communauté et de la génération des parents. Cette prise en charge collective se fait ainsi sur la base du principe de « l'éducation diffuse » [15]. Elle se fait sur deux espaces : l'intérieur de la maison, où règne le père, et l'extérieur de la maison, où les enfants sont sous la surveillance des adultes de la communauté. Dans ce système éducatif, une certaine logique privilégie la parenté sociale et prend le pas sur la parenté biologique. En d'autres termes, « on n'est pas le fils de tel ou tel, mais de tous ceux de la génération du père et de la mère » [1,15,16], c'est-à-dire qu'on est aussi fils ou fille des pairs de ses parents. Pour cette raison, l'enfant appelle indistinctement « papa » ou « maman » tous les adultes de la génération de ses parents et non pas par leurs noms ou prénoms comme tel est souvent le cas en Occident. Il peut aussi s'agir de « tata » ou de « tonton » pour désigner les autres aînés afin de marquer la déférence. Cette organisation se fonde sur le fait que deux types de juridictions cohabitent harmonieusement en Afrique concernant l'organisation de la famille : une première, inspirée des législations des anciens régimes coloniaux – c'est le droit écrit ou droit légal – et la seconde, reconnue par la première, dont l'usage est plus répandu inspirée des us et coutumes des peuples africains – c'est le droit oral ou droit coutumier. C'est ce dernier qui met en scène la palabre africaine qui obéit à la loi du père. La palabre africaine ne consiste pas essentiellement à « surveiller et punir », mais elle se caractérise d'abord par « discuter et racheter ». La réhabilitation ou la réintégration sociale de l'individu est sa mission première. Parfois, la vérité est sacrifiée pour la paix [1]. Traditionnellement, le droit coutumier s'organise autour d'un référent religieux : le Père au sens de représentant des ancêtres. À ce titre, « il est d'essence divine, il est craint, intouchable, non regardable, il a droit de vie et de mort sur ses enfants et son entourage » [17]. Une première conséquence en découle : les parents africains sont très sublimés (ils sont portés au plus haut degré de l'élévation, de la grandeur, de la noblesse), ce sont des êtres auxquels il ne faut pas toucher sous peine de commettre un crime de lèse-majesté [17,18]. Le droit coutumier reconnaît trois modèles de famille [1,16] :

- le modèle patrilinéaire dans lequel la femme et les enfants appartiennent au mari. S'il meurt, ses enfants reviennent de plein droit à son clan ; c'est le modèle le plus répandu en Afrique ;
- le modèle matrilinéaire dans lequel les enfants appartiennent non pas à la femme, mais à sa famille. La tutelle parentale est exercée par un frère utérin de celle-ci, de préférence son grand frère. L'homme ou le mari joue ici un rôle de reproducteur ou « père planteur ». En cas de décès de la femme, il ne peut revendiquer la garde des enfants. On retrouve ce modèle dans certaines tribus de pays africains comme le Bénin, la Côte d'Ivoire, le Sénégal (wolof) et chez les Bakongo de la RDC et du Congo ;
- enfin, il y a les familles de type bilinéaire où les droits entre époux sont à peu près les mêmes, les enfants appartiennent au couple comme en Occident [1,16].

D'après Ferdinand Ezembé [1], certaines langues africaines n'ont pas l'équivalent français du mot père. Par exemple, lorsque le Douala du Cameroun appelle son papa « têtê » ou « sango », il s'adresse aussi bien à son père qu'à son ancêtre. Le Bété du Cameroun utilise l'expression « tara » qui exprime aussi la même volonté de s'adresser autant au père qu'à l'ancêtre. Ainsi, c'est à l'homme ou à l'esprit qu'il doit respect, vénération et soumission et non au papa avec qui les relations impliquent, outre un sentiment d'amitié, de l'affection [1]. Ce qui veut dire que le père est un concept à la fois social et biologique pour l'Africain. Dans ce sens, c'est celui qui élève l'enfant qui en est le père et non seulement son géniteur biologique. Il ne suffit donc pas d'avoir un enfant pour être appelé père, mais encore, faut-il avoir la reconnaissance sociale. Un enfant qui naît alors que son géniteur n'a pas encore payé la compensation matrimoniale ou dot appartient à la famille de son grand-père paternel ou maternel selon les régions et le type de filiation. À titre d'exemple, chez les Bulu du sud Cameroun, les enfants nés avant le mariage sont confiés à l'oncle maternel qui en devient d'office le père, surtout lorsque la dot n'est pas encore payée. Il s'occupe de leur éducation jusqu'à l'âge adulte.

Suivant la logique africaine, l'autorité parentale dure en « théorie » presque toute la vie. Toute sa vie, l'enfant devra respect et soumission à son père, son grand-père, ses grands frères et à tous ses aînés [1,16]. Du coup, nous nous surprenons à susurrer cette phrase révolutionnaire et désormais historique du psychologue sénégalais Mamadou Mbodji qui claironnait en substance qu'« en Afrique, on ne tue jamais le père et on ne renonce jamais à la mère ». Au cours d'une interview remarquée dans le quotidien dakarais le *Témoin* [19], il tentait alors de démontrer l'impact de l'emprise parentale sur leurs enfants et les répercussions sociale et clinique qu'elle peut comporter. De tels propos heurtent de front les valeurs africaines traditionnelles qui sacralisent le lien filial ; mais ce psychologue faisait allusion au meurtre symbolique des parents, un travail de deuil qui est le prix à payer pour accéder à l'autonomie et à l'indépendance. Beaucoup plus radical, Arouna Ouédraogo, bien que se situant dans une perspective culturelle de modélisation, dénonce « l'univers phallocratique » qui règne sans partage dans les sociétés traditionnelles africaines [20]. Il enfonce le clou

en parlant d'une véritable « toxicité paternelle » pour qualifier cette présence massive et parfois « violente » des parents africains dans la vie de leurs enfants. La famille étant régie par deux ordres, l'un visible (sens horizontal) l'autre invisible (sens vertical) [21], le père tire son autorité inébranlable de l'entourage social qui impose le respect des personnes âgées. Mais aussi sur le plan suprasocial, il tient son autorité des ancêtres. Car il possède le savoir social dont l'enfant aura besoin pour s'intégrer et se revendiquer membre de la parenté [1]. Il a un rôle plus effacé que la mère dans la première moitié et la seconde moitié de l'enfance. Il n'intervient que plus tard.

Les parents à « plaisanterie », les oncles maternels ou les grands-parents servent de contre-pouvoirs et contreponds affectifs. La parenté à plaisanterie ou *sinankunya* au Mali, *rakiré* chez les Mossis du Burkina Faso, ou *toukpê* en Côte d'Ivoire, *kulungoraxu* chez les Soninkés, *dendiraagal* chez les Halpulaaren (ceux qui parlent le puular comme les Pheuls, les Toucouleurs et les Laobés), *kalir* ou *massir* chez les Sérères, *kal* chez les Wolofs, est une pratique sociale typiquement ouest-africaine qui autorise et parfois, oblige même des membres d'une même famille (tels des cousins éloignés), ou des membres de certaines ethnies entre elles, à se moquer ou s'insulter, et ce sans conséquence. Ces joutes verbales sont en réalité un moyen de décrispation sociale ou de dédramatisation des conflits communautaires. Ainsi, parents à plaisanterie, oncles maternels et grands-parents ont souvent une meilleure compréhension de l'enfant et lui servent de tiers quand il est en conflit avec ses parents, notamment le père [1]. Ce sont des modérateurs de la rigueur éducative des parents [22]. Les oncles paternels peuvent contrecarrer les ordres du père, car s'il meurt, ce sont eux qui seront obligés de prendre en charge l'éducation des enfants. Le statut de père est donc porté par plusieurs personnes. Celles qui ont participé à la dot de la mère, celles qui sont de la même génération que le père et celles qui pourraient s'occuper de l'enfant en cas de disparition du père. De même, en cas d'impotence ou de perte d'autonomie du père, sa sœur peut aussi exercer l'autorité sur les enfants, elle est alors père-femelle ; ce n'est pas la tante, mais le père-femme en quelque sorte [1]. En général, les oncles représentent une alternative pour l'éducation de l'enfant dans le système traditionnel et peuvent bénéficier ou hériter de la garde exclusive de ce dernier en cas de problème ou pas par les mécanismes du « confiage » [22].

Cela veut dire que la parentalité en Afrique ne repose pas uniquement sur le père et la mère. Ce modèle reposant sur les deux parents est une invention occidentale liée à la nécessité de fixer les règles et les modalités de la transmission des biens et de l'héritage [23]. Dans les cultures africaines, la fonction biologique n'est pas celle qui prévaut comme nous l'avons mentionné plus haut. Bien des hommes et des femmes peuvent jouer un rôle tant affectif qu'éducatif auprès de l'enfant par parenté sociale interposée. Marie-Cécile et Edmond Ortigues ont montré avec finesse que « l'œdipe africain » est un mode de rapport aux parents qui met en exergue l'intérêt de ces figures de résilience, véritables substituts parentaux, qui constituent autant de relais aux défaillances qui entourent l'enfant [24].

L'un des traits dominants des sociétés africaines est la considération et le respect accordés aux aînés, aux anciens et aux personnes âgées en général [1,17,25–28]. Les rapports entre les individus consistent souvent en devoirs et obligations : partage, tolérance, dignité, solidarité, déférence. . . Le droit coutumier est transmis et exercé de façon orale par les chefs de village (auxiliaires de l'administration) assistés d'un conseil de notables (personnes âgées dont l'intégrité et la probité morale sont reconnues de tous). Les décisions sont généralement prises à l'unanimité et non à la majorité des voix comme dans les démocraties. Le chef doit montrer sa sagacité à rallier tout le monde à la décision prise par le groupe. Ainsi, trois dimensions majeures émergent précocement dans l'éducation de l'enfant. Elles sont à la base de la transmission intergénérationnelle. « La transmission intergénérationnelle concerne le patrimoine psychique familial reçu par une génération, mémorisé, historisé, transformé, élaboré et transmis à la nouvelle génération. C'est une transmission symbolique et culturelle qui présuppose l'altérité et renforce le sens identitaire de l'appartenance à un groupe » [29]. Elle est à distinguer de la transmission transgénérationnelle qui est, selon Nicolo et Stinati, « constituée d'éléments bruts, non élaborés, transmis tels quels, issus d'une histoire lacunaire, et marqué de vécus traumatiques, de non-dits, de deuils non faits. Faute d'avoir été élaborés par la, ou les générations précédentes, ces éléments font irruption chez les héritiers » [30]. Les trois dimensions qui émergent précocement dans l'éducation de l'enfant ont force de loi. Ce sont :

- la loi de la génération marque la domination de l'âge : elle se matérialise par le respect des aînés, de tous les aînés et de la hiérarchie ;
- la loi du sexe marque la domination du genre : elle se traduit par la supériorité de l'homme sur la femme. Il convient de rappeler que la domination de l'âge renforce la domination du genre. C'est fort de cet « univers phallocratique » que l'homme appartient au « sous-système légiférant » qui décide, la femme et les enfants au « sous-système obéissant » [31]. Bien sûr, le père et la mère ne font pas autorité au quotidien comme dans les régimes démocratiques, car la mère est en quelque sorte l'égale de ses enfants, placée elle-aussi sous l'autorité du *pater familias*. Même si aujourd'hui, la tendance égalitaire des genres éloigne un peu plus les femmes du domicile conjugal, cela ne change rien à cette conception traditionnelle [22] ;
- la loi du groupe marque la primauté du groupe sur l'individu. Dans le contexte africain, « la communauté pour un individu commence par son origine ethnique et son rang familial. Elle se matérialise par un réseau de relations verticales et horizontales que tout individu doit assumer » [32]. Une conséquence en découle forcément, la communauté est solidaire de tout ce qui arrive à l'individu et l'individu est solidaire de tout ce qui arrive à la communauté [19]. Ceci explique pourquoi le couple est « familial », c'est-à-dire caractérisé par son manque d'autonomie et sa soumission au chef de la grande famille et la loi du groupe qu'il représente, et non « conjugal », c'est-à-dire plus autonome et maître de son destin et de ses projets [31], car le mariage n'est pas l'union de deux individus,

mais l'alliance entre deux familles, deux clans, deux tribus. Cette forme de nuptialité africaine révèle l'intentionnalité consciente visant à renforcer le contrôle de la famille et du groupe sur le sujet. Daniel Etounga-Manguelle s'insurge sans scrupule contre cette emprise presque « totalitaire » du groupe qui entraîne la dissolution de l'individu au profit de la communauté. Écoutons-le : « S'il ne fallait citer qu'une caractéristique de la culture africaine, l'effacement de l'individu face à la communauté constituerait le repère fondamental à ne pas oublier » [27].

Bien qu'assurant au cours des premières années de la vie les fonctions de base – nourrir, soigner – la mère génitrice n'est pas pour autant investie dans une relation duelle avec un enfant-proprété. Sa fonction est de transmettre à un enfant du groupe, de façon impersonnelle, des gestes, des attitudes codifiées, le contenu de la culture du groupe [8,12,22,26]. Collomb et Valantin [8] ont bien analysé les caractéristiques existentielles d'une telle organisation sociale qui s'oppose au modèle occidental :

- la densité : chaque groupe nucléaire est fondu dans un ensemble plus vaste dont il partage l'existence dans un espace commun : la concession ; c'est « l'être ensemble » collectif dans les repas, le travail, le repos, le sommeil. . . Cependant, si les familles ouest africaines ont encore largement recours aux concessions, celles-ci ont éclaté en Afrique centrale pour laisser la place aux villas englouties dans d'immenses clôtures ;
- l'absence de limites stables : le groupe augmente ou diminue ; n'importe qui peut venir n'importe quand saluer, s'asseoir, manger, dormir, rester quelques jours, quelques semaines. Ce sont des parents, des amis, des gens du village, qui voyagent. Des enfants apparentés ou non sont confiés pour l'éducation, la scolarisation, ou donnés simplement en guise de témoignage de bonnes relations. Le chef de famille ne compte pas le nombre des membres dont il a la charge, mais il les connaît tous. Les limites de la famille africaine traditionnelle se caractérisent par leur absence. En effet, le fait de confier des enfants à des tiers pour leur éducation est une vieille tradition africaine [16]. Plusieurs raisons expliquent la circulation des enfants (qui peut sembler anarchique aux yeux de l'observateur non averti) : « On donne son enfant parce que le caractère de la personne plaît aux parents, pour faire honneur, par affinité, par homonymie, en guise de reconnaissance ou de remerciements. . . On donne un enfant pour aider une personne âgée à faire ses travaux ménagers, à une femme qui n'a pas d'enfant, à une femme qui a perdu son enfant en cours de grossesse. . . Il peut aussi s'agir dans certains cas, de soulager un membre de famille qui ne peut plus s'occuper tout seul de ses enfants, d'héberger un enfant pendant sa période d'apprentissage scolaire ou professionnelle. On prend un enfant s'il est orphelin de père ou de mère, si sa mère est dans l'incapacité physique matérielle ou psychologique (cas de maltraitance, rejet ou négligence), de s'en occuper, c'est l'adoption « culturellement prescrite » selon Didier Laon, dont Ferdinand Ezembé [16] se fait l'écho. On peut prendre un enfant parce qu'on a été soi-même adopté, c'est

ce que Suzanne Lallemand, relayée par Ferdinand Ezembé [16], appelle « l'échange différé » car l'individu qui a été lui-même confié, se rembourse en prenant un enfant aux tuteurs ou à ses descendants. Enfin, on peut prendre un enfant afin de renforcer, voire d'élargir le réseau relationnel de la famille en accueillant un nouveau membre » ;

- l'absence de spécification individuelle ou d'individuation : chaque individu est pris dans la masse communautaire. L'espace et le temps ne sont pas segmentés, les tâches ne sont pas personnalisées. Les corps sont à peine séparés : tolérance physique, recherche de contact ou d'un appui avec un autre corps, densité, agglutination pour le seul plaisir d'être ensemble étonnent l'occidental, qui lui, s'éprouve existant dans la séparation et l'opposition. Le code des obligations sociales renforce la cohésion du groupe familial. Le partage est un souci constant : ce qui est à un est à tous ; celui qui a, donne et doit impérativement donner à celui qui n'a pas. L'entraide est une loi générale au titre d'une sorte de « solidarité de droit » si chère à Cheikh Anta Diop [5–7]. Pour ce brillant égyptologue, il y aurait, comme une invasion réciproque des consciences, des libertés individuelles. Autrement dit, on se sent des droits matériels et moraux sur la personnalité d'autrui et réciproquement. C'est le droit d'ingérence qui découle d'un fait déjà mentionné, l'individu est solidaire de tout ce qui arrive à la communauté et vice versa. Cette complicité avec ce que l'entraide peut dire, signifier et représenter pour l'individu comme pour le groupe est une donnée constante. La solidarité africaine découlerait de l'esprit communautaire où l'interdépendance entre les membres de la société est encouragée [1]. D'aucuns y trouvent un réflexe né dans l'éducation de l'enfant où on lui demande continuellement de partager ce qu'il a avec les autres [33] ; d'autres, à l'instar de Edmond et Marie-Cécile Ortigues (1984) [24] y voient un moyen de compenser la rivalité entre frères. L'idéal conscient étant fondamentalement d'être avec les autres, comme les autres, s'accompagner, être toujours ensemble, partager tout. Traditionnellement, dans les classes d'âge doivent régner égalité, solidarité, partage. Le drame de dépasser les frères, c'est sortir de sa place, être jaloué, envié et toujours, pense-t-on, subir en conséquence les attaques magiques ou sorcières [8]. Notons cependant, que cette solidarité n'est pas seulement matérielle. Elle se traduit souvent aussi en investissement temporel, présence auprès des siens pendant les événements heureux ou malheureux, les échanges concernant les gardes d'enfants ou les services rendus aux personnes âgées [1,16]. L'absence physique à ces événements est parfois compensée par des contributions financières ou matérielles. Cet esprit de partage est régi par des droits et des obligations des uns envers les autres dont le manquement peut se traduire par des représailles sur le plan social, mais aussi sur le plan ésotérique des systèmes de croyance. À ce sujet, au Sénégal, Sylla et Mbaye [34] d'une part, Sylla et Seck [35] d'autre part, ont relevé des représailles sociales à travers les phénomènes du Wootal (retour forcé et/ou involontaire d'une personne qui s'est éloignée du groupe familial) et du Naawtal (pratique sociale, de nature magico-fétichiste, condamnant à l'errance une personne qu'on veut éloigner d'un objectif

convoité ou d'une personne chère). Du coup, la culture, en réduisant l'individuation (l'autonomisation) et en proposant à l'individu de vivre fusionné au groupe, diminue l'agressivité non seulement en limitant son expression, mais aussi en la réduisant à la source [36]. Pour l'enfant, c'est une richesse de contact exceptionnelle en même temps qu'une multiplicité d'images maternelles et paternelles qui vont marquer ses premières relations et organiser les fondements de sa personnalité future. Cela aura aussi pour conséquence d'éviter l'affrontement direct avec un personnage privilégié et sera à la base du sentiment d'appartenance, de dépendance à un groupe élargi où l'enfant va peu à peu occuper une place déterminée et prendre conscience de la cohésion d'ensemble. Ce qui est visé, ce n'est pas l'ascension individuelle, ni la relation duelle, mais une relation collective. Pour l'individu, les bénéfices sont évidents : c'est ne jamais se sentir abandonné, isolé, livré à l'angoisse de la solitude ; c'est une plus grande solidarité, une plus grande tolérance réciproque, un moindre égoïsme existentiel, une plus grande disponibilité pour les autres, qui favorise l'écoute de l'autre ; c'est enfin une moindre angoisse existentielle. Mais aussi, toujours sentir le poids des autres, ne pas accéder à l'autonomie, à l'indépendance [36].

## 2.2. La sanction éducative

Sur un tout autre plan, la sanction s'observe dans toutes les sociétés animistes. Elle n'est pas à confondre avec les mauvais traitements, car les cultures africaines ne tolèrent pas les abus et violences gratuites sur les enfants. D'ailleurs, les punitions corporelles sont bien délimitées et la communauté dispose d'un droit de regard et d'ingérence sur la manière dont celles-ci sont administrées aux enfants [15,28,37–40]. Par exemple, on ne bat pas un enfant dans la nuit, on ne le frappe pas au visage. S'il se réfugie derrière un adulte, celui-ci prend sa défense et le protège contre l'adulte répresser. La sanction est « légale » dans le droit coutumier africain tant qu'elle est administrée pour le bien de l'enfant et sans exagération car le droit légal punit les excès même s'il tolère de telles pratiques. Ainsi, les sanctions infligées aux enfants sont encore et toujours portées au débit d'une rigidité culturelle éducative, utilisant comme techniques pédagogiques : des punitions corporelles, des privations de nourriture, des railleries, des sarcasmes. . . pour inculquer aux enfants la hiérarchie des valeurs propres à la société [15,25,37,38]. Ces sanctions s'inscrivent volontiers dans le cadre d'une douleur maturante et structurante qui prépare les enfants à endurer les peines dans un monde où ont prédominé l'esclavage, la colonisation avec leur cortège de frustrations et d'humiliations, et où prédominent encore aujourd'hui, les famines, les guerres, ainsi qu'un environnement hostile où seuls les plus courageux pouvaient et peuvent s'en sortir [15,28,37,38]. Cette opinion reste encore largement partagée par l'ensemble du corps social, légitimée par les autorités administratives, judiciaires et scolaires [15,28]. Pour cette raison, un instituteur ne sera pas traduit en justice pour avoir « botté trois fois les fesses » d'un élève récalcitrant. Au contraire, ce dernier recevra une autre punition de ses parents à la maison pour conserver la cohérence dans le discours éducatif communautaire [39,40]. Ainsi, n'importe qui

dans l'entourage socioéducatif peut infliger une correction à un enfant – même s'il n'en est pas le géniteur – dès qu'il est établi que celui-ci a commis une faute qui mérite une sanction. C'est ce théâtre de soumission et de répressions permanentes que Ferdinand Ezembé qualifie à juste titre de « parenté de crainte » [17]. Une telle organisation sociale peut enfermer certains parents dans le déni au point d'ignorer la douleur et la souffrance de l'enfant. L'espace social est régulièrement saturé par la mise en scène de la rigueur dans l'éducation de l'enfant dans tous ses univers de vie. La honte est un moyen traditionnel d'éducation. Elle est souvent utilisée et aide l'individu à tenir son rôle dans le groupe qui l'inflige au défaillant en lui signifiant publiquement sa défaillance [41], ce qui serait apparenté à une maltraitance psychologique en milieu occidental.

## 2.3. Le poids de l'autorité parentale dans le droit coutumier et les traditions

L'État ne se substitue pas à l'individu. Le droit coutumier, par l'autorité inébranlable qu'il accorde aux parents, à tous les adultes et aînés de la communauté, détermine des représentations sociales et une pression de conformité qui génèrent des attitudes et des comportements d'obéissance, de soumission, de tolérance interdisant toute agressivité dont toute forme de délinquance. Celle-ci étant réprimée collectivement dans les deux univers d'éducation de l'enfant. Une deuxième conséquence en découle : c'est l'unicité et la cohérence du discours dans la prise en charge éducative. Le même discours de rigueur tenu à la maison est retrouvé à l'école, dans la cité, à l'église, etc. Ailleurs, le discours des grandes religions du livre à vocation universaliste comme le Christianisme et l'Islam conforte cette soumission : « Tu obéiras à ton père et à ta mère ». Plus intéressant, l'immense foi des africains dans les « religions du terroir » comme l'animisme, renforce le vécu de la soumission et de l'obéissance, mais surtout le respect de l'interdit. Deux autres registres de cohérence qui militent pour le même objectif sont à examiner :

- le crédit accordé à la pensée magique ;
- la croyance (consciente ou non) à la protection par les ancêtres ou leurs esprits.

Ils sont complémentaires l'un de l'autre et se fondent sur la notion de la transgression de l'interdit. Sur la base de ces registres, toute transgression d'un interdit serait automatiquement sanctionnée. À cet effet, « très tôt, l'enfant est formé à l'idée que tout comportement déviant peut avoir des conséquences néfastes pour le groupe auquel il appartient. Son éducation morale consiste essentiellement à assimiler pour le mettre en pratique, les notions d'obéissance et de devoir de solidarité naturelle » [26]. Du coup, la transgression est récupérée et fréquemment invoquée dans l'explication de l'infortune, de la malchance. Toute transgression est supposée entraîner malheur et maladie pour le coupable ou l'un des membres de son groupe d'origine. De multiples maux sont décodés par divination (par les guérisseurs) comme une transgression sue, ou non sue, d'un interdit [26,42]. Ces croyances séculaires sont restées vivaces

dans l'esprit des Africains, jeunes ou vieux, citadins ou pas, intellectuels ou non. Elles gouvernent au quotidien leur existence depuis leur tendre enfance ; d'où la nécessité et surtout le besoin, souvent dissimulé, d'aller se réconcilier avec le pôle de l'ancestralité au cours de certaines épreuves difficiles de leur vie qui peuvent revêtir le sens d'une sanction pour une transgression sue ou non sue d'un interdit.

### 3. L'enfant dans l'univers transitionnel

#### 3.1. La confrontation de la tradition avec la modernisation et la mondialisation : la famille africaine contemporaine ou famille en transition

La tradition s'est modifiée sous les pressions de la modernisation et de la mondialisation et la famille africaine contemporaine est en déshérence car elle cherche son identité entre les valeurs traditionnelles qui lui ont assuré une certaine stabilité et les valeurs de la modernité qui la contraignent à se réorganiser [43]. Les nouvelles normes éthiques, politiques, religieuses et culturelles ont largement contribué à sa transformation. Cependant, même si les changements sont plus ou moins rapides et brutaux à la faveur de l'école, des médias et de la dilution des familles dans « les foules solitaires » des grandes villes, la résistance au changement semble plus forte que le désir de [17,22,27,44,45]. Nous ne pouvons-nous empêcher de croire avec Jacques-Philippe Tsala-Tsala [26,31,43,46,47] qui a observé avec constance que l'originalité et, peut-être le drame de la famille africaine actuelle, tiennent de ce qu'elle est à cheval entre deux modèles souvent contradictoires. Ainsi, de nos jours, pense-t-il que s'il n'est plus possible d'observer une société africaine fonctionnant exclusivement sur le modèle traditionnel, on ne rencontre pas non plus de société radicalement transformée comportant aucun élément de ses fondements traditionnels. En effet, en Afrique, l'enfant et l'adolescent doivent encore se déterminer par rapport à leur culture d'origine (que certaines méthodes éducatives peuvent pérenniser au sein de la famille) et aux exigences d'une modernité aux contours souvent mal définis. L'environnement sociofamilial de la majorité des enfants et des adolescents des villes africaines se caractérise, aujourd'hui, par l'oscillation plus ou moins réussie entre ces deux pôles référentiels. Seulement, il n'y a pas de mutations sans souffrance car « . . . il est dangereux d'exister à travers deux cultures ; la folie n'est pas loin ». Cette mise en garde de Lawrence reprise par Collomb et Valantin [48] est encore de rigueur aujourd'hui.

Même dans les nouvelles couches sociales – urbaines africaines – où la famille tend à se nucléariser, les liens avec la famille élargie demeurent encore étroits. Si la modernisation et la mondialisation fragmentent le lignage et séparent les générations, l'appartenance au groupe fondamental s'exprime toujours dans les moments difficiles de la vie. Ce n'est pas sans culpabilité que certains s'en éloignent car la relation avec la famille et le groupe d'origine ont un sens et un rôle culturel très fort pour l'Africain. Ceux qui s'en éloignent, constatent rapidement qu'ils sont perturbés dans leur système de loyauté et vivent avec le sentiment qu'ils trahissent le village et l'ancêtre [17,45]. Nous ne cessons d'être émerveillés par Éric De Rosny [49],

l'anthropologue jésuite français aux quatre yeux, qui a su montré avec lucidité et pertinence comment le groupe le leur rappelle tous les jours en faisant usage de la sorcellerie, lors des échappées belles des jeunes visant à les émanciper ou à les soustraire de la tutelle communautaire. Par la magie des nouvelles technologies de l'information et de la communication, la famille élargie tient prise sur l'individu qui tente de s'en éloigner.

#### 3.2. Modernisation, globalisation, système, crise et changement

L'adolescence pose clairement le problème de l'évolution de la famille et de la société [46]. Dans une perspective systémique, la famille est envisagée comme un système vivant. Les éléments du système sont interdépendants, de sorte que le comportement d'un élément influence celui de tous les autres et peut être influencé par eux. Les relations entre les éléments du système ont tendance à se maintenir stables. Car la modification d'un élément entraîne des mécanismes de rééquilibrage qui restaurent la stabilité du système. Tout progrès dans le système se fait par saut ; grâce à ses règles internes, chaque système a la capacité de retrouver une certaine stabilité dès lors qu'une modification ou un changement intervient sur un de ses éléments. On parle alors d'homéostasie ou de morphostase pour désigner cette tendance qu'a un système de se maintenir stable [46].

La crise est un processus de croissance et de maturation. C'est une situation confuse où l'un des membres de la famille (ici l'enfant ou l'adolescent), par un comportement imprévu, signifie que « le modèle fondateur de la relation est mis en doute » et qu'un nouveau système, avec de nouvelles règles, doit se mettre en place. Parce qu'il est encore inconnu, ce nouveau système est perçu comme menaçant par les autres membres de la famille [46]. Toujours selon cette approche systémique, l'adolescence est définie comme une période pendant laquelle un membre réclame de nouvelles règles familiales et une certaine autonomie. Ce qui suppose des réaménagements d'ordre structurel et fonctionnel au sein du système familial. L'adolescence apparaît alors comme un temps de réorganisation psychique et fantasmatique concernant et le sujet et ses parents. Les rapports de l'adolescent avec son père sont nécessairement marqués par la diminution de l'autorité absolue de ce dernier. D'où les difficultés spécifiques pour l'un et pour l'autre [46]. Rappelons aussi, pour le souligner, que l'un des effets de la situation de crise est d'accroître le risque de communication dysfonctionnelle ou d'exacerber celle-ci au sein du groupe familial. En effet, depuis l'avènement de l'urbanisation, de la modernisation et de la mondialisation, il y a crise : crise des civilisations, crise du multiculturalisme, crise intergénérationnelle, crise sociale, crise des rôles parentaux, crise économique, crise financière, voire même une crise des sens. Pour Desjardins, « la crise des sens renvoie au fait que le projet de société auquel on adhérerait n'est plus crédible et que la direction dans laquelle nous allons ne nous paraît plus si claire. Comme toute crise, elle apporte son lot de bienfaits et de souffrances. L'un des avantages de cette crise est de nous amener à nous remettre en cause » [50]. Avec peu de visibilité sur l'avenir, l'érosion des niveaux de vie, le délitement des valeurs, la déliquescence institutionnelle,

cette crise fait naître des générations qui ne croient plus aux traditions.

Les représentations traditionnelles de l'enfant et de son développement sont mises à mal par cette confrontation de la tradition avec la modernisation et la mondialisation. La multiplicité des manières de faire et de penser vaut pour toutes les familles qui sont confrontées à la diversité [9,22,26,31,43,46,47,51,52]. Les situations qui les fragilisent sont nombreuses : la nucléarisation des familles, la désolidarisation communautaire, l'urbanisation, l'exode rural, la perte des valeurs socioculturelles, les couples mixtes, les familles recomposées, les enfants élevés par des nounous (« qui peuvent avoir des représentations différentes de la manière dont on doit agir avec l'enfant »). Mais il existe d'autres situations de métissage comme les enfants des familles expatriées (« car les parents restent souvent habités par des représentations et des images qui appartiennent au monde d'où ils viennent »), les enfants dans les situations nouvelles comme les familles migrantes, monoparentales [9] et bientôt homoparentales. . . Précisons qu'avant ces situations nouvelles, les enfants africains étaient déjà sous influence de la diversité à travers l'école, la télévision, internet. . . Ils voyageaient déjà en restant chez eux, dans leur pays d'origine. C'est ce que le professeur Driss Moussaoui [53] appelle « la migration immobile ». Pour lui, on reste dans son salon, sans visa, sans bouger. . . et on va partout dans le monde par l'intermédiaire des nouvelles techniques de l'information et de la communication. Et comme toute migration est échange et interaction avec les autres, elle change et modifie les façons de voir, de faire, de penser et de se représenter le monde. C'est pour cette raison que certains gouvernements interdisent internet et contrôlent ce que son peuple doit voir pour ne pas être influencé par d'autres modèles.

Les parents eux-mêmes mettent parfois leurs enfants en situation paradoxale en leur adressant un double message ou double lien, car ils veulent à la fois leur transmettre les valeurs culturelles de leur société d'origine, mais en même temps, ils les exposent à la diversité qui peut les inciter à remettre en cause les fondements de cette culture traditionnelle. C'est la réflexion profonde et riche sur la confrontation des cultures africaines et occidentales que nous a livrée Cheikh Hamidou Kane dans son roman « L'aventure ambiguë ». Un déchirement dont il a su rendre la douleur tragique dans cet aveu de son héros Samba Diallo : « Je ne suis pas un pays des Diallobés distinct, face à un Occident distinct, et appréciant d'une tête froide ce que je peux lui apprendre et ce qu'il faut que je lui laisse en contrepartie. Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux » [54]. La souffrance induite par cet entre-deux culturel a été largement et diversement observée depuis que la famille africaine contemporaine est porteuse d'une revendication individualiste qui dévoile son désir plus ou moins conscient de réduire son attachement fusionnel à la communauté et de risquer une existence peu ou moins dépendante du groupe [47]. Certains auteurs montrent clairement que les enfants de la transition souffrent de ces mutations et que leur prise en charge devrait être revisitée au gré des changements qui interviennent dans la société [9,22,26,31,43,46,47,51,52,55].

### 3.3. Les échecs de l'inculturation

C'est dans ces cas de figures que l'on peut constater l'échec de l'inculturation [55]<sup>1</sup> chez certains enfants et adolescents, parfois générateur de violences de l'enfant envers lui-même, envers ses parents ou envers les biens ou celles des parents envers lui. C'est l'une des conséquences de la mise en présence de deux systèmes en rivalité conflictuelle : le premier est celui du père, désespérément attaché aux valeurs dont il a fait les repères de son « être père », le second encore méconnu bien que réclamé par l'enfant et/ou l'adolescent serait garant d'un surplus d'autonomie, de libertés et de droits qu'il n'a pas dans les sociétés traditionnelles. Aussi, faut-il d'emblée comprendre que l'enfant ou l'adolescent s'attaque non pas à un individu (le père), mais à la personnification d'un système. Les pères africains sont souvent autoritaires et peu ouverts au dialogue. Ils n'entendent que leur culture ancestrale. Ils ont tendance à reproduire dans un contexte différent, parfois sans s'en rendre compte, les mécanismes traditionnels d'éducation selon lesquels les enfants doivent une obéissance servile à leurs parents. C'est pourquoi il n'est pas aisé d'obtenir du système familial qu'il se transforme dans le sens d'un certain accroissement de l'autonomie de l'un de ses membres. Dans le cas d'espèce, il est apparu clairement à d'aucuns que les principaux griefs du père contre l'adolescent visent essentiellement le désir de ce dernier de briser la cohésion de son système familial d'origine [43,46,47]. Or la famille traditionnelle dont semble s'inspirer le père se caractérise, entre autres, par la répétition et le maintien des transactions à l'intérieur du système. D'autre part, son étendue, sa cohérence interne, la définition rigoureuse des statuts et des rôles des uns et des autres permettent à chaque membre d'évoluer selon un itinéraire pré-établi et connu à l'avance [43,46,47]. Dans un tel contexte, le désir d'émancipation est toujours une menace de mort pour le système. En effet, les familles qui accordent une grande importance au maintien à tout prix de leur cohésion prennent pour une menace la demande d'émancipation d'un des membres. Elles mettent tout en œuvre pour résister à la réalisation d'un tel désir [43,46,47]. Le mode traditionnel de résolution des conflits intrafamiliaux ne fonctionne plus dans ce cas. Il consiste essentiellement en l'appel à un tiers de recours autour de l'arbre ou de la case à palabre. Ce dernier a pour rôle non pas de s'adapter à la situation mais de rappeler la coutume – l'inconditionnelle obéissance des enfants à leurs parents – et d'exiger son application ; les femmes et les enfants appartenant au « sous-système minoritaire d'obéissance », ils ne sauraient avoir raison dans un

<sup>1</sup> C'est le processus par lequel on s'insère dans une société autre que celle d'origine, nous faire connaître et reconnaître avec nos richesses humaines et culturelles, entrer en relation, voire aussi, partager les valeurs qui nous paraissent essentielles. Tout cela requiert de prendre les gens et groupes que nous rencontrons tels qu'ils sont et leurs cultures telles qu'elles sont. L'inculturation est différente de l'acculturation (contacts et relations entre deux cultures), qui désigne un processus par lequel un groupe humain s'adapte à un autre, assimile certaines de ses valeurs culturelles. C'est ce qui se passe en cas d'exode rural ou d'exode urbain et au sens plus large les populations d'origine étrangère. Tous se trouvent confrontés à une nouvelle culture qu'ils doivent découvrir, comprendre sans renoncer forcément à la leur.



conflit les opposant à un membre du « sous-système légiférant (père, mari) » [31].

#### 4. Conclusion

L'évolution des mœurs a visiblement bouleversé nos vies. Celle-ci s'est progressivement installée avec l'introduction de l'école, de l'urbanisation, du travail de la femme, du mariage d'amour, de l'exode rural et la quête d'une vie meilleure... dans une nouvelle culture de la compétition, de l'accumulation, du paraître, de l'individualisme, de l'égoïsme. Tout cela a, à l'évidence, influencé nos modes de vie en apportant plus de liberté, d'individualisme et des valeurs peu conformes aux sociétés traditionnelles. Tout le monde africain en général et surtout le monde traditionnel est en transition comme l'ont remarqué Marc Sankalé et al. : « Transition économique, transition sociale et psychosociologique : le développement économique et la modernisation ont introduit d'autres modèles, d'autres attitudes, d'autres systèmes de références et de valeurs ; les bouleversements seront d'autant plus importants que la pression de l'acculturation occidentale, de l'urbanisation, de l'industrialisation et de la mondialisation sera plus forte. De tels éléments négatifs ne doivent pas cependant faire regretter le progrès. Il est évident que l'évolution de l'Afrique Noire, plus précisément de l'Afrique rurale, est souhaitable et inéluctable. Il s'agit seulement de comprendre que le changement de l'écosystème ne peut se faire sans changement de l'homme et de sa pathologie » [56]. De ce fait, les enfants devront faire face à des angoisses identitaires dans la recherche de leur personnalité [28]. Malheureusement, les plus fragiles, piégés par les contradictions de l'entre-deux culturels, peuvent en perdre la raison. Le sentiment d'appartenance est nécessaire pour se structurer et se construire. Quand la transmission est défaillante, cela peut conduire à l'exil. C'est « l'exil de la transmission familiale ». Et être en exil, c'est toujours être au bord, en dehors et non à l'intérieur. C'est être en prison ; c'est être sans appartenance et parfois dans la vulnérabilité [57].

C'est certainement pour cette raison que nous avons constaté avec insistance que sur un fond de nomadisme entre institutions sanitaires (hôpitaux), traditions (pratiques de guérison selon les us et coutumes du terroir ancestral) et les religions (groupes de prières, exorcismes ou autres), les sujets africains en quête de soins naviguent en permanence entre trois registres de soins aux pratiques de guérissage sans rapport entre elles, dans des contextes culturels divers et des conceptions de la maladie et du soin parfois opposées [58]. Le 1<sup>er</sup> est institutionnel avec une base médicale et un espace thérapeutique constitué par les plateaux techniques des hôpitaux. Son approche est atomistique avec un fonctionnement individualisé et personnalisé au nom de l'éthique et du secret médical. Il privilégie la technicité du soin à la prise en charge. Le 2<sup>e</sup> est traditionnel, fondé sur une base culturelle avec une approche holistique ou globalisante qui privilégie la prise en charge aux soins, avec un fonctionnement groupal dans un espace thérapeutique traditionnel dans lequel se reconnaît l'africain. Le 3<sup>e</sup> est confessionnel, fondé sur une base culturelle avec une approche tout aussi globalisante ou holistique et un fonctionnement groupal dans un espace thérapeutique

confessionnel. Malheureusement, cette trithérapie se fait sans coordination des prises en charge pour rechercher les synergies [59].

L'absence de coordination dans un climat de concurrence entaché de dénigrement accentue et multiplie les clivages et par conséquent, aggrave le morcellement identitaire. Écouter, se décentrer, entendre, comprendre, accompagner, s'ouvrir à l'autre n'est pas une faiblesse. Mais puiser à la seule source de sa culture nous appauvrit. L'ouverture nous permet de percer le mystère de nos réalités culturelles si différentes, mais pourtant si semblables. Aussi prônons-nous le respect absolu de tous les systèmes de sens, à condition que ce soit le patient qui les choisisse. S'il y a quelque chose à faire, c'est de déconstruire les clivages, les cloisons et les murs qui séparent ses trois registres de soins ci-dessus mentionnés afin de coordonner les prises en charge dans une sorte de médecine intégrée. La prise en compte de ces différents facteurs déterminera indiscutablement l'efficacité des prises en charge proposées.

#### Déclaration d'intérêts

L'auteur déclare ne pas avoir de conflits d'intérêts en relation avec cet article.

#### Références

- [1] Ezembé F. *L'enfant africain et ses univers*. 1<sup>re</sup> ed Paris: Khartala; 2003, 405 p.
- [2] Laala Hafdane H. Les jeunes d'origine étrangère. *Immigré/Citoyen d'un regard à l'autre. Adolescence : des conflits culturels à l'inter culturalité. Migrations Sante* 2003;117:43–58.
- [3] Maalouf A. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset; 1998.
- [4] Carrier H. *Lexique de la culture pour l'analyse culturelle et l'inculturation*. Paris: Desclée; 1992. p. 101–2.
- [5] Anta Diop C. *L'Afrique noire précoloniale*. Paris: Présence Africaine; 1960.
- [6] Anta Diop C. *L'unité culturelle de l'Afrique noire. Domaine du patriarcat et du matriarcat dans l'antiquité classique*. 2<sup>e</sup> ed Paris: Présence Africaine; 1982.
- [7] Anta Diop C. *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique noire d'aujourd'hui*. Paris: Présence Africaine; 2000.
- [8] Collomb H, Valantin S. *Famille africaine. L'enfant dans sa famille, Vol1*. Paris: Masson; 1970.
- [9] Moro MR. Les bébés et leurs parents : le défi de la parentalité en exil. In: Moro MR, editor. *Grandir en situation transculturelle*. Bruxelles: Fabert; 2010. p. 13–26.
- [10] Bonhomme J. Postface « Les morts ne sont pas morts ». In: Cros M, Bonhomme J, editors. *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*. Paris: L'Harmattan; 2008. p. 159–68.
- [11] Barou J. Transformation du système éducatif et de la condition de l'enfant dans les familles immigrées d'Afrique noire. *Emigration de familles africaines, maltraitance et différences culturelles*. Paris, France: Communication présentée aux II<sup>e</sup> journées de l'AFIREM; 1992.
- [12] Diop B, Collomb H, Sankale M. Adaptation de l'Africain à la civilisation urbaine en Afrique noire. Communication présentée au XXXIX<sup>e</sup> Congrès français de médecine. Paris: Masson et Cie; 1973. p. 95–119.
- [13] Hazera M, Renault P, Delafosse J. Orientations psychiatriques en Côte d'Ivoire, à partir des données psychopathologiques et sociologiques. *Information Psychiatr* 1978;LIV(10):1121–8.
- [14] Le Guérinel N. Langage du corps chez l'africain. *Psychopathol Afr* 1971;VII(1):13–58.
- [15] Ezembé F. Droits de l'enfant et approche de la maltraitance dans les cultures africaines. *Migrants Form* 1995;103:60–70.

- [16] Ezembé F. Don et abandon des enfants en Afrique. In: Szjezer M, editor. *Le bébé face à l'abandon, le bébé face à l'adoption*. Paris: Albin Michel; 2000.
- [17] Delacroix JM. *Gestalt-thérapie, culture africaine, changement. Du père-ancêtre au fils créateur*. Paris: L'Harmattan; 1994, 268 p.
- [18] Johnson R. *Propos sur les pères et mères d'Afrique: « Regard d'un psychiatre noir »*. Paris: Éditions de Santé; 2001.
- [19] Mbodji M. La crise du couple au Sénégal (Interview). *Temoin* 1994;226(8).
- [20] Ouedraogo A. *Approche étiopathogénique des psychoses puerpérales au Sénégal. Mémoire non publié pour le CES de psychiatrie*. Dakar, Sénégal: Faculté de médecine, de pharmacie et d'odontologie, université de Dakar; 1987.
- [21] Sow I. *Les structures anthropologiques de la folie en Afrique noire*. Paris: Payot; 1977.
- [22] Fall L, Seck B. Développement de l'enfant Africain: influence du milieu de vie. *Med Trop* 2003;63:413–21.
- [23] Cyrulnik B. *Les nourritures affectives*. Paris: Odile Jacob; 1993.
- [24] Ortigues MC, E. *Œdipe africain*. 3<sup>e</sup> ed Paris: L'Harmattan; 1984.
- [25] Kwabasa NO. La personne âgée dans la société africaine. *Gerontol Soc* 1982;1:115–23.
- [26] Tsala-Tsala JP. *Thérapie familiale systémique et famille africaine contemporaine: le cas du Cameroun*. *Ther Fam* 1991;12(2):110–20.
- [27] Etounga Manguelle D. L'Afrique a-t-elle besoin d'un plan d'ajustement culturel? Paris: *Nouvelles du Sud*; 1991, 154 p.
- [28] Ezembé F. Comment la violence psychologique est pensée dans les pratiques familiales, sociales, éducatives et juridiques en situation de migration. In: Gabel M, editor. *Maltraitance psychologique*. Paris: Fleurus; 1997. p. 293–316.
- [29] Guérin A. L'agir violent en réponse à un traumatisme parental? *Persp Psychiatr* 2013;52(2):158–63.
- [30] Nicolo AM, Stinati E. Transmission du traumatisme et défense transpersonnelle dans la famille. *Cah Crit Ther Fam Prat Reseau* 2007;38.
- [31] Tsala-Tsala JP. Souffrance familiale et famille en souffrance. La famille camerounaise entre le village et la ville. *Cah Soc Econ Cult* 1992;18:99–113.
- [32] Mahieu R. Pour de villes productives; desserrer les contraintes socioéconomiques et politiques. Acte du colloque « Jeunes, ville, emploi ». Paris, France: 1993.
- [33] Rabain J. L'enfant du lignage du sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal. *Bibliothèque scientifique*. Paris: Payot; 1994.
- [34] Sylla O, Mbaye M. Psychopathologie et migration: à propos d'un cas de Wootal. *Psychopathol Afr* 1990;23:353–63.
- [35] Sylla O, Seck B. Le naawtal ou les aspects psychopathologiques d'une migration particulière. *Med Trop* 1996;56bis:433–5.
- [36] Collomb H. Agressivité et individuation. In *Psychiatry (part I)*. In: *Proceedings of the Vth World Congress of Psychiatry*. Amsterdam, Pays Bas: Excerpta Medica International, Congress Series no.274; 1971. p. 144–51.
- [37] Ngoura. La protection sociale de l'enfant dans l'Afrique traditionnelle. *Rapport général non publié des journées d'études sur les enfants en conflit avec la loi*. 1993. p. 53–70.
- [38] Ngoura C. Cultures et mauvais traitements infantiles. Communication présentée au séminaire international sur les mauvais traitements des mineurs: réalités, caractéristiques, enjeux, réponses. Yaoundé, Cameroun: ISPCAN–AFIREM–DEI-Cameroun; 1995.
- [39] Mbassa Menick D, Ngoh F. Maltraitance psychologique d'enfants drépanocytaires au Cameroun: description et analyse de cas. *Med Trop* 2001;61:163–8.
- [40] Mbassa Menick D, Akiwowo AC. Therapeutic processes and selected African variables: understanding African concepts of family, cultural morals versus laws and legal systems. In: Ellinger JA, editor. *New developments in psychology research*. New York: Nova Publishers; 2006.
- [41] Meggle D, Serie E, Veillon F, et al. Les formes cliniques des états dépressifs majeurs observées en Côte d'Ivoire (essai de classification). *Ann Med Psychol* 1989;147:1037–44.
- [42] Sindingré N. La nécessité du sens: l'explication de l'infortune chez les Senoufo. In: Augé M, Herzlich C, editors. *Le sens du mal: anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris: EAC; 1994.
- [43] Tsala-Tsala JP. Fonctions familiales et reconstitution familiale. *Clinique d'une famille camerounaise*. *Divan Fam* 2004;2(13).
- [44] Kabou A. Et si l'Afrique refusait le développement? Paris: L'Harmattan; 1991.
- [45] Mbassa Menick D. La conjugopathie en Afrique: une plainte angoissée de la féminité. Sarrebruck: EUE; 2012, 276 p.
- [46] Tsala-Tsala JP [2003] Adolescence et crise familiale en Afrique. Approche systémique d'un cas dans une famille camerounaise. In: Tsala-Tsala JP, editor. *Santé mentale, psychothérapies et sociétés*. Yaoundé: The World Council for Psychotherapy (Ed.); 2002, 365 p.
- [47] Tsala-Tsala JP. *Familles africaines en thérapie: clinique de la famille camerounaise*. Paris: L'Harmattan; 2009.
- [48] Collomb H, Valantin S. Mères et familles multiples. *Neuropsychiatrie* 1972;20:53–62.
- [49] De Rosny E. La sorcellerie, compagne secrète du migrant. Les échappées de la jeunesse du Cameroun. Conférence donnée au Colloque international « Santé et mobilités au Nord et au Sud: circulations des acteurs, évolutions des pratiques ». Toulouse, France: Association AMADES, université de Toulouse II-Le Mirail, institut d'études politiques (IEP); 2009.
- [50] Desjardins E. *Prendre soin du monde: survivre à l'effondrement des illusions*. Paris: Alphée; 2009.
- [51] Nguimfack L. Traditionnalité et modernité dans les familles contemporaines: un exemple africain. *Psychotherapies* 2010;1(30).
- [52] Ndjodo L. Les enfants de la transition: une génération en danger? Paris: L'Harmattan; 2011.
- [53] Moussaoui D. Migrations et éthique. Communication faite au colloque « Globalisation et bonnes pratiques en santé mentale: 50 ans de clinique au centre Minkowska ». Paris, France; 2012.
- [54] Kane CH. *L'aventure ambiguë*. Paris: Julliard; 1961.
- [55] Mbassa Menick D. Adolescence et violence: impact des traditions et coutumes africaines dans la signification de la loi à l'enfant en pratiques familiales, sociales, éducatives et juridiques. *Med Trop* 2003;63(6): 601–7.
- [56] Sankalé M, Merouze F, Touramé G. Environnement rural africain et pathologie. *Rev Med Afr Noire* 1992;39(3):241–4.
- [57] Louli G.F., Douville O. Ce que le dire psychotique révèle des exils de la transmission familiale. Communication présentée aux 6<sup>e</sup> rencontres de l'Association réflexions institutionnelles de Ville-Evrard (RIVE) sur le thème « Famille sacrée, sacrée famille ». Neuilly sur Marne, France; 2009.
- [58] Mbassa Menick D. Les représentations sociales et culturelles du handicap de l'enfant en Afrique noire. *Persp Psychiatr* 2015;54(1):30–43.
- [59] Mbassa Menick D. Singularités et spécificités de l'itinéraire thérapeutique du sujet africain en cas d'un évènement pathologique ou d'un traumatisme désorganisateur. Communication présentée au colloque sur « L'offre de soins dans la migration à l'épreuve de la relation soignants-soignés ». Amiens, France: Université de Picardie Jules-Verne; 2015.