

**UNIVERSITE AIX-MARSEILLE**  
**U. F. R. des Lettres et Sciences Humaines**

N° attribué par la bibliothèque

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Thèse de 3ème cycle

En vue de l'obtention du titre de

**DOCTEUR EN PSYCHOLOGIE**  
**DE L'UNIVERSITE AIX-MARSEILLE**  
*Spécialité : Psychopathologie Clinique*

présentée et soutenue publiquement par

**François DESPLECHIN**

Le 1<sup>er</sup> juin 2013

# L'identité dans l'exil

Clinique auprès de sujets migrants, la question de l'identité dans la  
psychanalyse

sous la direction de :

Monsieur le Professeur émérite Benjamin JACOBI

## JURY

Madame Michèle BENHAÏM, Professeur de Psychopathologie, Aix-Marseille

Monsieur Olivier DOUVILLE, Maître de conférence, Paris X.

Monsieur Benjamin JACOBI, Professeur émérite de Psychopathologie, Aix-Marseille

Monsieur Gérard POMMIER, Professeur émérite de Psychopathologie, Strasbourg

Monsieur Marie-Jean SAURET, Professeur de Psychopathologie, Toulouse Le Mirail

Ecole doctorale : Cognition, langage, éducation (ED 356)

Laboratoire : Laboratoire de Psychopathologie Clinique : Langage et Subjectivité (EA 3278).

Adresse postale : Aix-Marseille Université Centre Saint-Charles Case 37, 3, place Victor Hugo,  
13331 Marseille Cedex 3 - Téléphone : 04.13.55.12.70 / [lpcp13@gmail.com](mailto:lpcp13@gmail.com)

**Titre : L'identité dans l'exil : clinique auprès de sujets migrant, la question de l'identité dans la psychanalyse**

Mots-clés : identité – exil – migration – idéal du moi – narcissisme – altérité – *Hilflosigkeit* – dette.

Résumé

L'objectif de ce travail de thèse est à la fois :

- de penser le concept de l'identité dans la psychanalyse, à travers la clinique de patients migrants de première génération (demandeurs d'asile à Marseille, et migrants de première génération en situation irrégulière ou clandestine à Barcelone)
- de travailler sur les faits cliniques suivants qui concernent la question de l'identité : comment comprendre que certains patients en arrivent à dire "*je ne sais plus qui je suis*", connaissent des inhibitions manifestes à "*habiter le lieu*" (F. Benslama), ou encore manifestent un véritable effondrement psychique au moment de l'annonce d'un accord d'asile politique ?

La proposition qui est faite est que ces faits cliniques peuvent se comprendre comme relevant « d'une clinique de l'identité », c'est-à-dire comme s'adressant inconsciemment à la représentation de soi.

Penser l'identité à travers l'exil ou l'expérience migratoire conduit à faire l'hypothèse que l'accès à soi est indexé à une expérience de la présence de l'Autre. Pour cela, l'exil pourra être interprété, au niveau psychique, comme l'expérience d'une altération de la relation à l'Autre, c'est-à-dire comme une expérience qui pourra entraîner, pour le sujet, une altération de la relation à soi.

Cela suppose de faire l'hypothèse qu'au cœur de la migration se trouve un fantasme inconscient de trahison ou de faute, fantasme qui s'adresserait à l'identité, et qui s'échafauderait sur une appréhension plus inconsciente encore, qui serait celle *pour le sujet d'une crainte indicible liée à l'angoisse de l'oubli*.

L'accompagnement clinique pourra alors être pensé comme un « travail d'identité », c'est-à-dire comme un travail de reconnaissance de la singularité de l'épreuve que vit le sujet, afin que celui-ci puisse renouer le dialogue avec lui-même et que l'exil puisse s'ouvrir dans sa dimension ontologique, c'est-à-dire en tant qu'expérience d'identité.

**Título: La identidad dentro del exilio : clínica con pacientes migrantes, la cuestión de la identidad dentro del psicoanálisis.**

Palabras clave : *identidad - exilio - Migración - ideal del yo - narcisismo - alteridad-Hilflosigkeit - deuda.*

Resumen

El objetivo de esta tesis es :

- por una parte, pensar el concepto de identidad en el psicoanálisis a través de la clínica con pacientes emigrantes de primera generación (solicitantes de asilo político en Marsella, inmigrantes de primera generación en situación irregular o ilegal en Barcelona)
- por otra parte, de trabajar sobre los siguientes hechos clínicos relacionados con la cuestión de la identidad: ¿cómo entender el echo de que algunos pacientes llegan a decir "ya no sé quién soy", como entender el echo de que algunos manifiesten inhibiciones obvias con el echo de "habitar en el lugar" (F. Benslama), o como entender que algunos vivan un colapso psíquico en el momento del anuncio de un acuerdo de asilo político?

La propuesta que hago es que estos hechos clínicos se puedan entender como relevantes de "una clínica de la identidad", lo que significa que se dirigen inconscientemente a la cuestión de la representación de si mismo.

Pensar la identidad a través de exilio o de la migración conduce a sostener la hipótesis de que el acceso a si mismo está indexado sobre la presencia del Otro. En consecuencia, el exilio puede interpretarse, al nivel psíquico, como la experiencia de una alteración de la relación hacia el Otro, es decir, como una experiencia que puede conducir el sujeto (el paciente) hacia una alteración de la relación con si mismo.

Esto supone hacer la hipótesis que, dentro del corazón de la migración, se encuentra una fantasía inconsciente de traición o de falta, fantasía que se dirige hacia la identidad, y que se construye sobre un temor, aún más inconsciente, *relacionado, por el sujeto, con una angustia indecible relacionada con la angustia del olvido.*

Entonces el acompañamiento clínico podrá pensarse como un "trabajo de identidad", es decir como un trabajo de reconocimiento de la singularidad del experiencia que vive el sujeto (el paciente) en exilio, para que pueda reanudar el diálogo con si mismo, y para que el exilio pueda abrirse en toda su dimensión ontológica, es decir, como una experiencia de identidad.

**Title : Identity in exile : clinical topics with migrants, the question of identity in psychoanalysis.**

Key words : identity - exile - migration - ego ideal - narcissism - otherness-Hilflosigkeit - debt.

Abstract

The purpose of this doctoral thesis is:

- to think the concept of identity in psychoanalysis through the clinical care of first generation migrants patients (asylum seekers in Marseille, or first generation migrants in irregular or illegal status in Barcelona)
- to work on the following clinical facts concerning the question of identity: how can we understand the fact that some patients are able to say "I don't know who I am", how can we understand that they experience some inhibitions to "live in the place" (F. Benslama), and how can we understand that some of them go through psychic collapse at the moment of the announcement of an agreement for political asylum?

The hypothesis that I make is that these clinical facts can be understood as belonging to "a clinic of identity," which means that they are related with the unconscious self-representation of the subject (the patient).

The purpose to think identity through exile or migration's experience, lead us to the make the hypothesis that the access of self-representation is indexed to the presence of the Other. This is why the exile can be interpreted (as a psychical experience) as an alteration of the relationship with the Other, which means that as an alteration of relationship to someone self.

This implies to make the hypothesis that there is, inside of the question of immigration, an unconscious phantasy related with treason or fault, and that this phantasy is related with the identity, and that this phantasy would be build over a more unconscious apprehension, which would be for *the subject (the patient) an unspeakable fear of being forgotten.*

The clinical care would be understood as an "identity work", which means as a work of recognition of the singularity of the event that the subject (the patient) goes through, so that the patient would be able to restart the dialogue with himself. Then the exile could be opened in its ontological dimension, which as an experience of identity.

## Remerciements

Mme. M. Benhaïm, pour son enseignement à l'université et son engagement clinique.

M. M. J. Sauret, pour avoir accepté l'invitation à être membre du jury et pour le plaisir éprouvé à lecture de ses écrits.

M. G. Pommier, pour l'enthousiasme que provoque sa pensée au travers de la lecture de ses écrits et de l'écoute de ses interventions.

M. O. Douville, pour avoir accepté d'assister à cette soutenance, pour sa clinique qui ramène un peu d'Afrique à l'université et pour son insistance à maintenir la place de l'anthropologie aux côtés de la psychanalyse.

Aux patients que j'ai reçus et qui m'ont accordés leur confiance pour me raconter leur histoire.

Je tiens également à remercier M. P. Valas qui a mis en ligne les enregistrements audio des séminaires de J. Lacan.

J'ai ainsi pu, grâce à lui cesser de lire Lacan pour... l'écouter au rythme du séminaire - un par an donc - avec les aléas inévitables qu'une telle écoute suppose (problèmes de salles, absences inexpliquées, séances décalées, etc.).

En le remerciant pour cette transmission qui m'a permis d'entamer cette expérience quelque peu anachronique et réjouissante.

Je me réjouis par avance de savoir qu'il me reste encore dix années d'écoute !

Les enregistrements sont disponibles en ligne à l'adresse suivante : <http://www.valas.fr/>

Et à M. B. Jacobi bien sûr, pour avoir dirigé ce travail de thèse. Également pour sa présence et son sens clinique précieux.

## TABLE DES MATIERES

<b>1</b>	<b>INTRODUCTION.....</b>	<b>10</b>
<b>2</b>	<b>IDENTITE ET IMMIGRATION : UNE CLINIQUE CONTEMPORAINE.....</b>	<b>20</b>
2.1	LE PARADOXE DE L'IDENTITÉ : « IDENTITÉ-IDEM » ET « IDENTITÉ-NUMÉRIQUE », L'IDENTITÉ ENTRE RESSEMBLANCE ET SINGULARITÉ.....	20
2.1.1	<i>Identité-numérique : le caractère singulier de l'identité</i> .....	20
2.1.2	<i>Identité-idem : le caractère identique de l'identité</i> .....	23
2.1.3	<i>Autre aspect paradoxal de l'identité : l'identité comme synthèse homogène d'éléments allogènes</i> .....	24
2.2	RÉALITÉ DES MIGRATIONS DANS LE MONDE.....	26
2.2.1	<i>Les migrations au niveau mondial</i> .....	27
2.2.2	<i>Les migrations dans la population européenne</i> .....	28
2.2.2.1	Population immigrée en Europe.....	28
2.2.2.2	Données démographiques en Europe : une population active sur le déclin.....	31
2.2.2.3	Perspectives d'évolution démographique à l'horizon 2030.....	33
2.2.3	<i>Migrations volontaires et migrations contraintes</i> .....	33
2.3	OUVERTURE : COMMENT LA CONSIDÉRATION DE L'ÉTRANGER RELÈVE DE LA CONSIDÉRATION DE L'IDENTITÉ (POLITIQUES MIGRATOIRES ET IDENTITÉ).....	36
<b>3</b>	<b>L'IDENTITE DANS LA CLINIQUE : « ATTEINTES » DE L'IDENTITE CHEZ LES PATIENTS MIGRANTS .....</b>	<b>42</b>
3.1	CLINIQUE (BARCELONE/MARSEILLE).....	42
3.1.1	<i>En Espagne : la « route des pateras » et « L'arbre à palabres »</i> .....	42
3.1.1.1	« La route des pateras ».....	43
3.1.1.2	Atelier « L'arbre à palabres ».....	51
3.1.1.3	« Les Marocains sont malhonnêtes », « les Pakistanais sont de mauvais musulmans ».....	56
3.1.2	<i>En France : travail auprès des demandeurs d'asile en Cada</i> .....	58
3.1.2.1	Taux d'acceptation et de refus des demandes d'asile en France .....	61
3.1.2.2	Le parcours du demandeur d'asile.....	63
3.1.2.3	La permanence au sein du Cada.....	65
3.1.2.4	Un cas clinique au Cada : la violence annule l'identité (Mirina) .....	67
3.1.2.4.1	Trauma et violence .....	69
3.1.2.4.2	Le travail clinique de la violence est un travail d'identité (la question de la présence de l'interlocuteur).....	76
3.2	DOMMAGES DE L'IDENTITÉ CHEZ LES PATIENTS MIGRANTS .....	81
3.2.1	<i>Ibou : « L'impression de ne plus exister »</i> .....	82
3.2.2	<i>Fatima : « Je ne sais plus qui je suis »</i> .....	84
3.2.3	<i>Inhibitions à « habiter le lieu » : le cas de Fela</i> .....	89
3.2.4	<i>Rokia : effondrement au moment de l'annonce de l'accès à l'asile politique</i> .....	91
3.3	SYNTHÈSE : « CONFUSION » DANS L'IDENTITÉ ET INHIBITIONS À « HABITER LE LIEU » .....	93

## 4 L'IDENTITE DANS LA THEORIE : ENTRE APPARTENANCE ET SINGULARITE

95

4.1	LIENS HISTORIQUES ENTRE ANTHROPOLOGIE ET PSYCHANALYSE : LA CONTROVERSE S. FREUD/B. MALINOWSKI .....	96
4.2	LA PSYCHANALYSE : L'IDENTITE COMME TRAVAIL DE DIFFERENCIATION (SINGULARITE ET SOLITUDE RADICALE) .....	102
4.2.1	<i>Psychogenèse de l'identité : le moi comme prémisses de l'identité</i> .....	104
4.2.1.1	Le moi comme instance différenciée (le moi et l'objet chez S. Freud) .....	104
4.2.1.2	Le moi et l'objet chez M. Klein .....	112
4.2.2	<i>Solitude et identité numérique (Se sentir seul, M. Klein)</i> .....	117
4.2.3	<i>Le narcissisme : l'image de soi comme référent identitaire interne ?</i> .....	118
4.2.3.1	Auto-érotisme, narcissisme primaire et narcissisme secondaire.....	120
4.2.3.2	Identification à l'image de soi idéalisée par les parents et ouverture vers l'autre.....	125
4.3	L'ANTHROPOLOGIE : L'IDENTITE COMME CONSTRUCTION SOCIALE DE L'INDIVIDU (LA « GREFFE DU SYMBOLIQUE ») .....	129
4.3.1	<i>Anthropopoiesis : « la fabrication de l'homme par l'homme »</i> .....	131
4.3.1.1	Etre reconnu comme humain : prémisses de l'identité .....	131
4.3.1.2	Naissance physique et naissance sociale .....	135
4.3.1.3	« Rite de passage » et identité : le rite comme accès symbolique à l'identité .....	138
4.3.1.4	La parole de la société sur l'individu : la question de la nomination.....	143
4.3.2	<i>« Il y a un trou au centre » : l'identité et « l'autre-en-moi »</i> .....	150
4.4	SYNTHÈSE SUR L'IDENTITE DANS LA THEORIE : L'IDENTITE COMME SUTURE À HILFLOSIGKEIT ? .....	153
4.4.1	<i>Anthropologie et identité : la reconnaissance par l'Autre</i> .....	154
4.4.2	<i>Psychanalyse et identité : la reconnaissance de soi</i> .....	156
4.4.2.1	L'identité : entre solitude radicale (singularité) et lien à l'Autre.....	156
4.4.2.2	Persécution et existence .....	156
4.4.2.3	La part de la haine dans la construction psychique de l'altérité (deux autres : l'autre-moi et l'autre-en-tant-que-tel).....	159
4.4.3	<i>L'identité comme suture à Hilfslosigkeit ?</i> .....	160
4.4.4	<i>Que se passe-t-il pour le migrant ? (l'exil comme expérience de vide symbolique)</i> .....	166
5	LA MIGRATION COMME ATTAQUE DE L'IDENTITE ?.....	168
5.1	L'IDENTITE AFFECTÉE DANS LA MIGRATION.....	168
5.1.1	<i>Fatima : « je viens vous voir car vous savez qui je suis »</i> .....	169
5.1.1.1	Le circuit de l'identité dans l'accompagnement clinique .....	169
5.1.1.2	Le temps du reproche.....	170
5.1.2	<i>Cheick : « Sénégalais comme tout le monde »</i> .....	171
5.1.3	<i>Fela : l'exil est dans le présent</i> .....	173
5.1.3.1	Sevrage alcoolique et suivi à l'AMPTA.....	174
5.1.3.2	La circoncision de son fils et son divorce .....	179
5.1.3.3	Le risque d'habiter le lieu .....	182
5.2	L'EXIL EST UNE ÉPREUVE QUI SINGULARISE LE SUJET DANS UNE EXPÉRIENCE DE DÉFAILLANCE DE LA RECONNAISSANCE DE L'AUTRE.....	183
5.2.1	<i>Le « projet migratoire »</i> .....	184
5.2.1.1	Depuis la société d'origine : idéalisation de la société d'accueil (le cas des migrations économiques).....	185
5.2.1.2	Le cas de persécutions politiques et religieuses : « vouloir être ailleurs » .....	187
5.2.1.3	Depuis la société d'accueil : idéalisation de la société d'origine.....	188
5.2.1.4	De l'émigration à l'immigration : motifs de non-retour .....	189
5.2.2	<i>La « double absence » : défaillance de la reconnaissance de l'Autre</i> .....	191
5.2.2.1	Le discours de société d'accueil à l'immigré : qui es-tu ?.....	192
5.2.2.2	La société d'origine ne dit rien de ceux qui sont partis .....	195
5.3	L'EXIL COMME ÉPREUVE DE DEUIL LIÉE À LA PERTE .....	196

<b>6</b>	<b>LA CRAINTE LA PLUS INDICIBLE DU MIGRANT : LA CRAINTE DE L'OUBLI. L'HYPOTHESE DU DIALOGUE INTERIEUR DANS L'IDENTITE .....</b>	<b>199</b>
6.1	LE MOI NAÎT DANS LA SÉPARATION. DISCOURS DE L' AUTRE ET PART DE LA DETTE .....	200
6.1.1	<i>Le moi naît dans la séparation .....</i>	200
6.1.2	<i>La part de la dette (le sujet doit être fidèle à la dette à l'Autre).....</i>	200
6.1.3	<i>L'intime, c'est l'Autre-en-moi.....</i>	202
6.2	L'EXIL EST UNE EXPÉRIENCE D'ALTÉRATION DE LA RELATION À L' AUTRE (DE LA DÉFAILLANCE DE SA RECONNAISSANCE).....	203
6.2.1	<i>Le discours de l'Autre est défaillant .....</i>	203
6.2.2	<i>Et pourtant, le sujet peut continuer à exister dans l'exil .....</i>	204
6.2.3	<i>L'exil est vécu comme un désaveu de l'Autre .....</i>	205
6.3	LA SOUFFRANCE LA PLUS INDICIBLE DU MIGRANT : CRAINTE D'ÊTRE OUBLIÉ DE L' AUTRE ET FANTASME DE TRAHISON .....	206
6.3.1	<i>Le sujet repousse de la conscience le fait qu'il peut être oublié dans le pays d'origine (« double absence » et oublié).....</i>	206
6.3.2	<i>Le scénario de la trahison : le sujet reprend à son compte l'altération de la relation à l'Autre (le scénario de la trahison protège contre l'oubli et vise à préserver l'identité) .....</i>	208
6.4	TRAVAIL CLINIQUE DE L'IDENTITÉ DANS L'EXIL .....	212
6.4.1	<i>Ecouter la plainte comme une souffrance singulière : un remaniement autour de la modalité singulière de l'identité .....</i>	213
6.4.2	<i>L'exil comme expérience de deuil.....</i>	214
6.5	L'IDENTITÉ COMME TRAVAIL DE « DOUBLE RECONNAISSANCE » : L'IDENTITÉ CHEZ J. LACAN, L'HYPOTHÈSE DU DIALOGUE INTÉRIEUR DANS L'IDENTITÉ .....	215
6.5.1	<i>Le stade du miroir (la dimension imaginaire dans l'identité) .....</i>	216
6.5.2	<i>La reconnaissance du reconnaissant.....</i>	217
6.5.3	<i>Être reconnu... par qui ? L'hypothèse du dialogue intérieur dans l'identité.....</i>	220
<b>7</b>	<b>POUR CONCLURE, LA DIMENSION ONTOLOGIQUE DE L'EXIL.....</b>	<b>225</b>
7.1	EXIL ONTOLOGIQUE : L'ÉPREUVE DE L'EXIL EST UNE ÉPREUVE DE DEUIL ET D'IDENTITÉ ..	225
7.2	« JE NE SAIS PAS QUI JE SUIS », UNE REVENDICATION D'INSAISSABLE ?.....	229
	<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>232</b>

*« L'important n'est pas ce qu'on a fait de nous mais ce que nous avons fait de ce qu'on a fait de nous<sup>1</sup>».*

*« Les chiffres sont accablants : il y a de plus en plus d'étrangers dans le monde<sup>2</sup>».*

---

<sup>1</sup> J. P. Sartre, *Saint Genêt, comédien et martyr*, (1952), Paris : Gallimard, 2010.

<sup>2</sup> P. Desproges, *Les Réquisitoires du Tribunal des Flagrants Délires*, (28 septembre 1982), Paris : Seuil-France-Inter, Tome 1, 2003.

# 1 INTRODUCTION

L'identité interroge sans doute chacun en son colloque singulier, comme dans ses rapports dans les liens sociaux. Qui suis-je ? Comment puis-je me définir ? Comment suis-je reconnu ? Suis-je toujours le même malgré les changements dans le temps, dans l'espace ?

Autant d'interrogations et de variations autour de la question de l'identité.

Liée à la migration, la question en devient encore plus actuelle. C'est un fait que la contemporanéité de nos sociétés est structurée et traversée par la migration, et il suffit à chacun de se pencher sur son passé pour trouver dès la génération de ses grands-parents, parfois de ses parents, des histoires de déplacements qui tissent et construisent les histoires familiales. Sans se risquer, on peut avancer qu'une grande partie des citoyens qui composent la France, voire l'Europe d'aujourd'hui sont le fruit de migrations, de déplacements, de voyages voire d'exils.

La question de l'identité dans ses liens avec le déplacement s'est posée à moi jusqu'à vouloir s'y faire place dans ma pratique clinique. Etant né en Côte d'Ivoire, puis ayant vécu au Cameroun, je suis arrivé en France à l'âge de 11 ans dans un pays et une société que je ne connaissais pas et qui pourtant m'étaient désignés comme étant les miens. D'un point de vue subjectif, celui qui est né « ailleurs » partage avec lui-même un « savoir intime » qui peut lui donner la sensation d'être irrémédiablement différencié des autres : ce qu'il a connu, ce qu'il a vécu, les odeurs, les sons, les relations sociales, les façons de vivre, de penser, ne pourra pas vraiment être transmis aux autres de la société dans laquelle il vit à présent. Mais chaque sujet n'est-il pas de toute façon lié à un pacte d'incommunicabilité quelque soit son histoire ?

Néanmoins, il s'agit certainement là d'une des raisons pour lesquelles j'ai souhaité avoir, dans ma pratique professionnelle, une pratique clinique au contact de patients migrants. L'histoire du clinicien, sa singularité et son désir surtout – pour autant que ce désir soit conscient et qu'il soit assumé – ne sont

pas antithétiques de l'éthique, ni de la pratique. Après tout, le psychologue travaille *avec* son histoire et sans doute, aussi, avec son identité.

Récemment diplômé, j'ai donc commencé à travailler au contact de clandestins en situation irrégulière lorsque je vivais à Barcelone, puis en revenant en France, j'ai continué à maintenir une clinique auprès de patients migrants à Marseille en intervenant dans un Centre d'Accueil de Demandeurs d'Asile<sup>3</sup> (Cada)<sup>4</sup>.

Mais ce travail de thèse suit également une autre piste de « division », non pas entre deux lieux, mais au niveau théorique entre deux disciplines. J'ai souhaité, en effet, ne pas me limiter à un seul champ théorique car j'ai toujours pensé que la psychanalyse ne se définissait pas seulement dans ses liens à la psychopathologie. En témoignent d'ailleurs les ouvrages de S. Freud sur les questions sociales, religieuses, parfois philosophiques<sup>5</sup>. A l'université, j'ai ainsi suivi des cours d'anthropologie et de sociologie en même temps que mon cursus en psychologie, assistant aux cours de différents enseignants sur des questions liées aux mythes, aux traditions, aux cultures, à la « construction sociale de la réalité », etc. Aujourd'hui encore, je pense mon rapport à la psychanalyse au prisme d'une rencontre de lectures croisées avec d'autres champs disciplinaires. C'est, à mon sens, l'un des enseignements de C. Lévi-Strauss : l'altérité est sans doute notre richesse la plus précieuse dans le sens où elle « autre que nous », et donc virtualité de devenir.

---

<sup>3</sup> Cada : Centre d'accueil de demandeurs d'asile. Il s'agit de foyers ou de dispositifs hôteliers spécialisés pour l'hébergement de demandeurs d'asile durant le temps de l'examen de leur demande (régis par la loi n°2006-911 du 24 juillet 2006).

<sup>4</sup> Une partie de la clinique rapportée dans ce travail concerne également des patients que je reçois dans un Centre de Soins d'Accompagnement et de Prévention en Addictologie (CSAPA) à l'AMPTA (Association Méditerranéenne de Prévention et Traitement des Addictions <http://www.ampta.org>).

Bien que « l'entrée » pour ces patients se fasse autour d'une problématique liée à la consommation d'un produit toxique, certains d'entre eux présentent aussi des problématiques liées au déracinement et à l'exil.

<sup>5</sup> Ce qu'on pourrait appeler « ses ouvrages sociaux ». On pourra penser à :

S. Freud, *Totem et Tabou* (1913), Paris : Payot, 1965.

S. Freud, « Psychologie des masses et analyse du moi » (1921) in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1994.

S. Freud, *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris : PUF, 2004.

S. Freud, *Malaise dans la civilisation* (1929) Paris : PUF, 1992.

Ce point de vue pourrait sembler paradoxal avec l'identité. Après tout, être identifié, se définir dans une identité – ici, celle de la psychanalyse – c'est faire le choix d'être dans un lieu et pas dans un autre. Mais se référer à la psychanalyse suppose également à mon sens de s'ouvrir à la curiosité de l'altérité – ici celle de l'anthropologie. Si assumer une identité suppose d'assumer une séparation pour pouvoir parler depuis un lieu défini, cela n'implique pas pour autant que l'on doive s'y limiter. C'est un point auquel je me suis toujours astreint, et peut-être constitue-t-il mon identité en tant que psychologue. Aller à la rencontre de l'autre, c'est-à-dire de patients venus d'ailleurs, était donc pour moi un désir subjectif dans mon engagement professionnel. « L'autre du psychologue », son interlocuteur, celui face à qui il « devient » psychologue dans la rencontre, n'est, je pense, pas défini seulement par la pathologie psychique, la toxicomanie, le handicap, ou la maladie mentale : il peut aussi être celui qui, venu d'ailleurs, accepte (ou demande) la rencontre avec un clinicien pour parler, raconter et/ou élaborer son histoire.

Une autre raison qui m'a poussé à convoquer d'autres champs disciplinaires – avec les carences de références que cela suppose<sup>6</sup> – est le fait que la psychanalyse reste relativement discrète sur l'identité. On entend volontiers que « *l'identité n'est pas un concept psychanalytique* » et s'il suffit de regarder l'appareil théorique pour s'en convaincre. Néanmoins, si l'identité n'est certes pas une notion psychanalytique, cela ne signifie pas pour autant qu'elle serait réductible à un signifiant-coque sans sens pour l'analyse ou qu'on pourrait clore le débat au motif que « *croire savoir qui l'on est relèverait d'une illusion* ». Penser l'identité dans la psychanalyse est peut-être une véritable énigme, voire une difficulté, mais la clinique au contact de patients migrants semble ramener inlassablement vers le terme.

« *J'ai l'impression de ne plus savoir qui je suis* » disait telle demandeuse d'asile hébergée au Cada, « *je n'oublierai jamais mon identité* » disait tel autre patient

---

<sup>6</sup> Je me réfère à l'anthropologie et la sociologie car j'ai suivi un cursus universitaire en sociologie/ethnologie jusqu'à la licence.

Congolais que je reçois au Csapa et qui vit en France depuis 14 ans, « *je me demande si j'existe encore* » disait encore tel autre jeune homme Sénégalais, clandestin à Barcelone.

D'une certaine façon, on peut penser la clinique de la migration comme « un précipité » (au sens chimique) de la question de l'identité : elle en serait comme un révélateur aiguisé que l'exil mettrait au devant dans la relation clinique.

Le champ théorique que j'emploie ne s'inscrit pas pour autant dans l'ethnopsychiatrie. Sur celle-ci, je nourris quelques réserves, notamment sur les liens qu'elle peut établir entre culture et identité, rapprochement qui me semble assez peu indiqué dans la clinique. Je suis d'accord avec O. Douville lorsqu'il écrit qu'il faut se méfier de « *toute théorie qui met en équivalence psyché et culture*<sup>7</sup> » y voyant une « *dérive de l'anthropologie culturelle à la psychologie ethnique encore nommée par abus de langage ethnopsychanalyse*<sup>8</sup> ». En adoptant une telle attitude, le risque serait grand en effet de concevoir « *l'identité (comme) un "être" en danger à préserver de toute altération tenue pour un facteur de destruction pathogène*<sup>9</sup> ». C'est d'ailleurs ce que précise C. Lévi-Strauss à diverses occasions : l'anthropologie n'est pas l'étude de l'exotique, elle est l'étude de l'altérité.

Rien n'indique d'ailleurs que l'immigration entraînerait nécessairement des doutes ou des bouleversements sur l'identité, comme il serait probablement une erreur de considérer que la question de l'identité ne se présenterait que dans la clinique au contact de patients migrants. Sur ce point, C. Soler écrit même que « *toute entrée dans une psychanalyse met immédiatement en question l'identité*<sup>10</sup> ».

---

<sup>7</sup> O. Douville, « Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social », in *Cliniques méditerranéennes*, 1/ 2001, (n° 63), p. 250.

<sup>8</sup> O. Douville, « Pour introduire... », *Ibid.*, p.243.

<sup>9</sup> O. Douville, « Clinique des altérités : enjeux et perspectives aujourd'hui » in *Psychanalystes, gourous et chamans en Inde*, sous la dir. P. Bantman, A. Deniau, D. Sabatier, Che Voi ? Paris : l'Harmattan, 2007, p. 67-78.

<sup>10</sup> Intervention de C. Soler aux « Journées Nationales de l'École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien », 1 et 2 décembre 2007.

## Le terme d' « exil »

J'ai finalement utilisé le terme d' « exil » dans ce travail au moment de la rédaction, ce que je m'étais peut-être empêché de faire au début de ma recherche, moment où j'y préférerais celui de « migration » plus neutre à mes yeux. L'autorisation d'utiliser ce terme étant arrivée relativement tard dans ce travail de recherche, je le fais en référence à l'usage qu'en fait F. Benslama. Préférant le terme d' « exil » à ceux d' « émigration », de « transplantation » ou de « déracinement »<sup>11</sup>, F. Benslama propose de l'employer au titre d'un concept pour qualifier un problème clinique et pour rendre compte des souffrances psychiques liées aux déplacements. L'exil, écrit-il c'est « *la maladie psychique de l'homme déplacé*<sup>12</sup> ».

Le mot même « d'exil » suppose un rapport au lieu. D'après le *Nouveau Larousse illustré* de C. Augé, il vient du latin « exsilium » et signifie « *l'expulsion hors de la patrie*<sup>13</sup> ».

Selon F. Benslama, il se décompose entre « ex » qui signifie ce qui est « *au-dehors* » et « il » qui se rapporte à l'« *illité* », c'est-à-dire au lieu. Ainsi écrit-il, « *Depuis la nuit des temps, la question de l'illité (c'est-à-dire le lieu) et de l'exil est la question même de l'homme dans sa recherche incessante à fonder ce qui lui donne abri contre l'errance et l'oubli, ce qui lui permet de transmettre quelque chose qui n'est pas seulement une trace du passé, un legs, un héritage, mais de transmettre un*

---

Texte disponible en ligne à l'adresse suivante :

[http://www.champlacanianfrance.net/article.php3?id\\_article=41#soler](http://www.champlacanianfrance.net/article.php3?id_article=41#soler)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>11</sup> « Si on se réfère à la littérature clinique, psychopathologique d'il y a une dizaine d'années, on ne trouve pas le mot "exil". On a émigration, bien sûr, transplantation, déracinement, mais le mot "exil" n'existe pas comme un problème clinique (...) C'est en 1991 que (...) "Inter Signes", a proposé ce titre "Incidences cliniques de l'exil". C'est à partir de là qu'on a essayé de dire "l'exil peut être un problème clinique". »

F. Benslama, « L'expérience du hors lieu », dans *Y a-t-il une clinique de l'exil ?*(2). Journées d'étude du 2 février 2001 de l'École de Ville-Évrard (eve).

Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://ecoledevilleevrard.free.fr/Interventions/Benslama0202.htm>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>12</sup> Cette formulation suggère donc que le terme d'exil ne serait employé que pour décrire les souffrances liées à la migration. Bien entendu, tous les migrants ne sont pas « exilés ».

F. Benslama, « Nous », in *Subjectivité et appartenances, dynamiques inconscientes des cultures*, *Le Coq-Héron* 4/2003 (n°175), 2003, p. 45.

<sup>13</sup> A. Augé, *Nouveau Larousse Illustré, Tome Quatrième*, Paris : Larousse, 1904, p.390.

*devenir*<sup>14</sup>». L'identité se pense donc probablement entre séparation et prise en charge au registre symbolique (séparation du côté du moi, tel que le pense S. Freud – ceci se reliant au caractère unique de l'individu –, prise en charge symbolique du côté de l'anthropologie lorsqu'elle mentionne le travail du social sur l'individu, la « greffe du symbolique », ou encore la prise de l'histoire du social sur l'individu).

Dans la formule de F. Benslama – « *l'exil est la maladie de l'homme déplacé* » – on pourra remarquer qu'est employée la voix passive : l'homme exilé est « *déplacé* » ce qui suggère qu'il *n'est pas sujet de son déplacement*. Cette passivité suppose que l'exil concerne le sujet et son rapport au monde, et on peut faire à cet égard l'hypothèse qu'inscrire sa position subjective dans le monde *est un acte du sujet inséré dans l'identité*. Il faut de l'identité pour agir sur le monde.

Dans un récent livre sur la question du nom, G. Pommier écrit qu'« *il existe une aspiration à prendre son nom, comme s'il représentait un poids pour la liberté subjective*<sup>15</sup> ». « *Prendre le nom* » serait comme le préalable pour que le sujet s'engage dans l'existence au titre subjectif.

### **L'identité à l'épreuve de la clinique**

Les patients que je mentionne dans ce travail sont tous des primo-arrivants, des migrants de première génération : aucun n'est né en France ni en Espagne, tous ont connu l'immigration dans leur histoire individuelle et tous vivent dans un autre pays que celui dans lequel ils sont nés<sup>16</sup>. Que ce soient les demandeurs d'asile politique que je vois à Marseille ou les patients

---

<sup>14</sup> F. Benslama, « Exil et transmission ou mémoire en devenir », in *Le Français aujourd'hui, L'autre scène dans classe*, 2009/3 (n°166), 2009, p. 33.

Egalement disponible en ligne à l'adresse suivante :

<http://fripsi.pagesperso-orange.fr/Benslama.html>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>15</sup> G. Pommier, *Le nom propre, fonctions logiques et inconscientes*, Paris : 2013, Puf, p. 93.

Egalement : « *Le nom propre (...) appelle l'action, à commencer de parler. Car qu'est-ce qu'un acte sinon ce qui peut être authentifié par le nom ?* » G. Pommier, *Ibid.*, p. 101.

<sup>16</sup> La question de la migration à la « seconde génération », celle des enfants nés de parents immigrés, n'apparaîtra pas dans ce travail. Si bien évidemment elle concerne aussi la problématique des liens entre identité et immigration, c'est, me semble-t-il, dans une autre perspective, qui a sans doute plus à voir avec la question de la transmission qu'avec celle de l'exil chez l'individu. Cette perspective ne sera pas traitée ici.

clandestins d'origine sub-saharienne à Barcelone, ces personnes sont toutes entre deux cultures, entre deux socialisations entre deux lieux. Dans la clinique pourtant, les plaintes concernant l'identité ne sont pas systématiquement présentes au premier abord et bien souvent, c'est d'abord une souffrance liée au déracinement, à la douleur de la séparation d'avec le pays d'origine ou de la famille, ou les difficultés d'adaptation au pays d'accueil qui sont déclinées (dans le cas des demandeurs d'asile, c'est très souvent le vécu traumatique de ce qui a eu lieu dans le pays d'origine qui est prévalent et qui occupe le premier plan les entretiens cliniques). Dans bien des cas pourtant, la situation migratoire entraîne également des souffrances et des troubles spécifiques d'ordre psychique qui engagent la représentation que le sujet a de lui-même, voire le sentiment même de l'existence ou de l'identité.

Certains patients témoignent de l'impression « *d'avoir changé* », de ne plus se retrouver, disent « *ne plus savoir qui ils sont* », ont l'impression de ne plus se reconnaître. D'autres encore manifestent ce que F. Benslama appelle une inhibition à « *habiter le lieu*<sup>17</sup> ». Medhi, que je vois au Csapa, rentrera dans une profonde dépression au moment où il recevra sa première carte de séjour – alors qu'il vit à Marseille en situation illégale depuis une vingtaine d'années – Rokia, jeune mère de famille isolée, demandeuse d'asile s'effondrera littéralement au moment où elle obtiendra, après deux années d'attente insoutenable, l'accord du statut de réfugié politique, comme si elle était atteinte dans son identité.

Comment comprendre, alors, que certains migrants « *n'habitent pas le lieu* » ou ne « *se reconnaissent plus* » dans l'exil ?

La thèse que je soutiens dans cette recherche est que ces « *inhibitions à habiter le lieu* » sont à entendre comme des atteintes de l'identité, c'est-à-dire qu'elles engagent le sujet dans un rapport au monde qui pourrait mettre en péril la représentation qu'ils ont d'eux-mêmes.

---

<sup>17</sup> F. Benslama, « L'expérience du hors lieu », *op. cit.*

## L'identité dans la psychanalyse : l'appel de l'Autre

Dans les *Journées Mondiales de la Philosophie* organisées en 2010 sous l'égide de l'UNESCO, J. M. Vives rappelait que l'advenue d'un individu est conditionnée par l'existence d'un appel à devenir qui lui est adressé par l'Autre<sup>18</sup>. Ainsi, dans son intervention, il disait : « *Le singulier psychanalytique serait la surrection d'un universel au sein d'un singulier qui correspond à la manière que tout humain a de répondre singulièrement au commandement éthique qui se trouve être à son origine : "sois, deviens". Commandement qui est à l'origine même de tout sujet et qui, à ce titre, concerne chacun d'entre nous*<sup>19</sup>».

Penser l'appel de l'Autre dans l'identité suppose donc que l'identité dans la psychanalyse ne peut se réduire à la somme des identifications imaginaires du sujet, et suppose également de penser la question du lien à l'Autre. Comment d'ailleurs ne pas penser que le fait de vivre sur un autre continent, dans un autre pays, ne modifierait pas la représentation et le sentiment que le sujet a de lui-même ? Ne s'agit-il pas dans l'exil d'une modification radicale du changement du rapport à l'Autre ?

Si le moi semble préférentiellement référé à l'imaginaire (*Le stade du miroir*, 1949), je crois qu'on pourrait dire que l'identité s'inscrit plutôt du côté du symbolique en tant que – c'est l'hypothèse que je fais – elle est intrinsèquement inscrite dans le rapport à l'Autre et donc, de ce fait dans la question de la dette à l'égard de l'Autre.

---

<sup>18</sup> M. Safouan donne cette définition de l'Autre chez J. Lacan : « *Il n'y a nul raisonnement dont le sujet n'emprunte les éléments à un autre lieu (on n'a jamais vu l'homme qui, d'avoir inventé le langage, a parlé le premier) qui est aussi le lieu de l'Autre où se déroulent à l'insu du sujet, toutes les symbolisations dont l'ensemble définit la culture*».

M. Safouan, *Lacanian, les séminaires de Jacques Lacan, 1953- 1963*, Paris : Fayard, 2001, p. 256.

C'est dans ce sens que nous emploierons le terme pour la suite de ce travail.

<sup>19</sup> Colloque : *Questions sur l'Universel et la diversité*, 18 et 19 novembre 2010, UNESCO, Paris. Dans le cadre de la Journée Mondiale de la Philosophie, 2010, sous la direction de la revue *Insistance*.

Intervention de J. M. Vives lors de la Table ronde : *Psychanalyse et Universel*.

Intervention visionnable en ligne à l'adresse suivante :

<http://www.youtube.com/watch?v=iqh7t4oB0YA>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

Voir aussi : [http://www.insistance.org/news/234/73/Journee-mondiale-de-la-Philosophie-2010-UNESCO/d,detail\\_mediatheque.html](http://www.insistance.org/news/234/73/Journee-mondiale-de-la-Philosophie-2010-UNESCO/d,detail_mediatheque.html)

Voir également sur ce thème : J. M. Vives, « La place de la voix dans la filiation », *Cliniques méditerranéennes* 1/2001 (n° 63), p. 157-166.

Sur ce point, dans un article sur *La transmission entre l'oubli et le devenir*<sup>20</sup>, M. Karol décrit sous le terme d'un « processus fondateur de l'humanisation<sup>21</sup> » le fait qu'« aux origines de la constitution subjective, se trouve l'Autre comme condition et comme possibilité<sup>22</sup> ». En paraphrasant J. Lacan, on pourrait dire que l'identité on « peut s'en passer à condition de s'en servir<sup>23</sup> ».

### L'identité dans l'exil

Tout semble se passer comme s'il y avait dans l'exil la potentialité d'un *conflit inconscient* qui pouvait avoir, pour le sujet, des effets sur l'identité. On peut se demander si ce conflit pourrait être en lien avec ce « commandement éthique », dont parle J. M. Vives, qui est à l'origine du sujet.

Il est probable que tout individu cherche à préserver la cohérence de son identité pour se préserver lui-même. Or, certains événements qui surviennent à l'occasion des changements majeurs peuvent s'adresser à l'identité de chacun. Sur quoi repose alors la cohérence de l'individu ? Il me semble qu'il y a, dans l'exil, un fantasme inconscient de trahison qui pourrait avoir à faire

---

<sup>20</sup> M. Karol « La transmission : entre l'oubli et le souvenir, le passé et l'avenir », *Le Télémaque* 2/2004 (n° 26), p. 103-110.

URL : [www.cairn.info/revue-le-telemaque-2004-2-page-103.htm](http://www.cairn.info/revue-le-telemaque-2004-2-page-103.htm).

DOI : [10.3917/tele.026.0103](https://doi.org/10.3917/tele.026.0103).

<sup>21</sup> M. Karol, « La transmission... », *Ibid.*, p. 103.

<sup>22</sup> « Comme Pierre Legendre l'exprime à propos de la généalogie, il n'y a pas d'autofondation. »

M. Karol, « La transmission... », *Ibid.*, p. 103.

<sup>23</sup> J. Lacan : « le Nom-du-Père, on peut s'en passer à condition de s'en servir ».

J. Lacan, *Le sinthome, le séminaire, livre XXIII (75-76)*, leçon du 13 avril 1976 (version AFI).

« L'hypothèse de l'Inconscient, Freud le souligne, c'est quelque chose qui ne peut tenir qu'à supposer le Nom-du-Père. Supposer le Nom-du-Père, certes, c'est Dieu. C'est en ça que, que la psychanalyse, de réussir, prouve que le Nom-du-Père on peut aussi bien s'en passer. On peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir ».

Si le Nom-du-Père ne désigne pas l'essence du sujet, il n'en reste pas moins qu'il est une fonction nécessaire à celui-ci pour qu'il puisse se structurer et exister. M. Safouan écrit que le Nom-du-Père est « ce qui soumet l'espèce humaine aux lois de la parenté » avec cette particularité que cette « autorité de la loi réside dans son signifiant » plus que dans la personne réelle du père. (M. Safouan, *Lacanianana*, *Ibid.*, p. 263).

Sauf mentions contraires, pour toutes les citations de J. Lacan, j'utilise les versions établies par l'Association Freudienne Internationale (AFI), dont le texte est celui qui circulait à l'École Freudienne de Paris du temps de J. Lacan, et qui a été établi avec son accord à partir de la transcription originale.

La version établie par J. A. Miller se trouve sous ces références :

J. Lacan, *Le sinthome, le séminaire, livre XXIII, (75-76)*, Paris : Seuil, 2005.

avec la dette symbolique telle que la pense J. Hassoun<sup>24</sup>. Le sujet qui trahirait cette dette « mordrait » sur l'identité et on pourrait penser que *du point de vue inconscient, l'identité est fidélité à l'égard du rapport de la reconnaissance fondateur de l'Autre* et la migration alors serait pathogène dans le cas où elle activerait un fantasme de trahison à l'égard de l'Autre. Dans ce cas, le sujet s'érigerait contre cette angoisse inconsciente et se pacifierait dans des conduites d'inhibitions à l'inscription dans le lieu.

Dès lors, on pourrait penser que la hantise la plus indicible du migrant exilé serait la crainte *d'être oublié de l'Autre*.

C'est l'hypothèse que je fais dans ce travail : que la soliloque indicible du sujet exilé est liée à la fois au *sentiment inconscient de la faute* et à la *crainte d'être oublié de l'Autre*.

C'est avec ce fil directeur que je souhaiterais ainsi témoigner d'une pratique clinique et peut-être aussi, partant de là, faire « un bout de chemin » sur la conception de ce que pourrait être la notion de l'identité dans la psychanalyse.

---

<sup>24</sup> J. Hassoun, « Je ne dois rien à personne », *Cliniques méditerranéennes* 1992 (n° 33-34), p. 101-109.

Egalement : J. Hassoun, *L'exil de la langue, fragments de langue maternelle*, Toulouse : Eres, 1999.

## 2 IDENTITE ET IMMIGRATION : UNE CLINIQUE CONTEMPORAINE

L'identité est en soi une notion paradoxale. Il suffit d'y introduire la dimension du changement pour percevoir les questions et les interrogations infinies auxquelles elle introduit. Une métaphore posée par la philosophie illustre ces apories liées au paradoxe de l'identité et dans un livre sur *le problème de l'identité à travers le temps*<sup>25</sup>, S. Ferret reprenait un vieil aphorisme de la philosophie connu sous le nom du « *bateau de Thésée* ».

Ainsi rapporte-t-il, le bateau de Thésée, se demandaient les philosophes Grec, *devait-il être considéré comme étant le même si l'on en changeait les planches pour le rénover au fur et à mesure de son histoire ?*

### **2.1 Le paradoxe de l'identité : « identité-idem » et « identité-numérique », l'identité entre ressemblance et singularité**

#### **2.1.1 Identité-numérique : le caractère singulier de l'identité**

Si la source historique du problème se trouve chez Plutarque, c'est avec T. Hobbes que l'on rencontre la formule à partir de laquelle les philosophes anglo-américains vont discuter du problème. S. Ferret écrit :

« *En ce qui concerne la différence produite par des réparations incessantes effectuées sur le bateau de Thésée, réparations qui consistaient à enlever les vieilles planches et à en mettre de nouvelles, les Sophistes d'Athènes avaient coutume de débattre, pour savoir si le bateau obtenu, une fois que toutes les planches ont été remplacées, était le même bateau numérique que celui du départ.*<sup>26</sup>»

---

<sup>25</sup> S. Ferret, *Le bateau de Thésée, le problème de l'identité à travers le temps*, Paris : Les éditions de minuit, 1996.

<sup>26</sup> T. Hobbes, *De Corpore*, The Molesworth Edition, p. 136 (cité par S. Ferret, *Le bateau de Thésée*, *op. cit.*, p. 108).

La question pourrait être reformulée ainsi : est-on toujours le même malgré les changements ?

Le paradoxe de l'identité du bateau de Thésée peut aller encore plus loin et T. Hobbes va pousser la réflexion jusqu'à se demander s'il était possible qu'il y ait simultanément deux bateaux de Thésée.

« *Et si un homme, écrit-il, avait gardé les vieilles planches qui ont été enlevées et les avait ensuite assemblées dans le même ordre pour en faire un bateau, celui-ci, sans doute serait le même bateau numérique que celui du départ. De sorte qu'il y aurait deux bateaux numériquement le même, ce qui est absurde*<sup>27</sup>. »

Le raisonnement logique est le suivant : si le bateau d'origine (Thésée I) est la même forme dans le temps et dans l'espace que le bateau perpétuellement réparé (Thésée II), le bateau entièrement reconstitué avec les vieilles planches enlevées au fur et à mesure (Thésée III) est le même *ensemble de planches* que le bateau d'origine... Force est pourtant de constater que, puisque Thésée II et Thésée III, sont deux bateaux numériquement différents, ils ne sauraient ni l'un ni l'autre être à la fois identiques à Thésée I<sup>28</sup>.

La question ne nécessite d'ailleurs même pas que l'on change le « matériel » qui compose un élément – ou les planches qui composent le bateau – pour que l'on s'interroge sur l'identité de cet élément. En effet, écrit S. Ferret : « *Imaginons que, pour d'obscures raisons d'aménagement du territoire, le pouvoir politique décide de relier la source de la Seine à la Loire et la source de la Loire à la Seine* », dans un tel dispositif imaginé « *les systèmes de tuyauterie seraient suffisamment sophistiqués pour qu'une personne qui n'est pas informée de la situation puisse ne pas se rendre compte de cette inversion – les tuyaux seraient enterrés de telle façon qu'en surface l'eau de la Loire jaillirait de la source de la Seine, et réciproquement*<sup>29</sup> ». En apparence donc « *il n'y aurait rien de changé* » et en se promenant sur les quais d'Orléans, un passant aurait l'impression de

---

<sup>27</sup> T. Hobbes cité par S. Ferret (*De Corpore, op. cit.* p. 136). *Ibid.*

<sup>28</sup> S. Ferret, *Le bateau de Thésée, op. cit.*, p. 108.

<sup>29</sup> S. Ferret, *Le bateau de Thésée, op. cit.*, p. 135.

contempler la Loire, alors même qu'on pourrait affirmer « *que la Seine coule désormais le long des châteaux de la Loire et que la Loire traverse Paris et Rouen*<sup>30</sup> ». D'autres travaux d'aménagement du territoire poseraient la même question. En effet : « *si le pouvoir politique, toujours aussi déconcertant, décidait de déplacer la Seine de telle sorte qu'elle contourne Paris*<sup>31</sup> » alors même qu'elle est « *un fleuve Français qui prend sa source au mont Tasselot et qui se jette dans la Manche après avoir traversé plusieurs grandes villes, notamment Paris et Rouen*<sup>32</sup> », il faudrait bien alors se demander si pour autant la Seine aurait cessé d'exister<sup>33</sup>.

Ces apologues conduisent donc à élaborer ce que S. Ferret nomme le *caractère numérique* de l'identité. En d'autres termes on pourrait dire qu'il ne peut y avoir deux exemplaires d'un même particulier puisque chaque particulier se désigne précisément parce qu'il est unique<sup>34</sup>.

Ce caractère singulier de l'identité est d'ailleurs relevé par la psychanalyse comme le fait notamment C. Soler, lorsqu'elle mentionne au cours d'un colloque que : « *Parler d'identité en effet, c'est parler de ce qui fait d'un individu un Un unique, distinct de tout autre* ». C'est donc bien, ajoute-t-elle « *parler d'une différence radicale*<sup>35</sup> ». Dans ce même colloque, A. Nguyễn intervenait dans le même sens en écrivant que « *l'identité dans l'analyse (...) se révèle dans la singularité, (elle) relève de la différence absolue (...) cette différence qui fait le sujet Autre que tout autre*<sup>36</sup> ».

---

<sup>30</sup> S. Ferret, *Le bateau de Thésée*, op. cit., p. 135.

<sup>31</sup> S. Ferret, *Le bateau de Thésée*, op. cit., p. 136.

<sup>32</sup> Définition prise dans le dictionnaire citée par S. Ferret, *Le bateau de Thésée*, op. cit., p. 137.

<sup>33</sup> Il n'est d'ailleurs pas besoin de complexifier la situation pour que le paradoxe se déploie dans une situation tout à fait réaliste, puisque force est de constater que si l'Allemagne envahissait la France, « *la Seine ne serait plus un fleuve français mais allemand* » S. Ferret, *Le bateau de Thésée*, op. cit., p. 137.

<sup>34</sup> « *C'est à partir du principe métaphysique stipulant que deux particuliers spécifiquement identiques ne peuvent se trouver en même temps au même endroit, que la continuité spatio-temporelle peut être légitimement proposée comme critère d'identité numérique* », S. Ferret, *Le bateau de Thésée*, op.cit., p. 86.

<sup>35</sup> Intervention de C. Soler aux « Journées Nationales de l'École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien », op. cit.

<sup>36</sup> Intervention de A. Nguyễn aux « Journées Nationales de l'École de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien », 1 et 2 décembre 2007.

Texte disponible en ligne à l'adresse suivante :

[http://www.champlacanianfrance.net/article.php3?id\\_article=247](http://www.champlacanianfrance.net/article.php3?id_article=247)

Pourtant, si une première lecture du concept d'identité révèle qu'elle se situe du côté de ce qui est unique (« identité-numérique » pour S. Ferret), force est de constater qu'elle ne s'y limite pas. En effet, le simple fait de décliner son identité correspond déjà à dire peu ou prou son appartenance, c'est-à-dire à délimiter le groupe de ceux auxquels je suis *identique* (caractère que S. Ferret nomme « identité-idem »).

Le paradoxe de l'identité apparaît donc d'emblée : l'identité est à la fois ce qui singularise radicalement en même qu'elle est ce qui signe l'appartenance d'un particulier, d'une personne à un groupe.

### 2.1.2 Identité-idem : le caractère identique de l'identité

Dans le *Nouveau Larousse illustré*, C. Augé écrit que le mot « identité » vient du latin *identitas*, qui signifie « même sens » ou « identique » :

*« Identité désigne le caractère de ce qui est identique. C'est l'état d'une chose qui demeure toujours la même (...). Pour les mathématiques, l'identité, c'est l'égalité dont les deux membres sont identiquement les mêmes. (Lorsqu'on a résolue une équation et que l'on y remplace l'inconnue par une des racines trouvées, on doit tomber sur une identité)<sup>37</sup> ».*

S. Ferret note également cet aspect de l'identité-identique lorsqu'il se réfère à Aristote : « le sens dominant et premier (de l'identité) est celui où l'on exprime ce qui est identique à un sujet donné au moyen d'un autre nom ou d'une définition de ce sujet, par exemple manteau pour pelisse, animal terrestre bipède pour homme ».

En d'autres termes, l'identité est ce qui définit un particulier, c'est-à-dire que l'identité est l'énoncé qui décrit l'existence unique d'une chose : « Un énoncé

---

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>37</sup> C. Augé, *Nouveau Larousse Illustré, op. cit.*, p.224.

*d'identité est vrai si et seulement si le signe d'identité apparaît entre des expressions dénotant le même particulier<sup>38</sup>.»*

L'identité est donc d'emblée paradoxale. Se référant d'une part à ce qui, étymologiquement désigne le même (*idem*), elle désigne également ce qui distingue radicalement un particulier de tout autre particulier : l'identité est ce qui me garantit que je suis unique.

Penser l'identité suppose donc de la penser à l'intérieur de ce paradoxe.

On ne peut par ailleurs, sans doute pas penser l'identité dans la psychanalyse sans se référer à d'autres disciplines. En effet, le mot ne fait pas partie du registre conceptuel de l'analyse alors même que la clinique – et plus particulièrement celle de la migration – ne cesse de nous y ramener.

On peut noter que l'anthropologie pense la question de façon privilégiée du côté du *caractère idem* de l'identité (via les relations de la société vers l'individu ou encore via les enjeux de marquage de l'appartenance du groupe sur l'individu), alors que la psychanalyse semble, elle, la penser autour de la dimension singulière de l'individu de sa différence radicale, voire de la question de la solitude (*caractère numérique*).

Mais il faut mentionner un autre paradoxe auquel s'articule l'identité, quant à la question de sa supposée homogénéité.

### **2.1.3 Autre aspect paradoxal de l'identité : l'identité comme synthèse homogène d'éléments allogènes**

En effet, si, d'un point de vue éloigné, l'identité peut apparaître comme homogène et cohérente (un groupe, une société, une nation paraissent *a priori* homogènes et un individu paraît *a priori* cohérent), il suffit qu'on approche le regard pour qu'on la perçoive divisée, composée d'éléments allogènes, voire parfois même traversée par des parties ou des micro-identités en conflit les

---

<sup>38</sup> S. Ferret, *Le bateau de Thésée*, op. cit., p. 9-10.

unes avec les autres. En fait, tout se passe comme si, sous l'égide de l'identité, tenait dans un ensemble, de façon plus ou moins cohérente, toute une série d'éléments pourtant hétérogènes.

S. Freud déjà notait le risque de morcellement permanent qui présidait au moi, allant jusqu'à parler du risque « *d'éclatement du moi* » qui pourrait survenir dans les cas où les identifications d'objets s'isoleraient les unes des autres<sup>39</sup> (y voyant même une plausible explication des personnalités multiples). En fait, on en vient très vite à introduire *la dimension du regard de l'autre* pour expliquer, ou tout au moins penser, cette question de la cohérence de l'identité. En effet, si on fait l'hypothèse que l'identité tient en partie sur un « *rassemblement externe de différences*<sup>40</sup> », tout porte à penser que ce rassemblement se fait, en partie, tout au moins, *par et dans* le regard de l'autre. On pourrait se demander, par exemple, si le point commun d'une religion suffit à constituer une communauté dont, par ailleurs, les membres peuvent ne rien partager entre eux au quotidien ? On sait les confusions qui sont faites dans le discours social entre musulmans et Arabes, mais on se rend plus rarement compte qu'on opère un regroupement imaginaire lorsque les observateurs extérieurs perçoivent comme homogène une « communauté musulmane » pourtant différenciée entre chiites et sunnites. La même observation pourrait être faite avec la « communauté juive » supposée homogène, supposition tout aussi discutable pour autant qu'elle ignore les différences entre séfarades et ashkénazes ; et on pourrait dire la même chose de la « communauté chrétienne » elle aussi divisée entre catholiques, orthodoxes et protestants<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> S. Freud, « Le moi et le ça » (1923) in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 243.

<sup>40</sup> J. D. Nasio, « Le concept de narcissisme » in *Enseignement des 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris : Payot, 1988, p. 85

<sup>41</sup> Les exemples sont nombreux, mais on pourrait encore mentionner celui-ci : que dire en effet de l'association de ressemblance qui pourrait être faite entre un Maghrébin, un Indonésien et un Pakistanais au motif qu'ils ont pour point commun de partager la même religion ? On pourrait également s'interroger sur l'homogénéité (disons l'identité) qu'il y aurait entre un citoyen juif Américain et juif Argentin ou juif Marocain.

La question peut rebondir à l'infini. Elle a surtout le mérite d'introduire que l'homogénéité d'un groupe, sa cohérence, ne se fait pas sans le regard de l'autre. Une communauté n'est bien souvent jugée cohérente que depuis l'observation extérieure alors que le point de vue intérieur est bien souvent différent.

La clinique de la migration n'est d'ailleurs par épargnée par ce processus d'homogénéisation par l'autre et les migrants peuvent être rassemblés dans l'œil de la société d'accueil sous la perception d'un groupe cohérent alors même que les individus s'opposent à cette qualification.

Or, si l'unification d'un groupe – ou d'un sujet – suppose un regard extérieur, cette observation a le mérite fondamental *d'introduire la présence de l'autre dans la question de l'identité*, hypothèse qui structurera notre recherche oscillante entre émigration et identité.

Faire une clinique de la migration suppose donc d'observer, fut-ce rapidement, la répartition des migrations dans le monde, notamment pour mesurer le décalage qu'il peut y avoir entre les représentations et la réalité. Ce décalage intéressera particulièrement notre problématique – sans pour autant en constituer l'axe central – en tant que nous faisons l'hypothèse que la figure de l'étranger est nécessaire à la constitution même de l'identité.

## **2.2 Réalité des migrations dans le monde**

S'il n'y a pas de société sans immigration, cela est particulièrement vrai pour les démocraties industrielles. Dans leurs compositions mêmes, l'Europe et les sociétés occidentales sont travaillées par ces questions, et les vagues de migrations successives font parties de l'histoire et des identités contemporaines de ces pays. Par ailleurs, l'analyse de la composition démographique de l'Europe révèle que sa population est vieillissante, ce qui

suggère la nécessité incontestable prochaine de l'immigration pour les années à venir.

### **2.2.1 Les migrations au niveau mondial**

La migration humaine est un phénomène probablement aussi ancien que l'humanité. On pense qu'elle concerne environ 3% de la population mondiale<sup>42</sup> et il semble que cette proportion est restée relativement stable au cours du dernier siècle, alors que sa répartition géographique a beaucoup évolué. Ainsi, si, il y a un siècle, le principal mouvement migratoire était le fait des personnes nées dans l'hémisphère nord qui partaient vers le sud, aujourd'hui, ce sont les pays du sud qui fournissent la part la plus importante des migrants internationaux. En 2005, on estimait que plus de 65% du nombre total de migrants provenaient des pays du sud du globe<sup>43</sup> tandis que, parmi les migrants des pays du nord, seuls 7% partaient vers le sud<sup>44</sup> (l'immense majorité immigrant à l'intérieur de l'hémisphère nord).

Un schéma des Nations-Unies reprend synthétiquement ces mouvements :

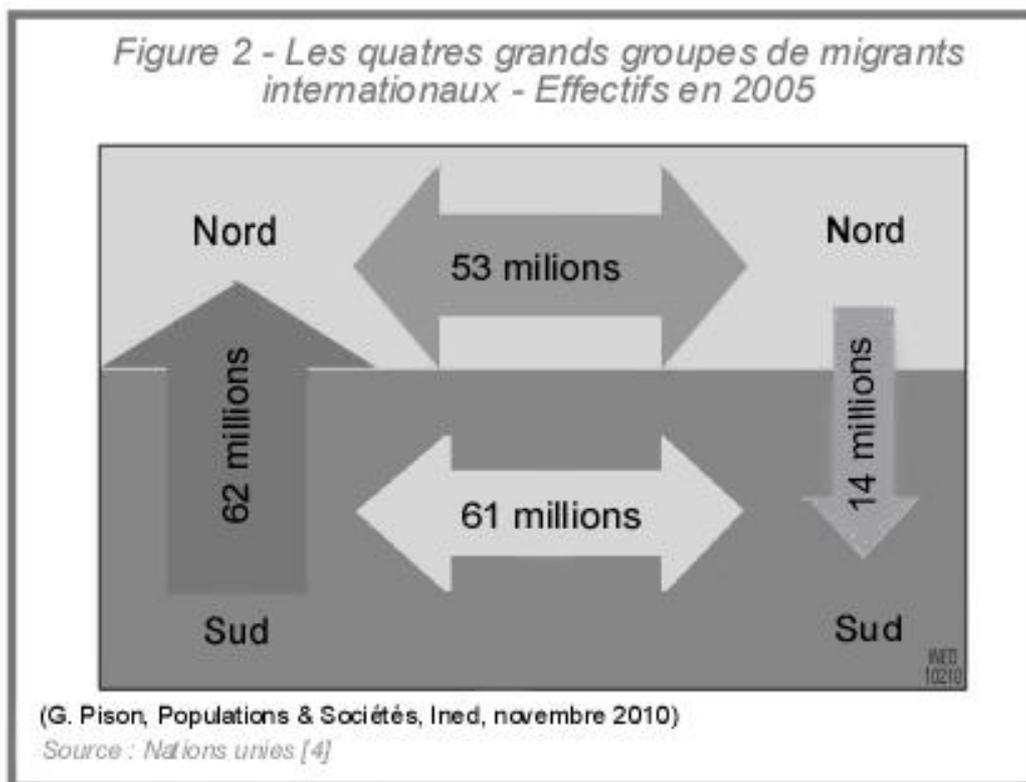
---

<sup>42</sup> En 2010, les Nations-Unies évaluait à 214 millions de personnes le nombre total d'immigrés sur la planète.

Voir : G. Pison, « Le nombre et la part des immigrés dans la population : comparaison internationales » in *Populations et sociétés*, bulletin d'information de l'INED, n° 472, novembre 2010, p.4.

<sup>43</sup> Nations-Unies. Assemblée générale. *Migrations internationales et développement*. Rapport du Secrétaire Général, mai 2006, p. 32.

<sup>44</sup> G. Pison, « Le nombre et la part des immigrés... », *op. cit.*, p. 4.



Or, en réalité, si l'on considère le phénomène dans son ensemble, la principale cause explicative de la migration à l'échelle mondiale réside avant tout dans la précarité des conditions économiques.

## 2.2.2 Les migrations dans la population européenne

### 2.2.2.1 Population immigrée en Europe

En 2008, l'Europe comptait 19 millions de ressortissants de nationalité extra-européenne, soit 4% de la population. Sur ce total de ressortissants de nationalité extra-européenne, près de 85% se trouvaient répartis entre l'Allemagne, la France, le Royaume-Uni, l'Espagne et l'Italie<sup>45</sup>. Ici encore, on

<sup>45</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine de l'Europe, évolutions, tendances, défis*, Paris : Armand Colin, 2006, p. 370. (Ces chiffres datent de 2000 et de l'Europe des 15. « L'Europe des 15 » désigne les pays Européens en 2000, donc à l'exclusion du bloc de l'Est. Ces pays sont :

le voit, l'immigration est donc d'abord indexée sur la croissance économique et plus un pays est riche, plus il attire d'immigrants. Dans les démocraties industrielles occidentales, la proportion d'immigrés est généralement comprise entre 7 et 16%<sup>46</sup>.

Pour autant, la provenance des immigrants n'est pas tout à fait neutre et elle a souvent à voir avec les liens historiques, culturels ou linguistiques entre les pays d'émigration et les pays d'immigration. Ainsi, en ce qui concerne les migrations extra-européennes, pour le cas de la France, ce sont les migrants en provenance d'Afrique (Afrique sub-saharienne et Maghreb) qui sont majoritaires, puisqu'ils représentent 44% de la population immigrante, alors qu'en Espagne ce sont les immigrants d'Amérique Latine (40%) et qu'au Portugal, le groupe le plus important d'immigrants est d'origine brésilienne<sup>47</sup>. L'immigration à l'intérieur de l'Europe reste également forte mais, là encore, ce sont les vieilles nations industrielles du nord qui reçoivent principalement les flux migratoires intra-européens, ce qui fait dire à A. Monnier qu'à l'aire industrielle, « *l'Europe du sud monte vers le nord en tant que main d'œuvre* », alors que « *l'Europe du nord descend vers le sud pour le soleil* »<sup>48</sup>.

Ayant travaillé avec des populations migrantes à Marseille et à Barcelone, je note ci-dessous quelques données sur la réalité de l'immigration en France et en Espagne. On y verra que la réalité, ici encore, peut être en décalage avec les représentations.

### **En France**

La France est traditionnellement un pays d'immigration, avec des personnes venues au XIXe siècle des pays voisins : Belgique, Angleterre, Suisse, Allemagne, puis au XXe siècle – après la Première Guerre mondiale – de

---

Danemark, Finlande, Suède, Allemagne, Autriche, Belgique, France, Irlande, Luxembourg, Pays-Bas, Royaume-Uni, Espagne, Grèce, Italie, Portugal.)

<sup>46</sup> G. Pison, « Le nombre et la part des immigrés... », *op. cit.*, p. 1.

<sup>47</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*, p. 371.

<sup>48</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*, p. 372.

Pologne, d'Italie, d'Espagne. Après la Seconde Guerre mondiale, les migrants proviendront principalement du Portugal, du Maghreb, d'Asie et d'Afrique subsaharienne. Entre 1950 et 1960, le solde migratoire de la France était plus élevé que celui des États-Unis mais cela s'est inversé à partir des années 1970. Par rapport aux démocraties industrielles, contrairement aux idées reçues, la France n'arrive qu'en 6ème position des pays qui ont le plus fort taux de population étrangère avec 11 % de sa population. Elle est derrière l'Autriche (16%), la Suède et l'Espagne (14%), les États-Unis et l'Allemagne (13%), et à un taux quasiment égal à celui du Royaume-Uni, des Pays-Bas et de la Belgique<sup>49</sup>.

### **En Espagne**

Le cas de la démographie en Espagne est en fait tout à fait particulier. En effet, si jusque dans les années 1980, l'Espagne était avant tout un pays d'émigration, au début des années 1990, elle est devenue un pays d'immigration avec un taux dix fois plus élevé que celui que la France connaissait entre 2002 et 2007. Ainsi, entre les années 1990 et 2010, l'Espagne a ainsi vu sa population globale augmenter de près de 10% d'habitants en seulement une vingtaine d'années. Cette modification massive de la composition de sa population, liée à sa transition démocratique et à son développement économique s'est constituée sur un temps très court, à la différence de la France par exemple, qui a connu des vagues d'immigrations successives relativement étalées dans le temps.

### **Synthèse au niveau européen**

Si l'Union Européenne représente aujourd'hui près de 500 millions d'habitants<sup>50</sup>, il y a 50 ans, elle en comptait trois fois moins. Il faut noter que cette évolution n'est pas due à une croissance démographique particulière

---

<sup>49</sup> G. Pison, « Le nombre et la part des immigrés... », *op. cit.*, p. 1. En 1955, l'Europe comptait 167 millions d'habitants.

<sup>50</sup> Le chiffre, de 2012 est celui qu'on trouve sur le site officiel de l'Union Européenne. Adresse internet : <http://europa.eu>.

mais à l'élargissement de l'Union Européenne avec le traité de Rome de 1957, puisqu'elle est alors passée de six États membres à vingt-sept<sup>51</sup>. En fait, l'évolution démographique dans la zone euro reste très faible et en 2006 l'Europe a à peine gagné 2,2 millions d'habitants avec un taux de croissance démographique très faible de l'ordre de 0,5% par an.

Ces chiffres sont importants car ils introduisent la question de l'immigration comme une donnée fondamentale de la réalité européenne. En fait, depuis les années 1990, l'essentiel de la croissance démographique est le fait de l'immigration<sup>52</sup>. Cela suppose donc que l'immigration interrogera probablement la question de l'identité européenne dans les années à venir, au moment même où de nombreuses enquêtes indiquent que le sentiment « d'être Européen » régresse, et au moment même où cette régression s'associe à des replis locaux sur le sentiment national<sup>53</sup>.

### **2.2.2.2 Données démographiques en Europe : une population active sur le déclin**

Alors que l'Europe était une terre d'émigration, à partir du XIXe et du XXe siècle, elle va devenir une terre d'accueil au point de recevoir aujourd'hui plus d'immigrants que les États-Unis et le Canada. Parallèlement à cela, le très faible taux de croissance de la population européenne a pour effet un vieillissement prononcé de sa population, à tel point que l'immigration est aujourd'hui devenue un facteur essentiel à son renouvellement démographique même s'il reste encore insuffisant<sup>54</sup>. Ce vieillissement global de la population a également un retentissement sur l'économie et dans ce domaine encore, l'immigration est nécessaire, puisque la diminution inéluctable de la population active aura pour effet que, d'ici à 2030, la masse

---

<sup>51</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit., p. 12.

<sup>52</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit., p. 12.

<sup>53</sup> A. Monnier note également que les replis nationalistes se sont aussi développés dans les pays fondateurs de l'Union Européenne alors même qu'ils sont ceux qui ont la plus longue expérience de l'Europe (Monnier A., *Démographie contemporaine...*, op. cit., p. 13).

<sup>54</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit., p. 18.

qui entrera en activité sera inférieure à celle qui sortira du marché du travail, ce qui fait dire à A. Monnier que « *seule une immigration soutenue permettrait de compenser ce déficit structurel*<sup>55</sup> ».

Pourtant, malgré cela, à partir de 1973, l'Union Européenne a commencé à fermer ses frontières. Cette politique a d'ailleurs eu, à certains égards, l'effet inverse de celui escompté, puisqu'en rigidifiant les procédures d'admission et de séjour, on a rendu en même temps quasiment impossible pour ces immigrants de faire des allers et retours avec leur pays d'origine, ce qui a tendu à fixer ces personnes, en même temps que cela les incitait à faire venir leur famille<sup>56</sup>.

Par ailleurs, le vieillissement de la population active est tel que la proportion des personnes âgées de plus de 60 ans dans la zone euro atteint les 15%<sup>57</sup>. Ces chiffres sont encore plus préoccupants pour la France, puisque le taux des personnes de plus de 60 ans est de 28%, alors que la tranche des 20-29 ans atteint à peine les 18%<sup>58</sup>.

Ces données nous conduisent dans tous les cas à réaliser qu'une immigration zéro aurait un effet dévastateur sur la démographie et sur l'économie européenne, alors même que, comme le montre une étude menée par l'université de Lille sous la direction de X. Chojnicki pour le compte du ministère des Affaires Sociales, en France, les immigrants rapportent 12,4 milliards d'euros chaque année, participant structurellement au financement des retraites et au maintien des prix modérés de la consommation, « *la main-d'œuvre étrangère étant bien moins payée*<sup>59</sup> ».

---

<sup>55</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit., p. 14.

<sup>56</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit., p. 18.

<sup>57</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit., p. 165.

<sup>58</sup> E. Todd, *Après la démocratie*, Paris : Gallimard, 2008, p. 218.

<sup>59</sup> « *Les immigrants sont une très bonne affaire pour l'économie française : ils reçoivent de l'État 47,9 milliards d'euros, mais ils reversent 60,3 milliards.* »

Voir : J. P. Quiñero, « Les très bons comptes de l'immigration », in *Courrier International*, 02.12.2010.

Disponible à l'adresse suivante :

<http://www.courrierinternational.com/article/2010/12/02/les-tres-bons-comptes-de-l-immigration>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

### 2.2.2.3 Perspectives d'évolution démographique à l'horizon 2030

L'absence d'immigration n'est donc pas envisageable pour l'Europe. En effet, non seulement en son absence la population européenne globale serait condamnée à diminuer, mais à plus court terme, c'est la part active de cette population qui serait en péril. Sur ce point, les perspectives calculent qu'à l'horizon 2030 l'Europe aura perdu 13 millions d'habitants alors qu'elle ne recevra qu'à peine 14 millions de migrants<sup>60</sup> (si les politiques migratoires ne se durcissent pas d'ici là). Ceci signifie que dans tous les cas, la part de la population européenne diminuera dans le monde et que les migrations permettront tout au plus d'atténuer cet effet<sup>61</sup>. En fait, pour compenser la diminution de la population active en Europe, il faudrait maintenir un volume d'immigration nette très supérieur à celui envisagé aujourd'hui.

L'immigration est donc nécessaire à l'Europe et cela n'ira probablement pas sans poser des interrogations fondamentales à celle-ci, au moment où l'Union ouvre le chantier d'une nouvelle dimension de l'identité à un niveau supranational.

### 2.2.3 Migrations volontaires et migrations contraintes

L'immigration n'est pas une catégorie homogène et il faut distinguer les « migrations volontaires » des « migrations contraintes<sup>62</sup> ».

L'immigration volontaire se fait de façon légale et régulière. Elle regroupe les programmes d'échange universitaire, les voyages d'études et les migrations dans le cadre d'un projet professionnel. Ce sont des migrations souvent prévues pour des périodes déterminées (en tout cas avec possibilité de retour

---

<sup>60</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*, p. 388.

<sup>61</sup> Les perspectives sur la part de la population active sont encore plus explicites : sans immigrants, d'ici 2030, le nombre de personnes en âge de travailler diminuerait de près de 30 millions de personnes, et même avec l'immigration, il continuerait à diminuer, certes moins, puisqu'il atteindrait 11 millions de personnes (A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*, p. 390.)

<sup>62</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*

ou de vie alternée entre les deux pays). Le dernier cas des migrations volontaires concerne les regroupements familiaux. Dans ce cas là, celui qui émigre le fait pour rejoindre son conjoint et cela se fait dans un cadre légal. Le migrant est le plus souvent à l'abri de la précarité économique, puisque la personne qu'il ou elle rejoint a, la plupart du temps, stabilisé sa situation sociale.

Ce que les migrations contraintes désignent est tout autre chose. Elles peuvent être d'origine économique et dans ce cas, elles sont alors motivées par le besoin de quitter le lieu de résidence qui n'offre pas de perspective d'avenir, ni pour l'individu, ni pour la famille de celui-ci – et le plus souvent elles se font de façon illégale – ou elles peuvent être d'origine politique, comme c'est le cas des personnes qui fuient leur lieu de résidence car des conflits guerriers menacent leur survie et/ou leur intégrité ou à cause de persécutions religieuses. Dans ce cas également, l'entrée sur le nouveau territoire se fait le plus souvent de façon illégale. Si les migrations contraintes sont difficiles à évaluer compte tenu du fait que les clandestins échappent par définition aux systèmes juridiques et sociaux classiques, néanmoins, on estime que ces flux migratoires concernent au moins un tiers des migrants<sup>63</sup>.

Les grandes zones de départ sont l'Afrique, l'Amérique Latine et l'Asie du Sud-Est. Les pôles d'attraction sont l'Amérique du Nord, l'Europe Occidentale et le Moyen-Orient.

Dans les cas de migrations non politiques, il s'agit donc de déplacements en provenance de foyers économiques défavorables vers des pays industrialisés. Les principaux pays d'accueil sont les États-Unis, la Russie, l'Allemagne et la France. Les États-Unis sont le pays dont la part de la population étrangère

---

<sup>63</sup> OIM : *État de la migration dans le monde 2010, l'avenir des migrations : renforcer les capacités face aux changements*, Genève : OIM (Organisation Internationale pour les migrations), 2010, p. 120-121.

Disponible à l'adresse suivante :

[http://publications.iom.int/bookstore/index.php?main\\_page=product\\_info&products\\_id=654&language=fr](http://publications.iom.int/bookstore/index.php?main_page=product_info&products_id=654&language=fr)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

dans la population totale est la plus grande (14% de la population totale) alors qu'en France, ce chiffre atteint 11%<sup>64</sup>.

Si on compare les taux d'immigration des pays industrialisés avec les pays en voie de développement, on est frappé par les différences : alors que tous ces pays comptent plus de 10% d'immigrants dans leur population, l'Afrique et l'Asie n'en comptent pas plus de 2% et en 2010, l'Inde en comptait à peine 0,4%<sup>65</sup>.

En ce qui concerne les migrations politiques, les pays de destinations sont souvent limitrophes et ces pays sont « choisis » plus par les réseaux de passeurs que par les migrants eux-mêmes.

Les politiques migratoires ont des effets directs sur les façons de vivre des migrants. En effet, plus le fait de rentrer ou de rester légalement en Europe est rendu difficile, plus cela entraîne mécaniquement une augmentation de l'immigration illégale. C'est ce qu'observe A. Monnier, lorsqu'il écrit que « *les modalités de contrôle, outre qu'elles conduisent indirectement au développement de puissants réseaux de trafic humain – réseaux mafieux de passeurs –, aboutissent à une fixation des immigrants qui ont réussi à franchir les mailles du filet, légalement ou non, et qui, par crainte de ne pouvoir les franchir une deuxième fois, sont amenés à ne plus tenter de retourner dans leur pays d'origine, même provisoirement*<sup>66</sup> ».

C'est également ce qui se passe avec les demandeurs d'asile politique. En effet, si on peut penser dans un premier temps que c'est l'entrée illégale sur le territoire qui est la cause de la situation irrégulière de ces personnes, on oublie le cas des demandeurs déboutés. En fait, dans le cas de ces personnes, celles-ci se trouvent en situation illégale *après* avoir en été situation régulière durant la période d'attente d'examen de leur dossier (période qui peut durer entre une année et demi et deux ans). Durant ce temps, nombre de ces personnes auront été hébergées et prises en charge par le dispositif juridico-social du pays d'accueil et leurs enfants ont été scolarisés. Bien souvent, ce

---

<sup>64</sup> Pour tous ces chiffres, voir OIM : *État de la migration dans le monde 2010, l'avenir des migrations : renforcer les capacités face aux changements*, op. cit., p. 150.

<sup>65</sup> G. Pison, « Le nombre et la part des immigrés... », op. cit., p. 2.

<sup>66</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit., p. 395.

début d'intégration rajoute au refus de quitter le pays d'accueil, sans compter que le risque objectif de persécution dans le pays d'origine reste le plus souvent tout à fait actuel. Dans ce cas là, les demandeurs d'asile *deviennent* illégaux alors même qu'ils se trouvaient en situation régulière depuis plusieurs années.

Au niveau mondial, d'après les perspectives démographiques, on estime qu'en 2050 la population totale de la planète sera de 9 milliards d'individus. Les démographes considèrent que les migrations seront une importante variable d'ajustement de la démographie des pays et, d'ici là, il est possible que les effets des modifications climatiques engendreront des mouvements migratoires encore imprévisibles pour le moment (notamment dans le cas où certaines zones géographiques ne pourraient plus nourrir les populations qui y habitent).

### **2.3 Ouverture : comment la considération de l'étranger relève de la considération de l'identité (politiques migratoires et identité)**

La figure de l'étranger est certainement nécessaire à tout groupe et à toute organisation sociale pour se constituer. C'est donc à ce titre que le décalage entre l'étranger et sa « représentation psychique » nous intéresse : c'est-à-dire, non pas comme quelconque « révélation de la vérité », mais en tant que la construction de cette figure de l'étranger peut être enseignante et révélatrice de la constitution de l'identité.

#### **Politiques migratoires et identité**

Il est significatif que de toutes les décisions politiques européennes, la seule sur laquelle l'ensemble des pays européens se soit accordé soit celle de la mise en œuvre d'une politique commune du droit d'asile. Cela est significatif car ce point de convergence *concerne précisément* « les autres ». Tout se passe, en effet,

comme si les décisions de politiques migratoires étaient avant tout des décisions « psychiques » relatives à l'identité, puisqu'en statuant collectivement sur la présence d'étrangers sur le territoire des vingt-sept, l'Europe prenait sa première décision commune sur *l'identité collective*, précisément à partir de politiques *concernant les autres*.

Les politiques migratoires révèlent donc que la considération de l'étranger procède aussi d'une construction sociale. Ainsi, avec un taux migratoire global de seulement 4% de ressortissants extra-européens sur l'ensemble du territoire européen<sup>67</sup>, on remarque que la réalité est assez éloignée du fantasme d'une présence massive d'étrangers. En ce qui concerne les demandeurs d'asile, c'est encore plus éloquent, puisque ceux-ci représentent à peine 0,08% de la population totale en France alors que 80% de demandes sont rejetées (le plus souvent le rejet étant motivé par la crainte – avouée ou non – qu'une plus grande acceptation créerait un « appel d'air » qui conduirait à multiplier les demandes d'asile, comme si un taux plus élevé d'acceptation de demandes d'asile pouvait avoir un effet sur l'éclatement de conflits dans les pays voisins).

Cela suppose donc que la représentation psychique de « l'autre » est associée à la définition de soi, ou en d'autres termes que la figure de « l'étranger » est nécessaire pour se définir. M. J. Sauret écrit à ce propos :

*« L'autre, l'étranger, me renvoie le négatif de ma propre identité ; je ne sais pas qui je suis sauf que je ne suis pas comme lui<sup>68</sup> ».*

Ainsi, en statuant collectivement sur ses « étrangers », l'Europe statuait peut-être déjà sur son identité collective, en tant que « l'autre » apparaît ici comme nécessaire pour porter un discours sur soi-même (cette dialectique étant par ailleurs déjà présente, comme nous le verrons, dans les développements théoriques que fera S. Freud sur la constitution du moi : le moi se constitue *par rapport* à l'objet, c'est-à-dire en constituant l'objet comme étranger au moi).

---

<sup>67</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*, p. 370.

<sup>68</sup> M. J. Sauret, « La violence faite au sujet », *Sud/Nord* 1/2002 (n° 16), (p. 9-18), p.11.

URL : [www.cairn.info/revue-sud-nord-2002-1-page-9.htm](http://www.cairn.info/revue-sud-nord-2002-1-page-9.htm).

DOI : [10.3917/sn.016.0009](https://doi.org/10.3917/sn.016.0009).

## **Confusions entre « migrant » et « étranger » : la figure de « l'étranger » une valeur participant à la constitution de l'identité ?**

Il existe une confusion entre « étranger » et « migrant » qui est tout à fait intéressante.

Les Nations-Unies considèrent comme immigrée toute « *personne née dans un autre pays que celui où elle réside et qui a donc franchi une frontière (ou plusieurs) depuis sa naissance*<sup>69</sup> ». Cette définition simple inclut déjà au moins deux cas particuliers. D'une part, elle signifie que certains immigrés peuvent vivre dans un autre pays que celui où ils sont nés sans y être étrangers pour autant (ça serait le cas, par exemple, d'un Français qui serait né à l'étranger et qui viendrait s'installer en France) et d'autre part, elle signifie qu'une personne peut être étrangère dans un pays où elle est née sans y avoir émigré (ça serait le cas, par exemple d'une personne qui serait née en France de parents étrangers et qui obtiendrait la nationalité française à sa majorité<sup>70</sup>).

En fait, la proportion d'étrangers dans un pays ne dépend pas exclusivement du taux d'immigration mais dépend également *de ses conditions sociales de production*, c'est-à-dire des conditions d'acquisition de la nationalité du pays de résidence. En d'autres termes, l'assouplissement du dispositif d'acquisition du code de la nationalité entraînera mécaniquement une diminution du nombre d'étrangers dans un pays, alors que son durcissement entraînera son augmentation alors même que la courbe du solde migratoire resterait inchangée<sup>71</sup>. On voit donc que si la définition d'immigré est relativement simple, celle du concept d'« étranger », elle, est prise dans une perception bien plus subjective.

Sur ce point, les représentations populaires sont encore plus floues et il est fréquent que soient considérées comme étrangères des personnes nées en

---

<sup>69</sup> G. Pison, « Le nombre et la part des immigrés... », *op. cit.*, p.3.

<sup>70</sup> « *Tout enfant né en France de parents étrangers acquiert la nationalité française à sa majorité si, à cette date, il a en France sa résidence et s'il a eu sa résidence habituelle en France pendant une période continue ou discontinue d'au moins cinq ans, depuis l'âge de onze ans.* » Article 21-7 du code civil, modifié par Loi n°98-170 du 16 mars 1998 - art. 2 JORF 17 mars 1998 en vigueur le 1<sup>er</sup> septembre 1998.

<sup>71</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*, p. 374.

France et de nationalité française. On peut même penser que la projection fantasmatique de « l'immigré envahissant » a sans doute plus à voir avec la représentation qu'une société a d'elle-même qu'avec la réalité. L'étranger pourrait jouer le rôle de bouc-émissaire<sup>72</sup> sur lequel serait projetée la douleur liée à la crise sociale et économique que traverse l'Europe.

Mais on peut aussi affiner cette piste interprétative en suggérant que « l'étranger » serait plus profondément le révélateur d'une « crise d'identité » qui traverserait la société d'accueil. Pour le dire autrement : *moins des individus se sentiraient reconnus par leur société, plus ils ressentiraient la présence d'« étranger(s) » dans leur société.*

C'est peu ou prou l'analyse que fait R. Castel<sup>73</sup> lorsqu'il analyse le sentiment d'insécurité ressenti par les Français comme une « insécurité sociale », c'est-à-dire comme un doute sur l'avenir de chacun au sein de la nation. En effet, pense-t-il, si l'État a aujourd'hui moins de contrôle sur la sphère économique et sociale (ceci pouvant s'expliquer en partie par la cause de la mondialisation des échanges) et si les protections sociales s'affaiblissent, cela signifie que l'État ayant moins de maîtrise de l'avenir, la société connaît une « *crise de la modernité organisée* », c'est-à-dire une *crise à intégrer les citoyens dans le collectif*. Pour R. Castel, le sentiment d'insécurité ne concernerait donc pas tant la peur de l'autre que la peur de ne pas être intégré dans sa société, c'est-à-dire, en définitive, la crainte de se sentir perçu comme « autre » par son propre pays. La question serait ainsi décalée et on pourrait alors faire l'hypothèse que le fait de craindre la présence d'étrangers révélerait surtout le malaise de se sentir soi-même étranger (« non reconnu ») dans son pays.

Cette hypothèse est tout à fait intéressante car elle révèle à quel point la perception de l'étranger pourrait être pensée, non pas pour elle-même, mais comme étant en lien avec la conception de sa propre identité.

---

<sup>72</sup> R. Girard, *Le bouc émissaire*, Paris : Grasset, 1982.

<sup>73</sup> R. Castel, *L'insécurité sociale, qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris : Seuil, 2003.

C'est également ce que dit A. Sayad, lorsqu'il dit que l'immigration permet de penser l'État, en tant que l'État est l'instrument de production de la nationalité. Il est, dit-il « *comme dans la nature de l'État de discriminer et, pour cela, de se doter (...) des critères de pertinence nécessaires pour procéder à cette discrimination, sans laquelle il n'y a pas d'État national* ». L'État discrimine donc « *les "nationaux" qu'il reconnaît comme tels et en lesquels il se reconnaît* » et « *les "autres" qu'il n'a à connaître qu'en raison du seul fait qu'ils sont présents dans le champ de sa souveraineté nationale et sur le territoire national couvert par cette souveraineté.*<sup>74</sup> »

En somme, c'est en définissant l'autre que l'État définit ses propres critères de compétence, critères dont fait partie la reconnaissance de ses citoyens. La considération de l'étranger est donc, ici encore, un indicateur précieux de la constitution même de l'identité<sup>75</sup>, constitution selon le mécanisme de ce qu'on pourrait isoler, en psychanalyse, sous le terme de « projection » (voire d'« identification projective »).

La confusion entre « migrant » et « étranger » est donc intéressante car elle renseigne sur la construction de l'identité. En effet, en continuant à considérer comme étranger quelqu'un à qui on a donné la nationalité, c'est au fond la pertinence des règles de construction et d'acquisition de la nationalité qu'on remet en cause, règles pourtant fixées par le pays lui-même. Ceci revient donc, en dernière analyse, à douter des principes mêmes qu'on a établis pour définir l'identité (et la nationalité) d'un membre au groupe auquel il appartient. En conséquence, ce qui paraît *in fine*, s'adresser à l'étranger se révèle en fait être adressé à l'État, dans sa fonction de production des règles et des processus de définition de l'identité collective. On peut rajouter à cette observation qu'un tel point de vue, qui persisterait à considérer comme étranger quelqu'un qui est né sur le territoire au seul motif qu'il serait d'origine immigrée, ne peut se soutenir qu'à concevoir l'identité comme une

---

<sup>74</sup> A. Sayad, *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré* (préface de P. Bourdieu), Paris : Seuil, 1999, p. 396-397.

<sup>75</sup> « Identité » étant entendue ici au registre de *l'identité-idem*, comme « l'identique ».

donnée naturelle, c'est-à-dire comme une donnée déprise du travail du social, de l'empreinte du culturel et de toute construction historique.

A moins d'adopter un tel point de vue, le raisonnement deviendrait inévitablement tautologique et reviendrait à nier ce que P. Laburthe-Tolra nomme « anthropopoiesis<sup>76</sup> », c'est-à-dire l'idée que l'identité est un processus de *fabrication de l'homme par l'homme*, ce qui reviendrait également à nier que « *le bébé naît incomplet, débile, sans culture ni règles*<sup>77</sup> » alors même qu'on sait l'importance que la psychanalyse accorde à ce que S. Freud nomme l'« *Hilflosigkeit*<sup>78</sup> » et au caractère inachevé du nouveau-né.

---

<sup>76</sup> P. Laburthe-Tolra, « Le fondement des problèmes d'identité en anthropologie sociale », in *Journal des africanistes* [en ligne], 77-2 / 2007, p. 2.

Disponible à l'adresse suivante : <http://africanistes.revues.org/2131>.

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>77</sup> P. Laburthe-Tolra, « Le fondement des problèmes d'identité... », *op. cit.*, p. 2.

<sup>78</sup> S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), Paris : PUF, 2005.

### 3 L'IDENTITE DANS LA CLINIQUE : « ATTEINTES » DE L'IDENTITE CHEZ LES PATIENTS MIGRANTS

#### 3.1 Clinique (Barcelone/Marseille)

##### 3.1.1 En Espagne : la « route des pateras » et « L'arbre à palabres »

J'ai travaillé durant quelques années dans un centre d'hébergement pour immigrés d'origine sub-saharienne à Barcelone. En collaboration avec une association espagnole, le CEPAIM<sup>79</sup>, je suis ainsi intervenu avec un groupe de parole dans un appartement d'hébergement transitoire pour ces personnes en grande précarité (clandestins en situation irrégulière). Le projet de cette institution, présente dans toute l'Espagne, est de porter une assistance sociale et juridique aux personnes en situation irrégulière ainsi que des possibilités d'hébergement. L'association s'est donnée pour rôle d'informer la population espagnole sur la réalité de l'immigration de son pays en partant du principe que, pour pouvoir se connaître elle-même, une société doit aussi connaître l'histoire et la réalité de ses migrations. C'est à ce titre qu'elle s'est donnée pour mission de témoigner des parcours migratoires des clandestins qui arrivent en Espagne, ceci au travers de témoignages, soit sous forme d'expositions (en 2008 : exposition « *La route promise*<sup>80</sup> » présentée à Séville, Almeria, Valence et à Barcelone) soit sous la forme de livres (en 2011 est paru le livre de témoignages « *En poursuivant un rêve*<sup>81</sup> »).

---

<sup>79</sup> Site de la fondation Cepaim (le nom de l'association n'est pas un sigle)  
<http://cepaim.org/>.

<sup>80</sup> <http://cepaim.org/larutaprometida/>

<sup>81</sup> *Persiguiendo un sueño* (Poursuivant un rêve), Fundacion Cepaim, 2011.

Ce livre de témoignages est coordonné et écrit par un auteur sénégalais : Mamadou Dia. Au travers de recueils de récits, l'auteur raconte « *l'histoire, à la première personne, d'un immigrant qui – comme tant d'autres jeunes d'Afrique – prend un jour la décision de monter sur une « patera » (pirogue) pour tenter la périlleuse traversée qui doit l'amener jusqu'aux Côtes des Canaries* ». Le livre

L'équipe du centre dans lequel je travaillais était constituée d'un psychologue social et d'une assistante sociale, qui, percevant la grande souffrance de certains hébergés, était demandeuse d'ateliers « thérapeutiques ». C'est à sa demande que je suis intervenu dans la structure, proposant, après diverses rencontres avec l'équipe, le principe d'un groupe de parole ouvert sur la question du voyage et de l'intégration au pays d'accueil. Le projet, ainsi défini en collaboration avec l'association, envisageait également la possibilité d'une prolongation au groupe de parole sous la forme d'une prise en charge individuelle.

Le mode d'arrivée de ces migrants sub-sahariens en Espagne étant particulièrement tragique et périlleux, je précise ci-dessous ce qu'est « la route des pateras » - phénomène assez peu connu en France, mais très médiatisé en Espagne.

### **3.1.1.1 « La route des pateras »**

« La route des pateras » désigne un problème majeur en Espagne peu connu en France. Pour bien comprendre le phénomène des *pateras*, il faut le resituer dans le contexte de l'histoire sociale de l'Espagne de ces dernières années.

Jusqu'aux années 1950, l'Espagne pouvait être considérée comme un pays agraire et l'essentiel de son flux migratoire se faisait *dans le sens des départs*, faisant ainsi de l'Espagne avant tout un pays d'émigrants<sup>82</sup>. Avant 1830, l'immigration espagnole se faisait principalement vers l'Afrique du Nord et, à partir de 1850, les flux migratoires se sont ré-orientés vers l'Amérique Latine.

---

raconte aussi « *l'aventure qui a suivi pour s'intégrer à un nouveau lieu et pour commencer une nouvelle vie en Espagne* ». (Je fais la traduction).

Disponible à l'adresse suivante :

[http://www.cepaim.org/tienda/product.php?id\\_product=12](http://www.cepaim.org/tienda/product.php?id_product=12)

<sup>82</sup> G. Martin-Muñoz, « Avant-propos, l'importance des migrations dans l'histoire de l'Espagne contemporaine » in *Espagne, pays de migrations, Migration n°21*, Paris : Ed. Mémoire-Générique, troisième trimestre 2002, p. 5-9.

Ainsi, on estime qu'en 1950, l'Amérique latine comptait 3,5 millions d'Espagnols, chiffre très important puisqu'il représente plus de 12% de la totalité de la population espagnole, si on le rapporte à la démographie de l'époque<sup>83</sup>.

Par la suite, à partir de 1940 jusqu'en 1973, les migrants espagnols se sont orientés vers l'Europe en France, en Allemagne et en Suisse. Le poids économique de cette émigration européenne donne la mesure de son importance puisqu'en 1956, la somme d'argent totale qu'envoyaient les immigrés espagnols d'Europe représentait près 3% du PIB<sup>84</sup> de l'Espagne. Vers la fin des années 1980 les choses s'inversent. A la suite de la mort de Franco en 1975, l'Espagne a entamé sa transition démocratique et entre dans la Communauté Économique Européenne en 1986, entrée qui signe définitivement « *le passage d'une Espagne terre d'émigration à une Espagne développée, accueillant de plus en plus d'immigrés*<sup>85</sup> ». Avec la transition démocratique et avec le développement économique de la péninsule, l'immigration va augmenter de façon continue. Cette immigration présente toutefois des différences très importantes avec les autres pays européens.

G. Martin-Muñoz note que la première particularité de l'immigration de l'Espagne contemporaine, c'est d'abord qu'elle est extrêmement diversifiée. On trouve ainsi, par ordre d'importance démographique, des personnes originaires du Maroc, d'Équateur, mais aussi des Dominicains, des Sénégalais, des Gambiens, des Roumains, des Bulgares, des Algériens, des Pakistanais, des Chinois<sup>86</sup>...

La seconde particularité de cette immigration c'est qu'elle s'est constituée sur un temps très court d'une vingtaine d'années. La dernière particularité, c'est

---

<sup>83</sup> L'Espagne comptait 29 millions d'habitants en 1950.

<sup>84</sup> PIB : Produit Intérieur Brut. Il s'agit d'un indicateur économique utilisé pour mesurer la production dans un pays donné. D'après l'INSEE (Institut national de la statistique et des études économiques), le PIB est défini comme la valeur totale de la production de richesses d'un pays et il est « *égal à la somme des emplois finaux intérieurs de biens et de services, plus les exportations, moins les importations* ».

<sup>85</sup> G. Martin-Muñoz, « Avant-propos, l'importance des migrations dans l'histoire de l'Espagne contemporaine », *op. cit.*, p. 5-9.

<sup>86</sup> Ces chiffres ne tiennent pas compte des migrants ressortissants de l'Union Européenne très nombreux également.

qu'il s'agit d'une immigration très localisée sur certaines parties du territoire. En 2000, un quart du total des résidents étrangers d'Espagne se concentraient sur la seule Catalogne<sup>87</sup> et si on ajoute à la ville Barcelone les seules villes de Madrid, Valence et Murcia, on regroupe ainsi 75 % de la totalité des immigrés du pays<sup>88</sup>.

Enfin, il s'agit d'une migration d'une très grande ampleur si on la rapporte à la population totale de l'Espagne. Ainsi, entre les années 1990 et 2010, on estime que l'Espagne a accueilli 4 millions de migrants, la population globale du pays augmentant ainsi de près de 10% en seulement une vingtaine d'années. En 2010 on évaluait la proportion de ressortissants étrangers sur le territoire espagnol à 14% de la population totale (cette proportion étant supérieure à celle de la France et du même ordre que celle des États-Unis, mais avec la différence, bien sûr, qu'en France et aux États-Unis, cette population immigrée s'est constituée sur une période beaucoup plus longue). Ces toutes dernières années, avec la crise économique et financière, le phénomène migratoire s'est à nouveau inversé et l'Espagne a cessé d'être un pays attractif, au point qu'aujourd'hui ce n'est pas seulement l'immigration irrégulière qui diminue, mais ce aussi sont les Espagnols qui commencent à quitter leur pays. Avec plus de 40% de chômage chez les moins de 30 ans et avec près d'un habitant sur cinq sous le seuil de pauvreté, les jeunes Espagnols partent désormais tenter leur chance en Allemagne, en France ou en Grande-Bretagne et en 2011 le solde migratoire de l'Espagne est devenu négatif. Ainsi, de pays d'immigration pendant des années, l'Espagne non seulement est devenue à nouveau un pays d'immigration, mais elle perd désormais des habitants<sup>89</sup>. La situation est si précaire que dans un article

---

<sup>87</sup> R. Crespo Ubero, « Emigrants et nouveaux immigrants. De l'éloignement au dialogue » in *Espagne, pays de migrations, Migrations n°21*, Paris : Ed. Mémoire-Générique, troisième trimestre 2002, p. 206.

<sup>88</sup> Collectif IOE, « L'immigration étrangère en Espagne », in *Espagne, pays de migrations, Migrations n°21*, Paris : Ed. Mémoire-Générique, troisième trimestre 2002, p. 106.

<sup>89</sup> G. Lucas, « Le nouvel exode des Espagnols », sur *Myeurop.info*, 2011.

Disponible à l'adresse suivante : <http://fr.myeurop.info/2011/10/21/le-nouvel-exode-des-espagnols-3618>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

consacré à cette émigration des jeunes diplômés, G. Lucas rapporte que d'après le syndicat des architectes espagnols « 73% des professionnels envisagent de s'installer à l'extérieur à cause, essentiellement, des conditions de travail précaires et du taux de chômage élevé<sup>90</sup> ».

Les prévisions à venir sont encore plus pessimistes puisqu'on pense que dans 10 ans, le pays ne comptera plus que 45,6 millions de personnes, soit à peu près vingt millions d'habitants de moins qu'en France, pour un territoire à peine plus petit.

Ces changements récents ne doivent pourtant pas faire oublier à quel point depuis les années 90 l'Espagne a été un pays attractif, recevant en un temps très bref une des plus fortes immigrations en Europe, immigration souvent irrégulière, liée dans ce cas, en grande partie, au phénomène tragique des pateras qui a occupé une place importante dans l'histoire récente du pays.

### **La route des pateras**

L'immigration illégale vers l'Espagne a rapidement cessé de prendre la voie des airs quand les frontières aériennes ont commencé à être contrôlées de façon très stricte. C'est alors par la mer que les candidats à l'immigration ont commencé à tenter leur chance. Si pendant des années, le passage maritime privilégié de l'Afrique vers l'Espagne se faisait par le détroit de Gibraltar, à partir du milieu des années 1990, l'Europe a exigé un contrôle serré de cette zone frontalière. En 1995 s'est mis en place un dispositif complexe de surveillance du détroit de Gibraltar. La zone compte aujourd'hui un dispositif aéro-naval de surveillance des zones frontalières des enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla et d'une partie de l'Andalousie. Le dispositif comprend des vedettes-patrouilles en mer, des hélicoptères, un avion d'appui et des officiers de liaison (dont certains sont recrutés dans les pays africains concernés). Tout cela constitue le « contingent international » qui surveille les côtes africaines. Ce dispositif a encore été renforcé par la suite et, en 1999, pour contrôler l'immigration illégale dans la zone de Ceuta, l'Espagne mis en place « la valla

---

<sup>90</sup> G. Lucas, « Le nouvel exode des Espagnols », *Ibid.*

de alambre » mur d'acier qui isolait Ceuta du reste du Maroc. Cette zone comprend également un dispositif de câblage au sol qui permet le contrôle électronique des bruits et des mouvements autour du mur, dispositif qui est associé à des éclairages de forte intensité ainsi qu'à des caméras de vidéosurveillance et des équipements permettant la vision nocturne pour surveiller tout déplacement dans la zone. En octobre 2005, c'est la route terrestre nord à Melilla qui est fermée par la « tercera valla<sup>91</sup> », autre rideau de fer, d'une hauteur de 3,5 à 6 mètres et qui encercle totalement la ville de Melilla. Ce programme de surveillance a un coût qu'on estime à plus 20 millions d'euros et dont la Commission Européenne s'est engagée à payer 50% des frais.

Face à cette route devenue impossible, à partir de 2006, les passeurs se sont détournés quasiment totalement de la Méditerranée pour emprunter l'Atlantique. En réalité, c'est dès 1995 qu'ont commencé les premiers voyages qui évitaient le détroit de Gibraltar pour partir non plus du Maroc vers l'Andalousie, mais de la Mauritanie vers les îles Canaries<sup>92</sup>. La conséquence de ce changement a été une modification de la population immigrante. Ainsi, écrit J. Carlos Velasco, « depuis que les autorités de ces pays ont durci le contrôle avec des accords signés avec les autorités espagnoles, les immigrants partent de lieux situés encore plus au sud : du Sénégal et même d'autres pays plus méridionaux (et) ne proviennent plus du Maroc, mais de Mauritanie<sup>93</sup>. »

La « route des pateras » désigne donc ce voyage périlleux que font des milliers de jeunes Africains qui embarquent au péril de leur vie sur des « pateras » à destination de l'Europe.

---

<sup>91</sup> P. Sow et R. L. Alissoutin, « Émigration africaine vers l'Espagne, des pateras aux cayucos » (je traduis) disponible à l'adresse suivante : <http://www.papasow-online.info/findex.php>  
Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>92</sup> Les Canaries sont des îles du territoire espagnol situées dans l'Atlantique, à la latitude du sud du Maroc, à peu près en face de la frontière avec le Sahara Occidental.

<sup>93</sup> J. Carlos Velasco, « De las pateras a los cayucos » in *Migraciones, Reflexiones cívicas*, disponible à l'adresse suivante :

<http://www.madrimasd.org/blogs/migraciones/2006/05/15/22710>  
Consulté en ligne le : 24/02/2013.

En espagnol, la « patera » (ou « cayuco ») désigne une petite embarcation ouverte, de construction plus ou moins robuste et plus ou moins précaire. En général, il s'agit de bateaux utilisés pour la pêche, c'est-à-dire de pirogues de bois, qui, du fait de leur fragilité, sont tout à fait impropres à faire de longues traversées en eaux agitées. Le nombre total des migrants en pateras est difficile à connaître, mais d'après Papa Sow – chercheur en sciences sociales à l'Université Autonome de Barcelone (UAB) – et R. L. Alissoutin<sup>94</sup>, rien qu'au cours de l'année 2006, ce seraient 8000 africains qui auraient embarqué à bord de pateras pour arriver sur les archipels espagnols (ce chiffre ne tenant pas compte des disparus en mer).

### **Description du voyage**

Le périple entre la Mauritanie et les îles Canaries dure entre cinq et sept jours. Le voyage est très précaire et exige que l'embarcation dispose de suffisamment de provisions pour toutes les personnes embarquées. Il faut ainsi avoir sur le bateau des denrées conservables, en général de la semoule et des biscuits, des médicaments contre le mal de mer et surtout suffisamment du carburant pour faire fonctionner les moteurs durant plusieurs jours. Les embarcations emmènent en général deux moteurs, en en prévoyant un de secours. Le voyage ne se fait jamais à l'initiative individuelle et les voyageurs passent par des réseaux de passeurs souvent tenus par la mafia locale.

En 2005, D. Mollard filme, caméra à la main l'intégralité d'un voyage en patera<sup>95</sup>. Le documentaire commence à Nouadhibou, en Mauritanie à la frontière avec le Sahara Occidental. Le reporter rencontre alors la mafia locale et découvre que chaque candidat doit déboursier entre 700 à 1000 euros pour embarquer à bord de la pirogue. Si la somme paraît déjà importante aux yeux

---

<sup>94</sup> P. Sow et R. L. Alissoutin, « Emigration africaine vers l'Espagne... », *op. cit.*

<sup>95</sup> Documentaire : D. Mollard, *Destinos clandestinos*, 2005, tourné en espagnol pour TVE 1. Le film intégral est visionnable en libre accès sur le site radio télévision espagnole à l'adresse suivante :

<http://www.rtve.es/alacarta/videos/programa/especial-documental-destinos-clandestinos/338407/>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

d'un Européen, il faut la ramener au niveau de vie des habitants du Sénégal ou de la Mauritanie pour prendre la mesure de ce qu'elle représente sur place<sup>96</sup>. La rencontre et la négociation avec le passeur révèlent les différents échelons de corruption qui émaillent le circuit. Durant l'entretien, l'informateur de D. Mollard justifie le prix élevé du voyage par l'argent qu'il faudrait verser aux officiers de police corrompus. Le capitaine du bateau, qui est celui qui veillera à la sécurité des passagers, est censé avoir déjà payé les gardes espagnols qui forment une barrière de patrouille dans les eaux mauritaniennes ainsi qu'aux abords des côtes espagnoles des Canaries.

Avant d'embarquer, D. Mollard rencontre dans les rues de Nouadhibou un jeune homme qui veut embarquer pour l'Europe. Dans l'entretien, celui-ci lui explique les raisons qui le poussent à partir. Evoquant les conditions de vie dans son pays, il dit :

*« A un certain degré de souffrance, tu es capable de faire n'importe quoi (...) moi je ne pars pas en Europe pour visiter l'Europe, je pars pour travailler, je pars pour gagner de l'argent. Parce qu'ici ça n'est pas possible. Mais je ne pars pas là bas pour y rester, je veux revenir, revenir pour construire quelque chose ici avec l'argent que j'aurais gagné là-bas. »*

Plus loin dans l'entretien, il dit :

*« Je suis fils de pauvre. Mon père était pauvre et moi je ne veux pas mourir pauvre. Je ne veux pas que mes enfants soient des enfants de pauvre. Je ne pars pas plaisir, j'aime mon pays, je voudrais vivre ici... C'est mon pays et j'en suis fier mais je ne veux pas mourir pauvre. »*

### **Récit du voyage**

Selon leur taille, les pirogues peuvent embarquer jusqu'à une cinquantaine de personnes. La distance totale du trajet s'étend sur 800 kilomètres. Le voyage que filme D. Mollard est prévu pour durer cinq jours avec trente-neuf

---

<sup>96</sup> Le smic au Sénégal est de 209 francs CFA de l'heure, ce qui fait un total d'environ 35.000 francs CFA par mois pour 40 heures de travail par semaine, ce qui représente moins de 55 euros par mois.

<http://www.minimum-wage.org/international/fr/Senegal/>

passagers dont deux femmes et un bébé de cinq mois. Sur le bateau, l'ordre hiérarchique est strict : le capitaine et le co-capitaine sont debout et les autres passagers doivent être assis. La barque ne fait pas plus de dix mètres de long et les passagers sont tellement serrés que personne ne peut allonger les jambes. « *Le moindre centimètre abandonné est immédiatement occupé par les jambes d'un autre passager* » décrit le reporter.

Au cours de la deuxième nuit du voyage, voulant mettre du carburant dans le moteur, l'équipage découvre avec stupéfaction que certains des bidons qui étaient censés contenir du gazole ont été coupés avec de l'eau... Les réserves de carburant suffiront néanmoins, certains des bidons n'ayant pas été coupés. La troisième nuit, alors que l'équipage est à trois cents kilomètres des côtes africaines, le moteur tombe en panne. Après avoir essayé de le réparer, le capitaine décidera finalement d'utiliser le second moteur qui tombera lui aussi en panne seulement quelques heures plus tard... Sans plus aucune possibilité d'avancer, le quatrième jour, l'embarcation est à la dérive au milieu de l'océan.

C'est finalement grâce au téléphone satellite que le reporter avait emmené avec lui, à l'insu de l'équipage, que l'embarcation trouvera son salut. D. Mollard appellera les côtes espagnoles pour signaler leur position. Les autorités espagnoles leur promettront alors de faire venir à leur rencontre un bateau de la Guardia Civil<sup>97</sup> pour venir en aide aux passagers et les amener aux Iles Canaries. En fait, le lendemain, ça sera un bateau de la police marocaine qui viendra à la rencontre des passagers pour les emmener à Dakhla au Maroc, où ils seront placés en centre de rétention<sup>98</sup>.

Le voyage de D. Mollard est typique de ces traversées. En réalité, beaucoup de ces embarcations chavirent en route et on pense que seul un corps sur trois est retrouvé lors des naufrages. Les candidats qui parviennent aux Canaries sont immédiatement récupérés par la police espagnole pour être incarcérés

---

<sup>97</sup> Guardia Civil : Garde Civile, il s'agit de la police nationale en Espagne.

<sup>98</sup> Ceci s'explique par le fait qu'il existe des accords entre l'Europe et le Maroc concernant les migrants clandestins en provenance d'Afrique. Les autorités espagnoles avaient donc certainement contacté les autorités marocaines selon cet accord politique.

dans des centres de rétention. Ces centres sont souvent surchargés et la durée maximale de détention ayant été fixée par l'Union Européenne à quarante jours. Dans le cas où la nationalité de la personne détenue n'a pu être établie – c'est le cas la plupart du temps puisque les candidats à l'émigration jettent leur passeport en mer durant le voyage –, les autorités espagnoles ne pouvant déterminer le pays d'origine de la personne, l'envoient alors sur la péninsule sans papiers d'identité et bien souvent dans une situation de totale précarité.

On ne peut pas comprendre le phénomène de migration si on ne prend pas en compte le caractère économique de l'affaire. L'attrait de l'Espagne pour les jeunes Africains devient évident dès qu'on compare les salaires entre les pays (P. Sow écrit qu'un simple ouvrier sans qualification dans les champs d'Andalousie ou sur les chantiers d'Espagne gagne plus qu'un haut cadre sénégalais). Il semble également que les mesures prises par l'Espagne et l'Union Européenne pour endiguer l'immigration illégale n'ont pas modifié les flux migratoires et n'ont eu pour effet que de les déplacer d'une mer vers l'autre. Aujourd'hui encore les jeunes Africains continuent de quitter leur pays pour l'Europe armés des slogans wolof répétés au Sénégal<sup>99</sup> : « *dem mba dé !* » (« partir ou mourir ») ou « *Barça mba barsakh*<sup>100</sup> » (« Barcelone ou la mort »).

### **3.1.1.2 Atelier « L'arbre à palabres »**

Les personnes que j'ai reçues à Barcelone étaient elles-mêmes venues par la route des pateras. La proposition de l'atelier consistait à offrir un espace de parole qui soit dégagé des enjeux administratifs et juridiques qui structurent les demandes administratives et sociales de régularisation.

---

<sup>99</sup> P. Sow et R. L. Alissoutin, « Emigration africaine vers l'Espagne... », *op. cit.*

<sup>100</sup> On remarquera l'homophonie étonnante entre « *Barça* » et « *barsakh* », entre Barcelone et la mort, donc.

Le choix d'appeler l'atelier « l'arbre à palabres » fait référence à une pratique sociale en Afrique noire. En Afrique, « l'arbre à palabre » est un espace de rencontres et d'échanges. Dans les villages ou certains quartiers, il est une sorte de « parlement », d'agora publique où l'ensemble des habitants vient discuter de ce qui concerne la communauté. C'est parce que les réunions se font à l'ombre d'un baobab ou d'un fromager qu'elles sont nommées ainsi. Le fait de nommer à Barcelone un groupe de parole en l'indexant à un signifiant de la culture de l'Afrique noire constituait, me semble-t-il, une idée intéressante pour transposer, dans une version européenne, les questions concernant la « communauté immigrée » en Espagne.

À l'occasion de la première séance j'avais édité des cartes géographiques représentant l'Afrique et l'Europe avec les noms des différents pays. Y figuraient donc en partant du sud vers le nord : la Guinée Conakry, la Guinée Bissau, Le Sénégal et la Gambie, la Mauritanie, le Sahara Occidental, le Maroc et l'Espagne avec les îles Canaries ainsi que certains pays d'Europe. Durant la première séance, je proposais aux participants de dessiner avec un stylo de couleur le trajet du voyage qui avait été fait. Outre le point de départ et le trajet, je proposais aussi aux membres de l'atelier de noter sur les cartes le nombre de jours qu'avaient duré chacune des traversées ainsi que le nombre de personnes embarquées sur la patera. Les participants notaient des voyages de plusieurs semaines à bord de pirogues chargées avec plus d'une centaine de personne.

Outre cette terrible représentation du voyage, si le point d'arrivée était invariablement les îles Canaries, le point de départ, lui, était beaucoup plus variable. En fait, si lors de la présentation orale, quasiment tous les participants à l'atelier déclaraient être Sénégalais, sur la carte les choses étaient très différentes et les points de départ des voyages ne mentionnaient quasiment jamais le Sénégal... Les pays situés comme points de départ du voyage pouvaient être la Mauritanie, la Guinée Conakry, même le Mali – pays qui n'a pourtant pas de façade maritime. En fait, ce décalage entre le discours

et les tracés représentés sur la carte faisait référence *au pays d'origine de chacun* et la réalité était que, si les départs se faisaient bel et bien le plus souvent depuis la Mauritanie, les passagers n'étaient pas pour autant tous Mauritaniens ni Sénégalais. Ce point est particulièrement intéressant car il concerne l'identité, – ou plutôt la *présentation d'identité* qu'on peut faire de soi au terme d'un voyage. Cheick, un jeune homme que j'ai rencontré à la suite du groupe de parole de façon individuelle et qui laissait savoir qu'il était Sénégalais, avait situé sur la carte comme point de départ la Guinée Conakry. C'est d'ailleurs pour cela qu'il avait demandé à me voir, pour me préciser qu'il était bel et bien de Guinée Conakry et non du Sénégal, comme si le fait de représenter sur une carte le trajet du voyage rétablissait cette vérité passée sous silence et comme si la représentation graphique avait permis de dire quelque chose qui était resté interdit dans la parole.

### **Une difficulté : « à quoi ça sert de venir à l'atelier » ?**

Si les habitants de l'appartement semblaient être intéressés par le projet, très vite s'est posée la question de « savoir à quoi cela servirait ». De fait, si la question « à quoi ça sert ? » épargne rarement le psychologue, ici, elle prenait un poids particulier.

Cette préoccupation s'est faite plus présente et plus insistante au fur et à mesure que s'approchait la date de la première séance. À quelques jours de la première séance, les participants potentiels venaient me voir pour me demander plus précisément : « *ça va m'aider à trouver du travail ?* », « *ça comptera pour obtenir des papiers ?* », « *c'est obligatoire ?* », etc.

Outre cette interrogation, une autre préoccupation était de savoir si l'anonymat était réellement garanti et certains voulaient s'assurer que leur parole ne serait pas utilisée par des services administratifs avec le risque que cela pouvait comporter de disqualifier leurs demandes de régularisations<sup>101</sup>.

---

<sup>101</sup> Sur le premier atelier, il est même arrivé que l'on me demande si j'étais enquêteur social ou si j'avais un lien avec la police ou des services de renseignements...

La question de l'utilité de l'atelier m'a préoccupé. D'une part, je sentais bien qu'elle était pertinente et d'autre part qu'il fallait y répondre d'une façon ou d'une autre. Si je sentais qu'il s'agissait d'une résistance à la proposition de parole, je me rendais compte que j'étais également moi-même perturbé par cette question qui se posait cette fois-ci de façon aiguë du fait de l'extrême précarité de la situation des gens que je recevais. Un atelier autour de la parole était-il vraiment ce qu'il fallait dans la situation de ces personnes ?

L'atelier a quand même commencé avec cette question en suspens, question qui revenait régulièrement de façon lancinante au fil des séances. C'est avec Cheick que j'ai trouvé une réponse à cette question. Cheick était intéressé par l'atelier et voulait y participer mais il manifestait une certaine réserve. Ainsi, pour se décider sur sa venue, il avait souhaité me voir pour me poser quelques questions sur l'atelier. Il m'avait alors demandé : « *mais ça va m'aider à trouver du travail ?* », je répondais : « *non* ». Dubitatif, il continua : « *mais... ça va compter pour mes papiers ?* » A nouveau je répondais : « *non* ». « *Alors... il faut que je vienne pour que l'équipe m'aide à trouver un logement ?* », encore une fois je répondais : « *non* ».

J'avais l'impression qu'à travers ses questions, Cheick cherchait à *s'aliéner* et que l'intérêt qu'il portait à l'atelier et qu'il semblait mesurer à son efficacité sur le réel, révélait l'extrême instabilité de sa situation mais aussi un profond désir d'être « arrimé » à un signifiant, à une place, susceptible d'être utilisée pour dire qui il était. D'une certaine façon il était « désolé » au sens où l'entend B. Jacobi lorsqu'il rappelle que « *les traducteurs d'Arendt soulignent que le terme "désolation" ne renvoie pas nécessairement à un état de dépression mélancolique mais doit être entendu dans une consonance plus radicale, si c'est possible : l'absence de sol (...) l'impossible accès à une terre ferme, à la disparition de toutes traces d'habitation, la destruction de la structure familiale*<sup>102</sup>».

---

<sup>102</sup> B. Jacobi « Précarité psychique, lien social », *Cliniques méditerranéennes* 2/2005 (n° 72), (p. 89-102), p. 89-90.

URL : [www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2005-2-page-89.htm](http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2005-2-page-89.htm).

DOI : [10.3917/cm.072.0089](https://doi.org/10.3917/cm.072.0089).

Toujours est-il que ces trois « *non* » semblaient enterrer définitivement sa participation.

Cheick me regarda et me dit finalement : « *mais tu me dis que ça ne va pas me servir pour trouver du travail, que je ne suis pas obligé de venir et qu'en plus ça ne servira pour l'obtention de mes papiers... Mais enfin, alors... ça sert à quoi ?* »

Je répondais alors : « *...à tout le reste!* »

« *Tout le reste* », *précisément, ça n'est pas rien*. On peut penser que « *tout le reste* », se réfère à ce qui a été oublié, d'être considéré comme sans importance. La formule avait au fond le caractère indéterminé nécessaire pour indiquer que ce qui avait été mis sous silence, négligé avec la migration n'en continuait pas moins d'exister et d'avoir de la valeur. Il s'agissait ainsi *de donner la possibilité que s'ouvre la part de l'histoire du sujet non dite* car ne correspondant pas à ce qui était attendu par les différents interlocuteurs que ces personnes rencontraient au fil des mois à travers leurs demandes de régularisation.

En arrivant en Espagne, Cheick avait peut-être fini par tenir pour peu important son pays d'origine et par se laisser ranger dans la catégorie généraliste d'« *Africain* », reléguant ainsi une part de sa singularité.

Chaque voyageur peut d'ailleurs faire cette expérience de « *formes de réduction de l'identité* » de façon plus ou moins dérangeante. Je me souviens, pour ma part, avoir eu, en Inde, une discussion très perturbante durant laquelle mon interlocuteur, musulman, m'avait associé aux soutiens de la guerre en Irak et à la politique de G. W. Bush au motif que j'étais chrétien. L'assimilation par un autre à un groupe imaginaire homogène dans lequel on ne se reconnaît pas nécessairement est toujours une attaque de l'identité...

---

Le texte continue ainsi : « *la radicale absence de tout sol, l'impossible accès à une terre ferme, la disparition de toutes traces d'habitation, la destruction de la structure familiale.* », p. 89-90.

C'est à la suite de cette discussion avec Cheick qu'est venue l'idée que les cartes faites durant l'atelier pourraient être affichées dans le couloir d'entrée du lieu d'hébergement. Cheick avait souhaité apposer sa carte sur un mur pour qu'il reste une trace de son passage dans l'appartement. Ce n'était pas qu'il souhaitait laisser une trace de son passage personnel, mais qu'il souhaitait que « *d'autres compatriotes puissent savoir que cet appartement avait aussi accueilli des Guinéens* ». Cheick avait trouvé la valeur de l'atelier : celle de servir à inscrire quelque part quelque chose de ce qui avait sauté avec le voyage.

### **3.1.1.3 « Les Marocains sont malhonnêtes », « les Pakistanais sont de mauvais musulmans »**

Si l'histoire de Cheick témoigne de comment, dans l'immigration, un individu peut consentir à « réduire » son identité à une image pour mieux de se faire accepter, ça n'est néanmoins pas toujours le cas et certaines personnes peuvent très mal supporter la confusion avec d'autres communautés.

Une autre version de l'atelier qui a été mise en place dans une autre structure à Barcelone m'en a donné l'illustration. L'association IBN Batuta<sup>103</sup> recevait essentiellement les immigrés du quartier du Raval, immigration qui se répartit entre usagers Marocains et Pakistanais.

Alors que l'ambiance lors des cours d'enseignement de catalan ou d'espagnol était tout à fait conviviale, lors de l'atelier de « l'arbre à palabres », les choses se sont passées très différemment. En effet, lors d'une séance, au fil de la

---

<sup>103</sup> L'association IBN Batuta à Barcelone est une association socio-culturelle qui s'occupe de donner des cours d'espagnol et de catalan gratuitement aux immigrés du quartier du Raval dans la vieille ville de Barcelone. Fondée en 1994 sur l'initiative de migrants marocains, l'association a la particularité d'être dirigée par M. Chaib, premier député du parlement de Catalogne d'origine marocaine. Les objectifs de l'association sont « *d'apporter de l'aide humaine, sociale et culturelle aux citoyens migrants et à leur famille et en particulier aux jeunes de la collectivité maghrébine* ». L'association veut également « *favoriser l'échange culturel entre les communautés migrantes et le pays d'accueil, et faire connaître les principaux aspects de la culture des migrants pour faciliter la compréhension avec le pays d'accueil dans le but de créer un climat de respect, de cohabitation et de dialogue.* » (Je traduis). Site l'association : <http://ascib.blog.pangea.org/>.

discussion sur les conditions de vie en Espagne, je vis le groupe se diviser en deux. Les participants relataient les difficultés relatives à la question du déplacement, quand petit à petit se dessina dans la discussion le thème de la question de l'honnêteté et de la loyauté des migrants à l'égard du pays d'accueil. Bientôt le groupe se scinda en deux, les Pakistanais accusant à demi mots les Marocains d'être « *des voleurs* » et les Marocains accusant les Pakistanais d'être « *de mauvais musulmans* »...

Là où dans les cours de langue, rien n'entravait le fonctionnement des classes entre les communautés, dans le groupe de parole, la question de la distinction vint s'inscrire de façon marquée.

Il est intéressant de voir que chacune des accusations reposait sur des stigmates bien présents dans la société espagnole. En effet, d'un côté, un discours disqualifiant et dénigrant des Espagnols à l'égard des Marocains consistait à les décrire comme « *malhonnêtes* » alors que de l'autre, la communauté pakistanaise se partageait depuis des années le commerce de la vente de bières aux noctambules dans les rues de la vieille ville et se voyaient donc attribué pour cela le stigmate positif de fêtards (à vrai dire, ce commerce de la vente d'alcool dans la rue est si populaire à Barcelone qu'il fait presque partie de la culture populaire au point que certains graffitis représentent ces scènes parfois accompagnées du slogan humoristique « *¡Vete guiri ! ¡Vente Paki !*<sup>104</sup> »).

En somme, dans le groupe, les Pakistanais décrivaient les Marocains comme des personnes malhonnêtes dont ils se différenciaient pour immédiatement s'auto-qualifier de « *bons musulmans* », tandis que les Marocains les accusaient de faire du commerce avec de l'alcool, trahissant ainsi une intégrité religieuse qu'ils s'attribuaient aussitôt.

---

<sup>104</sup> Jeu de mots difficilement traduisible. En substance : « *Touriste, va-t-en! Pakistanais, reviens!* ».

La seconde partie de la phrase (« *¡Vente Paki !* ») joue sur la façon populaire de dire « Pakistanais » (« Paki ») en même temps qu'elle joue sur l'homophonie de « *por aquí* (pa' qui) », (« *par ici* »). Le jeu de mots est donc difficilement traduisible puisqu'il dit à la fois, au niveau du sens : « *Touriste, va-t-en, Paki viens !* », alors qu'au niveau du son, on entend une injonction paradoxale adressée au touriste : « *Touriste va-t-en ! viens par ici !* » (« Pa' qui » voulant dire « *par ici* »).

Cette situation était d'autant plus étonnante que rien de ce type n'était apparu lors des autres activités de l'association. Néanmoins, je crois qu'elle était liée, en partie au moins, à la situation de migration. En effet, on peut penser que cette vignette clinique illustre la façon des groupes sociaux fabriquent de la distinction<sup>105</sup> afin de se différencier des autres. Le fait que ce soient des stigmates présents dans la société d'accueil qui soient utilisés pour construire cette distinction indique qu'elle s'adresse autant à l'Autre (ici la société d'accueil) qu'au groupe auquel on appartient. Sur ce point, lors d'une discussion informelle avec un des usagers de l'association, celui-ci me dira : *« au fond, dire que les Marocains sont des voleurs, c'est surtout une façon de dire aux Espagnols : "nous ne sommes pas comme eux". Parce que ici beaucoup de gens ne font pas la différence. Tout ce qu'ils voient c'est que nous sommes musulmans, comme si nous étions pareil alors que moi avant de venir en Espagne, je n'avais aucune idée de où était le Maroc... »*

La situation migratoire peut parfois avoir des effets ravageants, quand le regard de l'autre changeant, contraint le sujet à réaménager les coordonnées de la définition de son identité, là où il pouvait croire qu'elle était pourtant acquise, voire qu'il en était l'unique dépositaire. En réalité, quand l'autre regardant change, c'est la façon dont le sujet se voit lui-même qui peut changer.

### **3.1.2 En France : travail auprès des demandeurs d'asile en Cada**

Il faut dire un mot de la politique migratoire en matière d'asile car elle présente la particularité d'être l'une des rares sur laquelle l'ensemble des pays européens se soit coordonné. Les premiers accords européens sont ceux de Schengen en 1985. Ces accords prévoyaient la suppression des contrôles *aux frontières internes* et leur remplacement par des contrôles renforcés *aux*

---

<sup>105</sup> Je fais référence à P. Bourdieu : *La distinction, critique sociale du jugement* (1979), Paris, Editions de minuit, 1985.

*frontières extérieures*, ainsi qu'une politique commune concernant les visas<sup>106</sup>. Après cette première convention, l'espace Schengen a été institutionnalisé par le traité d'Amsterdam en 1997 qui comprend aujourd'hui 26 états membres<sup>107</sup>. Si l'on considère la politique du droit d'asile en Europe comme un révélateur de la construction de l'identité collective européenne, les modifications de ces accords entre ceux de 1990 (dits « Dublin I ») et ceux de 2003 (« Dublin II ») est alors particulièrement intéressante.

La particularité de la révision des accords de « Dublin II » est qu'elle a modifié un règlement qui concernait à part égale tous les pays européens en un règlement qui définit désormais quel sera l'État membre qui sera responsable de l'examen d'une demande d'asile en particulier. En effet, afin d'éviter qu'un même candidat à l'asile politique puisse déposer sa demande dans différents pays de l'Union Européenne<sup>108</sup>, les accords de 2003 ont fait en sorte que cette demande d'asile soit fixée de façon exclusive avec le pays par lequel le demandeur est entré dans l'union<sup>109</sup>.

Ceci introduit donc un déséquilibre entre les pays européens, puisque les pays frontaliers reçoivent « mécaniquement » plus de demandeurs d'asile que les pays « de l'intérieur » de l'Europe puisque le fait de fuir son pays pour échapper aux persécutions se fait le plus souvent par la route, les voies aériennes étant nettement plus contrôlées et donc bien plus difficilement praticables.

En somme, insensiblement, le problème de la demande d'asile d'un candidat a cessé d'être considéré comme celui de l'ensemble de la communauté Européenne pour devenir désormais celui d'un seul pays. Cela peut nous interroger sur la façon dont l'Europe construit désormais son identité,

---

<sup>106</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*, p. 392.

<sup>107</sup> À l'exception du Royaume-Uni et de l'Irlande mais avec la Suisse qui, si elle n'est pas membre de l'Union Européenne fait bien partie de l'espace Schengen.

<sup>108</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, *op. cit.*, p. 394.

<sup>109</sup> Avec ces accords, les empreintes digitales des migrants sont relevées à leur entrée sur le territoire européen et consignées dans un fichier afin de savoir dans quel pays ils sont entrés en Europe. Par la suite, ce fichier permettra d'identifier les candidats et de les renvoyer vers ce pays d'entrée au cas où ils feraient une demande d'asile dans un autre pays de l'union.

puisqu'en fixant la demande d'asile de façon exclusive à un seul pays, ce modèle divise le problème de la demande d'asile *entre* les pays de l'Union Européenne, ceci participant peut-être à une conception de l'identité au sein de l'Union Européenne plus individualisée qu'auparavant.

### **Clinique auprès de demandeurs d'asile**

Depuis quelques années, j'interviens avec l'association Osiris<sup>110</sup> auprès de demandeurs d'asile politique. Osiris est la seule structure de ce type dans le sud-est de la France. Elle s'adresse à des migrants ayant connu des guerres, des tortures, ou des conflits ethniques, à qui elle propose un soutien et un suivi psychothérapeutique et/ou psychiatrique. L'équipe est pluridisciplinaire et comprend quatre psychologues, un médecin psychiatre, un masseur et des interprètes. L'association est très sollicitée au niveau régional, à tel point que les délais d'attente pour rencontrer un thérapeute s'étalent entre plusieurs mois et parfois même une année.

Je n'interviens pas dans les locaux d'Osiris, mais au sein d'un Cada géré par l'association Alotra<sup>111</sup> auprès d'une population de demandeurs d'asile politique. Le centre où j'interviens est situé dans les quartiers nord de Marseille et comprend sept logements capables d'accueillir des familles (les parents et leur enfant). L'équipe est composée d'une assistante sociale et d'une éducatrice qui s'occupent de la gestion du fonctionnement du centre, de l'instruction des dossiers de demande d'asile et du parcours social des personnes hébergées. Il y a également quelques autres personnes qui

---

<sup>110</sup> Osiris est une association de soutien thérapeutique aux victimes de torture et de répression politique fondée à Marseille en 1999. Il s'agit d'un centre de soins d'orientation psychanalytique dont l'objectif est d'apporter des soins aux personnes « *victimes de traumatismes induits par l'homme (tortures, viols, déplacements forcés, massacres etc.)* ». Les patients y sont accueillis sans distinction d'origine culturelle, ethnique, ou confessionnelle, et sans distinction de condition sociale, d'opinion politique ou de statut juridique. Elle est composée de psychologues, d'un psychiatre, d'un masseur kinésithérapeute et d'interprètes qui accompagnent les entretiens psychothérapeutiques quand c'est nécessaire. Actuellement, l'association intervient dans les locaux de Médecins du Monde à Marseille.

Site internet de l'association : <http://www.centrosiris.org/data/>

<sup>111</sup> Alotra : Association pour le Logement des Travailleurs. Le but de l'association est de répondre aux besoins de logements destinés aux populations issues de l'immigration. Aujourd'hui, Alotra gère différents types de résidences sociales, dont des Cada.  
<http://www.alotra.fr/>

gravitent autour de l'équipe et s'occupent de l'entretien du centre mais sans avoir un accompagnement individualisé avec les hébergés.

Comme tous les CADA, les personnes qui y sont hébergées le sont le temps de l'examen de leur demande d'asile et jusqu'à l'obtention de la réponse à cette demande – ce qui peut durer entre une et deux années.

### **3.1.2.1 Taux d'acceptation et de refus des demandes d'asile en France**

Le nombre de demandeurs d'asile dans le monde est très faible et selon les données de l'Agence des Nations-Unies pour les Réfugiés (UNHCR<sup>112</sup>) en 2010, on comptait en 15,4 millions de réfugiés, ce qui représente environ 0,2% de la population mondiale<sup>113</sup>.

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, le nombre de demandes d'asile est également très faible en Europe. Dans « l'Europe des 15<sup>114</sup> », au début des années 2000, leur nombre représentait moins de 0,1% de la population totale. L'Autriche est le pays qui le plus fort taux de réfugiés sur son territoire et ce qui représente 0,4% de la population autrichienne. À titre de comparaison, pour l'Espagne, ce chiffre est quasiment nul puisqu'il est à peine de 0,02%<sup>115</sup>. En France, en 2010, le nombre de demandes d'asile était d'environ 52 000 personnes<sup>116</sup>. Les réfugiés politiques en France représentent donc 0,08 % de la

---

<sup>112</sup> UNHCR, Agence des Nations-Unies pour les Réfugiés, <http://www.unhcr.org>. Voir aussi : <http://www.iom.int/jahia/Jahia/about-migration/facts-and-figures/lang/fr>

<sup>113</sup> Alors que la totalité des migrants représente 3% de la population mondiale, les réfugiés politiques représentant 7,6% du total des migrants dans le monde (voir Nations-Unies <http://esa.un.org/migration/index.asp?panel=1>).

<sup>114</sup> « l'Europe des 15 » correspond à l'ensemble des pays appartenant à l'Union Européenne entre 1995 et 2004. C'est aussi aujourd'hui une façon de faire référence aux pays les plus développés économiquement de l'Union européenne, par comparaison avec les nouveaux pays membres d'Europe centrale. Il s'agit des pays suivants : France, Allemagne, Italie, Pays-Bas, Belgique, Luxembourg, Irlande, Royaume-Uni, Danemark, Grèce, Espagne, Portugal, Finlande, Suède et Autriche. A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit.

<sup>115</sup> A. Monnier, *Démographie contemporaine...*, op. cit, p. 383.

<sup>116</sup> Il est en augmentation relative, puisqu'il était de 42 000 en 2008.

population totale alors que le taux de refus de demande d'asile politique était de 74% en 2008 et de 81% en 2010<sup>117</sup>.

Dans le cas où le candidat est débouté, il reçoit une Obligation à Quitter le Territoire Français (OQTF<sup>118</sup>) mais cela n'entraîne que rarement le départ effectif de celui-ci. D'après P. de Saint Rémy<sup>119</sup>, en 2008, seules 20 % des personnes qui avaient reçu une Obligation de Quitter le Territoire Français l'avaient effectivement quitté<sup>120</sup>. En 2011, un haut fonctionnaire affirmait « *que le demandeur obtienne ou non le statut de réfugié, généralement il reste en France*<sup>121</sup>. » En fait, la plupart des demandeurs déboutés restent sur le territoire français et rentrent de fait dans un circuit clandestin. Le fait de rester en France, malgré une obligation à quitter le territoire s'explique par le fait que le risque est bien plus grand de rentrer dans le pays qui a été fui qu'à rester en France, fut-ce de façon illégale. Au terme de plusieurs années, la plupart des candidats déboutés finissent par obtenir le droit de rester sur le territoire d'une façon ou d'une autre.

---

<sup>117</sup> A part le Danemark qui s'illustre avec un taux d'acceptation de 53%, dans les autres pays de l'Union Européenne le taux d'acceptation des demandes d'asile reste souvent faible et avoisine les 20 %.

<sup>118</sup> L'Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides (OFPRA) est un établissement public chargé de l'application des textes français et des conventions européennes et internationales relatifs et de la reconnaissance de la qualité de réfugié, d'apatride et à l'admission à la protection subsidiaire.

Site internet : <http://www.ofpra.gouv.fr/>

<sup>119</sup> P. de Saint Remy, « La France, une vraie fausse championne d'Europe de la naturalisation », Le Point, 27 août 2008.

Disponible à l'adresse suivante :

[http://www.lepoint.fr/societe/la-france-une-vraie-fausse-championne-d-europe-de-la-naturalisation-27-08-2010-1229582\\_23.php](http://www.lepoint.fr/societe/la-france-une-vraie-fausse-championne-d-europe-de-la-naturalisation-27-08-2010-1229582_23.php)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>120</sup> Sur 97 515 personnes qui ont fait l'objet d'une obligation de quitter le territoire, 19 470 d'entre eux l'ont effectivement quitté, soit 20%.

<sup>121</sup> Voir : « Le nombre de demandes d'asile politique explose », Le Figaro, 25/11/2011.

Disponible à l'adresse suivante :

<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/11/25/01016-20111125ARTFIG00694-le-nombre-de-demandes-d-asile-politique-explose.php>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

### 3.1.2.2 Le parcours du demandeur d'asile

#### La demande d'asile

Le parcours du demandeur d'asile politique est une procédure longue et très codifiée<sup>122</sup>.

La demande d'asile politique peut se faire directement depuis le pays d'origine du candidat ou à la frontière du pays dans lequel il souhaite entrer. Dans le cas où la demande est faite depuis l'étranger, le candidat doit s'adresser à l'ambassade ou au consulat de France de son pays de résidence pour qu'elle transmette la demande au ministère des affaires étrangères sur le territoire français. En cas d'acceptation, l'administration française délivre un « visa au titre de l'asile » qui permet au candidat d'entrer en France où sera étudiée sa demande par l'Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides (OFPRA). En pratique, les demandes faites depuis l'étranger, à moins qu'il s'agisse de personnalités politiques ou de personnes connues, sont très rares et dans la plupart des cas, les demandes se font aux frontières ou depuis le territoire d'arrivée. Dans le cas où la demande se fait à l'aéroport, le fait de ne pas disposer des documents exigés pour entrer légalement en France ne peut constituer un motif de refus d'accès au territoire et le candidat obtient alors un entretien avec la police aux frontières<sup>123</sup>.

Enfin, dans le cas où la demande est faite directement depuis le territoire, le candidat doit déposer le plus rapidement possible une « demande d'admission au titre de l'asile » auprès de la préfecture. Dans le document, qui doit être remis à l'OFPRA dans un délai de vingt et un jours et doit être

---

<sup>122</sup> M. Chrétien, M. Delannoy, *Étude sur les Demandeurs d'Asile et les Déboutés du Droit d'Asile en Région Parisienne : Accueil, Orientation, Hébergement, Accès aux Soins*, Master Professionnel Économie du Développement et Analyse de Projets CERDI], Université d'Auvergne, juin 2005, p. 102.

<sup>123</sup> En cas de doute, la personne peut-être placée dans une zone d'attente depuis laquelle sera analysée plus précisément le bien fondé de la demande. A moins que la police ne puisse établir au cours de cette période que la demande d'asile n'est pas valable, elle délivre un « *laissez-passer* » de deux à huit jours pour permettre au candidat d'engager la procédure d'asile politique. Dans le cas contraire, l'entrée sur le territoire est refusée.

DCPAF : Direction Centrale de la Police Aux Frontières, il s'agit d'une direction de la Police nationale française chargée de contrôler l'immigration et les frontières du pays (ancienne PAF remplacée en 1994).

rédigé en français, il faut indiquer les motifs de la demande et présenter les faits personnels de persécutions (date, lieu, circonstances, auteurs). Durant tout le temps de la procédure, l'OFPPRA conserve le passeport du demandeur et celui-ci n'a pas le droit de travailler. Durant cette période les demandeurs d'asile peuvent obtenir un hébergement en Cada. Néanmoins, le nombre de place étant très insuffisant par rapport à la demande, les demandes sont examinées en fonction de critères familiaux et d'intégration. Dans les faits, un grand nombre de demandeurs d'asile n'ont pas d'hébergement légal sur le territoire français et on estime que seul un tiers des personnes est hébergé en Cada<sup>124</sup>.

Dans le cas où l'OFPPRA refuse la demande d'asile, le candidat peut poser un recours auprès de la Cour Nationale du Droit d'Asile (CNDA<sup>125</sup>), en complétant le dossier et en y ajoutant de nouvelles pièces. La CNDA réexamine alors la demande pour déterminer le bien-fondé de la parole en fonction de l'appréciation de la réalité des persécutions rapportées par le candidat. Si la CNDA adresse un nouveau refus au demandeur d'asile, celui-ci se voit alors délivré une Obligation de Quitter le Territoire Français (OQTF<sup>126</sup>) et dispose d'un délai d'un mois pour quitter la France, délai au terme duquel il devient, de fait, clandestin sur le territoire français. Sous le coup de l'Obligation à Quitter le Territoire Français, le demandeur ne peut plus être hébergé au Cada.

Dans le cas où la demande d'asile est acceptée, il existe deux types de statuts : la protection subsidiaire et le statut de réfugié politique. La protection subsidiaire est la procédure par laquelle le demandeur reçoit une carte de

---

<sup>124</sup> En 2011, on comptait 21.000 places en Cada pour 52.762 demandes d'asile politique. Source : Secrétariat Général à l'Immigration et à l'Intégration.

<sup>125</sup> La Cour Nationale du Droit d'Asile (CNDA) est une juridiction française administrative chargée de statuer sur les recours des décisions rendues par l'OFPPRA. C'est à la CNDA qu'on s'adresse en cas de rejet de la demande d'asile par l'OFPPRA. Site internet : <http://www.cnda.fr/>

<sup>126</sup> OQTF : Obligation à Quitter le Territoire Français. Il s'agit d'une mesure administrative d'éloignement des étrangers. Elle est régie par la loi n°2006-911 du 24 juillet 2006 relative à l'immigration et à l'intégration, article L. 511-1.

séjour temporaire qui lui donne le droit d'être sur le territoire durant une année. Cette carte peut être renouvelée chaque année « *si les circonstances qui ont justifié son octroi ont cessé d'exister ou ont connu un changement suffisamment profond pour qu'elle ne soit plus requise*<sup>127</sup> ». S'il est accepté au titre de réfugié politique, il reçoit un « certificat de réfugié » qui lui donne l'autorisation de rester sur le territoire français légalement, lui donne le droit de travailler et lui permet de déposer en préfecture une demande carte de résident sur le territoire français.

### **3.1.2.3 La permanence au sein du Cada**

Les Cada ont pour missions d'accueillir et d'héberger les candidats à l'asile politique. Durant l'hébergement, le centre prend en charge les frais de logement et accompagne la procédure de demande d'asile. Durant le temps de l'examen de son dossier, le demandeur d'asile reçoit une Allocation Sociale Globale (ASG) pour couvrir les besoins de la vie quotidienne. Le centre participe également à la constitution du dossier et à la préparation aux auditions devant l'OFPPRA. Certains Cada peuvent proposer un soutien médico-psychologique ou recruter des juristes pour l'aide à la procédure d'asile<sup>128</sup>. Si le candidat est débouté de sa demande d'asile, il ne peut rester au Cada et dispose d'un mois pour quitter le lieu, l'équipe du centre étant tenue de veiller au respect de cette contrainte.

#### **Description de l'action, caractéristiques de la permanence**

La permanence existe depuis août 2009, j'y intervins une fois par semaine. La proposition d'implanter la consultation dans les locaux est née de l'expérience du terrain : en effet, beaucoup des personnes que je reçois ont été très fragilisées par l'expérience qu'elles ont vécue dans leur pays et la construction

---

<sup>127</sup> Voir le site de l'OFPPRA : [http://www.ofpra.gouv.fr/index.html?xml\\_id=261&dtd\\_id=14](http://www.ofpra.gouv.fr/index.html?xml_id=261&dtd_id=14)

<sup>128</sup> F. Marty, *L'aide juridique aux demandeurs d'asile « hors centres » : condition à la valorisation de la demande d'asile ? entre idéal et contraintes pratiques*, DESS Développement, coopération et action humanitaire, Paris 1, Dir. J. Valluy, 2003, 100 p. Texte intégral en accès libre.

d'un lien avec elles s'est souvent avérée très délicate. Pour certains, l'état de fragilité était tel qu'il leur était quasiment impossible de se déplacer vers une structure de soin classique (Centre Médico-Psychologique (CMP) ou hôpital de jour<sup>129</sup>), voire dans certains cas de sortir du centre. J'ai constaté aussi que bien souvent, ces personnes se révélaient méfiantes vis-à-vis de l'extérieur au point de limiter leurs sorties du centre au maximum. Mirina, par exemple, au moment où je la recevais ne pouvait plus franchir les portes du centre depuis plusieurs mois.

En tout état de cause, pour beaucoup de ces personnes, une prise en charge à l'extérieur semblait extrêmement difficile. De plus, les délais d'attente de plusieurs mois pour obtenir un rendez-vous auprès des CMP ou des hôpitaux compliquaient encore les choses (quand ces structures ne refusaient pas tout simplement de recevoir ces patients au motif qu'aucun traducteur ne travaillait à l'hôpital - voire qu'il était impossible de prendre en charge psychothérapeutiquement quelqu'un avec la présence d'un interprète). L'intérêt de situer la permanence à l'intérieur des locaux était donc de réduire les délais d'attente pour obtenir un rendez-vous - ce délai pouvant aller jusqu'à plusieurs mois même à Osiris - et de proposer un espace soutien accessible<sup>130</sup>. Avec la permanence, ce délai est réduit tout au plus à deux semaines.

### **Conséquence du travail clinique en Cada : conditions des fins de prises en charge**

Le fait d'intervenir auprès de personnes hébergées dans un dispositif transitoire a pour effet que les suivis ont souvent un terme particulier, l'interruption du traitement se faisant quasiment toujours à la suite d'une

---

<sup>129</sup> CMP : les Centres Médico-Psychologique sont des établissements publics composés entre autre de psychiatres, psychologues et infirmiers qui assurent des consultations prises en charge par la Sécurité sociale. Ils sont rattachés à un hôpital public.

L'hôpital de jour psychiatrique est un établissement qui accueille les patients durant la journée (matinée ou après-midi ou journée complète) pour réaliser des soins qui ne nécessitent pas d'hospitalisation.

<sup>130</sup> Il faut rappeler que la période d'examen d'un dossier de demande d'asile dure entre un an et demi et deux ans.

décision qui n'est pas celle du patient. Concrètement, à l'exception des entretiens préliminaires qui ne donnent lieu à aucun suivi ultérieur, toutes les prises en charge que j'ai eues au sein du Cada se sont interrompues à la suite de la décision rendue par l'OFPRA ou par la CNDA.

En fait, à la différence des suivis qu'on peut avoir sur d'autres lieux, au Cada, c'est rarement le patient qui met fin aux rencontres (soit parce qu'un mieux-être aurait été obtenu, soit parce que le patient lui-même ne souhaiterait plus poursuivre les entretiens) mais le plus souvent, c'est la réponse à la demande d'asile qui conduit à l'interruption de la prise en charge psychothérapeutique. Dans les cas des patients à qui la demande d'asile a été accordée, il s'en est suivi un départ du Cada : Mirina, qui a obtenu la résidence subsidiaire est ainsi partie s'installer dans le nord de la France pour se rapprocher d'une partie de sa famille, et un autre patient s'est vu proposé une résidence sociale à Toulon. Dans le cas des patients qui ont été déboutés, il est arrivé qu'alors que je me rendais à la permanence, j'apprenne que le patient que je suivais avait été expulsé du centre par la police suite à son refus de quitter les lieux.

Pour faire face à cette situation, et car on sait que beaucoup de ces personnes déboutées restent de toutes façons sur le territoire français, un accord a été conclu entre Alotra et Osiris pour permettre que je puisse continuer à recevoir les patients qui le souhaiteraient dans locaux du Cada. Dans tous les cas, l'expérience clinique m'a convaincu de la pertinence de ce suivi, puisque j'ai suivi certains patients durant plusieurs années (c'est par exemple le cas de Mirina que j'ai reçue durant deux années).

#### **3.1.2.4 Un cas clinique au Cada : la violence annule l'identité (Mirina)**

Le cas de Mirina n'est pas directement lié à la migration et c'est plus de traumatisme dont il s'agit dans cette situation. Je rapporte néanmoins son cas

ici car il représente une situation typique du Cada et car il concerne l'identité dans le rapport à l'autre et à la violence<sup>131</sup>.

Ce que montrent le cas de Mirina et la clinique du traumatisme, c'est donc aussi à quel point la violence est liée à l'identité de l'autre. En effet : d'une part la violence suppose, du point de vue de sa philosophie, l'annulation de la dignité de l'autre, et d'autre part, son exercice suppose de neutraliser le circuit de l'identification, c'est-à-dire précisément une donnée fondamentale du rapport à l'autre (c'est notamment, de façon assez surprenante, le cas avec les processus des « violences légales » telles qu'on peut les trouver dans les procédures de peine de mort. Ces procédures ont en commun de cacher le regard de la victime, c'est-à-dire d'empêcher la circulation du regard entre victime et bourreau<sup>132</sup>).

---

<sup>131</sup> Sur cette relation entre violence et lien social, on pourra se référer à l'article de S. Askofaré et M. J. Sauret. En effet, ils écrivent que « *la violence est structurellement liée au lien social. Et ceci, notamment, si comme nous le pensons, social veut dire en psychanalyse : lien à l'Autre. (...) Ainsi, le "locus" paradoxal de la violence (...) telle que la psychanalyse permet de l'appréhender, est indissociable du lien social par rapport à quoi toujours elle se définit* », p. 242.

S. Askofaré, M. J. Sauret, « Clinique de la violence, Recherche psychanalytique », *Cliniques méditerranéennes* 2/2002 (n° 66), (p. 241-260), p. 242.

URL : [www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2002-2-page-241.htm](http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2002-2-page-241.htm).

DOI : [10.3917/cm.066.0241](https://doi.org/10.3917/cm.066.0241).

<sup>132</sup> Il y a une observation surprenante que l'on peut faire ici qui concerne *le regard et la violence*. Il s'agit des procédures de mise à mort légale. Si on suppose en effet, que le fond philosophique de la violence repose sur le retrait de l'identité de l'autre et sur la négation de son humanité, alors on peut supposer que cela signifie qu'on ne peut porter un geste de violence à l'égard de l'autre à son terme, qu'à condition d'avoir d'abord invalidé le processus d'identification à l'autre.

Les procédures de mises à mort légales, c'est-à-dire reconnues par un appareil d'État, se justifient de condamner l'autre à la peine capitale, car le crime dont les condamnés se sont rendus coupables les a placé à la limite de l'humanité, ou en tout cas, à la limite de ce que la société juge tolérable de la part des êtres qu'elle reconnaît comme faisant partie d'elle-même. Or, il y a un point commun très particulier à toutes ces procédures qui interroge, me semble-t-il, la dimension d'identité. Ce point commun *est de jouer sur la circulation du regard*, c'est-à-dire précisément sur l'un des enjeux majeurs dans le circuit de l'identification.

Les exemples sont très nombreux. Ainsi, la guillotine, qui fonctionna en France de 1792 jusqu'à sa dernière utilisation en 1977 à la prison des Baumettes à Marseille fut mise en place pour donner un caractère « humain » à la façon de donner la mort. Or, dans un article de 1893 qui rapporte la description de « La première utilisation de la guillotine sur un condamné » on lit ceci : « *On doit rappeler ici ce qui a été observé à la décapitation de M. de Lally : il était à genoux, les yeux bandés* » (« 25 avril 1792 : première utilisation de la guillotine sur un condamné », in *La guillotine et les exécuteurs des arrêts criminels pendant la Révolution (1893)*, publié en ligne le 25 avril 2012. <http://www.france-pittoresque.com/spip.php?article5744>).

En Espagne, le garrot, ou lacet étrangleur qui fut utilisé sous la dictature franquiste indique que la procédure suit un dispositif similaire quand au regard : « *Arrivée l'heure de la messe, Porchillo pria avec une sereine dévotion et se confessa. Il ne trembla pas lorsque arriva le moment de*

### 3.1.2.4.1 Trauma et violence

Mirina est arrivée en France alors qu'elle était enceinte de huit mois et lorsque je l'ai rencontrée elle était hébergée au Cada depuis quelques mois. Lors de la première année du suivi, elle dégageait une présence fantomatique. Encore jeune, ses cheveux avaient blanchi, sa voix était ternie, elle semblait totalement absente à elle-même et profondément inatteignable. Lorsqu'elle quittait la salle à la fin des entretiens, il m'arrivait d'insister pour lui serrer la main au moment où je lui signifiais le prochain rendez-vous. Sa poignée alors était molle, sans fermeté, presque morte et son regard était vide.

Durant les entretiens, elle répétait invariablement les mêmes scènes. Elle semblait habitée, traversée par des images traumatiques qui se répétaient en elle *en écho*, comme si ces images la traversaient au mépris de sa présence. Dans ses rêves, ses terreurs nocturnes, ou ses pensées, son mari continuait à la battre lui hurlant qu'elle ne méritait pas de vivre, qu'elle n'était « *pas humaine* ». La violence traumatique qu'elle avait vécue pendant des années et

---

*l'exécution. Il se laissa bander les yeux sans une parole, sans une protestation ni un tremblement et ainsi fut conduit à la chaise du garrot.* » (I. Renaudet, « Mourir en Espagne "garrot vil" et exécution capitale dans l'Espagne moderne » in R. Bertrand et A. Carol, *L'exécution capitale, une mort donnée en spectacle XVIe-XXe siècle*, Publication de l'Université de Provence, 2003, p. 101).

Durant la Seconde Guerre Mondiale, les pelotons d'exécutions à l'égard des Allemands ou des collaborateurs voilaient aussi la face de ceux qui allaient être exécutés (en Utah, qui est le seul État américain qui procédait à ce mode d'exécution – jusqu'en 2004 –, le peloton était placé derrière une tenture dont les seules ouvertures étaient faites pour laisser passer les canons). Plus actuel, la chaise électrique procède également à ce voilement du regard. Ainsi, jusqu'en 1940, le condamné avait la tête couverte, avant que la procédure se soit « modernisée » avec une glace sans tain. La famille de la victime peut donc voir l'exécution du condamné, mais lui ne peut pas voir la famille : « *Une pièce séparée de la chambre d'exécution est construite à partir de 1940, comme actualisation de la procédure de la chaise électrique. Elle comprend une glace sans tain qui permet aux témoins de voir à l'intérieur de la chambre sans être vus.* » (D. A. Johnson, *Betrayal: The True Story of J. Edgar Hoover and the Nazi Saboteurs Captured During WWII*, p. 204. (Je traduis).

[http://books.google.fr/books/about/Betrayal.html?id=z0w6oiwe3noC&redir\\_esc=y](http://books.google.fr/books/about/Betrayal.html?id=z0w6oiwe3noC&redir_esc=y).

Tout se passe dans ces différents exemples comme si la loi, pour légitimer la violence, prenait soin d'invalider l'échange de regards entre le bourreau et le condamné. On peut supposer que cela a à voir avec la question de la violence en elle-même, en tant que celle-ci interroge la dynamique de l'identification, vectorisée ici par la circulation du regard.

qu'elle avait fui depuis un an déjà avec son divorce se répétait inlassablement en elle en écho, à l'identique. Elle me disait se réveiller en sursaut la nuit, craignant que l'homme qui l'avait violentée ne soit derrière la porte de l'appartement du Cada où elle était hébergée<sup>133</sup>.

Au cours du suivi, elle a accouché d'une petite fille. Les liens qu'elle avait avec elle étaient terriblement inquiétants et à plusieurs reprises, lors des entretiens où elle venait avec sa fille, j'ai eu peur qu'elle la laisse tomber lorsqu'elle la tenait dans ses bras : pas plus qu'elle ne serrait la main, Mirina n'arrivait à tenir sa fille dans ses bras. Au terme d'une année de suivi, les entretiens que j'avais avec elle continuaient à me préoccuper à la limite de l'angoisse. Pourtant, je remarquai qu'elle venait de façon régulière et soutenue, ne manquant quasiment aucune séance.

### **Le récit**

Mirina a été mariée à un homme que connaissait un de ses cousins. Son cousin avait rencontré cet homme alors qu'il revenait d'Allemagne pour s'enrôler dans l'UCK<sup>134</sup> et s'il le connaissait peu, il semble qu'il l'appréciait pour avoir combattu à ses côtés. Le mariage a donc été arrangé, comme cela arrive fréquemment au Kosovo et Mirina a été mariée à quelqu'un qu'elle n'a

---

<sup>133</sup> Je dois dire que durant la prise en charge de Mirina, j'ai pris soin de maintenir à l'écart les hypothèses du côté du masochisme. Non pas que cette hypothèse soit insensée – comment ne pas se demander *pourquoi* elle a subi de telles violences durant tant d'années ? – mais c'est plutôt qu'elle me semblait « dangereuse » à ce moment du suivi.

En effet, d'une part, cette hypothèse m'avait été systématiquement renvoyée par mes collègues à qui je parlais du cas, et d'autre part, j'avais le sentiment que ce point de vue risquait surtout de participer à la perpétuation de la violence qu'avait subie Mirina. Enfin, surtout, j'avais le sentiment qu'une telle hypothèse alimenterait une résistance à l'écoute. Aujourd'hui encore, il me semble que ce qui était nécessaire dans le suivi de cette patiente, était avant tout de maintenir la possibilité d'un espace ouvert qui accueillerait la parole sur *un mode dégagé de la répétition ou de la causalité*, c'est à dire un mode dont le sens ne soit pas induit par la question du « pourquoi ».

Je crois qu'il n'y a pas de sens « clinique » à vouloir savoir *pourquoi* Mirina était marquée et il me semble que dans son cas, il s'agissait avant tout de maintenir la possibilité de l'existence d'un espace ouvert dégagé de la rationalité du sens.

<sup>134</sup> UCK : en albanais *Ushtria Çlirimtare e Kosovës*. L'UCK est l'armée de libération du Kosovo. Il s'agit d'une guérilla formée en 1991 qui a combattu pour l'indépendance Kosovo contre la Yougoslavie. De nombreux Albanais du Kosovo la considèrent comme un mouvement de libération bénéfique, mais le groupe est accusé de meurtres de civils soupçonnés de loyauté envers la Yougoslavie. Des gouvernements occidentaux, dont la France et Royaume-Uni, considèrent l'UCK comme un groupe terroriste.

jamais connu (elle l'a rencontré une fois avant son mariage pour prendre un café). Mariée en 2000, elle est partie vivre chez sa belle-famille. Son mari était policier et travaillait dans un commissariat dans une ville proche, effectuant des patrouilles de jour ou de nuit dans les environs. Le mariage s'est très vite dégradé et sa belle-mère a très vite désigné Mirina comme étant celle qui devait faire l'ensemble des tâches ménagères pour la famille. Mirina raconte ainsi qu'elle devait se lever à 5 heures du matin pour faire le pain pour toute la famille et que, très fréquemment, sa belle-mère enlevait les braises du four, ceci ayant pour effet de gâcher la cuisson du pain et de la forcer à recommencer, donnant alors à la famille une raison de s'énerver contre elle. Mirina était systématiquement exclue de la famille et des réunions communes. Les maltraitances ont très vite pris une grande ampleur. Mirina raconte que sa belle-mère demandait parfois à son fils pourquoi il dormait avec elle et ajoutait que sa place était plutôt sur le tapis. Elle ne pouvait pas non plus rendre visite à sa famille comme elle le souhaitait, au prétexte qu'elle était entrée dans la maison de sa belle-famille pour les servir. Au fil du temps, elle a été de plus en plus isolée au point qu'il lui a finalement été interdit de s'asseoir à table pour les repas familiaux.

D'après le récit qu'elle fait, les violences physiques ont commencé quelques temps après. La première fois que son mari l'a battue, dit-elle, elle était enceinte de sept mois. Au cours de cette dispute, il l'a frappée à toutes forces lui mettant également des coups de poing dans le ventre. Elle dit que les coups ont été si forts qu'elle a fini par perdre connaissance. Mirina dit que lorsque sa belle-famille a vu son état, elle a félicité son mari en lui disant que c'était comme ça qu'un homme devait agir. Comme elle avait peur pour son bébé, elle a demandé à être emmenée à l'hôpital, ce que sa belle-mère a refusé. Quelques temps après la naissance de son fils, les relations se sont encore aggravées et sa belle-mère a demandé à son fils qu'il se sépare de Mirina. Au cours d'une rencontre avec la famille de Mirina, il semble que son mari ait parlé d'une possible séparation, provoquant ainsi la honte de sa famille qui a

insisté auprès d'elle pour qu'elle reste avec son mari, tout en lui assurant que les coups ne se reproduiraient plus. De retour dans la famille de son mari, les violences ont recommencé. Quelques temps plus tard, alors qu'elle était enceinte de son second enfant, la mère et le grand frère de Mirina sont venus la voir. Voyant qu'elle avait un hématome à l'œil, sa famille a compris que les violences continuaient et son frère a demandé à l'emmener voir un médecin. Le mari de Mirina s'y est opposé, répondant que c'était lui seul qui décidait de cela. A propos de sa famille, Mirina me dira durant un entretien que celle-ci voyait bien que les choses n'allaient pas mais qu'elle ne se rendait pas compte à quel point. A plusieurs reprises Mirina m'a expliqué qu'elle restait dans la famille de son mari pour pouvoir éduquer ses enfants car au fond, ce qu'elle craignait en cas de séparation était que son ex-mari et sa famille ne la prive de ses enfants et qu'elle ne puisse plus les voir<sup>135</sup>.

Mirina dit qu'à la suite de la naissance de son deuxième fils, les violences se sont encore amplifiées. Il semble que sa belle-mère l'humiliait de plus en plus, mêlant insultes et dépréciations, lui répétant qu'elle était l'esclave de la famille et qu'elle n'était pas digne de manger avec eux. Lors d'une dispute avec sa belle-mère, son mari voyant la scène intervint. La dispute continuant, il l'emmena dans la cave et au cours de l'altercation, il en vint pour la première fois à la menacer avec son arme de service, pointant son revolver sur sa tempe et menaçant de la tuer. Se remémorant cette scène durant un entretien, Mirina reviendra sur les mots qu'il prononçait alors, se rappelant des insultes, et du fait qu'il lui répétait qu'elle n'avait pas le droit de vivre, qu'elle n'avait rien à faire dans cette maison et que son existence ne valait

---

<sup>135</sup> Au Kosovo, le droit coutumier – qui est appliqué dans les campagnes, ce qui est le cas ici – prévoit que l'État n'est pas compétent pour régler les affaires de famille. Dans ce code de la famille traditionnel, après la séparation, le droit de garde des enfants appartient au mari, tandis que l'épouse retourne dans sa propre famille.

Voir : R. Mattern, *Kosovo : conséquences du transfert de droit de garde, renseignement de l'analyse-pays de l'OSAR*, Berne : 2010, p. 2

Article disponible sur le site de l'association Osar (Organisation Suisse d'Aide aux Réfugiés) à l'adresse suivante :

<http://www.fluechtlingshilfe.ch/search?SearchableText=kosovo+droit+de+garde>

rien. À une autre reprise, Mirina raconte que, lors d'une autre dispute avec sa belle-mère, celle-ci la poussa dans les escaliers. Le fils de Mirina, qui vit la scène, accoura vers son père, s'écriant que sa grand-mère avait frappé sa mère. Son mari rentra alors dans une colère clastique hurlant que sa mère ne pouvait rien avoir fait et que c'était Mirina qui avait tout inventé.

Il est inutile d'énumérer les innombrables scènes de violences que Mirina a vécues mais la dernière, celle qui donna lieu à la séparation, a une importance particulière.

Mirina raconte que son mari ne dormait plus avec elle depuis quelques temps et qu'il dormait désormais dans une autre chambre. Voilà ce qu'elle dit de cette énième scène : le matin, alors qu'elle s'était levée pour préparer à manger pour la famille, son fils l'a appelée pour lui dire que son père était réveillé et voulait la voir. Lorsqu'elle l'a rejoint, celui-ci lui dit que depuis plusieurs mois il ne voulait plus d'elle et qu'il voulait qu'elle rentre chez elle. La discussion s'envenimant, il lui demanda alors d'appeler ses frères pour leur dire qu'elle voulait se séparer de lui et rentrer chez elle. Mirina s'y opposa comprenant que si elle rentrait chez elle, elle ne verrait probablement plus ses enfants. La discussion s'est aggravée et son mari, fou de rage partit chercher son arme, la chargea, la pointa sur elle et menaça de la tuer si elle n'appelait pas sa famille. Face à son refus répété, il la poussa contre un mur sur lequel elle se frappa la tête. Son mari restera plusieurs minutes avec le revolver pointé sur elle en hurlant. Terrorisée, Mirina lui demanda ce qu'il allait faire et lui demanda de ne pas la tuer, criant qu'elle ne voulait pas que ses enfants soient orphelins. Alors que son plus jeune fils était derrière la porte et pleurait, son mari rangea son arme et sortit de la chambre pour éloigner son fils. Il revint ensuite dans la chambre et la menaça à nouveau, pendant qu'elle continuait à crier qu'elle n'abandonnerait pas ses fils. Mirina raconte que son mari lui tendit alors son arme, lui demanda de la prendre et de se suicider. L'arme à la main, Mirina s'écria qu'elle ne se suiciderait pas et qu'elle ne le tuerait pas non plus car « *elle n'était pas une criminelle* ». Son mari finit par l'entraîner dans la cour. Alors qu'elle se débattait pour essayer de

rester avec ses enfants, il l'emmena de force dans la voiture. Elle lui demanda de la laisser embrasser ses enfants mais il lui répondit que ce n'était pas ses enfants et qu'elle n'était pas leur mère.

Arrivés devant la maison de la famille de Mirina, elle refusa de sortir répétant qu'elle voulait voir ses enfants. Ouvrant la porte, il la força à sortir et repartit. Quand ses frères vinrent la recueillir, ils l'emmenèrent déposer plainte au commissariat de Pristina (elle voulait éviter le commissariat le plus proche qui était celui où travaillait son mari). Voulant déposer plainte à la capitale, ceci lui fut refusé et on la renvoya vers le commissariat qu'elle voulait éviter. Elle portera finalement plainte auprès d'un collègue de son mari et à la suite de cette plainte, elle porta l'affaire aux tribunaux dans l'espoir d'obtenir la garde de ses enfants. Le procès aura bien lieu mais dans des conditions que Mirina continue de dénoncer comme inévitables au jour d'aujourd'hui. Racontant le procès, elle dira qu'au moment où sa belle-mère déclina son identité, le juge lui répondit qu'il connaissait son frère qui travaillait à la prison voisine. Au cours du procès, sa belle-mère dira avoir « *beaucoup aimé sa belle-fille* » et son mari minimisera les faits, niant avoir été violent, niant avoir utilisé son arme contre elle et niant lui avoir demandé de se suicider. La décision de justice donna raison à Mirina et reconnut le caractère probable des violences mais elle accorda la garde des enfants à son mari, y associant toutefois des droits de visite médiatisés obligatoires. Mirina dira que, contrairement à la décision de justice, son mari ne respectera pas ses obligations et elle ne revit que très rarement ses enfants.

A la suite du divorce, elle continua à recevoir des menaces de mort qu'elle prenait très au sérieux puisque son mari étant policier et toujours en activité, elle pensait qu'il lui serait facile de la retrouver s'il le souhaitait. De plus, elle pensait que la clémence du jugement à son égard et l'absence de sanctions de la justice alors qu'il ne respectait pas ses obligations liées au droit de visite, envoyaient à son mari un signal d'impunité. Durant des années, elle limita donc ses sorties, restant la plupart du temps cloîtrée chez elle.

Par la suite, elle rencontra un homme d'origine Albanaise avec qui elle se maria et dont elle tomba enceinte. Cet homme qui avait été torturé à plusieurs reprises par les Serbes et qui était sous le coup de menaces de mort au moment de leur rencontre, avait décidé de quitter le Kosovo pour préserver sa sécurité et celle de leur futur enfant. Face aux menaces qu'elle continuait à recevoir de son ex-mari – menaces qui s'adressaient maintenant aussi à l'homme qu'elle avait rencontré –, Mirina décida de suivre la décision de son nouveau mari et elle finit par quitter le Kosovo avec lui.

J'arrête ici le récit clinique de Mirina, épargnant au lecteur la description des très nombreuses autres scènes de violences dont les témoignages ont émaillé le suivi que j'ai eu avec elle durant près de deux années et dont la reprise *in extenso* serait inutile.

Je n'ai jamais vraiment su ce qui pouvait expliquer la violence de sa belle-famille à l'égard de Mirina mais j'ai souvent pensé qu'elle devait être liée à la guerre du Kosovo. Mirina est Albanaise et j'ai souvent pensé que sa belle-famille exerçait sur elle une vengeance qui dépassait le seul cadre de la violence domestique. Toutefois, s'il m'est arrivé de l'interroger sur les circonstances de la guerre au Kosovo, je n'ai jamais insisté car ce n'étaient pas des thèmes qu'elle abordait dans les entretiens.

Pourtant, les mots que lui disaient son mari et sa belle-mère, niant systématiquement la légitimité de son existence, la traitant d'esclave, la ravalant au rang de non-humaine, me semblaient s'attaquer à son identité et m'ont fait émettre l'hypothèse que cette violence devait avoir quelque chose à voir avec un conflit qui la dépassait, avec un conflit lié à la guerre que peuvent se livrer des communautés *lorsqu'elles défendent l'image de leurs identités*. Le fait que son ex-mari ait également menacé le second mari de Mirina – qui avait déjà subi des violences de la part de groupes de combattants serbes – et le fait que cette violence était, dans une large mesure collective, me fait également supposer que sa belle-famille devait se sentir

*légitime* à exercer cette violence. La violence présuppose bien souvent d'abord de faire de l'autre un non-humain afin de pouvoir justifier que le geste qu'on exerce sur lui n'est pas immoral.

#### **3.1.2.4.2 *Le travail clinique de la violence est un travail d'identité (la question de la présence de l'interlocuteur)***

La première chose qui vient à l'esprit à la lecture du récit de Mirina est son statut de victime. Choisir le mot « statut » est important car « être victime » ne s'inscrit pas nécessairement dans le registre de l'identité. « Être victime » ne définit pas une personne dans son être ni dans ce qu'elle est. En effet, on peut dire de quelqu'un qu'il *a été* victime de quelque chose, d'un événement, mais cela n'est pas synonyme du fait que cette personne *est* victime. « *La victime n'est pas le sujet*<sup>136</sup> » écrit B. Jacobi.

Toutefois, l'impression la plus intense, la plus marquante, lors du suivi de Mirina, était le sentiment « d'absence à elle-même » qui se dégageait des entretiens. Elle était comme éteinte, comme « annulée » et je me suis souvent fait la réflexion qu'elle était comme « en deçà » de l'existence.

On peut faire l'hypothèse d'un masochisme dans le cas de Mirina au sens où le fait F. Pommier. En effet, parlant de *La question du masochisme dans les situations extrêmes*, il expose le cas d'un patient qu'il nomme Pierre qui manifestait durant sa cure une sorte de « *masochisme protecteur* », qui peut se comprendre comme une « *défense par rapport à la destructivité interne*<sup>137</sup> ». Il

---

<sup>136</sup> « *La compassion et l'identification massive sont (...) repérées dans leur effet de délaisement du sujet.* » B. Jacobi, « Être victime », in *Cliniques méditerranéennes*, 2010/2, (n° 82), Eres, p. 199-205.

<sup>137</sup> F. Pommier, « La question du masochisme dans les situations extrêmes », *Psychologie clinique et projective* 1/2006 (n° 12), (p. 69-82), p. 79.

URL : [www.cairn.info/revue-psychologie-clinique-et-projective-2006-1-page-69.htm](http://www.cairn.info/revue-psychologie-clinique-et-projective-2006-1-page-69.htm).

DOI : [10.3917/pcp.012.0069](https://doi.org/10.3917/pcp.012.0069).

s'agirait alors pour le sujet d'une possibilité « *de mettre en action des mécanismes de défense névrotiques et d'empêcher l'excitation de devenir traumatique*<sup>138</sup> ».

Au moyen de cette hypothèse, F. Pommier établit alors un lien qui nous intéresse particulièrement *puisqu'il lie violence, traumatisme et identité*. En effet, écrit-il, Pierre utilisait le masochisme « *comme un moyen de maîtriser la menace identitaire et la dissolution du moi*<sup>139</sup> ». Je crois que le cas de Mirina illustre parfaitement comment l'extrême violence, au-delà de l'aspect physique et au-delà des coups, peut se qualifier de *s'adresser* à la personne comme si elle n'existait pas dans la négation de sa dignité d'humain. Ce qui signifie que, paradoxalement, la violence est malgré tout, elle-même *prise* dans le lien à l'autre, même dans le cas extrême où elle « nie » l'existence de l'autre. Cela suppose, plus profondément, que la violence quand elle affecte le sujet au sens psychique affecte « *les fondements sur lesquels (celui-ci) a jusqu'ici bâti son rapport à l'autre*<sup>140</sup> ».

Que la violence suppose l'annulation de la dignité de l'autre, c'est ce que montrent les mots et les phrases qu'a reçus Mirina, phrases qui la niaient en tant que personne, en tant que mère de ses enfants, jusqu'à cette apogée où son mari lui tendit son arme en lui demandant de se tuer.

P. Levi, rescapé des camps témoigne de comment il a été littéralement traversé par la tragédie de la négation de l'être humain par l'être humain. A la question d'un jeune lecteur qui lui demandait pourquoi, dans *Si c'est un homme*, il parlait seulement des Laggers allemands et pas des camps russes, P. Levi répondit qu'à la différence des camps nazis, dans les camps russes, « *la personnalité humaine n'était pas déniée, elle n'y était pas totalement condamnée*<sup>141</sup> ».

---

<sup>138</sup> F. Pommier, « La question du masochisme... », *Ibid.*, p. 79.

<sup>139</sup> F. Pommier, « La question du masochisme... », *Ibid.*, p. 79.

<sup>140</sup> F. Pommier « L'art de se faire oublier. Deuil et « fading » », *Champ psychosomatique* 4/2003 (n° 32), (p. 57-68), p. 57.

URL : [www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2003-4-page-57.htm](http://www.cairn.info/revue-champ-psychosomatique-2003-4-page-57.htm).

DOI : [10.3917/cpsy.032.0057](https://doi.org/10.3917/cpsy.032.0057).

<sup>141</sup> R. Levi, *Si c'est un homme* (1947), Paris : Pocket, 1987, p. 296.

Dans *L'espèce humaine*, R. Antelme, témoigne lui aussi de cette même tragédie: « Dire que l'on se sentait alors contesté comme homme, comme membre de l'espèce, peut apparaître comme un sentiment rétrospectif, une explication après-coup. C'est cela cependant qui fut le plus immédiatement et constamment sensible et vécu, et c'est cela d'ailleurs, exactement cela, qui fut voulu par les autres. La mise en question de la qualité d'homme provoque une revendication presque biologique d'appartenance à l'espèce humaine. Elle sert ensuite à méditer sur les limites de cette espèce, sur sa distance à la "nature" et sa relation avec elle, sur une certaine solitude de l'espèce donc, et pour finir, surtout à concevoir une vue claire de son unité indivisible<sup>142</sup>. »

### **La question de la passivité**

On peut interroger la *passivité* de Mirina face à la violence qu'elle a subie. Non pas seulement dans les actes qu'elle a subis mais aussi dans la façon dont elle en fait le discours. Mirina était-elle passive ? Il me semble qu'on ne saurait se contenter de commenter cette situation en disant qu'elle y trouvait de la jouissance. Si une telle explication pourrait peut-être se soutenir dans une élaboration théorique, elle serait peut-être trop rapide et contiendrait surtout le risque de prolonger la violence.

Il y a un passage dans *L'être et le néant* où J. P. Sartre parle de « la passivité ». Suis-je déterminé, s'interroge-t-il, par une cause externe qui m'opprime ?

« Qu'est-ce que la passivité ? Je suis passif lorsque je reçois une modification dont je ne suis pas l'origine – c'est-à-dire le ni le fondement, ni le créateur –. Ainsi, mon être supporte-t-il une manière d'être dont il n'est pas la source. Seulement, pour supporter, encore faut-il que j'existe, et, de ce fait, mon existence se situe toujours au-delà de la passivité. "Supporter passivement", par exemple, est une conduite que je tiens et qui engage ma liberté aussi bien que "rejeter résolument".

Si je dois être pour toujours "celui-qui-a-été-offensé" il faut que je persévère dans mon être, c'est-à-dire que je m'affecte moi-même de l'existence. Mais par là même, je

---

Quelques pages avant, il écrit « la dernière trace de civilisation avait disparu autour de nous et en nous. L'œuvre entreprise pas les Allemands triomphants avait été portée à terme par les Allemands vaincus : ils avaient bel et bien fait de nous des bêtes ». (p. 269).

<sup>142</sup> R. Antelme, *L'espèce humaine* (1947), Paris : Gallimard, 1997, p. 11.

*reprends à mon compte, en quelque sorte, et j'assume mon offense, je cesse d'être passif vis-à-vis d'elle.*<sup>143</sup> »

Pour J. P. Sartre donc, même la passivité suppose du sujet, ne serait-ce que par son consentement. Or, la question fondamentale chez Mirina n'est-elle pas précisément celle du sujet ?

Il y a eu une séance particulièrement éprouvante où Mirina a pleuré. Ce n'était pas la première fois que cela arrivait, mais ce jour-là ses pleurs ont été différents. Durant cette séance, elle m'a laissé cette impression sidérante, qu'au moment où coulaient ses larmes, elle « collait à son corps », comme si pour la première fois *c'était elle qui pleurait*. Tout s'est passé comme si Mirina était comme retirée au fond d'elle-même jusqu'alors et qu'à cette séance elle avait soudainement réincarné son corps, comme pour venir se coller à ses larmes et souffrir.

### **Pourquoi parler ?**

La question qui se pose dans le suivi de Mirina n'est pas tant de savoir pourquoi elle aurait adhéré, ou faites siennes les phrases que lui a adressées son mari *mais plutôt de savoir ce qu'elle a fait lorsqu'elle a décidé de parler*. Pourquoi a-t-elle choisi de parler et quel était le sens profond de ce geste ?

R. Waintrater, qui a travaillé avec des personnes victimes de génocides, rapporte qu'elle observe chez ses patients un besoin impérieux de témoigner, de parler ou d'écrire, pour, dit-elle « *renouer avec la vie* ». Elle rappelle comment P. Levi, chimiste de formation devint écrivain après sa déportation et comment pour lui, l'écriture prit « *toute sa valeur de refuge identitaire, de révolte contre l'oubli*<sup>144</sup> ».

Penser les choses ainsi interroge le statut même de la parole. Que se passe-t-il lorsque l'on parle et pourquoi parle-t-on ? On peut penser qu'il n'y pas de

---

<sup>143</sup> J. P. Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris : Gallimard, 1943, p. 25.

<sup>144</sup> R. Waintrater, *Sortir du génocide, témoignage et survivance*, Paris : Payot, 2011, chapitre 3 : la littérature de témoignage.

discours qui ne soit adressé et qui ne suppose l'existence de l'autre. « *Les possibilités élaboratives des traumatismes provoqués par des catastrophes sociales nécessitent que quelqu'un soit là pour recevoir cette parole, non comme un acte passif mais comme un acte de reconnaissance*<sup>145</sup> » écrit M. Karol.

Si parler à un thérapeute ou à un soignant suppose que cette adresse est liée à une demande de reconnaissance, cela ne veut pas pour autant dire qu'il soit demandé d'être reconnu dans *une identité de victime*. Je crois que plaider la reconnaissance est plutôt un acte fondamentalement lié à la question du sujet<sup>146</sup> et que l'acte même de reconnaissance – particulièrement dans ces cas-là – est un acte humanisant car il réinstalle le sujet.

Le discours de Mirina, alors, au-delà d'être simplement celui d'une plainte, contiendrait en son sein une dimension ontologique à travers le risque de cette question fondamentale de *l'adresse à l'autre*. *Comme si, en parlant, Mirina remettait en jeu l'interrogation fondamentale de l'existence d'un interlocuteur potentiel et d'un lieu d'adresse possible.*

« *Je ne sais même pas pourquoi je viens ici dira-t-elle lors d'une séance. Ce qui est sûr c'est que j'en ai besoin que ça me fait du bien. Je crois que ce qui est incroyable pour moi, c'est qu'ici en France, vous me croyez, vous croyez ce que je dis* ».

---

<sup>145</sup> M. Karol « La transmission : entre l'oubli et le souvenir, le passé et l'avenir », *op. cit.*, p. 110.

<sup>146</sup> J.-M. Vives dit : « *La seule chose que le psychanalyste est supposé savoir, c'est qu'il y a du sujet supposé advenir* ».

« *Cette question de l'invocation, nous permet de repenser les enjeux du sujet-supposé-savoir, qui dans ce procès devient sujet-supposé-savoir-qu'il-y-a-du-sujet, et qui en le supposant l'appelle à advenir. La supposition du psychanalyste se réduit alors - mais dans cette réduction se condense toute l'éthique de la psychanalyse - au fait que malgré les symptômes qui entravent le patient il y a du sujet qui est appelé à ek-sister* ».

J. M. Vives : « Pulsions invocantes et destins de la voix » in *Recherches cliniques en psychanalyse*, 2001/2 (n°13), Paris : L'Harmattan, p. 79-92.

Article également disponible en ligne sur le site d'Insistance à l'adresse suivante :

[http://www.insistance.org/news/42/72/Pulsion-invocante-et-destins-de-la-voix/d,detail\\_article.html](http://www.insistance.org/news/42/72/Pulsion-invocante-et-destins-de-la-voix/d,detail_article.html)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

B. Jacobi écrit que « *la présence du praticien ne vise qu'à instaurer la présence de son interlocuteur*<sup>147</sup> ». Après tout n'est-ce pas cela l'essence du geste clinique, d'assurer à l'autre sa présence et son existence ?

### **3.2 Dommages de l'identité chez les patients migrants**

Au terme de deux années d'examen de leur demande, Mirina et son mari ont obtenu la protection subsidiaire<sup>148</sup>. A la fin du suivi, elle semblait aller mieux. Ses rêves traumatiques récurrents s'étaient un peu estompés et peu à peu, elle a pu s'aventurer hors du Cada dans les environs. Sa relation avec sa fille s'est nettement améliorée. Il était désormais possible de rencontrer le regard de sa fille, de jouer avec elle et Mirina témoignait maintenant d'une immense inquiétude à son égard, craignant que quelque chose puisse lui arriver, se montrant très protectrice avec elle. Il s'agissait d'un lien d'angoisse certes, mais il y avait un lien, là où il était très précaire voire inexistant auparavant. Ayant obtenu la protection subsidiaire, elle a quitté le Cada et est allée s'installer avec son mari et sa fille à Strasbourg, près de l'Allemagne où vit l'un de ses frères. Comme elle est partie au mois d'août, je n'ai pas pu la voir avant son départ. Elle a téléphoné quelques semaines après pour informer l'équipe de son installation et du fait qu'elle avait demandé à être suivie là-bas par une psychologue. Quelques jours plus tard, j'ai reçu un appel de Mirina en séance avec sa psychologue. Mirina souhaitait me parler. Elle m'a alors donné quelques nouvelles de sa petite fille et elle a terminé l'entretien en me disant qu'elle avait voulu me parler une dernière fois pour pouvoir mettre un terme au suivi avec moi. Avec cette « dernière séance », elle avait tenu à me dire « au revoir ». R. Waintrater témoigne de quelque chose de semblable

---

<sup>147</sup> B. Jacobi, *Cent mots pour l'entretien clinique*, Toulouse : Eres, 2004, p. 176.

<sup>148</sup> La protection subsidiaire est une mesure accordée dans le cas où le demandeur d'asile ne remplit pas les conditions de reconnaissance de la qualité de réfugié. D'une durée d'un an renouvelable, elle peut être accordée pour un civil, dans le cas de la reconnaissance d'« *une menace grave, directe ou individuelle contre sa vie ou sa personne en raison d'une violence généralisée résultant d'une situation de conflit armé interne ou international* » (article L. 712-1 du CESEDA).  
[http://www.ofpra.gouv.fr/index.html?xml\\_id=261&dtd\\_id=14](http://www.ofpra.gouv.fr/index.html?xml_id=261&dtd_id=14)

dans sa clinique : elle raconte comment certains suivis se terminent sur ces derniers mots, ce qu'elle interprète comme une séparation nécessaire du thérapeute. Il faut alors, dit-elle, laisser le patient se séparer, accepter le silence qui suivra, car c'est aussi ce qui pourra être utilisé pour que se referme ce qu'elle appelle « *la béance de la mémoire*<sup>149</sup> ».

Le cas de Mirina, s'il relève plus de la clinique du traumatisme que de celle de la migration, n'en reste pas moins lié à la question du rapport à l'autre.

« *Le sentiment de dignité et d'estime de soi se tisse dans le regard d'autrui*<sup>150</sup> » écrit M. Benhaim. Le cas de Mirina n'enseigne-t-il pas en quoi l'humanité de quelqu'un est en prise, au moins en partie, dans le regard de l'autre ?

Je crois que d'une certaine façon, Mirina a retrouvé de l'identité dans son exil, en tant que son exil lui a permis de rencontrer un rapport à l'autre qui pouvait authentifier sa présence. N'est-ce pas ce qu'elle dit lorsqu'elle dit que ce qui l'a fait venir aux entretiens, c'est que sa parole était crue ? Que sa parole ait été entendue est peut-être ce qui ouvrirait les conditions pour que le sujet à nouveau puisse advenir.

### **3.2.1 Ibou : « L'impression de ne plus exister »**

La plainte la plus commune qui émerge lors des premiers entretiens est souvent liée à la question du déracinement. Les patients se plaignent d'être loin de chez eux, déclinent les douleurs liées à la nostalgie du pays quitté, parlent de l'absence et de l'éloignement des leurs.

Cette plainte est néanmoins souvent maintenue dans le silence lors des premiers temps passés dans le pays d'accueil. C'est fréquemment après quelques années qu'elle émerge dans les mots mais en général, elle est

---

<sup>149</sup> R. Waintrater, *Sortir du génocide, op. cit.*, chapitre 9 : le pacte testimonial.

<sup>150</sup> M. Benhaim, « La langue de l'exilé », *Cliniques méditerranéennes* 2/2001 (n° 64), (p. 97-106), p. 103.

URL : [www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2001-2-page-97.htm](http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2001-2-page-97.htm).

DOI : [10.3917/cm.064.0097](https://doi.org/10.3917/cm.064.0097)

contenue et maintenue à l'écart du discours, le sujet étant certainement convaincu que le fait d'en dire quelque chose sera de toutes façons impuissant à changer quoique ce soit à la réalité.

Si cette plainte est relativement classique, dans le cas de certains patients, on perçoit qu'en filigrane se dessine autre chose de plus profond et de plus intrinsèquement lié à la subjectivité du sujet, laissant apparaître une inquiétude souterraine, relative à la question de l'identité et qui semble, dans les cas aigus, s'apparenter à ce qu'on pourrait qualifier d'une vacillation du sentiment d'exister.

C'est le cas de Fatima que j'ai reçue au Cada, qui tenait à me rencontrer car, disait-elle, « *elle ne savait plus qui elle était* » depuis qu'elle était arrivée en France. C'est également le cas de Ibou, jeune Sénégalais arrivé en Espagne en patera et vivant dans une totale précarité, sans papier et sans logement depuis trois années. Il témoigne de cette douleur psychique intense liée à l'isolement, qui va jusqu'à engager le sentiment même de l'existence : « *Ca me fait plaisir quand quelqu'un me demande quelque chose. Ca me fait plaisir de pouvoir répondre. Ca me fait plaisir quand quelqu'un me salue. Ca me fait plaisir parce que ça me fait prendre conscience que j'existe*<sup>151</sup>».

La détresse psychique liée à l'isolement peut-être si intense qu'elle peut en arriver à affecter le sujet jusque dans la reconnaissance de lui-même. Cet autre témoignage d'un Sénégalais immigré à Barcelone dans les mêmes conditions que Ibou témoigne également de cette transformation qui peut aller jusqu'à provoquer une méconnaissance de soi : « *Je me suis transformé en quelque chose que je ne connais pas. Je ne comprends pas comment les gens me voient. Je ne sais même pas s'ils me voient. Ca fait longtemps que plus personne ne me nomme. Mon nom est difficile à prononcer ici...*<sup>152</sup>»

Ces témoignages tragiques ne montrent-ils pas que la déstabilisation liée à la modification du rapport à l'autre peut être suffisamment profonde pour affecter le sujet jusque dans l'accès qu'il a à lui-même ? Cette situation nous

---

<sup>151</sup> Extrait de l'exposition « La route promise », *op. cit.*

<sup>152</sup> Témoignage recueilli dans « *L'arbre à palabres* ».

rappelle comment, ce qui peut pourtant sembler être de l'ordre de la souveraineté narcissique la plus inaliénable – la représentation de soi – est en fait tributaire du lien à l'autre et de sa présence, voire de la présence que cet autre se fait de nous. Si l'on poussait le raisonnement à l'extrême, on pourrait aller jusqu'à se demander si un sujet pourrait exister en l'absence du regard de l'autre, ceci n'étant pas sans rappeler les travaux de R. Spitz sur l'hospitalisme du nourrisson privé de la considération de l'autre. En réalité, tout porte à se demander si l'accès à soi et l'identité peut se concevoir en dehors de la relation à l'autre.

### **3.2.2 Fatima : « Je ne sais plus qui je suis »**

Fatima a une trentaine d'années. Elle est hébergée au Cada depuis près d'une année lorsque je le reçois. Elle demande à me voir car elle souffre de troubles importants du sommeil, elle est très anxieuse et s'épanche sur sa détresse à l'occasion de chaque entretien qu'elle a avec l'équipe du Cada. C'est l'équipe qui lui a suggérée de me rencontrer, ce qu'elle accepte volontiers.

Fatima a fui l'Algérie pour suivre son mari qui était menacé par le réseau terroriste d'AQMI<sup>153</sup>. Policier de profession, son mari a lutté contre le terrorisme durant des années, démantelant certaines organisations du réseau. Lors de ces missions, il a tué des membres de l'organisation et malgré l'anonymat que lui procure sa profession, il a été identifié par certains d'entre eux qui menacent aujourd'hui de se venger. Malgré le fait qu'il ait bénéficié d'une protection gouvernementale, différentes intimidations lui ont fait prendre conscience que son gouvernement ne pouvait pas assurer sa sécurité. Il se dit également très préoccupé car il pense qu'une partie du gouvernement algérien est infiltrée par AQMI, ce qui a achevé de le convaincre que lui et sa

---

<sup>153</sup> AQMI: Al-Qaida au Maghreb Islamique est une organisation islamiste d'origine algérienne fondée en 2007 (anciennement nommée Groupe salafiste pour la prédication et le combat). Elle aurait obtenu l'approbation de O. Ben Laden pour son affiliation au réseau Al-Qaida. Elle est impliquée dans toute une série d'attentats au Maghreb et a tenté à différentes reprises de déstabiliser le pouvoir en Algérie, mais aussi au Mali, en Mauritanie et dans d'autres pays avoisinants.

famille étaient en danger. Il y a un an, à la suite de la mort de certains de ses collègues de travail exécutés par AQMI, avec le soutien de sa famille et le conseil de certains de ses collègues, il a décidé de quitter l'Algérie pour demander l'asile politique en France. Depuis qu'il est en France, sa famille en Algérie a reçu des menaces à domicile, sous la forme de lettres exigeant de lui une rançon pour financer la cause de l'organisation. Il n'a pas la certitude qu'AQMI sait qu'il a quitté l'Algérie. Depuis, il a demandé à son père de déménager et a engagé des veilleurs privés en attendant ce déménagement.

Fatima est très affectée par son départ d'Algérie. Elle a suivi son mari et si elle-même n'avait jamais été menacée auparavant, les choses ont changé depuis, puisque les menaces que reçoit son mari la visent maintenant elle et son fils. Elle a un fils de huit ans, parfaitement intégré à l'école en France et qui obtient de très bons résultats. Fatima exerçait le métier d'orthophoniste en Algérie et, me dit-elle, elle vouait une tendresse particulière aux enfants.

Lors du premier entretien, elle me dit d'emblée qu'« *elle ne sait plus qui elle est* », ce qu'elle répétera à plusieurs reprises. Comme je lui demande ce qu'elle entend par là, elle me dit qu'elle se sent confuse, qu'elle ne trouve pas ses marques en France, qu'elle ne se reconnaît plus et elle se plaint particulièrement de la difficulté de ne pas avoir le droit de travailler. Si le statut de demandeur d'asile ne l'y autorise pas, elle a découvert également que son diplôme n'était pas reconnu et qu'il faudra qu'elle refasse une formation si elle souhaite travailler en France. Cela a une importance particulière pour elle, car travailler est quelque chose de fondamental pour elle et le fait qu'on ne reconnaisse pas ses diplômes et surtout son expérience la blesse profondément et elle vit très mal ce désaveu.

Au cours du suivi sa plainte va se préciser : elle ne supporte pas d'être vue comme une « réfugiée politique ». Elle s'en défend énergiquement et elle tient à ce que je sache qu'elle n'est ni « réfugiée politique », ni « demandeuse d'asile ». Je comprends que ce statut l'affecte et je crois qu'elle redoute d'être réduite à une identification unique et de ne pas être reconnue pour ce qu'elle

est. Elle le dira au cours de certains entretiens que son histoire est différente de celle des autres personnes hébergées au centre.

Lors d'un autre entretien, elle parlera de son rapport douloureux à l'Algérie, auquel elle associera rétrospectivement sa détresse. La situation politique l'a conduite à retirer la confiance qu'elle avait toujours placée dans son pays, ou plutôt, dans son gouvernement. En effet, si le gouvernement algérien s'est révélé incapable de la protéger elle et son mari, c'est parce qu'il avait été infiltré par les terroristes et, pensait-elle, la faute était avant tout que cela n'avait pu se faire qu'au prix de compromissions et *d'une trahison* de la part de certains membres du gouvernement. Dès lors, le gouvernement qui était l'organe qui devait protéger les citoyens contre la menace du terrorisme et représenter l'Algérie ne trouvait-il plus à ses yeux la confiance qu'elle lui avait jusqu'alors placé en lui. Quelque chose de la reconnaissance échouait à nouveau mais de sa part cette fois-ci. Peut-être sa désillusion à l'égard du gouvernement algérien s'associait-elle à celle de la non reconnaissance de son statut professionnel par le gouvernement français et à l'interdiction de travailler. Peut-être aussi que la qualification de « demandeuse d'asile » avait ravivé une blessure profonde liée à la question de la reconnaissance.

Si Fatima ne supportait pas d'être qualifiée de « réfugiée politique » c'est peut-être qu'elle craignait que cette qualification puisse la réduire à un signifiant qui ne saurait dire ni la vérité de ce qu'elle est, ni la complexité de ce qu'elle vit. Cette qualification semblait représenter pour elle une menace contre laquelle le refus de ce statut avait peut-être pour fonction de la protéger.

En fait, revendiquer son identité semble se référer à deux pôles à la fois : d'une part le sujet tient à ce que soit reconnu ce qui fait qu'il est « comme » un tel ou un tel – délimitant ainsi le groupe d'appartenance et de ressemblance – alors que simultanément il revendique le caractère strictement indivisible qui le différencie radicalement de toute autre personne et fait de lui un individu unique. L'insistance avec laquelle elle dira lors de plusieurs entretiens qu'elle

n'était pas comme les autres personnes hébergées au Cada signifiait peut-être qu'elle redoutait d'être associée au groupe imaginaire des réfugiés politiques et de ne plus être différenciée en tant que personne (et on peut d'ailleurs penser que, dans une certaine mesure, c'est ce qui se passe dans le regard administratif).

Il est intéressant de voir que sa plainte de « *ne pas savoir qui elle est* » est immédiatement suivie d'une ébauche de définition d'elle-même puisqu'elle dit aussitôt après « *je ne suis pas une demandeuse d'asile* ». Se dévoile ainsi, au fil des rencontres, une revendication de singularité en opposition avec la menace d'indifférenciation rendue possible à la faveur des circonstances de son déracinement, comme une épreuve de la vacillation de l'identité.

Lors d'une séance au cours de laquelle elle revenait sur l'entretien qu'elle avait eu avec l'officier de l'OFPPRA au moment de sa demande d'asile à Paris, elle racontera à quel point elle s'est sentie incomprise et à quel point elle y avait senti la distance qui séparait la réalité des questions de son interrogateur de la réalité subjective de ce qu'elle vivait en tant que déracinée. Elle dira : « *il ne pouvait pas comprendre ce que je ressens... personne ne peut comprendre ce que c'est que de fuir son pays pour demander de l'aide à un pays qui n'est pas le sien... Ici j'ai l'impression de n'être personne. Ne pas avoir le droit de travailler, c'est comme ne pas avoir le droit d'exister... Tout ce que je peux faire, c'est attendre la réponse à ma demande d'asile sans rien pouvoir faire, je suis condamnée à attendre...* ».

Face à un interlocuteur qui ne comprenait pas ce qu'elle vivait et dont la mission se spécifiait d'évaluer la crédibilité des faits qu'elle rapportait, Fatima se retrouvait renvoyée à la solitude de l'incompréhension de l'autre. C'est sans doute pour cela qu'elle a demandé à me voir comme si elle finissait par être perdue à elle-même de ne pas pouvoir trouver chez l'autre la reconnaissance de l'épreuve qu'elle vivait. Dès lors, le fait de dire « *je ne sais plus qui je suis* » était peut-être une autre façon de dire « *personne ne sait qui je suis* », c'est-à-dire « *personne ne sait ce que je vis* ».

En somme, en disant « *qu'elle ne savait plus qui elle était* », on pourrait penser qu'elle témoignait de ce qu'elle éprouvait, que personne *ici* ne savait qui elle était.

On peut aussi faire une autre hypothèse dans le cas de Fatima. Fatima a été contrainte de quitter son pays et d'abandonner son métier pour suivre son époux menacé. D'une certaine façon, on peut penser qu'elle n'est effectivement pas demandeuse d'asile, puisque c'est pour suivre son mari qu'elle fait cette demande. Alors serait affirmé à travers ses revendications une autre phrase : « *je ne suis pas ce qu'il veut que je sois* ».

### **La place de la trahison dans le récit**

Il est intéressant de noter que la question de la trahison est présente en filigrane dans le discours de Fatima. La première fois qu'elle en parle c'est en mentionnant sa désillusion à l'égard du gouvernement Algérien. Elle ne reconnaît plus son gouvernement infiltré par AQMI et pense que seules des trahisons et des compromissions internes peuvent expliquer cela. Des membres du gouvernement ont dû pactiser avec AQMI pense-t-elle et dès lors, il lui devient impossible de reconnaître son gouvernement. D'autre part, sa façon de s'opposer au statut de réfugié politique est sans doute une façon de revendiquer son identité d'Algérienne, ce qui est à mettre en lien avec cette désillusion liée à son pays. La plainte de Fatima ne se limite donc pas au déracinement ni au rapport à l'indifférenciation et elle est également liée à la question de la reconnaissance de l'autre (cette fois-ci à l'égard de l'Algérie). Sa plainte ne veut évidemment pas dire qu'elle est sans identité ou qu'elle aurait cessé d'être Algérienne et il est certainement plus juste de penser que cette plainte témoigne avant tout d'une déstabilisation quant à l'identité.

Si je mentionne cette apparition furtive de la question de la trahison dans le discours de Fatima, c'est parce qu'elle me semble liée à la clinique de l'exil et parce que, je crois que sa présence dans le discours de Fatima, en dehors de la

possibilité du fait réel de l'infiltration du gouvernement, indique que ce fantasme se loge inconsciemment au cœur de la question migratoire. C'est également, me semble-t-il ce que manifestent Fela et Rokia au travers de leurs inhibitions à « habiter le lieu ».

### **3.2.3 Inhibitions à « habiter le lieu » : le cas de Fela**

*Nb : Je reprendrai à nouveau le cas de Fela de façon plus détaillée, mais j'en écris néanmoins un mot ici concernant une parole importante qu'il a mentionnée au cours de son suivi, parole relative au fait « d'habiter le lieu ».*

Quand j'ai rencontré Fela il était en France depuis déjà 14 ans. Il a quitté la République Démocratique du Congo vers l'âge de 22 ans. Quelques années après son arrivée en France, il s'est marié avec une femme qu'il a rencontrée durant ses études de droit à Aix-en-Provence, a acheté un appartement avec elle et est bientôt devenu papa. Alors que tout semblait relativement bien se passer pour lui, sa situation s'est peu à peu dégradée après la naissance de son fils. Mal à l'aise et désorienté face à cette naissance, il est entré dans une période de doute, associée à des affects dépressifs et il s'est mis à boire petit à petit jusqu'à ce que sa consommation d'alcool devienne vraiment problématique. Après quelques années, la situation devint tellement insupportable pour son couple que sa femme finit par exiger de lui qu'il se soigne. Rétrospectivement, il dira que tout s'est passé comme si la naissance de son fils avait représenté pour lui quelque chose d'insupportable.

J'ai suivi Fela au cours d'entretiens hebdomadaires durant près de deux ans et je le vois encore aujourd'hui occasionnellement à sa demande. Le début de notre rencontre s'est articulée autour d'une plainte précisée : « *ce que je veux, c'est rentrer chez moi* » disait-il. L'essentiel de sa plainte semblait contenue dans ces mots, mais il tenait également à rester en France pour son fils qu'il souhaitait éduquer et voir grandir. Ayant totalement arrêté de boire, durant les premiers mois du suivi, il disait ne pas comprendre pourquoi il « *était*

*tombé si bas* ». Ce qui importait le plus pour lui désormais était de pouvoir éduquer son fils et retrouver sa place de père, que disait-il, il n'avait pas pu occuper à la naissance de celui-ci.

Durant le suivi qui s'est articulé autour des thèmes de sa nostalgie à l'égard de son pays, de la question de la paternité et du décalage culturel entre la France et son pays, il revint à plusieurs reprises sur quelque chose qu'il n'arrivait pas à comprendre : en effet, depuis plus de cinq années, il essayait de passer le permis de conduire mais il échouait systématiquement. Il n'avait eu aucun problème pour passer le code et ses moniteurs l'avaient estimé apte à passer l'examen. Pourtant, lorsque fut prise la date pour son premier examen, il avait « oublié » de s'y présenter, ce qui avait eu pour conséquence de reporter la session suivante à plusieurs mois. La seconde fois, il avait raté l'examen suite à une faute grossière. Il reprit alors quelques heures de conduite et passa encore une fois l'examen qu'il manqua à nouveau. Au moment où je le recevais il prenait à nouveau des heures de conduite et s'inquiétait du prochain examen qu'il allait bientôt passer. S'il était peu probable qu'il n'avait pas les capacités requises pour conduire, Fela s'interrogeait inlassablement sur ce qui pouvait expliquer ces échecs répétés et il soupçonnait qu'il s'agissait d'actes manqués.

Pourquoi Fela échouait-il systématiquement à passer son permis de conduire et quel lien cet échec pouvait-il avoir avec son histoire migratoire ? Un jour il rapporta un rêve en séance. Dans ce rêve, il échouait à nouveau à passer son permis, mais, ce qui l'étonna, c'est qu'il put reconnaître qu'il s'en trouvait étrangement soulagé. Invité à parler de ce rêve, lors d'une séance, il me dira avoir finalement compris que réussir son permis lui était impossible car ça « *serait comme trahir son pays* ». Obtenir son permis de conduire représentait donc pour lui quelque chose d'inacceptable et il s'agissait, au moyen de l'inconscient d'échouer pour se protéger d'une réalisation inadmissible. Tout se passait comme si certaines situations fonctionnaient pour lui comme des « tabous » qu'il ne fallait pas franchir pour le protéger de ce que je poserais

comme l'hypothèse d'une culpabilité inconsciente liée au souvenir de son pays.

Le cas de Fela semble représenter un exemple des inhibitions à « *habiter le lieu* » que F. Benslama observe dans sa clinique de l'exil et il est probable qu'il lui était inconsciemment interdit de réaliser certaines situations pourtant désirées par ailleurs. Cette brève présentation nous renvoie à l'hypothèse qu'il y a chez les migrants la présence d'un *conflit inconscient* qui a à voir avec la question de l'identité.

Faire cette hypothèse suppose de concevoir au cœur l'identité la présence intégrée d'un rapport à l'autre, présence à laquelle il s'agira pour le sujet de rester fidèle pour garantir sa cohérence et son identité. Savoir qui je suis – même s'il s'agit d'un certain point de vue d'un procès intime – ne se fait pas sans la présence de l'a(A)utre.

### **3.2.4 Rokia : effondrement au moment de l'annonce de l'accès à l'asile politique**

Un autre cas d'inhibition à « *habiter le lieu* » peut s'observer chez les patients demandeurs d'asile. En effet, dans certains cas, certaines personnes hébergées au Cada qui attendent une réponse à leur demande d'asile politique *s'effondrent littéralement* au moment où elles obtiennent un avis favorable. Au regard du taux très élevé des refus, de la longueur de l'attente de la réponse et des persécutions qui ont été subies dans le pays d'origine, cela peut paraître paradoxal mais le cas est pourtant loin d'être rare.

Rokia est une jeune mère famille isolée avec deux petites filles en bas âge. Elle a fui la République de Guinée car son père voulait la marier à un homme d'une soixantaine d'années pour un mariage arrangé selon la tradition de sa région. Elle a également subi une excision lorsqu'elle était enfant et elle craint par-dessus tout que cela soit également fait à ses filles si elles restaient dans son pays. C'est pour cette raison qu'à l'aide d'un homme qu'elle a rencontré

là-bas et qui vit en France elle a fui son pays. Peu après son arrivée en France, cet homme l'a abandonnée la laissant sans ressources. Elle est aujourd'hui terrorisée à l'idée de rentrer en Guinée et elle a fait une demande d'asile politique il y a bientôt un an. Au moment où je la rencontre le premier examen de sa demande s'est soldé par un refus et elle est en attente du recours auprès de la CNDA.

Pour Rokia comme pour la plupart des demandeurs d'asile que je rencontre, durant l'attente, le sens de la vie est intégralement suspendu à la décision qui sera rendue quant à la demande d'asile. Rentrer serait terrible pour elle, et elle anticipe déjà qu'elle restera en France quoi qu'il advienne. Durant tout le temps où je l'ai suivie, Rokia était hantée par l'idée que la CNDA ne la croirait pas et que, malgré toutes les pièces qu'elle avait fournies, les certificats médicaux et le dossier très complet qu'elle avait établi avec les avocats, on mettrait sa parole en doute.

Lorsqu'elle obtint le statut de réfugié, cela provoqua en elle un effondrement total et malgré mes invitations à continuer le suivi, elle ne souhaita plus me voir *comme si elle se sentait désormais illégitime*. Y avait-il chez elle une culpabilité inconsciente susceptible d'expliquer à la fois son angoisse de ne pas être crue et son effondrement à l'annonce de l'accord de son statut de réfugiée ? On peut en tout cas faire l'hypothèse que sa réaction - observée avec d'autres patients par ailleurs - avait fonctionné comme une sanction inconsciente en tant qu'être acceptée à l'asile pouvait représenter pour elle un changement profond susceptible d'engager son être. D'autres patients migrants, non demandeurs d'asile, présentent des réactions similaires au moment de l'obtention d'un statut légal dans le pays d'accueil. Un patient que je reçois depuis plusieurs années pour des problèmes liés à sa consommation d'alcool et qui maintenait une stricte abstinence depuis plusieurs années, a rechuté au moment de l'obtention de sa carte de séjour. Medhi était pourtant en situation irrégulière en France depuis près de vingt années mais l'accession à un statut de *reconnaissance de sa présence sur le territoire* par la société

d'accueil fut inadmissible, au point de provoquer chez lui un effondrement psychique dont la signification lui restait inexplicée.

Face à ces situations cliniques, on peut légitimement se demander si les différentes manifestations de « l'habitation du lieu » pourraient représenter pour certains patients un risque pour l'identité, c'est-à-dire pour la représentation que ces sujets se font d'eux-mêmes. Au fond, si l'on soutient l'hypothèse de la présence d'un conflit inconscient dans la migration, on pourrait penser que ces situations seraient spécifiques car elles ouvriraient chez le sujet une question essentielle qui pourrait se formuler ainsi : « *suis-je fidèle à moi-même lorsque j'habite un autre lieu ?* »

### **3.3 Synthèse : « confusion » dans l'identité et inhibitions à « habiter le lieu »**

On peut donc faire l'hypothèse que dans l'exil, certaines actions et devenir du sujet pourraient représenter une menace pour l'identité et que dans certains cas, des inhibitions spécifiques auraient un effet pacificateur sur le sujet lui garantissant la continuité avec lui-même dans le déplacement. En effet, dans certains cas ou certaines situations, tout se passe comme si se jouait, au niveau psychique, un intense procès pour préserver la cohérence de l'identité dans un rapport inédit à l'autre. Car, ce qui caractérise la migration, c'est précisément la modification radicale de la relation à l'autre, relation qui n'est pas sans interroger la relation à l'Autre.

Le corpus théorique analytique étant relativement discret sur le concept de l'identité, cela suppose de s'autoriser à se référer à d'autres champs disciplinaires pour pouvoir penser la question. L'apport de l'anthropologie à l'identité constitue sans doute une ressource fondamentale pour cela, et plus particulièrement car elle précise les relations que l'identité entretient avec le tissu social. Or, si comme le montre le paradoxe de l'identité, celle-ci oscille

entre ressemblance (*identité-idem*) et singularité (*identité-numérique*), on peut penser que c'est justement dans la relation à l'autre que se fonde la relation à soi et que c'est dans et par cette relation que s'articulent ces différents niveaux de l'identité.

## 4 L'IDENTITE DANS LA THEORIE : ENTRE APPARTENANCE ET SINGULARITE

D'une certaine façon, on pourrait dire que l'identité est un « thème migrant ». Ainsi, au cours d'un séminaire interdisciplinaire qu'il coordonnait sur le thème, C. Lévi-Strauss affirmait que « *le thème de l'identité se situe non pas seulement à un carrefour, mais à plusieurs et qu'il intéresse pratiquement toutes les disciplines*<sup>154</sup> ».

Force est de reconnaître pourtant que l'identité n'est pas un concept très présent dans le champ théorique de la psychanalyse. Rien dans *Le vocabulaire de la psychanalyse* de J. Laplanche et J. B. Pontalis, rien dans *Le dictionnaire de la psychanalyse* de R. Chemama et C. Vandermersch et rien non plus dans celui de E. Roudinesco et M. Plon<sup>155</sup>.

Si l'on se réfère à l'anthropologie, on constate que l'identité est avant tout pensée sous le versant social et qu'elle est conçue comme une construction sociale qui s'appose sur l'individu, ceci suggérant que l'individu est tributaire de l'amorce de l'autre dans la constitution de son identité.

Pour la psychanalyse l'accent semble être mis préférentiellement sur la dimension singulière de l'identité et sur la différence radicale qui sépare tout individu d'un autre. Néanmoins, pour elle aussi la place de l'autre s'y articule fondamentalement et tout porte à penser que la reconnaissance primordiale de l'Autre est fondatrice dans le procès de la reconnaissance de soi.

---

<sup>154</sup> C. Lévi-Strauss, *L'identité (1974-1975)*, Paris : PUF, 2007, p. 9.

Parmi les intervenants de ce séminaire interdisciplinaire, sont intervenus des philosophes (J. M. Benoist, M. Serres), des anthropologues (F. Héritier, M. Izard, F. Zonabend), des psychanalystes (A. Green, J. Kristeva) et des mathématiciens (A. Danchin, A. Petitot).

<sup>155</sup> J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : PUF, 2004.

R. Chemama, B. Vandermersch (sous la dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Larousse-Bordas, 1998.

E. Roudinesco et M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Fayard, 1997.

#### **4.1 Liens historiques entre anthropologie et psychanalyse : la controverse S. Freud/B. Malinowski**

Il est intéressant de remarquer qu'il existe des liens entre anthropologie et psychanalyse qui sont quasiment contemporains de l'histoire des deux disciplines.

En fait, ces liens datent déjà de S. Freud. D'une part, la question de la culture était présente dans son œuvre, au point d'occuper une partie conséquente de son travail, notamment dans ce que l'on pourrait nommer ses « travaux sociaux<sup>156</sup> », et d'autre part, dès 1920 une controverse concernant l'universalité du complexe d'Œdipe opposait déjà psychanalystes et anthropologues. On sait également à quel point, plus tard, J. Lacan se référera à C. Lévi-Strauss pour forger une grande part de son appareil théorique, notamment pour l'établissement du registre symbolique<sup>157</sup>.

Vers 1920, le présupposé de S. Freud sur l'universalité de la psychanalyse et du complexe d'Œdipe va faire l'objet de réserves et de critiques de la part de nombreux ethnologues. Ainsi, l'école culturaliste emmenée par B. Malinowski (puis plus tard par M. Mead et R. Benedict) en opposition avec le postulat freudien va porter les premières critiques à l'universalité du complexe d'Œdipe. En 1921, à partir d'un programme d'étude mené sur les mœurs sexuelles des populations des îles Trobriand en Mélanésie<sup>158</sup>, B. Malinowski va développer l'idée que ces sociétés, qui ont la particularité de fonctionner sur le mode de parenté matrilineaire, remettent en cause le complexe d'Œdipe tel que le décrit S. Freud. R. Lioger écrit : « pour B. Malinowski l'interdit incestueux n'a pas le caractère universel que lui prête Freud et surtout pas sous sa

---

<sup>156</sup> *Totem et Tabou* (1913), *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921), *L'avenir d'une illusion* (1927), *Malaise dans la civilisation* (1929).

<sup>157</sup> A ce propos voir M. Zafirooulos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*, Paris : PUF, 2003 et C. Basualdo, *Lacan (Freud) Lévi-Strauss, chronique d'une rencontre ratée*, Paris : Le bord de l'eau, 2011.

<sup>158</sup> B. Malinowski, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives* (1921), Paris : Payot, 2001.

*forme occidentale oedipienne*<sup>159</sup> ». En fait, B. Malinowski reproche à S. Freud de fonder le complexe d'Œdipe sur un modèle familial patrilinéaire, alors qu'il en existe d'autres. En d'autres termes, la famille où, le père, la mère et les enfants vivent sous le même toit et dans laquelle c'est le père biologique qui exerce l'autorité sur l'enfant n'est pas une organisation universelle et, dans de nombreuses autres cultures, le dépositaire de l'autorité vis-à-vis de l'enfant n'est pas le père (ce peut-être l'oncle maternel). A partir de cet argument selon lequel il est irrecevable d'associer invariablement le partenaire sexuel de la mère à la figure de celui qui exerce l'autorité sur l'enfant, B. Malinowski déduira que l'interdit de l'inceste – au moins tel qu'il est pensé par S. Freud – ne saurait être universel.

En fait, la principale critique que l'on peut faire à B. Malinowski, c'est que dans sa lecture du complexe d'Œdipe, il suppose que la psychanalyse établit une identité entre le père biologique et la figure masculine dépositaire de l'autorité. Or, si en effet, comme le dit B. Malinowski, la forme familiale nucléaire que l'on connaît en Occident n'est pas la seule qui existe, cela n'est peut-être pas suffisant pour en déduire que le complexe d'Œdipe serait une production culturelle occidentale.

Quoi qu'il en soit, il est intéressant de voir l'ampleur qu'a prise cette polémique à l'époque. En effet, face à cette critique, S. Freud a accepté la proposition de « contre-enquête » que lui a faite G. Róheim et en 1928, celui-ci entreprend un voyage de quatre années entre la Somalie et l'Australie, à l'issue duquel il conclura bel et bien, contre B. Malinowski, à l'universalité du complexe d'Œdipe, en publiant ses résultats dans un article intitulé « Psychanalyse des cultures primitives<sup>160</sup> ».

---

<sup>159</sup> R. Lioger, « Freud, l'Anthropologie et les sociétés matrilineaires », *Le Portique* [En ligne] 2 / 1998, p. 6. Mis en ligne le 15 mars 2005.

Disponible à l'adresse suivante : <http://leportique.revues.org/index338.html>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>160</sup> G. Róheim, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris : Gallimard, 2001.

Cependant, la façon dont a procédé G. Róheim va être très vivement critiquée à son tour, notamment par W. Reich<sup>161</sup>. Celui-ci reproche à G. Róheim son manque de rigueur ethnographique et lui reproche également d'avoir exploité un matériel considéré comme peu recevable d'un point de vue objectif, pour tirer notamment certaines conclusions à partir de l'étude de rêves d'autochtones peu coopératifs. Plus essentiellement, W. Reich réfute surtout le caractère déterminé des conclusions de G. Róheim et lui reproche d'avoir utilisé des données ethnographiques peu fiables pour justifier des conclusions par ailleurs préalablement définies. Or, il faut bien reconnaître que la lecture des textes de G. Róheim laisse aujourd'hui effectivement cette impression d'un caractère partisan, en même temps qu'elle donne l'impression que les conclusions psychanalytiques auxquelles il arrive inévitablement sont entendues, comme si le matériel qu'il avait récolté avait avant tout servi à démontrer la théorie et non l'inverse<sup>162</sup>.

Toujours est-il que les liens entre anthropologie et psychanalyse existent bel et bien et se sont développés au point de donner naissance à une discipline qui connaît aujourd'hui un fort essor sous le nom d'ethnopsychiatrie (ou « ethnopsychanalyse » ou « anthropologie psychanalytique » selon les usages).

Sans faire l'histoire de l'ethnopsychiatrie, ni de ses nombreux dispositifs actuels, on peut écrire un mot sur G. Devereux, tant il est remarquable que la vie de celui qui est considéré comme le fondateur de l'ethnopsychiatrie<sup>163</sup> s'apparente à celle d'un interminable exil. En effet, né en 1908 à Lugo, dans une ville située en Hongrie qui, par le jeu politique des frontières, devint Roumaine dix années plus tard, toute sa vie fut sujette aux changements et aux voyages. Son cursus universitaire atteste de cet éclectisme puisque lorsqu'il émigra en France, ce fut d'abord pour suivre des études de physique,

---

<sup>161</sup> W. Reich, *L'irruption de la morale sexuelle, étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, Paris : Payot, 1999.

<sup>162</sup> Voir notamment : G. Róheim, *L'animisme, la magie et le roi divin*, Paris : Payot, 2000.

<sup>163</sup> Même s'il en récusait la paternité l'attribuant à L. Mars, psychopédagogue haïtien.

chimie et mathématique auprès de M. Curie. Il passa ensuite un diplôme de Malais aux « Langues Orientales », avant de suivre l'enseignement de nombreux ethnologues et anthropologues (parmi lesquels M. Mauss, L. Lévy-Bruhl ou P. Rivet) et de faire un doctorat d'anthropologie sous la direction de A. L. Kroeber auprès des indiens Mohave en Arizona (expérience dont il tirera son livre *Psychothérapie d'un indien des plaines*<sup>164</sup>).

Après avoir changé de nationalité et été naturalisé Américain suite à son engagement dans la marine, il entama une analyse avec G. Róheim à New-York (alors disciple de S. Freud) puis enseigna l'anthropologie dans diverses universités américaines, tout en s'installant comme psychanalyste à New-York. Il rentra ensuite quatre ans plus tard à Paris pour enseigner l'ethnopsychiatrie à l'École Pratique des Hautes Etudes (EPHE) sur l'invitation de R. Bastide et C. Lévi-Strauss<sup>165</sup>.

Extrêmement cultivé et polyglotte, G. Devereux parlait sept langues (le hongrois, le roumain, l'allemand, le français, l'anglais, le sedang et le malais).

Il est tout à fait intéressant de mentionner le mystère qui entoure son nom – particulièrement si on pense aux liens très profonds qu'entretiennent nom et identité<sup>166</sup>. En effet, juif d'origine, G. Devereux naquit sous le nom de György Dobó, nom qu'il changea à l'âge de 26 ans lorsqu'il se convertit au catholicisme. Il semble que ce changement fut ignoré de tous de son vivant, y compris de ses disciples. Ce n'est qu'après sa mort que cela fut appris, ceci allant même jusqu'à éveiller ça et là quelques soupçons, certains de ses commentateurs supposant de sa part une dissimulation dont il aurait dû se justifier au point « *que des biographes expéditifs ont interprété rageusement (ce changement) comme un déni de sa judéité*<sup>167</sup> ». Ce qui nous intéresse, plus que le

---

<sup>164</sup> G. Devereux, *Psychothérapie d'un indien des plaines : réalités et rêves* (1951), Paris : Fayard, 1998.

<sup>165</sup> R. Neuburger, « Préface » in G. Devereux, *La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement*, Paris : Payot et Rivages, 2009, p. 8.

<sup>166</sup> Voir sur ce point G. Pommier, *Le nom propre, fonctions logiques et inconscientes*, op. cit..

<sup>167</sup> O. Douville, *Sur Georges Devereux, anthropologue et psychanalyste*, article en ligne sur internet, disponible à l'adresse suivante : <http://olivierdouville.blogspot.fr/2012/01/georges-sur-g-devereux-anthropologue-et.html>

changement de nom en soi, c'est le choix du pseudonyme qu'il fit. En effet, dans sa préface à *La renonciation à l'identité*<sup>168</sup>, R. Neuburger en note l'ambiguïté. Il écrit : « *le choix de ce patronyme est (...) frappant (car) prononcé par un Hongrois, il signifie "le juif!"* ». T. Nathan, qui fut son disciple, fait une observation du même ordre, mais qui porte sur la langue roumaine : « *je pense qu'il a forgé son pseudonyme en prenant la première lettre de son nom, et en y ajoutant le mot qui en roumain signifie "juif" : Evreu*<sup>169</sup> ».

Il est probable que le choix d'un pseudonyme n'est jamais anodin. Or, force est de remarquer que l'homophonie relevée par R. Neuburger et T. Nathan apparaît également dans la langue française et si « Devereux » s'apparente acoustiquement à « hébreu », cela peut laisser penser que quelque chose de la judéité de G. Devereux avait – de façon délibérée ou inconsciente – persisté au travers du signifiant<sup>170</sup>. La singularité du sujet transperce décidément le nom.

On peut enfin dire un dernier mot concernant sa mort, tant elle reste insolite elle aussi. En effet, après une vie partagée entre la Hongrie, la Roumanie, la France, les États-Unis, après une conversion religieuse, un changement de nationalité, un changement de nom et une formation universitaire partagée entre physique, chimie, mathématiques, anthropologie et psychanalyse, G. Devereux sembla poser jusque dans son dernier acte la question des origines et de l'inscription, puisque, nous apprend sa biographie, « *conformément à son*

---

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>168</sup> R. Neuburger, *op. cit.*, p. 7.

<sup>169</sup> T. Nathan, *Psychanalyse païenne, essais ethnopsychanalytiques*, Paris : Odile Jacob, 2000, p. 232, note de bas de page.

<sup>170</sup> P. Fermi, président de l'association G. Róheim note qu'il faut resituer ce changement de nom dans le contexte de l'époque puisque, écrit-il ; « *du point de vue socio-historique, il faut savoir que cet effacement n'avait rien d'atypique pour la bourgeoisie juive de la Mittleuropa* ». Ainsi, dans la population juive de l'époque en voie d'assimilation, la fréquence des changements de noms était « *dans la logique de l'assimilation – c'est-à-dire de l'effacement des différences et de l'homogénéisation aussi complète que possible. Ainsi un Weiss devenait Fehér, Klein se changeait en Kis, Fränkel était devenu Ferenci (puis Ferenczi).* »

P. Fermi, *Sur la vie de G. Devereux*, publié pour l'association Geza Róheim.

Disponible en ligne sur le site de l'association à l'adresse suivante :

<http://geza.roheim.pagesperso-orange.fr/html/devereux.htm>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

désir (et à la) seule appartenance qu'il revendiquait<sup>171</sup> », ses cendres « ont été déposées, à sa demande, au cimetière mohave de Parker, en Arizona<sup>172</sup> » chez les Indiens qu'il avait rencontrés lors de sa *Psychothérapie d'un indien des plaines*<sup>173</sup>. Personnage atypique, G. Devereux donc semble avoir incarné de façon incessante au travers de sa vie la question même de l'exil, au point d'avoir dans un ultime geste, enraciné son corps dans la terre lointaine qu'il avait reconnue comme sienne (et dont il voulut sans doute qu'elle le reconnût comme tel). L'ethnopsychiatrie peut-on se dire à la lecture de l'histoire de vie de son fondateur, naissait peut-être aux confins de l'exil.

Il n'en reste pas moins que le terme d'ethnopsychiatrie connaît aujourd'hui un certain engouement. Parmi les dispositifs les plus connus, on pourra citer le centre G. Devereux fondé par T. Nathan à Paris en 1993, la consultation de l'hôpital d'Avicenne dirigée par M. R. Moro<sup>174</sup> ou encore, au niveau universitaire, le Centre de Recherche Psychanalyse Médecine et Sociétés (CRMPS<sup>175</sup>) à l'université Paris VII qui utilise lui le terme d'« *anthropologie psychanalytique* » (terme que P. L. Assoun a maintenu malgré les récusations de J. Lacan).

Les dispositifs sont très nombreux en France et dans d'autres lieux et il serait certainement inutile d'en faire la liste. Ce bref panorama indique surtout comment autour du signifiant « ethnopsychiatrie » s'est développée une réflexion et une clinique liée aux questions relatives à la migration, ceci n'allant pas sans poser des questions sur les liens, parfois rapides, qui peuvent être faits entre culture et symptôme (voire entre culture et identité). Sans développer plus avant ce point, nous nous contenterons de mentionner nos réserves à l'égard de certains de ces dispositifs et indiquerons que nous

---

<sup>171</sup> T. Nathan, *op. cit.*, p. 232.

<sup>172</sup> R. Neuburger, « Préface » à *La renonciation à l'identité*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>173</sup> G. Devereux, *Psychothérapie d'un indien des plaines...* *op. cit.*

<sup>174</sup> Egalement fondatrice de l'Association Internationale de l'Ethno Psychanalyse et de la revue *l'Autre*.

<sup>175</sup> <http://www.crpms.shc.univ-paris-diderot.fr/>

On y trouve plusieurs équipes disciplinaires avec notamment M. Zafiropoulos, F. Benslama, O. Douville, C. Hoffman, S. De Mijolla, etc.

suivrons volontiers O. Douville lorsqu'il écrit que recevoir le symptôme ou la souffrance du migrant se fait, non pas en le ou la considérant comme « *une expression directe de la "tradition"* », mais plutôt en le ou la recevant comme une façon pour le patient « *de se refuser à occuper intégralement les places assignées et les fidélités programmatiques* ». Le symptôme, la souffrance sont singuliers mêmes si il ou elle sont pris dans la culture. C'est aussi pour cette raison, poursuit-il, que nous « *ne positivons, ni ne préconisons une lecture et un maniement du symptôme qui vise à le référer purement et simplement à une nosologie, qu'elle soit occidentale ou exotique. Seule la "langue" singulière du symptôme est à déchiffrer*<sup>176</sup>».

Se référer à l'anthropologie n'est pas se référer à l'exotique et en aucun cas le clinicien ne saurait se « *satisfaire des modélisations anthropologiques (...) qui annexent des hommes et des femmes ayant pourtant vécu l'expérience de la rupture culturelle à des territoires symboliques clos*<sup>177</sup> ».

Ces réserves émises à l'égard de certains dispositifs n'enlèvent pas pour autant au bénéfice que l'on peut espérer d'une lecture croisée de l'anthropologie avec la psychanalyse, rencontre qui persiste à nous apparaître pertinente, voire nécessaire lorsqu'il s'agit d'aborder des questions aussi insolubles que celles de l'identité.

#### **4.2 La psychanalyse : l'identité comme travail de différenciation (singularité et solitude radicale)**

Penser que la psychanalyse n'aurait rien à dire de l'identité au motif qu'elle serait évanescence, illusoire ou seulement imaginaire trouve vite ses limites dans la clinique au contact des patients migrants. Pour P. Decourt, si le concept d'identité est absent du registre métapsychologique, il n'en reste pas

---

<sup>176</sup> O. Douville « Clinique de la filiation à l'épreuve de l'exil : l'enfant-symptôme aux lieux de sa mère », *Cliniques méditerranéennes* 2/2001 (n° 64), (p. 41-62), p. 42.

URL : [www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2001-2-page-41.htm](http://www.cairn.info/revue-cliniques-mediterraneennes-2001-2-page-41.htm).

DOI : [10.3917/cm.064.0041](https://doi.org/10.3917/cm.064.0041).

<sup>177</sup> O. Douville « Clinique de la filiation... » *Ibid*, p. 42-43.

moins, écrit-il qu'« *il n'y a pas d'analyse sans quête identitaire, ou modification profonde du sentiment identitaire tant du côté du patient que de l'analyste*<sup>178</sup> ». Dans ce même texte, il établit des liens intéressants entre identité et perte, liens sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir plus loin.

Si le corpus théorique ne parle pas de l'identité en tant que concept, il y a quand même des élaborations théoriques qui permettent de penser la question : le moi, le narcissisme, le symbolique, le réel, Hiflosigkeit ou l'idéal du moi pour en citer quelques uns.

L'identité, si on la pense à partir de la psychanalyse, s'inscrit d'abord probablement dans l'épreuve de la différenciation et c'est certainement le moi qu'on peut situer comme le point le plus ancien dans sa construction. A ce titre, penser le moi suppose de penser la distinction que le sujet opère entre lui et le monde ; et penser l'identité suppose de la penser comme ce qui différencie un individu d'un autre.

Cette perspective inscrit donc la psychanalyse du côté du caractère *numérique* de l'identité et les élaborations que feront M. Klein ou D. W. Winnicott sur la question de la solitude semblent également aller dans ce sens : l'individu a inscrit en son cœur un rapport essentiel à la solitude et au manque, et ce rapport marque à la fois sa singularité et son unicité.

---

<sup>178</sup> P. Decourt, « L'identité et la perte » in *Revue française de psychanalyse*, vol 63, n°4, 1999, p. 1153-1164.

Texte disponible en ligne à l'adresse suivante :

<http://www.psychiatriemed.com/textes/40-dr-pierre-decourt/65-lidentite-et-la-perte-dr-pierre-decourt.html>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

## **4.2.1 Psychogenèse de l'identité : le moi comme prémisse de l'identité**

### **4.2.1.1 Le moi comme instance différenciée (le moi et l'objet chez S. Freud)**

La conceptualisation du moi dans la pensée freudienne va connaître différents remaniements et il est important de situer que le moi se constitue par différenciation d'avec l'objet. Dès 1900 dans le chapitre VII de *L'interprétation des rêves*<sup>179</sup>, S. Freud va donner une première définition de l'activité désirante. Le désir écrit-il, est lié à l'objet et plus précisément à son manque. C'est parce que, dans la petite enfance, l'objet du sein de la mère va venir à manquer, et parce que le nourrisson va en ressentir l'absence, que celui-ci va désirer cet objet perdu. La première « version » du désir chez l'homme s'inscrit donc dans l'activité imaginaire puisque, pour supporter le manque du sein, le nourrisson va se construire une représentation hallucinée de celui-ci. Ainsi, « à l'horreur de l'absence de l'objet succède l'hallucination de l'objet » et cet « amorçage de l'activité imaginaire succède à l'épreuve du réel <sup>180</sup>».

L'hallucination en tant que production psychique de la représentation de l'objet a donc à voir avec le moi. Or, le concept du moi va évoluer tout au long de la théorie freudienne jusqu'à devenir finalement une instance à part entière. On peut situer trois textes qui s'étendent entre 1911 et 1923 pour faire un panorama des évolutions de cette notion.

#### **1<sup>er</sup> temps : Formulation sur les deux principes au cours des événements psychiques (1911)**

Dans le texte de 1911, S. Freud reprend le mécanisme de l'hallucination dans sa version primordiale, telle qu'il l'a développé dans le texte de *L'Interprétation des rêves*. Il rappelle que ce temps précoce chez le nourrisson est antérieur au

---

<sup>179</sup> S. Freud, *L'interprétation des rêves*, chapitre 7, p. 433-527 (1899), Paris : PUF, 1971.

<sup>180</sup> B. Jacobi, « Précarité psychique, lien social » *Cliniques méditerranéennes* 2005/2 (n° 72), p. 93.

temps où le moi existerait comme instance définie, et il resitue que c'est lorsque que le sein de la mère viendra à manquer (et que son absence se fera sentir pour le nourrisson) que se produira la perception hallucinatoire – hallucination qu'il déduit du mouvement de succion à vide du bébé en l'absence de la mère. Pour S. Freud, l'hallucination est donc ce qui s'oppose à la représentation psychique du manque, et c'est à cause du manque que la réalité extérieure va imprimer sur le ressenti du nourrisson, que viendra au jour la satisfaction hallucinatoire comme un effet de la tendance originaire de l'appareil psychique à rabaisser les tensions (ici, en reproduisant une expérience réelle de satisfaction).

S. Freud écrit : « *l'utilisation d'une fiction de ce genre (une organisation psychique entièrement soumise au principe de plaisir) se justifie quand on remarque le nourrisson, à condition d' y ajouter les soins maternels, est bien près de réaliser un tel système psychique. Il hallucine vraisemblablement l'accomplissement de ses besoins internes, il révèle son déplaisir, lorsque l'excitation croît et que la satisfaction continue à faire défaut, par la décharge motrice des cris et l'agitation et il éprouve ensuite la satisfaction hallucinée*<sup>181</sup>. »

Mais cette satisfaction se révèle inefficace pour apaiser à long terme l'accumulation de tension. L'hallucination du sein et la satisfaction qu'elle procure n'est pas une réponse adéquate au besoin physiologique et, sous l'effet du principe de réalité, la quête d'une satisfaction efficace va obliger le nourrisson à se représenter les relations réelles du monde extérieur et à s'efforcer d'en obtenir une transformation réelle.

Ainsi, face au « *défaut persistant de la satisfaction attendue* » émerge la déception qui entraîne « *l'abandon de tentative de satisfaction par le moyen de l'hallucination* ». Puis, face à cette déception « *l'appareil psychique se résout à se représenter l'état réel du monde extérieur et à rechercher une modification réelle. Par là, un nouveau principe de l'activité psychique était introduit : ce qui était représenté,*

---

<sup>181</sup> S. Freud, « Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques » (1911) in *Résultats, idées, problèmes, (1890-1920) Tome 1*, Paris : PUF, 2007, p .136-137.

*ce n'était plus ce qui était agréable, mais ce qui était réel, même si cela devait être désagréable.*<sup>182</sup> »

C'est aussi note-t-il, à partir de la perception de la réalité extérieure que va se produire *la conscience*, conscience nécessaire pour que le sujet puisse agir sur le monde (« *l'importance accrue de la réalité extérieure augmente elle-même l'importance des organes des sens tournés vers ce monde extérieur et de la conscience qui y est attachée.*<sup>183</sup> »)

A la fin du texte, S. Freud va distinguer un « moi-plaisir », dédié à gagner du plaisir et à éviter le déplaisir, et un « moi-réalité » qui tendra vers l'utile et cherchera à se protéger contre les dommages ultérieurs. Ainsi, l'équivalence se fera entre *moi* et *plaisir* alors qu'à l'objet seront associés le déplaisir et le mauvais. Les limites entre le moi et le monde se construiront ainsi petit à petit avec l'objectif pour le moi d'éviter la sensation de déplaisir (et de manque) en visant à ce qu'il reste le lieu du plaisir souverain.

L'advenue du moi est donc contemporaine de la conception psychique de l'objet, et l'objet naît dans la haine que lui adresse le moi qui cherche à se sauvegarder en tant que moi-plaisir. Le moi est donc associé à ce qui est bon, et l'extérieur à ce qui est mauvais et haï.

## **2<sup>ém</sup> temps : Pulsions et destin des pulsions (1915)**

En 1915, dans *Pulsions et destins des pulsions*, S. Freud se penche sur le circuit pulsionnel du moi. Reprenant l'idée qu'originellement le bébé est indifférent à l'existence du monde extérieur, S. Freud va décrire avec le terme d'auto-érotisme la façon dont le moi se trouve capable de satisfaire ses pulsions sur lui-même.

Il écrit : « *Originellement, tout au début de la vie psychique, le moi se trouve investi par les pulsions et en partie capable de satisfaire ces pulsions sur lui-même. Nous*

---

<sup>182</sup> S. Freud, « Formulation sur les deux principes du cours... », *Ibid.*, p. 136.

<sup>183</sup> S. Freud, « Formulation sur les deux principes du cours... », *op.cit.*, p. 137.

*appelons cet état le narcissisme, et nous qualifions d'auto-érotique cette possibilité de satisfaction. Le monde extérieur, à ce moment, n'est pas investi par l'intérêt (dans le sens général du terme), il est indifférent pour ce qui est la satisfaction. A cette époque, le moi-sujet coïncide avec ce qui est plaisant, le monde extérieur avec ce qui est indifférent.*<sup>184</sup> »

Mais ce temps hallucinatoire, comme il l'a déjà dit en 1911, est limité dans son efficacité et finit par rencontrer le principe de réalité. Alors soumis à deux sources de déplaisir, les excitations internes (pulsions) d'une part et les excitations externes (objets extérieurs potentiellement manquants ou sources de déplaisir) d'autre part, le bébé va faire l'expérience, d'un côté de l'efficacité relative de ses actions pour agir sur le monde extérieur, et de l'autre de son impuissance à faire face aux excitations internes. Car, s'il peut « *imposer le silence par son action musculaire aux excitations externes (...), il reste sans défense contre les excitations pulsionnelles*<sup>185</sup> ».

Cette expérience, dit S. Freud, est celle qui préside à l'opposition moi/non moi. En prise avec ces deux sources de tensions et son désir de préserver le plaisir à ses côtés, le moi va connaître un nouveau développement pour « introjecter » (S. Ferenczi) en lui les objets sources de plaisir et expulser hors de lui « *ce qui, à l'intérieur de lui-même, provoque le déplaisir.*<sup>186</sup> »

L'opposition moi/non-moi se délimitera alors avec, d'un côté le sujet (moi) et de l'autre l'objet (que S. Freud qualifie de monde extérieur).

C'est dans ce texte que S. Freud écrit que « *la haine, en tant que relation à l'objet, est plus ancienne que l'amour*<sup>187</sup> ». En effet, dit-il, la haine « *provient du refus originaire que le moi narcissique oppose au monde extérieur, prodiguant les*

---

<sup>184</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions » (1915) in *Métapsychologie*, Paris : Gallimard, 1946, p. 38.

<sup>185</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *Ibid.*, p. 36.

<sup>186</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 38.

<sup>187</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 38.

*excitations. En tant que manifestation de la réaction de déplaisir suscitée par des objets, elle demeure toujours en relation intime avec les pulsions du moi*<sup>188</sup> ».

Fondamentalement, l'avancée théorique de S. Freud est d'interpréter définitivement la haine comme la première relation au non-moi, ce qu'il confirme lorsqu'il écrit : *« on ne peut contester que le sens originnaire de la haine désigne aussi la relation au monde extérieur étranger (...) L'extérieur, l'objet, le hâï seraient au tout début, identiques*<sup>189</sup> ».

La relation à l'objet est alors double puisque, d'une part l'objet source de plaisir est incorporé au moi et d'autre part, l'objet source de déplaisir est lui, éloigné du moi et veut *« accroître la distance (avec) lui*<sup>190</sup> ».

Poussant plus loin ses réflexions sur la question de la haine, S. Freud situe que la haine que ressent l'enfant à l'égard de l'objet peut aller jusqu'à l'anéantir (*« nous ressentons la "répulsion" de l'objet et nous le haïssons ; cette haine peut ensuite aller jusqu'à une propension à l'agression contre l'objet, une intention de l'anéantir*<sup>191</sup>. »)

Cette réaction de haine du moi à l'égard de l'objet ne s'explique pas par la seule volonté de l'évitement du déplaisir mais elle est aussi un enjeu dans la survie du moi. Car, si la haine est trop importante, elle peut représenter une menace de destruction pour l'enfant. *« Le moi hait, déteste, poursuit avec l'intention de détruire tous les objets qui sont pour lui sources de sensation de déplaisir, qu'ils signifient une frustration (...) de la satisfaction des besoins de conservation*<sup>192</sup>. » En somme, plus le moi est fragile et moins il est intégré, plus l'objet menace son équilibre et son intégrité. Ainsi, *« on peut même soutenir que les prototypes véritables de la relation de haine ne proviennent pas de la vie sexuelle mais de la lutte du moi pour sa conservation et son affirmation*<sup>193</sup>. »

---

<sup>188</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 43.

<sup>189</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 39.

<sup>190</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 39.

<sup>191</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 40.

<sup>192</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 41.

<sup>193</sup> S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *op. cit.*, p. 41.

Avec ce texte, S. Freud arrive donc à la conclusion de l'équivalence inconsciente chez le nourrisson objet = extérieur = étranger = haï.

Cette conclusion est importante, car si on considère le moi comme prémisse de l'identité (en tant qu'il fait différenciation), alors l'identité, d'un point de vue psychique, se construit en se séparant d'un objet projeté à l'extérieur.

### **3<sup>ém</sup> temps : Le moi et le ça (1923)**

A partir de 1923, S. Freud va considérer le moi dans la seconde topique. Ses développements théoriques sur le moi vont consister à penser, d'une part sa cohérence (mais aussi sa séparation relative avec le ça) et d'autre part ses liens de relation à l'autre. Avec la deuxième topique, S. Freud va proposer un nouveau schéma de l'appareil psychique, dans lequel le moi tiendra, avec le surmoi et le ça, la place d'une instance à part entière. A l'occasion de ce texte, la conception du moi va connaître quelques remaniements, apports que l'on peut dénombrer au nombre de trois. D'une part le texte va mentionner la fragilité potentielle de la cohérence du moi, d'autre part le moi va cesser d'être vu comme radicalement indépendant pour être conçu comme fusionné en sa partie inférieure avec le ça et enfin, S. Freud va ouvrir sur la question de *l'idéal du moi* (via l'identification), cette dernière avancée étant très importante car elle concerne l'identité au sens psychique de *l'image de soi*, image liée à la relation à l'autre.

#### 1) Fragilité de la cohérence du moi

Dès le début du texte, S. Freud souligne le caractère cohérent du moi : « *Parmi les situations qui mettent ceci en évidence, nous relevons comme décisive celle-ci : nous nous sommes formé la représentation d'une organisation cohérente des processus de l'âme dans une personne et nous l'appelons le moi de cette personne.*<sup>194</sup> » Cette cohérence du moi n'est toutefois pas assurée et elle est même reconnue comme fragile et les différentes identifications du moi peuvent menacer son

---

<sup>194</sup> S. Freud, *Le moi et le ça* (1923) in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981, p. 227.

unité. Il écrit : « si (les identifications du moi aux objets) prennent le dessus (...), cela peut aller jusqu'à un éclatement du moi, les différentes identifications s'isolant les unes des autres par des résistances ; et peut-être le secret des cas qu'on appelle personnalités multiples réside-t-il en ce que les différentes identifications accaparent alternativement la conscience.<sup>195</sup> »

## 2) Fusion ça/moi

L'autre apport de ce texte est la façon dont S. Freud conçoit désormais les limites du moi. Si le moi est bel et bien une instance à part entière, il n'est pas pour autant assuré de ses limites de façon incontestable. En fait, il existe une partie fusionnée entre le moi et le ça et le moi, en partie inconscient, englobe le conscient et le préconscient. Décrit comme la surface d'une pellicule en partie immergée dans le ça, qui s'est différenciée de lui au contact du monde extérieur et du principe de réalité, le moi est en quelque sorte une sorte « membrane » entre le monde pulsionnel du ça et le monde extérieur, monde extérieur qu'il perçoit à travers l'appareil perceptif. Pour autant, le moi ne se limite pas à être le représentant du monde extérieur dans le psychique car il est aussi lié à l'idéal du moi. En effet, si dans le ça règne le principe de plaisir et les motions pulsionnelles, S. Freud rajoute que le monde extérieur va imposer à l'enfant non seulement la privation et le manque (1911) mais aussi les *interdits parentaux* qui joueront un rôle fondamental dans la formation de l'image du moi, via l'idéal du moi.

## 3) Unité du moi, idéal du moi et relation aux autres

C'est le dernier apport théorique de ce texte. S. Freud divise le moi en deux et introduit l'idéal du moi (ou surmoi<sup>196</sup>). D'une part, le moi est en contact avec la réalité extérieure (la surface de l'appareil psychique s'étant développée à

---

<sup>195</sup> S. Freud, *Le moi et le ça*, *Ibid.*, p. 243.

<sup>196</sup> En 1914 déjà dans *Pour introduire le narcissisme* S. Freud parle de « conscience morale ». Je ne reviens pas sur la distinction entre « idéal du moi » et « moi idéal » et j'emploierai indistinctement le terme de « surmoi » comme équivalent d' « idéal du moi » bien que les deux concepts ne soient pas strictement superposables.

son contact) et, d'autre part il est fusionné, en sa face inférieure, avec le réservoir des motions pulsionnel : le ça.

Un individu, est donc, dit-il « *un ça psychique, inconnu et inconscient, à la surface duquel est posé le moi qui s'est développé à partir du système préconscient comme de son noyau (...). Le moi n'enveloppe pas complètement le ça, mais seulement dans les limites où le système préconscient constitue sa surface, donc à peu près comme le disque germinatif est posé sur l'œuf. Le moi n'est pas nettement séparé du ça, il fusionne avec lui en sa partie inférieure*<sup>197</sup>. »

### **Idéal du moi et identité**

*Il y a probablement des liens très forts chez l'individu entre l'idéal du moi et l'identité, comme nous le verrons avec la question du narcissisme.*

S. Freud désigne cette partie fusionnée du moi sous le terme d'idéal du moi et lui attribue parmi ses diverses fonctions, celle de repousser les motions pulsionnelles émanant du ça. L'idéal du moi se constitue à partir des premières identifications qui ont lieu au jeune âge dont elles garderont un caractère général et durable pour l'enfant et le futur adulte. Il mentionne l'identification au père comme étant la plus fondamentale (« *ceci nous ramène à la naissance de l'idéal du moi, car derrière lui se cache la première et la plus importante identification de l'individu : l'identification au père de la préhistoire personnelle*<sup>198</sup> »).

Cette identification première, base de l'idéal du moi et de l'image de soi, est également celle qui va servir à l'unification des identifications d'objet et des identifications imaginaires ultérieures. En fait, le surmoi, d'être en contact avec les interdits parentaux oedipiens, donnera lieu à l'image idéalisée du moi, dont la fonction sera pour l'enfant de jouer le rôle d'un modèle identificatoire à atteindre pour pouvoir se conformer aux idéaux parentaux afin de continuer à obtenir leur amour.

---

<sup>197</sup> S. Freud, *Le moi et le ça*, *op. cit.*, p. 236.

<sup>198</sup> S. Freud, *Le moi et le ça*, *op. cit.*, p. 243.

L'idéal du moi se constitue dans la relation aux autres (aux parents, dit S. Freud) et il est probablement conçu par l'enfant comme la *condition* nécessaire pour la préservation de l'amour de ceux-ci.

*On peut alors supposer qu'il est comme la nécessaire image de soi valorisée à laquelle se soumet et s'identifie l'enfant, pour que puisse être garantie la qualité et la valeur de l'échange avec l'autre.*

L'idéal du moi est donc la constitution d'une *image de soi* que l'enfant a construit de lui-même pour être aimé de l'autre. *L'identification à cette image qui a été aimée est prise dans la relation à l'autre mais elle est également, pour le sujet, ce qui va servir de représentation de lui-même, c'est-à-dire, du point de vue psychique, d'identité.* Dès lors, on peut penser que le sujet cherchera à garantir sa fidélité à l'égard de cette image afin de garantir la continuité à lui-même.

Cela signifie donc que si l'image de soi est détériorée, c'est l'identité même qui est endommagée.

#### **4.2.1.2 Le moi et l'objet chez M. Klein**

M. Klein a poursuivi la réflexion freudienne sur les relations que le moi entretient avec l'objet. Dans sa théorisation, elle propose de prolonger le rôle de l'hostilité du moi à l'égard de l'objet en mettant particulièrement l'accent sur la menace que cet objet haï et expulsé peut représenter lorsqu'il retourne sur le moi. Son dernier texte, *Se sentir seul* (paru de façon posthume et complété par l'éditeur) s'intéresse à la question de la solitude. M. Klein y traite de la part radicalement différenciée de l'individu, ce qui, pour l'identité, nous renvoie au caractère unique de celle-ci.

Ce texte renvoie probablement aussi à l'expérience de la perte et du deuil, épreuves dont on peut penser qu'elles jouent un rôle particulier dans la constitution de l'identité (et très probablement dans l'expérience de l'exil).

Comme S. Freud, M. Klein pense que dans les premiers temps qui suivent la naissance, le bébé vit sa relation au monde de façon indifférenciée et ne fait pas de distinction entre lui et l'extérieur. Puisqu'il perçoit de façon hallucinatoire un monde protégé de la perte ou de l'absence, on ne peut pas encore parler de sujet et d'autre. Compte tenu du fait que le moi n'existe pas de façon définie à la naissance, M. Klein suppose le fonctionnement du petit enfant comme *normalement* psychotique. L'émergence progressive du moi à la conscience va ouvrir l'enfant sur le monde externe, monde externe qu'il va appréhender sous la forme d'objets partiels. Si M. Klein parle d'objets partiels (et non d'objets totaux), c'est parce que, dans ce temps archaïque, l'objet est clivé en deux, avec, d'une part, une partie sur laquelle est projetée la haine, et d'autre part, une partie qui, pour être préservée de cette haine et garder sa qualité de « bon objet », va être protégée et idéalisée par l'enfant.

Ainsi, au prix du clivage de l'objet l'enfant va-t-il se garantir l'existence d'un bon objet tout en construisant simultanément un mauvais objet (celui donc, sur lequel est projetée la haine).

Les mouvements affectifs d'aller-retour entre l'objet et l'enfant vont être capitaux dans la construction du moi. L'enfant sera alors tiraillé entre le risque d'introjecter le mauvais objet – ce qui pourrait risquer de le détruire – et la nécessité d'établir une relation affective stable avec le bon objet – ce qui sera nécessaire pour la formation d'un sentiment de sécurité et la constitution du noyau du moi. Pour M. Klein, la toute première relation d'objet de l'enfant (la relation au sein maternel et à la mère) a une importance fondamentale dans son développement. Puisque, au départ de la vie psychique, le moi a fait partie du corps maternel et en est indifférencié, cela contribue au sentiment que pour l'enfant il existe, « extérieur à lui quelque chose qui est capable de combler tous ses besoins et ses désirs<sup>199</sup> ».

---

<sup>199</sup> M. Klein, « Envie et gratitude » (1957), in *Envie et gratitude et autres essais*, Paris : Gallimard, 1978, p.15.

Ainsi, afin que ce développement soit satisfaisant et que s'enracine dans le moi un certain sentiment de sécurité, cet objet primordial devra être stable dans sa présence afin de pouvoir être correctement introjecté. Alors, le sein, stable dans sa présence, sera peu à peu inscrit au registre psychique comme la figure d'un bon objet source de vie (« *le sein maternel est instinctivement ressenti comme une source d'aliment, et, dans un sens plus large, comme une source de vie*<sup>200</sup>. ») M. Klein note que cette intimité physique et psychique du sein gratifiant va réinstaurer « *dans une certaine mesure* » l'unité prénatale avec la mère sans toutefois retourner jusqu'à cet état là. Le fait de ne pas retrouver la fusion prénatale et la lente élaboration du moi sera décrite par M. Klein sous le terme de « frustration », car, « *un élément de frustration est nécessairement introduit dans la toute première relation de l'enfant au sein maternel car toute situation d'allaitement, pour heureuse qu'elle soit, ne saurait remplacer intégralement, l'unité prénatale avec la mère*<sup>201</sup> ».

Néanmoins, la stabilité de la relation au sein maternel, même si elle est source de frustration, n'en reste pas moins nécessaire à la constitution du noyau du moi, puisque, le « *bon objet originel, à savoir le sein maternel, constitue le noyau du moi et contribue à sa croissance de façon vitale*<sup>202</sup> ». En somme, « *l'intégration dépend d'un « bon » objet, solidement ancré, qui constitue le noyau du moi*<sup>203</sup> » et l'intégration du « bon extérieur » est nécessaire à l'élaboration d'un moi cohérent.

### **Position schizo-paranoïde et « histoire » du moi**

Avec la position schizo-paranoïde et la position dépressive, M. Klein va « historiser » la constitution du moi. L'histoire psychique de ces va-et-vient entre l'enfant et l'objet va décrire les moments précoces de la vie psychique. M. Klein parle de « positions » et non de « stades », car il s'agit plus

---

<sup>200</sup> M. Klein, « Envie et gratitude », *Ibid.*, p.15.

<sup>201</sup> M. Klein, « Envie et gratitude », *op. cit.*, p.16.

<sup>202</sup> M. Klein, « Envie et gratitude », *op. cit.*, p.16.

<sup>203</sup> M. Klein, « Envie et gratitude », *op. cit.*, p.34.

d'entendre les attitudes de l'enfant comme *des réactions subjectives* à l'égard de l'objet que comme des données inscrites dans une chronologie<sup>204</sup>.

La position schizo-paranoïde décrit le temps précoce de formation du moi. L'enfant n'ayant pas clairement établi les limites entre lui et la mère, chaque séparation d'avec elle ou d'avec le sein pourra être l'occasion d'un déchirement, l'objet emmenant avec lui une partie du moi. L'enfant est donc à la merci de la présence/absence de l'objet et l'absence de celui-ci sera donc ressentie de façon persécutrice par l'enfant. D'autre part, à ce moment là, l'enfant n'est pas seulement sous la menace de l'absence de l'objet, mais il est aussi menacé par le retour de l'agressivité qu'il a exprimée à l'égard de l'objet (chez S. Freud, pour conserver le moi-plaisir). En effet, l'objet a la menace de faire retour sur l'enfant et de le persécuter et ce retour est potentiellement destructeur. La phase « paranoïde » décrit donc ce risque de persécution liée au potentiel retour de l'objet sur le moi. La position schizo-paranoïde est un temps princeps de la formation du moi, dont la résolution paranoïaque sera à entendre comme la certification de l'établissement du moi (le sentiment de persécution est intimement lié au moi. En effet, il ne saurait y avoir de persécution sans sujet et on peut penser que la persécution peut-être un des éléments de la constitution du moi).

La position dépressive correspond à l'achèvement du moi. Il s'agit d'un temps de désillusion de désidérialisation du bon objet. Celui-ci va être intégré avec le mauvais-objet et synthétisé. Ce faisant, l'enfant réunit les deux objets clivés en un seul, mais se protégeant de la menace que le mauvais objet fait peser sur lui, il perd également simultanément l'image d'un objet totalisant. Cette intégration des deux faces de l'objet va avoir des effets sur le moi par identification. Puisqu'il éprouve à la fois de la haine et de l'amour vis-à-vis du même objet, le bébé va ressentir une angoisse dépressive et de la culpabilité

---

<sup>204</sup> M. Klein utilise le mot de « position » et non de « stade ». Ce choix du vocabulaire suggère que les réactions du sujet à l'égard du monde, si elles sont certes précoces et trouvent leur source chez le nourrisson, pourront continuer d'exister dans la vie psychique archaïque de l'adulte, celui-ci pouvant encore osciller entre ces positions tout au long de sa vie.

face à cet objet qu'il a pu agresser. Cette culpabilité, d'accompagner l'intégration des deux faces de l'objet, va se résorber dans un affect dépressif lié à la perte du bon objet. Cette synthèse nécessaire ne se fera pas sans douleur et l'affect profondément dépressif qui l'accompagnera s'explique aussi par la perte de l'objet idéalisé qui pouvait l'accompagner jusqu'ici dans la solitude.

Cette position dépressive marque aussi la fin de l'illusion de la possibilité de contrôler ou de créer l'objet pour éviter le ressenti de son manque : face au sein manquant, l'hallucination schizoïde de sa présence ne suffit plus à nier la réalité.

En perdant l'idéalisation d'un bon objet, le moi se stabilise alors dans la position dépressive en gagnant la certitude de son existence et de sa cohérence. M. Klein écrit : *« un nourrisson capable d'amour et de gratitude parvient à établir une relation bien enracinée avec le bon objet ; il peut surmonter, sans en être fondamentalement atteint, les états passagers de haine, d'envie et de rancune (...). C'est là une condition essentielle pour instaurer un bon objet, pour fonder la stabilité, établir un moi fort<sup>205</sup>. »*

Le moi, pour se constituer en tant que cohérent a donc besoin d'une relation stable intégrée. Si on fait une équivalence moi/identité, on peut en déduire que le moi, comme l'identité a besoin d'une relation stable à l'autre pour se constituer.

Mais au-delà des prolongements théoriques de M. Klein sur le moi, il me semble qu'un de ses apports essentiels concerne le sentiment de solitude. Le sentiment de solitude, en tant qu'il renvoie à l'état où l'individu n'est engagé en relation avec aucun autre, se soutient, en filigrane de la question de l'identité. Exister séparé de l'autre suggère une expérience inévitable de solitude, solitude qui n'est, par ailleurs, pas nécessairement pathologique.

---

<sup>205</sup> M. Klein, « Envie et gratitude », *op. cit.*, p.27.

L'originalité des conceptions de M. Klein sur la question est de la penser comme étant un état déduit de la perte d'un morceau de soi, morceau dont on ne peut retrouver la présence et qui nous ouvre donc sur le sentiment de solitude.

Se donne alors à voir en filigrane chez M. Klein, à la fois l'idée que le sujet a une relation à lui-même et que cette relation est construite sur l'intégration de la bonne relation à l'autre, et l'idée que l'identité est liée à la perte (ici à la perte de la relation fusionnelle d'avec la mère).

#### **4.2.2 Solitude et identité numérique (Se sentir seul, M. Klein)**

Le dernier texte de M. Klein aborde la question de la solitude, sentiment dont elle pense qu'il est inévitable et concerne chaque être humain, le séparant radicalement de tout autre. M. Klein le fait remonter à la prime enfance et le lie à la séparation du moi d'avec le monde.

La source de ce sentiment n'est pas à chercher, dit-elle, dans « *la situation objective d'être privé de compagnie*<sup>206</sup> ». En fait, il s'agit bien plus d'un sentiment interne qu'« *on peut éprouver aussi bien au milieu d'amis qu'en étant aimé*<sup>207</sup> ». Elle le situe avant tout comme le désir inatteignable de connaître un état de complétude, un « *état interne parfait* » qu'il est cependant illusoire de vouloir atteindre. Elle fait de la relation primordiale à la mère l'expérience la plus complète qui soit et la qualifie d'« *état parfait* » puisque « *cette relation fonde l'expérience vécue la plus complète qui soit – celle d'être compris – et se trouve essentiellement liée au stade préverbal*<sup>208</sup>. »

Chez M. Klein, l'individu est seul, habité par ce sentiment et par la suite, la vie se structurera dans l'insatisfaction de devoir recourir à la parole pour pouvoir communiquer et être en relation avec les autres. Dès lors, être compris, malgré toute la sympathie et les affinités qui peuvent nous unir à

---

<sup>206</sup> M. Klein, « Se sentir seul » (1963), in *Envie et gratitude et autres essais*, Paris : Gallimard, 1978, p.121.

<sup>207</sup> M. Klein, « Se sentir seul », *Ibid.*, p.121.

<sup>208</sup> M. Klein, « Se sentir seul », *op.cit.*, p.122.

l'autre s'avère être voué à un échec relatif et renvoie invariablement à la nostalgie de la relation à la mère. « *Cette nostalgie contribue à l'impression de solitude, elle dérive du sentiment dépressif d'avoir souffert d'une perte irréparable.*<sup>209</sup> »

Le désir de connaître cet état complet provoque inévitablement le ressenti de la solitude. M. Klein explique ce sentiment par l'incapacité d'intégrer intégralement l'ensemble des parties clivées du moi, impossibilité qui produit une séparation irrémédiable d'un morceau du moi avec lequel on ne peut se réunir.

C'est aussi le fait, pour l'enfant, de ne plus être accompagné par le bon objet qui participe à ce sentiment de solitude. Chez certains sujets, le sentiment de solitude peut être atténué au moyen de la tentative d'une relation fusionnelle à la mère pour tenter de nier la séparation réelle. Dans ce cas là, M. Klein parle alors de « *surinvestissement de l'objet externe en l'absence de l'objet interne* ». Il n'en reste pas moins que le sentiment de solitude reste essentiel et marque la différence radicale du sujet d'avec le monde. La solitude ouvre sur la question de l'incommunicabilité essentielle qui enserre l'être humain et renvoie à ce qui différencie radicalement de tout autre individu.

On peut penser, à la lecture de ce texte, que s'y trouve en prémisses l'un des éléments fondamentaux de l'identité telle que la psychanalyse peut la penser, c'est-à-dire en tant que l'identité se spécifie d'être un des signifiants du caractère unique de tout sujet.

#### **4.2.3 Le narcissisme : l'image de soi comme référent identitaire interne ?**

*Après le temps de la différenciation moi/monde, le narcissisme, en tant qu'il est la construction du moi « depuis l'intérieur », procède de l'investissement de lui-même par l'enfant. Pourtant, si cet investissement se fait principalement sur le moi, le*

---

<sup>209</sup> M. Klein, « Se sentir seul », *op.cit.*, p.122.

*narcissisme n'en fait pas moins interface avec le monde extérieur, au moins de deux façons : d'une part, l'enclenchement de l'investissement de soi trouve son amorce dans la façon dont les parents vont investir l'enfant, d'autre part, pour conserver l'amour de l'autre dont il a besoin, l'enfant va apprendre à communiquer avec l'extérieur.*

*Dès lors, en tant qu'interface entre le moi et l'autre, le narcissisme va ouvrir sur la question du rapport à l'autre, rapport lié à la question de l'histoire de cette interaction subjective.*

C'est avec le texte de 1914<sup>210</sup>, rédigé en réaction à la « trahison » de C. G. Jung, que S. Freud fixera le narcissisme en tant que concept à part entière dans la théorie analytique.

S'il emprunte le terme de narcissisme à P. Näcke (chez qui il désigne *la façon dont l'être humain traite son corps comme un objet sexuel qu'il contemple, cajole ou caresse jusqu'à la satisfaction*), S. Freud développe le concept du narcissisme au-delà de la simple pathologie pour en faire une part du développement régulier de l'être humain et de l'investissement de la libido sur le moi et donc de l'origine des fondements de la vie psychique au coeur de la constitution du sujet humain.

La question du narcissisme dans la psychanalyse peut-être conçue comme le point de jonction entre la soliloquie du sujet – pris dans son dialogue intérieur narcissique – et l'ouverture de l'enfant vers le monde et vers les parents – ouverture nécessaire pour négocier les faveurs des parents afin de compléter le manque-à-être essentiel de la condition humaine.

De ce point de vue, le narcissisme, concept pivot, n'enferme pas nécessairement le sujet dans l'exclusif rapport à lui-même et, sauf les cas pathologiques, il pourrait même être considéré comme l'interface entre le temps où l'enfant converse avec lui seul et le temps du commerce avec le monde et du lien à l'autre.

---

<sup>210</sup> S. Freud, Pour introduire le narcissisme (1914), in *La vie sexuelle*, Paris : PUF, 2009.

Le concept de narcissisme va de l'auto-érotisme jusqu'au rapport à l'autre via l'investissement idéalisé que les parents ont fait de l'enfant et que celui-ci fait de ceux-ci. Le narcissisme ne saurait être réduit à l'enroulement sur soi et on peut le concevoir comme le mouvement qui va de l'autre vers soi et de soi vers l'autre. L'élan de ce mouvement est amorcé par l'investissement que les premières figures parentales portent sur le moi de l'enfant et qui ouvrent sur la question du rapport à l'autre.

#### **4.2.3.1 Auto-érotisme, narcissisme primaire et narcissisme secondaire**

Pour penser le narcissisme, S. Freud s'appuie sur la division *pulsions du moi/pulsions libidinales* telle qu'il la pense dans la première théorie des pulsions lorsqu'il conçoit les premières comme étant celles qui permettent la survie de l'individu et les secondes comme étant celles qui permettent la survie de l'espèce.

##### **Auto-érotisme et indifférenciation**

En 1905, dans les *Trois essais sur la théorie de la sexualité*<sup>211</sup>, S. Freud parle d'auto-érotisme en désignant par ce terme l'état primordial de la libido habitée par les pulsions d'auto-conservation présentes dès l'origine chez le nourrisson. A cette époque, S. Freud distingue une libido du moi (pulsion du moi) et une libido d'objet (pulsion sexuelle)<sup>212</sup>.

Cette théorie pulsion du moi/pulsion sexuelle inscrit selon lui l'individu dans une double existence. Ainsi, l'individu est à la fois sa propre fin en même temps qu'il est l'un des maillons d'une chaîne à laquelle il est assujetti - la chaîne de l'espèce humaine. L'énergie de la sexualité placée au centre de cette

---

<sup>211</sup> S. Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris : Gallimard, 1989.

<sup>212</sup> On peut noter qu'à cette époque il se demande s'il ne s'agirait pas d'une seule et même énergie psychique indifférenciée qui deviendrait libido du moi ou d'objet *par* l'acte de l'investissement.

dualité est donc à la fois une fin et une continuité dans son rôle général de transmission de la vie.

La théorie de l'auto-érotisme est associée à l'indifférenciation primordiale et S. Freud suppose qu'au début de la vie sexuelle la satisfaction pourrait être obtenue par le nourrisson sans recours à aucun objet, ce qui suppose qu'il n'existerait aucune voie préformée qui acheminerait le sujet vers un objet. Le sujet alors affranchi du rapport à l'objet utiliserait son propre corps comme objet de satisfaction sexuelle. Dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*, concernant l'auto-érotisme, J. Laplanche et J.-B. Pontalis écrivent : « *dans un sens large, (il s'agit du) caractère d'un comportement sexuel où le sujet obtient la satisfaction en recourant uniquement à son propre corps, sans objet extérieur : en ce sens, on parle de la masturbation comme d'un comportement auto-érotique*<sup>213</sup> ».

L'auto-érotisme désigne donc le caractère sexuel infantile précoce par lequel une satisfaction partielle trouve sa satisfaction dans la liaison du fonctionnement d'un organe ou d'une zone érogène, c'est-à-dire sans recours à un objet extérieur et « *sans référence à une image du corps unifiée*<sup>214</sup> ».

Il faut donc situer que le terme d'auto-érotisme désigne la période qui précède la constitution du moi, le terme de narcissisme (primaire ou secondaire) étant quant à lui ce qui succède à l'auto-érotisme et qui désigne la période qui suit, liée au développement du moi.

Pour que l'auto-érotisme de l'origine de la vie psychique se transforme en narcissisme, il faudra que l'investissement originaire qui se faisait exclusivement sur le nourrisson cède une partie de son énergie aux premiers objets différenciés du moi que S. Freud nomme alors « *pseudopodes narcissiques* ».

Ainsi, à ce stade auto-érotique où les pulsions se satisfont indépendamment sur les organes, succèdera celui du narcissisme primaire, où, le moi maintenant constitué sera pris par le sujet comme objet d'investissement de la

---

<sup>213</sup> J. Laplanche et J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit, p. 260-263.

<sup>214</sup> J. Laplanche et J. B. Pontalis, op. cit., p. 264.

libido, fut-ce au détriment de la réalité extérieure (voir notamment le mécanisme de l'hallucination décrit plus haut).

### **Narcissisme primaire (libido du moi) et ouverture sur le monde**

Alors que les pulsions sexuelles cherchaient jusqu'à maintenant à satisfaire les pulsions du moi, les premières personnes qui vont s'occuper des soins, de l'alimentation et des besoins de l'enfant vont bouleverser cette organisation, réorganisant la libido par *étayage*. C'est ainsi que la mère – ou son substitut – va jouer un rôle essentiel en devenant le premier objet sexuel pour l'enfant (S. Freud écrit : « *Mais cet étayage, continue à se révéler dans le fait que les personnes qui ont affaire avec l'alimentation, les soins, la protection de l'enfant deviennent les premiers objets sexuels ; c'est en premier lieu la mère ou son substitut*<sup>215</sup>. »)

S. Freud distingue à ce moment-là le choix par *étayage*, dans lequel c'est l'être qui a prodigué les premiers soins qui est choisi comme objet sexuel, du choix *d'objet narcissique*, dans lequel le sujet ne choisira pas son objet d'amour ultérieur sur le modèle de la mère, mais sur sa personne propre (cas qu'on rencontrera chez les sujets dont le développement libidinal s'organisera sur des modalités perverses et/ou homosexuelles). En somme, dit S. Freud, l'être humain oscille entre deux choix d'objet sexuels originaires : lui-même et la femme qui lui a donné les soins.

Il écrit : « *Nous disons que l'être humain a deux objets sexuels originaires : lui-même et la femme qui lui donne des soins ; en cela nous présupposons le narcissisme primaire de tout être humain, narcissisme qui peut éventuellement venir s'exprimer de façon dominante dans son choix d'objet*<sup>216</sup>. »

En 1911, S. Freud emploie déjà le terme de narcissisme à propos de la psychose, dans le cas du président Schreber<sup>217</sup>. Il interprète alors la paranoïa

---

<sup>215</sup> S. Freud, Pour introduire le narcissisme, *Ibid.*, p. 93.

<sup>216</sup> S. Freud, Pour introduire..., *op.cit.*, p.94.

<sup>217</sup> S. Freud, Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa : Dementia Paranoides. (Le président Schreber) (1911) in *Cinq psychanalyses*, Paris : PUF, 1993. Je laisse volontairement de côté les développements que S. Freud fait du concept de narcissisme au champ des psychoses. Néanmoins, on peut rappeler qu'il distingue la vie

du président comme étant liée à une homosexualité inconsciente, homosexualité qu'il interprète comme étant la manifestation d'un choix d'objet sexuel *semblable au moi* (l'autre sexe étant fondamentalement hétérogène au moi).

Le narcissisme primaire suppose donc l'existence du moi et du corps, en tant que ceux-ci sont pris comme objets par la libido. *En d'autres termes, avec le narcissisme primaire, l'enfant aime son corps à l'exclusion du monde extérieur en investissant l'intégralité de sa libido sur le moi.*

Néanmoins face à la mise en place de la différenciation moi/objet, le sujet sera alors contraint d'investir petit à petit le monde extérieur. C'est ce passage du narcissisme dans sa forme primaire vers sa forme secondaire qui nous intéresse en tant qu'il est celui de l'ouverture vers l'autre.

### **Narcissisme secondaire et relation à soi (libido d'objet)**

La sortie du narcissisme primaire va correspondre à la transformation de la libido narcissique en libido d'objet. Cela suppose que l'enfant ait pris conscience de l'existence du monde et de la relation narcissique à la mère.

On peut donc dire, schématiquement qu'il y a deux temps dans le narcissisme secondaire :

- d'une part, face à son incapacité à soulager à long terme la douleur provoquée par le manque (comme c'était le cas avec l'hallucination), l'enfant ne pourra pas maintenir exclusivement l'investissement libidinal sur le moi et va donc peu à peu le détourner vers l'objet pour en obtenir la satisfaction qui lui manque,
- d'autre part, dans un second temps, face à la déception provoquée par l'objet, la libido va faire retour sur le moi essayant ainsi de trouver une réparation à cette blessure narcissique (ce retour se faisant cependant sur une

---

psychique chez le névrosé qui n'a pas rompu totalement sa relation à la réalité et celle, telle qu'elle peut s'exprimer chez le paranoïaque ou le schizophrène, où le destin de la libido retirée aux objets et rabattue sur le moi donne le délire des grandeurs. Considéré ainsi, le délire des grandeurs apparaît comme l'agrandissement d'un état qui existait auparavant, proche du narcissisme primaire.

modalité différente de celle du narcissisme primaire, puisque cette fois-ci, le moi n'ignore pas le monde).

Dès 1911 dans *Formulation sur les deux principes du cours des évènements psychiques*, S. Freud parle de la transformation de la libido narcissique en libido d'objet. Le nourrisson prenant conscience de la réalité de l'existence du monde par l'expérience répétée du manque va progressivement cesser d'investir sa libido exclusivement sur le moi pour commencer à investir l'objet. Ainsi, « pendant que le moi accomplit sa transformation de moi-plaisir en moi-réalité, les pulsions sexuelles subissent les modifications qui les conduisent, par diverses phases intermédiaires, de l'auto-érotisme initial à l'amour d'objet<sup>218</sup> ».

Ainsi, alors qu'il constitue peu à peu la représentation psychique de l'objet dans l'expérience du manque, l'enfant réalise simultanément qu'il est lui-même l'objet de l'investissement narcissique de sa mère et va trouver une satisfaction dans cette relation. La libido du moi se transformant à ce moment en libido d'objet, l'enfant va commencer à investir et aimer celle qui l'aime. Mais, dans cet investissement, l'enfant va également connaître une déception. Progressivement soumis aux exigences du monde qui l'entoure et qui se traduisent symboliquement à travers le langage, il va se rendre compte qu'il n'est pas l'unique objet d'attention : sa mère lui parle mais elle s'adresse aussi à d'autres ; il réalise alors qu'elle désire aussi en dehors de lui et qu'il n'est pas l'unique objet de son désir et cette réalisation va correspondre à une nouvelle blessure infligée au narcissisme. Cette désillusion venue de l'objet – les parents étant insuffisants à aimer l'enfant à la hauteur de ses revendications (ou à l'aimer autant qu'il s'aimait lui-même) – va provoquer la réaction défensive d'un retour de la libido vers le moi.

L'amour narcissique correspondra donc soit à ce retour de la libido sur le moi, soit à ce que S. Freud appelle le « choix d'objet narcissique », c'est-à-dire au

---

<sup>218</sup> S. Freud, *Formulation sur les deux principes...* *op. cit.*, p. 141.

fait de s'aimer à *travers l'objet* et au fait de choisir exclusivement comme objets d'investissement libidinaux des objets narcissiques, c'est-à-dire des objets susceptibles de renforcer l'amour de soi.

Quoi qu'il en soit, même si le narcissisme secondaire correspond à un retour de la libido sur le moi, il n'en reste pas moins qu'il constitue une ouverture sur la relation à l'autre et sur la relation que le sujet entreprendra avec lui-même. Avec le narcissisme secondaire, l'enfant apprend à s'aimer, à rentrer en relation avec lui-même et à s'investir et le narcissisme secondaire ouvrira à la capacité d'être seul telle que la pense D. W. Winnicott<sup>219</sup>, c'est-à-dire à la capacité à être en relation avec soi en l'absence de l'autre (cette relation à soi s'élaborant sur l'intériorisation de la relation à la mère).

Le narcissisme, pris dans le rapport à l'autre, engagera alors les dynamiques de l'identification à l'image de soi idéalisée par les parents et, fondamentalement, enclenchera la question, liée à l'identité, de la dette.

#### **4.2.3.2 Identification à l'image de soi idéalisée par les parents et ouverture vers l'autre**

Se reconnaître soi-même suppose de s'être investi et le fait de s'aimer et de s'investir est relatif à la façon dont on a été aimé par l'autre. La représentation de soi est donc probablement liée à la représentation que l'autre s'est faite de moi, et la façon dont je m'aime indexée à la façon dont j'ai été aimé.

L'enjeu narcissique ouvre donc sur le lien à l'autre et sur la question de la conquête (ou de la conservation) de son amour et sert, d'une part à asseoir l'amour de soi au travers du sien, et d'autre part à cicatriser la perte du temps primordial de l'auto-érotisme.

---

<sup>219</sup> D. W. Winnicott, « La capacité d'être seul » (1958) in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris : Payot, 2010.

Le narcissisme, dit S. Freud, est d'abord celui des parents, que ceux-ci projettent et revivent au travers l'amour qu'il porte à l'enfant.

Il écrit : « Si l'on considère l'attitude des parents tendres envers leurs enfants, l'on est obligé d'y reconnaître la reviviscence et la reproduction de leur propre narcissisme qu'ils ont depuis longtemps abandonné. Un bon indice que nous avons déjà apprécié, dans le choix d'objet, comme stigmaté narcissique, la surestimation, domine, c'est bien connu, cette relation affective. Il existe ainsi une compulsion à attribuer à l'enfant toutes les perfections, ce que ne permettrait pas la froide observation, et à cacher et oublier tous ses défauts ; le déni de la sexualité infantile est bien en rapport avec cette attitude. Mais il existe aussi devant l'enfant une tendance à suspendre toutes les acquisitions culturelles dont on a extorqué la reconnaissance à son propre narcissisme, et à renouveler à son sujet la revendication de privilèges depuis longtemps abandonnés. L'enfant aura une meilleure vie que ses parents, les lois de la nature comme celles de la société s'arrêteront devant lui, il sera réellement à nouveau le centre et le cœur de la création. His majesty the baby, comme on s'imaginait être jadis. Il accomplira les rêves de désir que les parents n'ont pas mis à exécution, il sera un grand homme, un héros, à la place du père ; elle épousera un prince, dédommagement tardif pour la mère. Le point le plus épineux du système narcissique, cette immortalité du moi que la réalité bat en brèche, a retrouvé un lieu sûr en se réfugiant chez l'enfant. L'amour des parents, si touchant et, au fond, si enfantin, n'est rien d'autre que leur narcissisme qui vient de renaître et qui, malgré sa métamorphose en amour d'objet, manifeste à ne pas s'y tromper son ancienne nature<sup>220</sup> ».

Ainsi, à partir de l'inachèvement psychique et de la dépendance physiologique qui est celle de l'enfant à la naissance va s'engager, pour lui, le lien à l'autre dans la revendication d'amour, notamment au moyen de la séduction pour plaire aux parents.

---

<sup>220</sup> S. Freud, Pour introduire..., *op. cit.*, p. 96.

L'enfant, alors objet d'amour et d'investissement, cherchera à correspondre à cette image idéalisée de lui par les parents, condition nécessaire pour se garantir la continuité de leur amour – et le sien propre.

L'apport fondamental du texte de 1914 repose dans l'introduction par S. Freud d'une nouvelle instance qui naît à la rencontre enfant/parent qu'il nomme idéal du moi. Avec ce texte, S. Freud présuppose l'existence d'une instance autonome qui serait chargée de veiller à ce que soit assurée la satisfaction narcissique en provenance de cet idéal, instance qu'il liera à la conscience morale, et qu'il décrira quelques années plus tard sous le terme de surmoi<sup>221</sup>.

L'idéal du moi va se former à l'interface entre l'enfant et les parents et c'est sous l'influence critique de ceux-ci – influence qui se transmettrait de façon privilégiée par le canal de la voix dit S. Freud – que l'enfant va constituer et modeler quelque chose de fondamental dans la représentation de lui-même : l'image de lui-même idéalisée. Mais il faut préciser que ça n'est pas seulement sous l'influence des parents que va se faire cette modification et que « *sont venus s'y adjoindre les éducateurs, les professeurs et la troupe innombrable et indéfinie de toutes les autres personnes du milieu ambiant (les autres, l'opinion publique)*<sup>222</sup> ».

En fait, c'est donc sous l'influence de ceux *dont le jugement nous importe et dont le détour d'attention nous blesserait que va se formaliser cette image.*

Cette remarque est importante car si on fait l'hypothèse que cette image servira de référence dans la représentation de soi et dans la constitution de son identité pour le sujet, il faut observer que les personnes à qui elle s'adresse ne sont pas indifférenciées et que nous importe avant tout le

---

<sup>221</sup> Concernant la *conscience morale*, dans une digression qu'il fait dans le texte sur le narcissisme sur le rôle que celle-ci pourrait jouer dans les psychoses et plus particulièrement dans la paranoïa, S. Freud lui attribue la possibilité d'expliquer les idées délirantes dans lesquelles le sujet psychotique se sent au centre de l'attention des autres, comme c'est le cas par exemple dans le délire d'observation.

Le terme de « surmoi » quand à lui apparaît un peu plus tard, avec le texte de 1923 « Le moi et le ça ».

<sup>222</sup> S. Freud, Pour introduire..., *op. cit.*, p.100.

jugement de ceux en qui l'on se reconnaît. La reconnaissance, ici, est donc fondamentale et il faut remarquer qu'elle suppose d'être consentie<sup>223</sup>.

L'amour des parents joue donc un rôle essentiel en tant qu'il enclenche non seulement l'idéal du moi mais aussi un rapport de dette. Or, cette question de la dette, qui est presque symétrique à ce que l'on pourrait appeler *le lien social*, suppose non seulement que l'advenue du sujet au registre psychique est empreinte du narcissisme et du rapport à l'autre, mais suppose aussi *une fidélité du sujet à l'égard de l'Autre, fidélité qui est in fine relative à la fidélité du sujet à l'égard de lui-même* (un développement sur cette question nous amènerait sans doute à penser que quelque chose du narcissisme s'oppose à cette « reconnaissance de dette » qui constituerait une *défaite pour lui*, dans le sens où il est probablement difficile pour le sujet d'accepter que la constitution de son identité est tributaire de cette amorce de l'Autre).

Dans une certaine formule, on pourrait donc écrire que le sujet s'adressant à lui-même se dit : *j'ai appris à m'aimer comme on m'a aimé, en prenant pour modèle l'image de moi qu'on a aimée*.

Il est probable par ailleurs que cette image intégrée fasse référence et base psychique à l'identité, en tant que le sujet cherchera à y être *identique* pour pouvoir assurer la continuité à lui-même.

Si on peut noter en perspective lacanienne que le rapport à l'autre est présent dès la naissance – en tant que quelque chose du sujet est déjà pris dans le champ de l'Autre et de son désir –, ces développements supposent alors de s'interroger la texture de cette présence de l'autre dans la constitution de soi, interrogation que l'on pourra poursuivre à travers la référence à l'anthropologie.

---

<sup>223</sup> Ce point est important et j'y reviendrai plus loin, notamment concernant la dimension de la reconnaissance dans l'identité (partie intitulée : *L'identité comme travail de « double reconnaissance »*).

### **4.3 L'anthropologie : l'identité comme construction sociale de l'individu (la « greffe du symbolique »)**

La référence aux textes de l'anthropologie indique que l'identité procède d'un travail de construction sociale qui s'applique sur l'individu. Le fait même qu'un individu *ait* une identité suppose qu'il y a eu, en amont, un travail de reconnaissance de celui-ci d'abord au rang de l'humanité, puis au rang de l'affiliation au groupe d'appartenance.

En fait, l'anthropologie suppose qu'il y a au cœur même du monde social une véritable « anthropopoïesis<sup>224</sup> », c'est-à-dire une « fabrication de l'homme par l'homme » qui se manifestera par une série d'impressions du social sur l'individu pour procéder et valider la construction de son identité. Cela suppose qu'il y a une « greffe » du symbolique de la société et de la culture vers l'individu, qui constitue ce qu'on pourrait nommer un « énoncé positif d'identité<sup>225</sup> » en ce sens que cet énoncé qualifie et définit l'individu en apposant sur lui un « savoir » qui le précède en même temps qu'il définit les coordonnées de sa place dans la société. Ce discours, composé de procédures complexes de définitions et de désignations ira de la reconnaissance à la nomination passant, à l'occasion, par des procédures dites de « rite de passage », rites dont la finalité sera celle de la révélation à l'individu de sa « vraie » identité visant ainsi à authentifier et certifier l'appartenance au groupe auquel l'individu est affilié (A. Van Gennep).

La nomination, quant à elle, loin de se limiter à être la désignation de l'individu, sera ce qui l'inscrit dans une lignée d'ascendance et de descendance, voire, à l'occasion, ce qui pourra révéler le sens caché de la signification de la présence de l'individu au monde (K. Kouakou). Elle signera également à quel point l'individu est modelé par les interactions sociales puisque, comme le montrent certaines études, le nom de l'individu, loin d'être

---

<sup>224</sup> Voir P. Laburthe-Tolra, *Le fondement des problèmes d'identité... op. cit.*

<sup>225</sup> « Positif » s'entend ici au sens de qualificatif, au sens de la définition de ce qui est « *Qui affirme, accepte* », *Petit Larousse compact*, Paris : Larousse, 1994, p. 809.

invariable, change en fonction des interlocuteurs et donc, très logiquement change également avec la migration.

En somme, l'observation qu'on peut faire à la lecture de l'anthropologie, c'est que le social qualifie et met en mots le vécu de l'individu en même temps qu'il s'inscrit en lui, probablement au registre d'une référence intégrée et d'une définition de soi. Il y aurait donc comme une sorte « d'autre en moi » à l'intérieur de chaque individu qui qualifierait pour l'individu ce qu'il est lui-même. Dans cette perspective, l'identité s'entend alors préférentiellement du côté de *l'identité-idem*, c'est-à-dire du côté de la ressemblance et de l'identique. Par ailleurs, ces développements supposent aussi que l'identité n'existe pas « en soi » comme donnée naturelle ou objective, mais qu'elle est le fruit d'un travail de construction de la ressemblance et de la différence, ce qui fait dire à P. Laburthe-Tolra qu'elle s'édifie comme nécessité pour l'homme, réponse construite face à « *l'universel défaut d'être* » qui le structure. Cette hypothèse, outre son apport particulier dans la théorie anthropologique, présente également l'intérêt d'ouvrir la question sur la façon dont elle est pensée dans le champ de la psychanalyse, notamment autour de la question du manque chez J. Lacan ou de l'*Hilflosigkeit* chez S. Freud, c'est-à-dire entre identité et détresse primitive, ou, pourrait-on dire, entre identité et réel.

Une telle lecture de l'identité nous est particulièrement précieuse car elle pourra nous amener à nous interroger sur ce qu'il en est des expériences et des vécus individuels dont rien n'est dit par la société, en tant qu'on peut penser que ces « vides du discours » constituent des expériences fondamentales pour l'individu qui pourraient l'affecter jusque dans son identité. En d'autres termes, se référer à l'anthropologie autour de la conception de l'identité comme « greffe du social sur l'individu » pourra nous inciter à nous interroger sur la place du migrant. De celui-ci, on pourra penser que, d'être pris dans ce que A. Sayad nomme « *la double absence* », il est celui qui se spécifie d'être dans la position particulière de l'individu qui est à la

marge du discours du social. La question qui se poserait alors serait de savoir si l'expérience de migration (ou de l'exil) ne pourrait pas se concevoir comment étant celle, absolument singulière, d'être *celle de la non prise en charge d'un vécu personnel par le discours social*. Car, d'un point de vue anthropologique, la question est de savoir ce que dit la société d'origine sur celui qui est parti. Comment est-il pensé ? A-t-il un *lieu* dans le discours social ? Et comment cela joue-t-il sur la façon dont celui qui est parti se représente ce qui lui arrive et ce qu'il vit ? Et surtout, comment se positionne-t-il à l'égard de ceux, à l'égard de qui il est en dette d'être ce qu'il est devenu ?

#### **4.3.1 Anthropopoiesis : « la fabrication de l'homme par l'homme »**

Etre humain suppose d'être reconnu comme tel par les autres et la reconnaissance de l'existence et de la dignité de l'homme par l'homme est certainement un préalable nécessaire à l'édification de l'identité. Pourtant, l'histoire de l'humanité indique à quel point cette reconnaissance fondamentale est fragile et à quel point elle peut être remise en cause, déniée, voire rejetée. Il suffit de se remémorer les témoignages de R. Antelme ou P. Lévi pour s'en convaincre. Mais, plus largement, cette reconnaissance d'appartenance à l'humanité des hommes par l'homme est, nous dit C. Lévi-Strauss, certainement bien moins universelle et communément admise qu'on serait enclins à le croire.

##### **4.3.1.1 Etre reconnu comme humain : prémisse de l'identité**

###### **Controverse de Valladolid**

Soixante ans après la découverte de l'Amérique par C. Colomb, s'est tenu en Espagne ce qui a été nommé la « controverse de Valladolid ».

Dans un film qu'ils ont mis en scène à partir de ces faits, J. C. Carrière et J. D. Verhaeghe<sup>226</sup> ont retracé de façon fictionnelle cette discussion qui s'est tenue sous l'autorité du Pape. Le débat, qui opposa le conservateur Juan Ginés de Sepulveda à l'humaniste Bartolomé de Las Casas, cherchait à déterminer « rationnellement » si les indigènes Indiens colonisés par les Espagnols avaient une âme et si, par conséquent, il devaient être considérés comme des hommes. La finalité de cette controverse devait permettre de statuer sur la question de l'esclavage et de pouvoir se décider quant à sa légitimation ou son abolition.

La discussion qui eut lieu peut nous paraître tout à fait invraisemblable et les arguments qui furent utilisés peuvent nous surprendre mais elle a pourtant bien existé. C'est ainsi que, cherchant des critères pour pouvoir se décider, la cour s'interrogera sur la pilosité des Indiens, sur la couleur de leur peau ou encore sur leur capacité à rire. L'argument de la pilosité fut rapidement écarté, car si les Indiens étaient quasiment imberbes, le cardinal fera remarquer que si Dieu avait créé « *l'homme à son image, il n'est écrit nulle part dans la Bible qu'un homme doit nécessairement posséder une barbe*<sup>227</sup> ». Celui de la couleur de peau ne fut pas retenu non plus car jugé trop variable.

C'est le dernier argument qui est peut-être celui qui est le plus à même de susciter la perplexité. Au motif que « *la faculté de rire n'appartient qu'à l'homme* », le cardinal annonça alors à la cour avoir eu l'idée de faire venir des bouffons afin de voir si les Indiens étaient « *sensibles à la drôlerie.* » Tandis que les contradicteurs s'indignaient, dénonçant que les Indiens ne sont pas « *disposés à rire* », le conservateur Juan Ginés de Sepulveda, opposera lui qu'il trouvait « *l'idée excellente* », argumentant que « *le rire ne se prépare pas (et qu')il est spontané* ». En outre, il est le propre de l'homme. Le mutisme des Indiens observés par la cour face aux bouffons constituera un argument de poids en faveur de l'opinion défendue par Juan Ginés de Sepulveda.

---

<sup>226</sup> J. D. Verhaeghe, *La Controverse de Valladolid* (1992), Paris : Koba Films, 2001 (DVD).

<sup>227</sup> La citation et les suivantes sont issues du film.

Néanmoins, au terme du débat, la cour finira par conclure que les Indiens sont « *bien nés d'Adam et Eve* » et qu'« *ils sont, par conséquence, notre prochain et doivent être traités avec la plus grande humanité et justice car ils sont des hommes véritables* ».

L'intérêt cinématographique et philosophique du film ne se trouve pas ici, mais dans la conclusion. Car, si le procès avait permis d'établir la reconnaissance d'humanité des Indiens, le film se terminera sur un coup de théâtre dont l'enseignement est peut-être que ce qui disparaît en un lieu peut ressurgir en un autre.

En effet, à la fin de son argumentaire reconnaissant l'humanité des Indiens, le cardinal déclare : « *S'il est clair que les Indiens sont nos frères en Jésus Christ, doués d'une âme raisonnable comme nous, en revanche, il est sûr aussi que les habitants des contrées africaines sont bien plus proches de l'animal. Ces habitants sont noirs, très frustrés, ils ignorent toute forme d'art et d'écriture, ils n'ont construit que quelques huttes (...) depuis l'époque de Rome, ils ont toujours été soumis.* »

Avec cet argumentaire, le cardinal validera donc la création d'une nouvelle classe d'esclaves légitimes, ouvrant ainsi la porte à l'esclavage massif de l'Afrique.

### **C. Lévi-Strauss et les barbares : l'humanité cesse aux limites du groupe**

Mais, pour aussi absurde que puisse paraître un tel procès, il faut bien reconnaître que « *la notion d'humanité englobant, sans distinction de race ou de civilisation, toutes les formes de l'espèce humaine est d'apparition fort tardive et d'expansion limitée*<sup>228</sup> » et il est probable que ce questionnement sur l'humanité des Indiens n'est pas aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire. Ainsi, dès l'Antiquité, note C. Lévi-Strauss, les Grecs qualifiaient de *bárbaros* ceux qui n'appartenaient pas à leur civilisation ou dont le langage leur paraissait « *opposé à la valeur signifiante du langage humain*<sup>229</sup>».

---

<sup>228</sup> C. Lévi-Strauss, *Race et histoire* (1952), Paris : Denoël, 1990, p. 20-21.

<sup>229</sup> Il est possible, dit C. Lévi-Strauss, que le mot « barbare » se réfère à l'inarticulation du chant des oiseaux (C. Lévi-Strauss C, *Race et histoire*, *Ibid.*, p. 20).

En fait, le doute sur l'humanité des Indiens était tel qu'en 1512, le roi Ferdinand faisait importer des esclaves blanches aux Indes Occidentales pour éviter que les Espagnols n'épousent des indigènes alors que trois ans plus tard, une commission sous l'ordre de Saint Jérôme soumettait les Indiens à une véritable enquête psycho-sociologique « *conçue selon les canons les plus modernes*<sup>230</sup> » pour savoir s'ils étaient véritablement des hommes capables de se « *vivre par eux-mêmes, comme des paysans de Castille*<sup>231</sup> ».

Pourtant, conclure de cette observation que seuls les colons auraient procédé à une telle discrimination serait faux et c'est ce que découvre C. Lévi-Strauss lors des expéditions en Amérique Latine du début de sa carrière d'ethnologue. C'est ainsi qu'il décrit comment bien souvent, pour les sociétés avec lesquelles il a vécu, « *l'humanité cesse aux frontières de la tribu, du groupe linguistique, parfois même du village ; à tel point qu'un grand nombre de populations dites primitives se désignent d'un nom qui signifie "les hommes" (ou parfois – dirons-nous avec plus de discrétion – les "bons", les "excellents", les "complets"), impliquant ainsi que les autres tribus, groupes ou villages ne participent pas des vertus – ou même de la nature – humaines, mais sont tout au plus composés de "mauvais", de "méchants", de "singes de terre" ou d' "œufs de pou"*<sup>232</sup> ».

Plus encore, il observe que pendant que les colons s'interrogeaient sur l'humanité des Indiens, au même moment, ceux-ci « *s'employaient à capturer des blancs et à les faire périr par immersion, puis montaient pendant des semaines la garde autour des noyés afin de savoir s'ils étaient ou non soumis à la putréfaction*<sup>233</sup> ».

De cette comparaison, il tirera finalement deux conclusions : « *les blancs invoquaient les sciences sociales alors que les Indiens avaient plutôt confiance dans les sciences naturelles ; et, écrit-il, tandis que les blancs proclamaient que les Indiens étaient des bêtes, les seconds se contentaient de soupçonner les premiers d'être des*

---

<sup>230</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (1955), Paris : Plon, 1958, p. 68.

<sup>231</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *Ibid.*, p. 68.

<sup>232</sup> C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 21.

<sup>233</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 68.

*dieux*<sup>234</sup> ». Finalement, juge C. Lévi-Strauss « à ignorance égale, le dernier procédé était certes plus digne d'hommes<sup>235</sup> ».

En réalité, le fait de penser les autres hommes comme des barbares – ou même plus simplement de hiérarchiser les cultures – ne se révèle pas seulement être un aveuglement sur la diversité de la culture humaine en tant que telle, mais constitue également un ethnocentrisme patent puisqu'en agissant ainsi, on ne fait finalement que participer au mouvement que l'on dénonce par ailleurs, ce qui fait écrire à C. Lévi-Strauss qu'« en refusant l'humanité à ceux qui apparaissent comme les plus "sauvages" ou "barbares" de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c'est d'abord celui qui croit à la barbarie<sup>236</sup>».

Néanmoins, si on peut considérer que, d'un point de vue social, la reconnaissance du sujet au rang de l'humanité constitue le prémisses de l'identité, cela ne signifie pas pour autant que cela suffise pour dire ce qu'est l'identité. Encore va-t-il falloir que le social construise ce qu'est l'homme et qu'il « l'habille » de cette construction, c'est-à-dire, d'une certaine façon, « que l'homme invente l'homme ».

#### **4.3.1.2 Naissance physique et naissance sociale**

« On ne naît pas humain, on le devient » disait J. P. Lebrun, se référant à Erasme<sup>237</sup>.

---

<sup>234</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op. cit., p. 68.

<sup>235</sup> C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, op. cit., p. 68.

<sup>236</sup> C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, op. cit., p. 22.

<sup>237</sup> J. P. Lebrun, *Pourquoi sommes-nous addicts aujourd'hui*, intervention au colloque de l'AMPTA des 25 & 26 mars 2010 « Les addictions sont-elles solubles dans la civilisation ? ».

Disponible à l'adresse suivante :

[www.ampta.org/IMG/file/3%C3%A8mes%20Rencontres%20/Actes%20Colloque%20AMPTA%2025-26%2003%2010.pdf](http://www.ampta.org/IMG/file/3%C3%A8mes%20Rencontres%20/Actes%20Colloque%20AMPTA%2025-26%2003%2010.pdf)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

Dire les choses ainsi suppose que l'identité n'existe pas d'emblée à l'état naturel. Cela suppose également que l'identité procède d'une construction et d'un travail d'élaboration de l'humain.

Dans un article intitulé *Les fondements des problèmes d'identité en anthropologie sociale*, P. Laburthe-Tolra introduit ce qu'il nomme *anthropopoiesis* c'est-à-dire « la fabrication de l'homme par l'homme<sup>238</sup> ». Partant de l'idée que les hommes inventent leurs traditions, leur histoire, leur culture, leurs règles sociales, leur droit, leur langage, il reprend l'idée, qui traverse l'anthropologie, que le monde social tel qu'il nous apparaît donné et établi est en fait le fruit d'une élaboration collective, dont les racines sont renvoyées dans une mythologie ou une tradition qui ne sauraient être interrogée.

En fait, pour que ces modèles soient efficaces et pour qu'ils deviennent objectifs, c'est-à-dire qu'ils paraissent fondés, l'adoption de l'idéologie « naturante » est incontournable. C'est ce qui peut donner lieu à l'attribution de ces élaborations à des entités « autres », qu'il s'agisse d'entités divines ou d'ancêtres.

L'immémorial, ou ce qu'il nomme « *l'invention de la tradition* » permet de feindre que cette construction sociale n'existe pas et de la légitimer afin qu'elle soit incontestable pour qu'elle puisse fonder une nature originaire. Ainsi, que ce soit le contrat social, le positivisme, le socialisme, l'idéal républicain ou la laïcité, il s'agit à chaque fois d'autant de « mythes » qui légitiment l'ordre social tel qu'il a été construit et le mettent hors de cause. C'est ce que P. Bourdieu a nommé à plusieurs occasions le travail de naturalisation<sup>239</sup>.

---

<sup>238</sup> Dans le même article : « pour désigner cette fabrication de l'homme par l'homme est forgé le mot grec qui en est l'exacte traduction : *anthropopoiesis* ».

P. Laburthe-Tolra, *Le fondement des problèmes d'identité... op. cit.*

<sup>239</sup> Voir aussi P. Bourdieu et A. Darbel (en collaboration avec D. Schnapper) : *L'amour de l'art, les musées européens et leur public* (1966), Paris : Les éditions de Minuit, 2001 ; *La distinction, critique sociale du jugement* (1979), Paris : Les éditions de Minuit, 1982 ; et plus récemment *La domination masculine* (1988), Paris : Le seuil, 2002. Chapitre « Le travail historique de déshistoricisation », p. 114-121.

Toujours est-il que chaque jour, dit P. Laburthe-Tolra, nous nous faisons conformément à ces modèles que l'on a rendus présents dans la société et qui nous influent et nous construisent.

Suivre cette idée suppose qu'il y a une distinction entre la naissance physique et la naissance sociale. C'est également ce que dit P. Laburthe-Tolra lorsqu'il écrit : *« les groupes distinguent donc la naissance physique, commune à tous les vivants, de la naissance sociale ou anthropogénèse propre à l'homme, renaissance fictive, purement culturelle, dont les modalités concrètes, rites et paroles, constituent l'anthropoeisis, c'est-à-dire la fabrication de l'homme par l'homme<sup>240</sup> »*.

En réalité, c'est parce que l'homme naît nu qu'il y a une construction sociale et *« même la modernité dé-sacralisante ne peut en faire l'économie, puisque le bébé humain naît incomplet, débile, sans culture ni règles sociales, à commencer par le langage qui lui donne forme, comme Herder l'a souligné après Montaigne, Pascal et Vico. Lieu commun de la philosophie contemporaine jusqu'à Sartre, qui fait radicalement de l'homme un Trou dans l'Etre, un Néant<sup>241</sup>»*.

Penser l'identité dans le social suppose donc en premier lieu la reconnaissance de l'homme au rang de l'humanité, mais cela suppose aussi la construction du sujet dans le groupe, c'est-à-dire la validation et la certification de son existence au champ social, et l'inscription de son existence dans une place.

Or, ce que montrent les rituels d'initiation – qu'ils soient traditionnels ou plus contemporains – c'est que leur fonction est avant tout de *« fabriquer de "vrais hommes"<sup>242</sup>»*, comme si l'existence authentique de l'homme n'était possible précisément que si elle était le fruit d'une élaboration par le social.

---

<sup>240</sup> Dans le même article : *« pour désigner cette fabrication de l'homme par l'homme est forgé le mot grec qui en est l'exacte traduction : anthropopoiesis »*.

P. Laburthe-Tolra, *Le fondement des problèmes d'identité... op. cit.*

<sup>241</sup> P. Laburthe-Tolra, *Le fondement des problèmes d'identité, op. cit.*

<sup>242</sup> P. Laburthe-Tolra, *Le fondement des problèmes d'identité, op. cit.*

### 4.3.1.3 « Rite de passage » et identité : le rite comme accès symbolique à l'identité

Il y a, par-dessus la naissance physique, un travail symbolique d'intégration de l'individu pour qu'il accède à la naissance sociale. A cette fin, l'épreuve rituelle constitue ce qui vient valider l'entrée de celui-ci dans le monde des hommes, puis du groupe dans lequel il est né et/ou veut s'intégrer.

Le « *rite de passage* » est particulièrement intéressant car il concerne au premier plan la question de l'identité dans le sens social. Il est important de noter que le rite pour l'anthropologie n'est pas le rite dans le sens commun, ni ce qui a pu être qualifié de rite dans la névrose obsessionnelle par exemple. Comme le dit M. Segalen<sup>243</sup>, si la notion de répétitivité est bien une condition nécessaire au rite, cela ne saurait suffire pour le définir et, dit-elle, si l'on s'en tenait simplement à la répétition de comportements pour qualifier le rite, on pourrait alors dire que les animaux ont des comportements qui s'apparentent à des rites. Il ne s'agit pas qu'une action se répète pour qu'elle puisse être qualifiée de rite au sens anthropologique (sinon dit-elle, on pourrait considérer que laver les mains comme un rite).

En fait le « *rite de passage* » est un fait social qui se fait en une fois dans la vie d'un individu (même s'il peut y avoir plusieurs rites de passage dans la vie d'un même individu) et qui a pour but de forger l'identité de l'individu vis-à-vis du groupe. Il ne saurait donc être associé à une décision individuelle et le plus souvent l'individu n'a pas le choix, puisque le rite, fruit d'un montage de la collectivité, précède l'individu et lui est imposé avec la finalité de l'intégration et de la reconnaissance de celui-ci.

L'anthropologie du rite s'appuie historiquement sur les travaux de A. Van Gennep (ethnologue et folkloriste Français du début du XXe siècle), dont le paradigme est devenu un fondamental de l'anthropologie.

---

<sup>243</sup> M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, Paris : Nathan université, 1998.

## Rites de passage chez A. Van Gennep

En 1909, A. Van Gennep publie son ouvrage sur *Les rites de passage*<sup>244</sup>. A la différence de l'ethnologie de l'époque qui voit le rite comme un fait indexé au religieux ou au sacré, A. Van Gennep, *produit une interprétation du rite en tant qu'institution de passage*, reconnaissant un « avant » et un « après » le rite qui inscrit l'homme à une nouvelle place dans le corps social, attestant ainsi de son identité (au sens social). Ce qu'il isole comme « *rites de passage* » sont ceux qui ont pour fonction de marquer le changement de statut social d'un individu.

Partant de l'observation des sociétés françaises paysannes (puis par la suite à partir d'une ethnographie plus étendue concernant aussi des civilisations plus diverses), A. Van Gennep découvre qu'un certain nombre de manifestations sociales, en apparence différentes, peuvent être rassemblées sous un schéma structurel défini, ce qui l'amènera à faire l'hypothèse que ces rites traitent de la vie sociale de l'individu de la naissance jusqu'à la mort, rythmant et certifiant les différents passages de celui-ci dans la vie.

La thèse de A. Van Gennep, inédite à l'époque, insiste sur la diversité des formes des rites mais n'en fait jamais une base classificatoire. En fait, il est quasiment structuraliste avant l'heure, puisque ce qui l'intéresse ce sont les séquences ordonnées qui répondent à un enchaînement précis d'actes selon une séquence type.

Dans l'introduction de son livre, il écrit : « *Ce ne sont pas les rites dans leur détail qui m'ont intéressé, mais bien leur signification essentielle et leurs situations relatives dans des ensembles cérémoniels... Sous la multiplicité des formes se retrouve toujours, soit exprimée consciemment, soit en puissance, une séquence-type : le schéma des rites de passage.*<sup>245</sup> »

Il établit donc que « *les rites de passage* » s'ordonnent selon une séquence type invariable qu'il isole ainsi : *séparation – marginalisation – agrégation*.

---

<sup>244</sup> A. Van Gennep, *Les rites de passage* (1909), Paris : Picart, 2011.

<sup>245</sup> A. Van Gennep, *Les rites de passage*, *Ibid.*, p. 275.

Si ce schéma structurel est invariable, la forme et la durée du rite varient. Mais ce qui compte pour lui, c'est que le rite et la cérémonie vont avoir des conséquences réelles sur ceux qui les passeront et impliqueront des changements de catégorie sociale pour ceux-ci. En somme, le rite de passage a pour fonction de faire passer l'individu d'un stade à un autre.

Prenant la circoncision comme exemple, M. Segalen remarque que « *les jeunes garçons devenus initiés après la circoncision vont quitter la case de la mère pour une maison collective, les jeunes filles rejoindre la demeure des parents des époux, etc.*<sup>246</sup> »

Selon la séquence *séparation – marginalisation – agrégation*, l'individu qui passe le rite est d'abord séparé du cours ordinaire des choses (*séparation*), puis il est soumis pour un temps plus ou moins long à une existence à la marge de la société (*marginalisation*), avant d'être enfin réintégré dans la vie sociale (*agrégation*) avec un nouveau statut.

Ce statut est fondamental *car il est ce qui désormais authentifie l'appartenance de l'individu au groupe et valide aux yeux de celui-ci son identité acquise.*

### **Rite et perte d'identité**

On voit ici, comment, à travers le rite la société imprime le sens collectif de l'appartenance à l'individu, au moyen d'une épreuve de passage pour celui-ci, certifiant ainsi que l'identité se conquiert et qu'elle n'est pas donnée d'emblée. Il est tout à fait intéressant de remarquer que pendant la période de transition du rite, l'individu « n'a plus d'identité ». En effet : si le rite sépare l'individu du groupe au moyen d'une épreuve, pour le réintégrer, transformé en membre à part entière du groupe, la zone intermédiaire dans laquelle il se trouve durant ce laps de temps est perçue comme dangereuse, car, d'une part, il n'est pas sûr que celui qui la traverse en revienne et d'autre part, lorsque le sujet est dans cette zone, plus personne ne sait bien qui il est.

---

<sup>246</sup> M. Segalen, *Rites et rituels contemporains*, *Ibid.*, p. 32.

Sur cette perte d'identité durant la marginalisation, M. Segalen écrit que « *L'individu en position liminale*<sup>247</sup> présente des traits spécifiques : il échappe aux classements sociologiques puisqu'il est dans une situation d'entre-deux ; il est mort au monde des vivants (et son) invisibilité sociale peut être marquée par **la perte du nom**, par l'enlèvement des vêtements, insignes et autres signes de son premier statut ; parfois (ceux qui passent l'épreuve du rite) sont traités comme des embryons dans l'utérus, comme des nouveaux-nés, des nourrissons à la mamelle. Le plus caractéristique de leur position est qu'ils sont à la fois l'un et l'autre : à la fois morts et vivants, des créatures humaines et animales, etc.

Ils subissent des épreuves (qui) vont avoir pour effet en quelque sorte de les mettre au moule, de les sortir de leur état préliminaire et de les acheminer vers leur plein état social, qui doit les rendre identique aux autres membres de la communauté.<sup>248</sup> »

### **Rite de passage dans la modernité**

Il est difficile de dire si les sociétés occidentales se construisent toujours selon le modèle de A. Van Gennep. Il serait toutefois hâtif de conclure que le rite a disparu avec l'apparition de la rationalité et il serait plus raisonnable de laisser aux anthropologues le soin d'évaluer cette supposition. Néanmoins, on observe que même s'ils semblent avoir notoirement disparus des sociétés contemporaines, de nombreux rites de passages existent encore dans nos organisations sociales.

M. Segalen prend l'exemple d'au moins trois d'entre eux avec le baptême, le mariage, et le bizutage. Selon elle, c'est parce qu'il a une très grande plasticité et s'accommode parfaitement aux cultures que le rite de passage peut passer inaperçu même aux acteurs sociaux qui l'expérimentent. Elle considère par exemple que le baptême peut tout à fait être analysé comme tel, puisqu'il s'agit de la procédure d'*agrégation* du nouveau-né à la communauté et qu'il s'agit de « terminer » la séparation de l'enfant du monde profane d'avant la naissance, pour le faire entrer dans le monde religieux.

---

<sup>247</sup> « *La position liminale* » désigne la position intermédiaire durant laquelle l'individu est pris dans le rite de passage.

<sup>248</sup> M. Segalen *Rites et rituels contemporains*, op. cit., p. 36.

Le mariage constitue un autre exemple ignoré par la modernité. En effet, note-t-elle, lors du mariage, la cérémonie est codifiée (robe blanche, pompes religieuses et alimentaires, etc.) par la société et elle s'impose à l'individu. A l'issue de cette cérémonie, les mariés seront présentés à la société sous un nouveau jour et sous une « nouvelle identité » (la jeune fille devient « femme de » et le jeune homme accède au monde adulte dans le regard de ses pairs). C'est d'ailleurs sans doute l'épreuve des regards et de l'engagement face au social qui explique la désaffection contemporaine à l'égard du mariage bien plus que l'engagement que celui-ci représente à l'égard du conjoint (les conjoints étant déjà le plus souvent engagés l'un envers l'autre de diverses façons : logement commun, crédit, enfant, etc.) et, « *en ne se mariant pas, c'est à un engagement public et social que l'on renonce volontairement.*<sup>249</sup> »

Au champ des rites contemporains, B. Larguez<sup>250</sup> montre que les élèves à l'Ecole nationale des Arts et Métiers, les Gadzarts, usent de pratiques qui s'inscrivent dans les schémas de rite de passage. Il s'agit de constituer des groupes de pairs et on parle « d'usinage » puisque le nouvel individu étranger doit être fait à l'image du groupe qu'il intègre. La conformité avec la séquence-type décrite par A. Van Gennep est saisissante, puisque la séparation se marque par « *la perte d'identité corporelle* » avec la coupe des cheveux, le changement vestimentaire et l'imposition d'un uniforme et d'un numéro de matricule. La période de marge quant à elle consiste à faire table rase de l'ancien savoir et enfin, celle de *l'agrégation* se manifeste par une purification, sorte de renaissance célébrée dans l'abondance alimentaire, le refus de participer entraînant de graves conséquences pouvant aller jusqu'à l'exclusion de l'élève<sup>251</sup>.

---

<sup>249</sup> M. Segalen, *Rites et rituels contemporains, op. cit.*, p. 23.

<sup>250</sup> B. Larguez, « Rites et marques de passage, le but du rituel bizutage, la parenté scolaire » in *Dialogue Recherche clinique et sociologiques sur le couple et la famille*, 1995 n°127, p. 63-73.

<sup>251</sup> Je dois également à M. B. Jacobi de m'avoir indiqué ce livre récent d'A. Compagnon sur un rite de passage dans la société contemporaine. Dans le livre, l'auteur revient sur ses années d'internat dans un établissement militaire et sur la dimension rituelle de cette institution. A. Compagnon, *La classe de rhéto*, Paris : Gallimard, 2012.

On peut également penser au service militaire qui s'associait de la phrase :  
« *quand tu sortiras de là, tu seras un homme* ».

Le rite de passage est donc une des façons dont on peut percevoir comment le social se greffe sur l'individu, le qualifiant et l'assignant à une place.

Mais, si l'action de la société sur l'individu se spécifie avant tout d'être celle d'une reconnaissance de l'individu au rang de l'humanité, puis d'une reconnaissance au titre de l'appartenance au groupe, l'accueil de l'individu dans le monde humain suppose également sa distinction et sa nomination. Ainsi, à travers deux textes, l'un de F. Zonabend et l'autre, de K. Kouakou, psychologue d'origine ivoirienne vivant en France, on pourra percevoir l'importance que revêt la question du nom dans le registre de l'identité chez l'individu et percevoir, en même temps, que même le nom est pris dans le social, puisque, loin d'être uniforme et établi, il s'avère, à l'analyse, être extrêmement labile et plastique, puisqu'il peut changer, pour chaque individu, à l'occasion du changement d'interlocuteur. Le cas de K. Kouakou est particulièrement intéressant car il traite des effets de la migration, non seulement sur le nom propre, mais aussi sur celui qui sera transmis aux enfants.

#### **4.3.1.4 La parole de la société sur l'individu : la question de la nomination**

Dans l'activité sociale de construction du monde et de la place des individus, celle de la nomination des êtres est certainement essentielle. Nommer l'autre, c'est lui donner une place dans la société et dans le fil des générations, tout autant que donner du sens à sa venue au monde. Autre manifestation de la « greffe du symbolique » sur l'individu, la nomination manifeste non seulement la présentation de soi à l'autre, mais, comme le montrent deux textes sur la question (F. Zonabend et K. Kouakou), elle montre aussi qu'elle est significative de la relation à l'autre dans le sens où la nomination peut

changer en fonction de l'interlocuteur ceci signifiant à quel point, le nom, en tant que signifiant de l'identité, est avant tout un révélateur des interactions sociales.

Au cours du séminaire de C. Lévi-Strauss, F. Zonabend fait une intervention sur ses recherches sur la fonction et les usages sociaux du nom dans un petit village de Bourgogne<sup>252</sup>. A partir de l'observation du village de Minot, situé à moins de 300 kms de Paris, elle étudie le caractère fondamental de la nomination sur l'individu et sur sa position sociale.

Concernant le patronyme, ses observations restent prévisibles et elle remarque, que comme partout ailleurs en France, l'enfant reçoit le nom de son père (ou s'il est illégitime celui du père de sa mère) et que comme partout ailleurs, celui-ci sert avant tout « *de support à la mémoire de la communauté*<sup>253</sup> » et joue le rôle attendu de « *signe d'identification à l'espace de référence du groupe, de marque d'appartenance à une lignée et d'inscription de cette lignée dans un espace de référence*<sup>254</sup> ». En somme le nom de famille inscrit l'individu dans une chaîne générationnelle qui le précède et dont il assurera la continuité en le transmettant à ses descendants.

Ce qui est plus inattendu, c'est qu'après avoir passé quelques temps dans le village, F. Zonabend se rend vite compte de la très grande variabilité des noms que peut avoir un même individu. En effet, elle observe que, loin de se limiter au nom officiel inscrit à l'état civil, chaque individu du village est pris dans différents « niveaux » de nomination, qui sont très loin de se limiter à la seule qualification civile.

Ainsi, chaque individu dispose d'une série de noms (elle en compte jusqu'à une vingtaine par habitant) susceptibles de changer en fonction du lieu, de l'époque, des évènements de la vie de cette personne, d'un trait distinctif de

---

<sup>252</sup> F. Zonabend, « Pourquoi nommer ? » in C. Lévi-Strauss, *L'identité (1974-1975)*, Paris : PUF, 2007.

<sup>253</sup> F. Zonabend, « Pourquoi nommer ? », *Ibid.*, p. 260.

<sup>254</sup> F. Zonabend, « Pourquoi nommer ? », *op. cit.*, p. 263.

celle-ci<sup>255</sup>, d'éléments de filiation, etc. En fait, les fonctions de ces noms et leurs règles d'emploi sont d'une telle complexité que l'observateur extérieur peut rapidement en arriver à ne plus parvenir à identifier un individu.

L'observation que fait C. Lévi-Strauss lors de la séance des questions qui succède à l'exposé est que cette variabilité des noms pour un même individu est tout à fait comparable aux observations qu'il avait lui-même faites au cours des expéditions du début de sa carrière dans la forêt brésilienne. Il s'agit là d'un phénomène bien plus universel qu'il n'y paraît et, dit-il, si on s'étonne que les Indiens Kwakiutl changent vingt fois de noms au cours de leur vie, l'exemple du village de Minot montre bien que ce fait n'a probablement rien d'exotique, puisque l'ampleur des variations autour du nom est tout aussi comparable ici que dans une autre société<sup>256</sup>. Il tire alors de cette observation l'hypothèse que les problèmes d'identité et de nomination sont universels et concernent tous les groupes sociaux et que « *si on peut tirer une conclusion provisoire, (...) c'est qu'une société comme la nôtre est loin d'avoir résolu sans équivoque le problème de l'identité, et que nous nous trouvons là devant des phénomènes aussi complexes, et d'une interprétation aussi difficile que ceux qui sont exposés ici même, pour l'Afrique et l'Amérique du Sud.*<sup>257</sup> »

En fait cette plasticité sociale du nom se réfère avant tout aux relations entre les individus. Untel appellera telle personne de telle façon alors que telle autre l'appellera autrement. Un même individu peut changer d'appellation selon les circonstances, mais ce que révèle la multiplicité des noms, c'est surtout la variabilité des interlocuteurs et l'étendue des relations sociales de l'individu. Cela signifie donc que le nom est plus à entendre comme un signifiant du rapport que l'individu entretient avec les autres (ou que les autres

---

<sup>255</sup> Ainsi, dit-elle, un des habitants de Minot, chauve, est connu sous l'appellation hyperbolique du « frisé ».

<sup>256</sup> « Nous constatons que tout à côté de nous, chez nous, des phénomènes du même genre existent, et qu'il faut simplement savoir les discerner à une échelle microscopique, alors qu'ailleurs, ils apparaîtront à une plus grande échelle » *L'identité*, op. cit., p. 280.

<sup>257</sup> *L'identité*, op. cit., p. 280 (intervention de C. Lévi-Strauss dans la discussion).

entretiennent avec l'individu) que comme une appellation définie. Si l'on considère le nom comme un signifiant de l'identité, l'intérêt de l'étude de F. Zonabend est donc d'inviter à concevoir l'identité comme le révélateur de l'interaction et des relations sociales de l'individu.

Dès lors, cela suppose que le nom est aussi pris dans l'histoire sociale de l'individu et il est donc logiquement fort probable que pour nombre de sujets migrants, avec le voyage et/ou l'installation dans le pays d'accueil, le nom sera modifié, transformé, voire recomposé, ces modifications pouvant, *in fine*, être mises au compte non pas d'une acculturation ou d'une perte, mais d'un des signes manifestes des recompositions de l'identité amorcées par l'histoire du déplacement ou de l'exil.

### **K. Kouakou : la nomination à l'épreuve de la migration**

Précisément, sur cette question du nom et de la migration, un texte de K. Kouakou, psychologue vivant et exerçant en France est particulièrement instructif. Partant de son expérience propre de migrant venu de la Côte d'Ivoire vers la France, l'auteur témoigne des effets qu'a pu avoir le voyage sur son propre nom et sur sa transmission auprès de ses enfants. Le texte illustre ainsi comment, en passant d'un système symbolique vers un autre, un sujet peut voir son nom se transformer et être modifié lorsqu'il est pris en charge par la symbolique du nouveau système de règles et de classification du monde dans lequel il est désormais accueilli.

A l'occasion d'un colloque sur le thème de la nomination et l'identité dans la migration, K. Kouakou ouvre son intervention sur l'évocation de sa propre expérience. Il écrit : « *en 1985, j'ai publié un article dans La nouvelle revue d'ethnopsychiatrie, que j'avais signé "Kouakou Kouassi". Puis j'ai publié d'autres articles, que j'ai signés Kouassi Kouakou*<sup>258</sup> ».

---

<sup>258</sup> K. Kouakou, « Nomination et identité dans la migration », in *Le Coq-héron* 4/2003 (n° 175), p. 54. Texte issu d'une intervention à un colloque sur le thème « Subjectivité, appartenance et dynamique inconsciente des cultures ».

Ce changement dans son nom est un effet direct de son histoire migratoire, et la façon dont il a été nommé dans son pays de naissance par son père a changé avec son installation en France. D'origine ivoirienne, il est né avec le nom de Kouassi Kouakou et est « devenu » Kouakou Kouassi<sup>259</sup> en arrivant en France. Cette « renomination » tient à un effet du symbolique.

En effet, explique-t-il, si dans le système de nomination français, il est d'usage de mettre d'abord le prénom – qui désigne l'individu – avant le nom – qui désigne la lignée –, en Côte d'Ivoire, c'est autre chose. Il écrit : « *Si je me réfère à la culture française, je m'aperçois qu'on met toujours le prénom avant le patronyme. Mais, dans ma culture, c'est le contraire. Parce que ce qu'on appelle ici le prénom, chez nous, c'est le nom. Et pour signifier notre filiation – puisque, bien évidemment, le père précède toujours l'enfant – il faut mettre Kouassi avant de mettre Kouakou*<sup>260</sup> ».

En d'autres termes, si « *en Côte d'Ivoire, le prénom, c'est le nom* », c'est que, pour être désigné, l'enfant met d'abord le prénom de son père avant son propre prénom (puisque le père précède l'enfant), ceci permettant pour l'individu de signifier d'où il vient<sup>261</sup>. Ainsi, si on transposait ce système de nomination à S. Freud, on dirait que puisque le père de S. Freud se prénomme Jakob, dans la culture ivoirienne, le petit Sigmund Freud, se serait appelé Jakob Sigmund et son jeune frère, né un an après lui, se serait appelé Jakob Julius. Quant à son fils<sup>262</sup>, il serait appelé Sigmund Jean-Martin et non Jean-Martin Freud. Il ne faut évidemment pas en conclure que le patronyme de la lignée familiale n'existe pas dans ce système, mais plutôt qu'il se renouvelle à chaque génération.

---

<sup>259</sup> L'auteur utilise désormais l'appellation « Kouassi Kouakou » pour signer ses articles.

<sup>260</sup> K. Kouakou, « Nomination et identité dans la migration », *Ibid.*, p. 54.

<sup>261</sup> « *C'est ainsi que, en Afrique, le "Kouakou" est le nom alors que, en Europe, en Occident, en France, le "Kouakou" n'est que le prénom. (...) Chez nous, le fait de dire que le Kouakou est un nom est une manière de me dissocier de l'individu qu'est mon propre géniteur. Car je ne suis qu'un individu, moi, en tant que tel, par une naissance, une naissance qu'en aucun cas il ne faut confondre avec celle de mon géniteur. D'où le "Kouakou" qui chez nous devient le nom : logiquement, c'est ce que je vais transmettre. Mais mon parcours migratoire a fait que le Kouakou n'est plus transmis. C'est le Kouassi qui est transmis dans la migration.* » K. Kouakou, *Ibid.*, p. 55.

<sup>262</sup> S. Freud a eu six enfants. Il a appelé le premier de ses trois fils Jean-Martin.

Ainsi, dans ce système symbolique de nomination, dans le cas de K. Kouakou, « Kouassi » étant le prénom de son père, celui-ci devient donc le « nom », c'est-à-dire ce qui sera transmis aux fils (bien que perdu à la génération suivante). K. Kouakou explique donc comment, à son arrivée en France, il lui a été demandé quel était son prénom et quel était son nom. Epelant d'abord son « prénom » - c'est-à-dire pour lui ce qui le distinguait en tant qu'individu (Kouakou) - il donna ensuite son « nom » qui était de fait le prénom de son père (Kouassi). Ainsi est-il devenu avec son installation en France, Kouakou Kouassi alors qu'il était jusque là Kouassi Kouakou.

Or, l'intérêt de ce texte est de montrer que ce changement n'a pas eu qu'un effet sur lui en tant qu'individu, mais qu'il en a aussi eu un sur ses descendants, puisque, désormais, ayant changé de nom, il devra transmettre le prénom de son père et non le sien à ses enfants, et ceci au titre du « patronyme » dans l'acceptation française. Il ne transmet donc plus *son* prénom à son fils mais celui de son père...

Si l'on reprend l'exemple transposé à S. Freud, avec le système de transmission ivoirien, S. Freud, qui se serait appelé Jakob Sigmund, transmettrait donc comme nom de famille son propre prénom (Sigmund donc ; ce qui donnerait Sigmund Jean-Martin) mais, s'il avait migré en France, pris dans un nouveau système de nomination, son fils se serait appelé Jean-Martin Jakob, empêchant ainsi à S. Freud de transmettre à son fils son prénom (...et le forçant donc à appeler son fils comme s'appelait son père !).

Mais le texte ne se limite pas à cet état de fait et il rapporte également un fait culturel tout à fait intéressant lié à la signification du nom tel qu'il est pensé dans la culture ivoirienne. K. Kouakou explique ainsi comment, en Afrique, le nom de l'individu est *lié à un sens social qui le dépasse*, puisque, au-delà de la seule dénomination de l'individu, il est porteur d'une signification « cachée ». Ainsi, à certaines occasions, lors de crises pour l'individu, les parents peuvent

dévoiler « *des petits prénoms cachés dans les coins*<sup>263</sup> » qui sont chargés de sens et détenteurs d'un savoir sur la signification de la place de l'individu dans le monde. En fait, dans un tel système symbolique, le prénom est référé à un mythe extérieur à l'individu qui soutient et « explique » le sens de son existence et l'ordre du monde, et qui peut-être convoqué comme support référentiel explicatif susceptible de donner du sens à la situation (« *dans nos cultures, nommer un enfant (...) c'est faire référence à des mythes symboliques auxquels il est rattaché par sa filiation, et qui pourront dérouler sa propre histoire à travers ce qu'il est et ce qu'il deviendra*<sup>264</sup>»).

Or, cette observation l'a amené, dit-il, à constater que dans sa clinique auprès de sujets migrants tous ces éléments ont disparus avec la manière « officielle » de nommer qui prévaut en France. Ainsi, remarque-t-il, les enfants qu'il reçoit dans sa clinique ont souvent été nommés par leurs parents par des noms qui n'appartiennent pas à la culture d'origine (« Harrison », « Brad ») c'est-à-dire, en quelque sorte, par des prénoms « déracinés » (on peut d'ailleurs penser que si les parents ont choisi de donner ces prénoms « sans histoire » à leurs enfants, c'est peut-être qu'ils transmettaient ainsi à leur enfant quelque chose de leur propre histoire d'exil). On le voit donc : même dans la migration, quelque chose se transmet dans le nom, même si ce qui peut-être transmis, c'est justement quelque chose lié à la rupture que peut supposer l'exil.

En tous les cas, avec les observations de F. Zonabend et de K. Kouakou, on remarque que, loin de se limiter à la seule fonction de dénomination, le nom est une affaire sociale, liée à la reconnaissance de l'autre. On voit ainsi comment le nom, signifiant de l'identité, est enlacé dans la culture et *pris dans le rapport à l'autre*, attestant de la liaison indéfectible entre le sujet et l'autre. Si le nom est l'un des signes fondamentaux de l'identité pour l'individu, force est de reconnaître l'empreinte qui y est faite par la culture (discours de

---

<sup>263</sup> K. Kouakou, « Nomination et identité... » *op. cit.*, p. 55.

<sup>264</sup> K. Kouakou, « Nomination et identité... » *op. cit.*, p. 55.

l'Autre) et de reconnaître que la « greffe du symbolique » marque probablement le sujet en son for intérieur. Car, si le nom est essentiel au sujet pour être reconnu dans son existence et comme appartenant à un groupe, il l'est aussi pour être reconnu en tant qu'individu unique différencié des autres. Or, alors qu'il peut apparaître à l'individu comme étant le signe le plus intime et le plus inaliénable de ce qui le définit, l'analyse montre qu'il est lui aussi une construction sociale, sujet à une forte labilité, ceci s'observant particulièrement dans les cas de migrations.

L'article illustre également en quoi, en ce qui concerne la migration, le bouleversement d'un système de nomination et transmission du nom peut entraîner pour l'individu, sinon un changement d'identité, tout au moins une invitation à un réaménagement de celle-ci.

#### **4.3.2 « Il y a un trou au centre » : l'identité et « l'autre-en-moi »**

Le trajet proposé par cette exploration de l'identité au travers de l'anthropologie suppose que l'on ne naît pas humain mais qu'on le devient.

Cette perspective liant essence et identité trouve des échos dans l'existentialisme tel que le développe J. P. Sartre. En situant que chez l'homme « *l'existence précède l'essence* », J. P. Sartre postule qu'il ne saurait y avoir d'essence de l'homme existante a priori, ni quelconque nature de lui-même qui soit prédéterminée. Pour l'existentialisme ainsi pensé, l'homme est radicale liberté, y compris face à la question de l'essence et seule l'existence serait là, observable et présente. Dire que l'existence précède l'essence « *signifie donc que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde et qu'il se définit après*<sup>265</sup> ». Cela suppose donc que l'homme tel qu'il se conçoit et tel qu'il se veut « *n'est rien d'autre que ce qu'il se fait*<sup>266</sup> ».

On peut noter ici que, d'un certain point de vue, cette perspective sartrienne se révèle être assez proche de la conception freudienne de l'angoisse telle qu'il

---

<sup>265</sup> J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris : Gallimard, 1996 p. 29-30.

<sup>266</sup> J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, *Ibid.*, p. 29-30.

la développe avec l'Hilflosigkeit dans laquelle l'homme est « *jeté au monde sans aucun appui et sans aucun secours*<sup>267</sup> », conception à laquelle J. P. Sartre pourrait rajouter que puisqu'il n'y a pas de déterminisme il est « *condamné à être libre*<sup>268</sup> ».

D'un point de vue anthropologique, on peut penser que c'est parce que rien ne vient signifier l'individu *de façon naturelle* que s'impose la nécessité d'une *réalisation culturelle* par la société. L'identité serait alors entendue comme l'élaboration – au moins fictionnelle – d'un discours posé sur un non-savoir, un insaisissable, un manque fondamental au cœur de l'homme, hypothèse soutenue par P. Laburthe-Tolra puisqu'il écrit que « *c'est ce manque à l'intérieur de soi, cet universel défaut d'être, qui justement accule (l'homme) à construire des langues et cultures particulières, et que c'est cette "nature naturante" qui l'oppose et en même temps le lie à l'usinage, à la "nature naturée" des habitudes sociales*<sup>269</sup> ».

L'identité ainsi conçue comme construction culturelle face à l'absence de définition naturelle de l'homme, s'articule alors ici à la pensée psychanalytique telle qu'elle peut-être pensée dans la perspective lacanienne lorsqu'elle situe la place fondamentale (et potentiellement fondatrice) du manque au cœur de la structure humaine.

L'apport de la référence à l'anthropologie s'articule ici à la psychanalyse et penser les choses ainsi suppose que serait inscrit fondamentalement dans l'individu la présence de l'autre, ceci constituant en quelque sorte un « *autre-en-moi* ».

### **L'autre-en-moi**

Comment expliquer que, si rien n'est plus aléatoire qu'un lieu de naissance, qu'une langue, que des habitudes sociales, ou qu'un nom, tant d'hommes soient prêts à tout pour « *défendre leur terroir, leur langue vernaculaire, leurs*

---

<sup>267</sup> S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, *op. cit.*, p. 82-83

<sup>268</sup> J. P. Sartre, *L'existentialisme... op. cit.*, p. 39.

<sup>269</sup> P. Laburthe-Tolra, « Le fondement des problèmes d'identité... » *op. cit.*, p. 4.

*loisirs de chasseurs ou de pêcheurs, les nuances de leurs rituels propres*<sup>270</sup> » ? Comment expliquer qu'attaquer un nom, une culture, une religion, une tradition – ou même simplement se méprendre sur celles-ci – puisse susciter de telles réactions d'indignation, voire de violence, chez les individus (il suffit de voir les revendications indignées qui peuvent succéder au cas où l'on écorche un nom, même lorsque que cette écorchure est manifestement involontaire) ?

Car tout se passe comme s'il s'agissait là, avec ces écorchures du nom, d'attaques de la personne même. Pour répondre à une telle question peut-être faut-il considérer le caractère « d'autre-en-moi » de l'identité. Car, peut-être que ce qu'il s'agit de défendre là, ce n'est pas tant « soi-même » que « *ce qui a été reçu des pères*<sup>271</sup> » et qui est pris comme « *marqueur d'identité faisant partie de soi*<sup>272</sup> ». Peut-être que « l'autre-en-moi », le legs des ancêtres, de la famille, ne pourrait être dissocié de l'être par le sujet, comme si cela était encore plus précieux que lui-même. On sait comment les attaques du prénom sont infiniment plus acceptables que les attaques du nom de famille<sup>273</sup>.

Que les conditions de construction de l'identité soient aléatoires n'enlève rien au fait qu'elles puissent être considérées par les individus ou les groupes comme le signifiant le plus authentique de leur être. On peut donc se demander si l'hypothèse que l'identité recouvre comme une élaboration symbolique le réel de l'humain, suffit expliquer qu'elle soit si âprement défendue.

On peut penser que l'identité n'est pas seulement définition de soi par ses actes et son engagement (existentialisme) et qu'elle n'est pas non plus seulement le fruit de la culture et des conditions de productions sociales : on

---

<sup>270</sup> P. Laburthe-Tolra, « Le fondement des problèmes d'identité... » *op. cit.*, p. 4.

<sup>271</sup> P. Laburthe-Tolra, « Le fondement des problèmes d'identité... » *op. cit.*, p. 4.

<sup>272</sup> P. Laburthe-Tolra, « Le fondement des problèmes d'identité... » *op. cit.*, p. 4.

<sup>273</sup> Chacun aura en souvenir les surnoms donnés à l'école, avec ce fait de clinique quotidienne que le surnom se construit toujours préférentiellement à partir du prénom, et beaucoup plus rarement à partir du nom. Comme si la déformation du prénom était infiniment plus acceptable (en terme de dissociation du sujet d'avec lui-même?) que celle du nom transmis.

peut penser qu'elle est également *intrinsèquement liée au rapport à l'autre et à sa reconnaissance*. Dès lors, concevoir les choses ainsi offre un nouvel éclairage sur la question et on peut faire l'hypothèse que *défendre l'identité, ça ne serait pas seulement se défendre soi, mais ça serait aussi défendre ce que l'autre a déposé en moi*, dépôt à l'égard duquel je suis en dette d'être ce que je suis devenu. Penser les choses ainsi suggère donc que garantir la continuité à soi se ferait de garantir sa fidélité à l'égard du legs que l'autre a déposé en nous qui fonde la représentation que chacun se fait de soi.

En fait, qu'il s'agisse d'être reconnu en tant qu'humain pour que puissent se constituer les prémisses de l'identité, que cette reconnaissance se complète d'un passage rituel visant à authentifier l'appartenance de l'individu au groupe social qui l'a vu naître, ou que l'on soit nommé, c'est toujours l'autre qui m'a humanisé et qui est présent au fondement de l'identité et de la représentation ultérieure que l'individu s'adressera à lui-même.

En d'autres termes, on pourrait dire qu'il y a toujours de « l'autre-en-moi » ou, si l'on voulait écrire les choses en référence à la psychanalyse, de l'« Autre-en-moi ».

#### **4.4 Synthèse sur l'identité dans la théorie : l'identité comme suture à *Hilflosigkeit* ?**

Avec l'élaboration du moi, la psychanalyse semble positionner l'identité du côté de la différenciation et de la singularité, alors que l'anthropologie, avec la dimension de l'appartenance de l'individu au groupe, semble mettre l'accent sur le caractère idem de l'identité. Mais que ce soit dans un champ ou dans l'autre, ni l'une ni l'autre des disciplines ne pense l'identité en dehors de la relation à l'autre.

En effet, aussi bien la conception de l'anthropopoieisis dans l'anthropologie que la prévalence accordée au réel dans la psychanalyse, portent à penser un vide au cœur de l'humain, vide à partir duquel va s'édifier une élaboration et

une construction, comme un discours symbolique posé pour border un universel défaut d'être.

#### 4.4.1 Anthropologie et identité : la reconnaissance par l'Autre

Lors d'une rencontre avec B. Pivot pour l'émission *Apostrophes*, C. Lévi-Strauss définit ainsi sa discipline<sup>274</sup> :

« C'est une des nombreuses manières d'essayer de comprendre l'homme. Si l'on veut comprendre l'homme, on peut à la manière du philosophe se replier sur soi et essayer d'approfondir les données de la conscience, on peut essayer de regarder ce qui, dans les manifestations de la vie humaine est le plus proche de nous – considérer notre histoire depuis ses origines gréco-romaines jusqu'aux temps modernes – ou bien on peut essayer d'élargir la connaissance de l'homme pour y inclure même les sociétés les plus lointaines et qui nous paraissent les plus humbles et les plus misérables de manière à ce que rien d'humain ne nous reste étranger ».

Immédiatement après, la question de son interlocuteur ouvre sur ce que C. Lévi-Strauss a nommé dans *Race et histoire* l'ethnocentrisme.

L'*ethnocentrisme* est le terme qu'il a construit par analogie avec celui d'*égocentrisme*, combinant le mot grec *ethnos* (ethnie) avec le mot latin *centrum* (centre). En effet, si l'égocentrisme est l'attitude de l'enfant qui consiste à analyser le monde à partir de son point de vue (ego), l'analogie avec l'ethnocentrisme suppose qu'au point de vue du « moi » s'est substitué celui de « l'ethnie » – c'est-à-dire le point de vue de la culture et/ou de la société d'appartenance de celui qui observe et interprète le monde. L'ethnocentrisme représente un obstacle majeur pour l'anthropologue dans son travail et il est également une attitude universellement partagée. Il est en grande partie

---

<sup>274</sup> Entretien à l'émission « Apostrophe » le 04 mai 1984.

Disponible sur le site de l'INA (Institut National de l'Audiovisuel) à l'adresse suivante :

<http://www.ina.fr/sciences-et-techniques/sciences-humaines/video/I06292950/claude-levi-strauss-definit-l-ethnologie.fr.html>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

inconscient *car incorporé dans les schèmes d'interprétation du monde* et à ce titre, il conduit – sans que l'on s'en rende compte – à prendre sa propre culture comme instrument universel d'interprétation du monde. Dans tous les cas l'effet de l'ethnocentrisme se qualifie de ne pas recevoir l'autre dans sa différence, que ce soit en procédant à une hiérarchisation des cultures ou en idéalisant celles-ci.

B. Pivot demande donc :

« - *Est-ce qu'on peut dire des ethnologues qu'ils vont chercher des vérités, des sagesses qu'ils ne trouvent pas dans leur propres sociétés, chez eux ?*

C. Lévi-Strauss répond :

« - *Ecoutez, je ne dirais pas ça, parce qu'il y a dans nos propres sociétés aussi des sagesses et je ne suis pas du tout en train de les rabaisser. Mais simplement, nous essayons de comprendre qu'il y en a d'autres et que notre sagesse est une sagesse parmi des centaines ou des milliers (... et) représente une sagesse à sa manière. Nous ne pouvons pas essayer de comprendre la notre sans la mettre en perspective par rapport à toutes celles-là<sup>275</sup>».*

L'ethnocentrisme procède donc ici d'une idéalisation de l'autre culture en projetant inconsciemment sur elle son propre manque (mouvement que l'on peut craindre dans un certain exotisme lié à la représentation de l'autre).

Si l'anthropologie s'intéresse à la relation de l'homme avec son environnement culturel et social, elle s'intéresse également aux relations de l'homme avec ses semblables et d'une certaine façon, on peut dire qu'elle conçoit l'homme en tant qu'animal social. Cela suppose qu'elle inscrit l'homme dans les constructions sociales et culturelles, dans les référents mythologiques ou les règles sociales qu'il a élaborés et qu'elle pense ces productions comme autant de manières d'acter de la reconnaissance de l'homme par l'homme. Les hommes fabriquent le monde et sont en retour fabriqués par celui-ci.

---

<sup>275</sup> Entretien à l'émission « Apostrophe », *Ibid.*

A partir d'un tel repérage qui mettrait du côté de l'anthropologie l'accent sur la dimension sociale de l'identité et, du côté de la psychanalyse l'accent sur la dimension subjective et singulière de celle-ci, on peut situer l'identité à l'interface entre le singulier et le social. D'un côté, le moi comme signifiant du caractère unique de l'individu, et de l'autre la prise en charge par le social de l'identité du côté de ce qui est identique et de l'appartenance (« je suis untel » s'apparentant à « je suis identique à »).

#### **4.4.2 Psychanalyse et identité : la reconnaissance de soi**

##### **4.4.2.1 L'identité : entre solitude radicale (singularité) et lien à l'Autre**

La psychanalyse, avec la théorisation de l'inconscient privilégie l'intériorité de l'homme et les rapports qu'il entretient avec lui-même. Dans la psychogenèse de l'enfant, le moi, qui se construit dans le procès de différenciation d'avec le monde, articule le caractère unique de l'individu en même temps qu'il inscrit l'identité du côté *numérique*.

Ainsi, de prendre la mesure de sa différenciation d'avec le monde, l'enfant s'ouvre au sentiment de solitude radicale, ceci lui faisant prendre la mesure de sa distance d'avec l'autre et de l'incommunicabilité fondamentale entre les êtres humains. Mais, penser le caractère unique et différencié du moi suppose également que doit se construire la figure de l'altérité. Sans rentrer dans ce débat, on peut néanmoins en écrire un rapide mot ici.

##### **4.4.2.2 Persécution et existence**

Comme nous l'avons vu, la haine du moi à l'égard du non-moi est consubstantielle de la représentation psychique de l'objet (et donc de

l'altérité). Reconnaître que l'agressivité joue un rôle essentiel dans la construction de l'altérité incite à mentionner l'« intérêt » que présente le sentiment de persécution dans la constitution du sentiment d'existence.

Chez M. Klein, la position paranoïde est un moment clé de la constitution du moi et on peut penser que la persécution est un moment fondamental car *elle suppose un sujet*. En effet, ce qui paraît essentiel, c'est que la persécution est *adressée* puisqu'il faut que quelque chose existe pour pouvoir être menacé. De la même façon que la haine crée l'altérité, on peut penser que la persécution crée, par la menace qu'elle adresse au sujet, la « preuve » de l'existence de ce sujet. L'intérêt de la position paranoïde est donc bien plus du côté de la constitution d'un moi en devenir, que du côté du caractère délirant de cette menace. En étant le destinataire de ces menaces, le moi trouve ainsi la *certification* de son existence.

J. Lacan note dans le séminaire sur *Les psychoses* que le point central de la psychose n'est pas le caractère délirant des propos du patient. Ainsi, dans la leçon du 11 janvier 1956, parlant de Schreber à qui un médecin voulait faire reconnaître le caractère déraisonnable de ses propos, J. Lacan dit que le problème n'est pas à cet endroit là et qu'« *il faudrait d'abord un tout petit peu préciser (qu') il n'y croit pas à la réalité de son hallucination*<sup>276</sup> ». Un peu plus loin, en référence à la *Phénoménologie de la perception* de M. Merleau-Ponty, il revient sur cette observation : « *Vous aurez des remarques excellentes sur ce sujet, c'est à savoir combien il est facile de s'apercevoir que rien n'est plus accessible à obtenir du sujet que ce qu'on lui fait remarquer qu'il est en train d'entendre, on ne l'a pas entendu. Il dit: "oui, d'accord, c'est que je l'ai entendu tout seul*<sup>277</sup>". »

Le patient est donc bien souvent prêt à reconnaître que les voix qu'il entend, le médecin ne les a pas entendues et il est même prêt à reconnaître qu'il les a entendues « tout seul ». La réalité n'est pas au fond le point principal de

---

<sup>276</sup> J. Lacan, *Les psychoses, le séminaire, livre III (55-56)*, p. 132-133 (version AFI).

Version éditée au seuil avec le texte établi par J. A. Miller :

J. Lacan, *Les psychoses, le séminaire, livre III (55-56)*, Paris : Le seuil, 1981, p. 85-102.

<sup>277</sup> J. Lacan, *Les psychoses, (AFI), Ibid*, p. 133.

*l'affaire et si « le sujet admet bien qu'il s'agit de choses fondamentalement irréelles, il admet (aussi) par tous les détours explicatifs verbalement développés qui sont à sa portée, qu'il s'agit là de choses d'une autre nature que celle de l'ordre réel » et « l'irréalité il l'admet jusqu'à un certain point<sup>278</sup> ».*

Il y a pour le sujet psychotique une certitude fondamentale qui est essentielle, « *et ceci va de l'hallucination à l'interprétation, jusqu'aux phénomènes les plus fins* », c'est qu'« *il est sûr que cela le concerne<sup>279</sup>* ».

Ce qui constitue le point le plus important de la persécution, c'est donc non pas la réalité des menaces vers le patient, mais c'est que ces persécutions *lui sont adressées*. Chez M. Klein, dans la position schizo-paranoïde, le moment paranoïde succède au moment schizoïde car, par la menace, le sujet connaît un rassemblement sur lui des représentations du moi qui avaient été éclatées dans l'arrachement d'avec la fusion maternelle (en tant que cet arrachement est vécu par l'enfant comme moment schizoïde). En d'autres termes, le paranoïaque ne saurait être le destinataire de menaces s'il n'existait pas. Le sentiment de persécution est donc lié, sinon à l'identité, tout au moins à l'existence (et on peut penser que le sentiment d'existence est un préalable nécessaire à la constitution de l'identité). La même observation est sans doute valable au niveau collectif, puisqu'on observe à quel point les groupes fragilisés dans leur identité sont facilement sujets à des fantasmes persécutoires, fantasmes dont on peut supposer qu'ils participent de la recomposition identitaire du groupe. Aussi bien sur la scène individuelle que sur la scène collective, tout se passe comme si l'identité trouvait, au travers de la position paranoïde, une « solution » ponctuelle à la question de l'identité lorsque celle-ci est vacillante.

---

<sup>278</sup> J. Lacan, *Les psychoses*, (AFI), *op. cit.*, p. 133.

<sup>279</sup> J. Lacan, *Les psychoses*, (AFI), *op. cit.*, p. 133.

#### 4.4.2.3 La part de la haine dans la construction psychique de l'altérité (deux autres : l'autre-moi et l'autre-en-tant-que-tel)

A partir de ces observations, on peut déduire que le rapport du moi à l'altérité est double et, d'un certain point de vue, on pourrait dire que tout se passe comme s'il y avait « deux autres ». L'un, réel, qui est l'autre existant en soi de façon indépendante à la représentation que j'en ai (« autre » que je propose d'appeler « *autre-en-tant-que-tel* »), et le second, « projeté », qui correspondrait à la partie de moi dont je me serais séparé au point de la concevoir comme étrangère (« autre » que je propose d'appeler « *autre-moi* »). Concevoir ainsi l'altérité ne signifie nullement que l'altérité n'existe pas « en soi », (il serait absurde de dire que les autres n'existent pas) mais signifie que, pour percevoir l'altérité, il faut déjà en avoir construit la représentation psychique. Or, comme cette représentation psychique se construit archaïquement d'abord à partir d'un morceau du moi expulsé, on peut penser que d'une part, dans certains cas, ce que l'on percevra comme étranger à nous-même se dévoilera, en fait, à l'analyse, *être un morceau de soi expulsé qu'on ne reconnaît pas* et que, d'autre part, il pourra y avoir, à bien des occasions, une confusion entre la partie du moi dont on s'est séparé et la figure de l'autre.

Or, l'identité s'édifie en grande partie sur ce processus de différenciation moi/non-moi, alors même que ce processus a construit la représentation psychique du non-moi à partir de la séparation d'une partie du moi. Cela aura alors des effets sur l'identité puisque, celle-ci, se croyant fondée sur une juste discrimination moi/non-moi est parfois sujette, à son insu, à la confusion quant à cette discrimination. Dans certains cas ce que l'on identifie comme étant étranger et que l'on souhaiterait être *autre-en-tant-que-tel* est en fait de *l'autre-moi*.

En ce sens, si l'on se place du point de vue du pays d'accueil, on peut très certainement penser que la représentation de l'immigration est liée à la

question de l'identité, et qu'à bien des égards, est projetée sur les « étrangers » la partie non reconnue de l'identité de la société d'accueil.

La relation amoureuse présente sans doute le prototype le plus simple pour illustrer cela : lorsque je me sépare de l'autre, je me sépare aussi d'une partie de moi, puisque je me sépare aussi de ce que j'ai investi de moi en l'autre. Dans ce cas là, la haine qui peut succéder à la séparation, peut-être si intense qu'elle détruira le lien à l'autre au point d'empêcher toute « réconciliation » ultérieure, constituant alors l'autre – et ce qu'il représente de moi – comme totalement étranger. Dés lors, pour pouvoir se soutenir, le moi, doit, par la haine, dénier à cet objet sa qualité de morceau détaché du moi, car il ne résisterait pas au retour de la haine sur lui-même. Dans ce cas, c'est l'action même de la haine qui « étrangéfie » définitivement ce morceau du « même ».

Prolonger les questionnements et l'investigation dans ce sens permettrait peut-être de penser comment les séparations les plus violentes sont souvent celles qui correspondent à des divisions de l'identité comme c'est le cas des pays qui partageaient une identité commune (on peut penser au Kosovo et à la Serbie, ou à la Gambie et au Sénégal et les exemples étant probablement innombrables).

Néanmoins, cette digression ne doit pas nous éloigner de la question de l'identité telle qu'elle peut être pensée dans ses liens avec le réel.

#### **4.4.3 L'identité comme suture à *Hilflosigkeit* ?**

En 1926, S. Freud reprend la question de l'angoisse et se décale de ses premières conceptions dans lesquelles il faisait de celle-ci une stase de la libido dans l'appareil psychique, puis un signal devant l'imminence d'un danger externe ou interne (danger pulsionnel). Désormais l'angoisse est pensée comme un affect et il y voit le signe d'une détresse radicale liée à la

dépendance totale de l'enfant à l'égard de l'autre à la naissance. Formalisant ainsi cet état sous le terme d'Hilflosigkeit, il semble envisager la théorie de l'angoisse au-delà du seul moment de la naissance en l'inscrivant dans une certaine dimension de la condition humaine.

Avec cette conception, S. Freud reliera l'angoisse à l'état d'inachèvement caractéristique qui est celui du petit d'homme lors de sa venue au monde. Moins achevé que la plupart des animaux à la naissance, l'enfant se trouve donc d'emblée dans un état de nécessité à l'égard de l'autre.

Il écrit : « *Le facteur biologique est l'état de détresse et de dépendance très prolongée du petit d'homme. Par rapport à celle de la plupart des animaux, l'existence intra-utérine de l'homme est relativement abrégée, il est moins achevé qu'eux lorsqu'il est jeté au monde*<sup>280</sup> ».

Du point de vue psychique, ceci suppose que cette radicale dépendance inscrit d'emblée le petit d'homme dans le rapport à l'autre et notamment dans le rapport du désir : « *ainsi donc, le facteur biologique est à l'origine des premières situations de danger et crée le besoin d'être aimé, qui n'abandonnera plus l'être humain*<sup>281</sup> ».

L'angoisse s'ouvre sur la détresse psychique qui est celle de naître dans le dénuement et inscrit le sujet dans le rapport à l'autre entre *séparation et relation*. Elle est liée à la séparation car la naissance est séparation du corps de la mère (et donc advenue de l'enfant en tant qu'individu séparé) et elle est liée à la relation car l'enfant se trouve dès la naissance en relation avec l'autre.

Il faut noter qu'il ne s'agit pas de la naissance biologique en elle-même, mais plutôt la naissance au sens psychique, naissance dont on peut penser qu'elle est intrinsèquement liée à l'identité (rappel : pour l'anthropologue « *les*

---

<sup>280</sup> S. Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, op. cit., p. 82-83

<sup>281</sup> S. Freud S, *Inhibition, symptôme et angoisse*, op. cit., p. 83

groupes distinguent la naissance physique, commune à tous les vivants, de la naissance sociale (...) renaissance fictive, purement culturelle<sup>282</sup> »).

L'angoisse intéresse donc l'identité, car d'une part, elle recouvre le dénuement de l'individu et d'autre part, elle s'articule du lien à l'autre. Or, c'est parce que le lien à l'autre est engagé dès la naissance que l'angoisse s'intrique de la question de l'identité.

J. Lacan prolonge la conception de S. Freud sur l'Hilflosigkeit, en tissant des ramifications avec la question du réel et du sens. Dans les séminaires sur *Le transfert* et *L'angoisse*, il suit S. Freud en qualifiant l'Hilflosigkeit d'état de « détresse absolue de l'entrée au monde<sup>283</sup> », ou encore comme étant l'état de « sans-recours, où le sujet est purement et simplement chaviré, débordé par une situation irruptive à laquelle il ne peut faire face d'aucune façon<sup>284</sup> ».

En 1960, avec *L'éthique de la psychanalyse*, il développe le concept dans ses liens avec la cure elle-même. Dans la leçon du 29 juin sur « Les buts moraux de la psychanalyse », il fait de la détresse primitive une « épreuve ultime », « un terme à affronter » en la situant au sein même de l'expérience analytique.

S'interrogeant sur la fin de l'analyse, il écrit :

« Je pose la question - la terminaison de l'analyse, la véritable, j'entends celle qui prépare à devenir analyste, ne doit-elle pas à son terme affronter celui qui la subit à la réalité de la condition humaine ? C'est proprement ceci que S. Freud, parlant de l'angoisse, a désigné comme le fond où se produit son signal, à savoir l'Hilflosigkeit, la détresse, où l'homme dans ce rapport a lui-même qui est sa propre mort (...) n'a à attendre d'aide de personne.

Au terme de l'analyse didactique, le sujet doit atteindre et connaître le champ et le niveau de l'expérience du désarroi absolu, au niveau duquel l'angoisse est déjà une

---

<sup>282</sup> Dans le même article : « pour désigner cette fabrication de l'homme par l'homme est forgé le mot grec qui en est l'exacte traduction : anthropopoiesis ».

P. Laburthe-Tolra, *Le fondement des problèmes d'identité... op. cit.*

<sup>283</sup> J. Lacan, *L'angoisse, le séminaire, livre X (62-63)*, Paris : Le seuil, 2004, p. 162.

<sup>284</sup> J. Lacan, *Le transfert, le séminaire, livre VIII, (60-61)*, leçon 25, 14 juin 1961, (version AFI).

*protection, non pas Abwarten<sup>285</sup>, mais Erwartung<sup>286</sup>. L'angoisse déjà se déploie en laissant se profiler un danger, alors qu'il n'y a pas de danger au niveau de l'expérience dernière de Hilflosigkeit<sup>287</sup>».*

Or, la question des rapports entre le sens et le réel traverse littéralement toute la psychanalyse lacanienne. On en trouve une illustration dans le séminaire sur *Les non dupes errent* dans un commentaire que fait J. Lacan à propos de la question du pêché originel. Reprenant la scène de la genèse sur le fruit interdit, il va repenser la question de la prohibition de la consommation de la pomme à travers la question du rapport entre sens et réel. Ainsi, dans la leçon du 24 avril 1974, commentant la tentation d'Adam dans ce qu'il nomme la « scène primitive » de la Bible, J. Lacan suggère que l'interdit porté sur le fruit par Dieu n'est lié à la culpabilité que de façon secondaire et qu'il est avant tout destiné à protéger le sujet contre l'expérience de la vérité, qui est celle de la confrontation au réel, c'est-à-dire contre l'expérience du dévoilement de la friabilité du sens.

Ainsi, dans la lecture qu'il propose, l'élément central n'est ni Adam, ni Eve, ni le fruit interdit, ni le serpent, mais l'arbre. L'arbre est l'élément central en tant qu'il est le signifiant de l'interdiction de consommer le fruit et en tant que l'interdit est ce qui *construit le sens*, sens dont la finalité est d'éviter la confrontation au réel. Le risque que prend Adam n'est donc pas du côté de l'éventuelle culpabilité qui serait liée à la consommation du fruit, mais bien du côté du danger lié au « grattage du sens ». Car après tout, dit J. Lacan, cette scène est justement pleine de sens : Adam consomme le fruit défendu et « *y a le grand-papa qui rapplique et puis qui les sonne* ». Mais ce dont il s'agit, c'est justement du sens et du risque qu'il y a à le nettoyer : « *Peut-être que si on grattait tout le sens, on aurait une chance d'accéder au Réel. C'est même ça que je*

---

<sup>285</sup> Abwarten : attendre, voir venir.

<sup>286</sup> Erwartung : attente.

<sup>287</sup> J. Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, le séminaire, livre VII (59-60)*, Paris : Le seuil, 1986, p. 351.

*suis en train de vous enseigner* »<sup>288</sup>. Dès lors, cela a des répercussions sur le sens de la plainte, puisque, dit J. Lacan, ce n'est pas le sens de la plainte qui importe, mais le fait que sous la plainte se trouve le réel, c'est à dire l'absence de sens, et l'Hiflosigkeit telle qu'il la pense dans ses liens à l'analyse.

Plus loin dans la même leçon, il fait encore une mention à cette présence du réel au coeur de l'humain avec ce qu'il appelle « la mousse religieuse » : « *Ce que j'appelle "la mousse religieuse" c'est le sens, tout simplement, le sens à propos de quoi j'essayais justement de faire le nettoyage*<sup>289</sup> ».

On ne saurait, me semble-t-il, pour autant associer l'identité à « la mousse religieuse » et la réduire à un artefact couvrant l'absence de sens. Si cette dimension peut bien sûr faire partie de la conceptualisation qu'on peut faire de l'identité, il faut également observer la dimension relationnelle dans l'identité.

Ainsi, C. Lévi-Strauss décrit comment notre entourage s'imprègne en nous au point de faire parti de nous :

*« Dès notre naissance, notre entourage fait pénétrer en nous, par milles démarches conscientes et inconscientes un système complexe de références consistant en jugement de valeur, motivation, centre d'intérêt, y compris la vue réflexive de notre civilisation, sans laquelle celle-ci deviendrait ou apparaîtrait en contradiction avec les conduites réelles. Nous nous déplaçons littéralement avec ce système de références et*

---

<sup>288</sup> J. Lacan, *Les non dupes errent, le séminaire, livre XXI (73-74), leçon 12, 24 avril 1974, (version AFI).*

Je reproduis ici l'extrait intégral : « *Et je vois pas pourquoi j'irais pas à patauger là, dans quelque chose qui quand même se recommande à notre attention, parce que c'est le fait de l'écriture, hein : la vieille Urszene, la scène primitive, telle qu'elle s'inscrit de la Bible, au début de ladite Genèse. Le tentateur, hein. Et puis la gourde, n'est-ce pas, la nommée Ève, et puis le connard des connards n'est-ce pas, l'Adam premier. Et puis ce qui circule, là, le machin qui lui reste en travers de la gorge, la pomme, qu'on dit. Pis c'est pas tout, hein: y a le grand-papa qui rapplique et puis qui les sonne.*

*Moi je suis pas contre, de lire ça. je suis pas contre puisque c'est plein de sens. C'est bien justement ce dont il faudrait le nettoyer. Peut-être que si... on grattait tout le sens hein, on aurait une chance d'accéder au Réel. C'est même ça que je suis en train de vous enseigner. C'est que c'est pas le sens de la plainte, qui nous importe mais c'est ce qu'on pourrait trouver au-delà, de définissable comme du Réel. Seulement pour nettoyer le sens, il faudrait pas en oublier, parce que sans ça c'est ça qui fait rejet et dans tout ça y a quelque chose qu'on oublie. Et c'est justement l'arbre. Ce qui est énorme, c'est qu'on ne s'aperçoive pas que c'était ça qui était interdit.*

*C'est pas le serpent, c'est pas la pomme, c'est pas la connaissance, c'est pas le connard : c'était l'arbre, dont il fallait pas approcher! Et à lui personne ne pense plus, c'est admirable!»*

<sup>289</sup> J. Lacan, *Les non dupes errent, op. cit., leçon 12, 24 avril 1974.*

*les réalités culturelles du dehors ne sont observables qu'à travers les déformations qu'il leur impose quand ça ne va pas jusqu'à l'impossibilité d'en percevoir quoi que ce soit*<sup>290</sup>».

Tout conduit donc à penser qu'on ne peut penser l'identité seulement comme une élaboration imaginaire dont on résoudrait l'énigme en découvrant la présence de l'évanescence ou du réel en son cœur. L'hypothèse d'un « homme nu » face au réel du monde peut nous inciter à penser que l'identité joue la fonction d'une suture face à cette vulnérabilité, mais il faut également observer que l'identité est fondamentalement liée à l'autre, ce qui veut dire que si l'homme naît nu, il n'en reste pas moins qu'il est « habillé » par l'autre et qu'à ce titre, cela l'engage profondément dans sa subjectivité.

Tout se passe comme si l'*identité-numérique*, avec la parole de l'Autre, était prise en charge et formalisée dans l'*identité-idem*, l'une et l'autre devenant désormais les deux faces indissociables de l'identité du sujet. L'identité serait alors à entendre, dans cette perspective, non pas comme une donnée objective, naturelle (au sens que C. Lévi-Strauss donne à ce terme en l'opposant à celui de culture), mais comme un travail symbolique de définition du même et de l'autre, dont la finalité, pour la psychanalyse, pourrait être située du côté d'une cicatrisation face à l'*Hilflosigkeit*.

Penser l'identité ainsi se ferait alors dans une autre perspective et si elle pourrait certes être pensée comme une fiction, elle n'en serait pas moins une fiction dont la fonction ne serait pas vaine, puisqu'elle inscrit l'individu dans un cadre symbolique en lui transmettant une histoire générationnelle qui dépasse sa seule condition.

---

<sup>290</sup> C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, op. cit., p.43.

#### **4.4.4 Que se passe-t-il pour le migrant ? (l'exil comme expérience de vide symbolique)**

Par rapport à la clinique de la migration, la question qui se pose est de savoir comment le sujet peut-être affecté dans son identité, lorsque l'exil le coupe de la présence de son groupe d'appartenance, pour l'exposer, dans la séparation, à celle du groupe d'accueil – groupe dont le regard et la qualification ignorent le plus souvent l'histoire de celui-ci.

Les sujets que je reçois dans ma clinique, migrants de première génération, se qualifient d'être « déracinés », incompris, « oubliés », voire dans la nostalgie de leur groupe d'appartenance. Le fait, pour le sujet exilé, de ne pas avoir de groupe d'affiliation dans le présent (ce qui ne veut pas dire que ce groupe n'existe pas, mais qu'il existe dans la distance et fait défaut dans sa présence) peut-être inconsideré par la société d'accueil qui peut, à l'occasion, le rabattre sur une supposée « identité de déraciné », sans se rendre compte qu'une telle communauté n'est pas porteuse de sens quant à la question de l'identité (ne serait-ce que parce qu'elle ne partage ni histoire collective, ni mythe fondateur commun, ni définition de l'individu). Pour le migrant, s'il y en a évidemment des références de l'identité disponibles dans la culture d'origine, tout porte à croire que, du fait de l'exil et de la distance, la définition de lui-même est – au moins dans le présent – à sa charge propre.

D'autre part, mes rencontres cliniques me conduisent à poser l'hypothèse d'une culpabilité inconsciente du migrant à l'égard du pays d'origine, culpabilité qui pourrait, dans certains cas, affecter la reconnaissance et l'image de soi. En effet, pour peu que l'on considère l'identité comme l'entour symbolique que l'homme transmet à l'homme pour faire bord au réel d'Hilflosigkeit, on peut alors penser l'exil comme la position dans laquelle le sujet est délié de la construction de son identité par l'extérieur.

« *Je ne me reconnais plus dans la reconnaissance de l'autre* » pourrait alors être une formulation de la façon dont l'exilé vit sa position subjective.

Soutenir que la vocation à devenir humain nous est transmise par l'autre, suppose que le sujet a contracté une dette à l'égard de l'Autre à laquelle l'identité fait référence. Cela suppose également que la question du changement – et également celle du changement impliqué par la migration – sera interprétée et pensée en regard de cette dette, dette à l'égard de laquelle le sujet devra être compatible pour que la cohérence à soi et l'identité soit préservée. Dès lors, penser les attaques de l'identité suppose de penser les attaques du rapport à l'Autre et on peut penser que c'est le rapport à l'Autre-en-moi qui est mis à l'épreuve dans la migration.

Penser le vécu subjectif du migrant suppose donc de penser le lien à l'autre dans sa globalité, c'est-à-dire aussi bien du côté de la société d'origine que de la société d'accueil. Cela suppose également de penser ce que A. Sayad a nommé la « *double absence* », terme qui figure la particularité de la texture du lien social chez le migrant.

## 5 LA MIGRATION COMME ATTAQUE DE L'IDENTITE ?

Au-delà des seules conditions matérielles, économiques et juridiques, l'immigration peut avoir des répercussions psychiques importantes au point de mettre en péril ou de perturber le sentiment de la continuité de soi chez les sujets déplacés.

Pour comprendre l'expérience migratoire, il faut reprendre les conditions mêmes de la migration, en tant qu'elles en font une épreuve qui isole le sujet. La migration peut être une expérience qui singularise le sujet, que ce soit à travers les conditions objectives de la situation du migrant (qui tiennent en partie au décalage entre la réalité vécue par le sujet et le « projet migratoire » tel qu'il était pensé au départ), ou que ce soit à travers la situation psychique très particulière à laquelle la migration expose le sujet qui se trouve pris dans une relation inédite à l'autre (situation que A. Sayad a nommé « double absence »). La migration peut donc entraîner une perturbation de la représentation de soi, liée à la fois à la modification particulière du lien à l'Autre – voire à la défaillance de sa reconnaissance – et à l'épreuve de perte qui est propre à l'exil (perte dont il pourra être fructueux d'analyser les rapports qu'elle entretient avec l'identité). On pourra alors faire l'hypothèse que l'exil, au registre psychique, s'entend comme une altération du lien à soi, tant à cause de l'intensité de l'épreuve de la perte, qu'à cause de l'altération du lien à l'Autre.

### **5.1 L'identité affectée dans la migration**

Fatima qui dit qu'elle ne « *sait plus qui elle est* », Cheick qui confie son impression de s'être « *transformé en quelque chose qu'il ne connaît pas* » ou Fela qui échoue à s'inscrire dans le présent, témoignent chacun à travers leur

histoire, de leur inhibitions à habiter le lieu et de leur difficulté à exister au présent. Ces récits résonnent également comme autant « d’embarras de l’identité<sup>291</sup> » et attestent des perturbations qui peuvent être afférentes à la situation de « *l’homme déplacé* ».

### **5.1.1 Fatima : « je viens vous voir car vous savez qui je suis »**

La plainte dans l’exil, lorsqu’elle se formule autour de l’identité semble s’inscrire dans un circuit qui se décline dans une demande sur un savoir. Dans la relation transférentielle, elle peut ainsi passer de l’attribution au clinicien d’un savoir sur le sujet, à la déconstruction de celui-ci avec les effets de sidération que cela peut avoir chez le patient.

Fatima, demandeuse d’asile Algérienne venue en France pour suivre son mari, venait me voir en s’insurgeant contre le statut de réfugiée politique. Parallèlement, elle me disait « *ne plus savoir qui elle était* ». Sa plainte qui se déroulait entre indignation et confusion, demandait de ma part que je comprenne et que j’entende sa douleur, mais surtout s’articulait de la supposition d’un savoir de ma part sur son être.

#### **5.1.1.1 Le circuit de l’identité dans l’accompagnement clinique**

Fatima avait demandé à me voir car le discours que l’autre administratif portait sur elle l’asphyxiait. Face au stigmatisme de « demandeuse d’asile politique », elle se trouvait désemparée, méconnue et appelait un autre qui puisse la reconnaître dans sa vérité. Tout se passait comme si sa place en France faisait l’objet d’une méprise, comme si on la prenait pour quelqu’un d’autre et comme si personne ne pouvait comprendre qui elle était. Dans son adresse au psychologue, elle demandait à être entendue « *pour ce qu’elle est* »,

---

<sup>291</sup> Pour reprendre l’expression de V. Descombes, *Les embarras de l’identité*, Paris : Gallimard, 2013.

ce que je comprenais comme une revendication de l'écoute de sa parole singulière.

On pourrait dire que dans la dimension transférentielle sa demande se déclinait autour de la question du savoir : « *je viens vous voir car en tant que psychologue vous devez avoir un savoir sur qui je suis* » semblait-elle dire. Dès lors, ce que l'on pourrait appeler « le circuit de l'identité » se donnait à voir et s'enclenchait à partir de ce savoir supposé à l'autre.

Dans le premier temps du transfert, elle n'aura eu de cesse de fabriquer une identité « partagée » avec moi en insistant sur son métier d'orthophoniste. En Algérie, elle travaillait au contact d'enfants et dans l'équipe où elle intervenait il y avait des psychologues dont elle se sentait proche et avec qui elle aimait travailler. A quelques reprises, elle me dira également être « *très psychologue* ». Elle semblait attendre de moi que j'affirme une familiarité, voire vouloir me la faire reconnaître. Il est possible, qu'à travers cette familiarité, elle cherchait avant tout à s'assurer ma compréhension et à s'assurer qu'en tant que psychologue je serais à même de savoir qui elle était. Je pense que ce rapprochement avait pour objectif de favoriser l'entendement en réduisant la distance avec son interlocuteur.

Serait-on mieux compris par celui dont on s'est assuré la proximité ?

Tout se passait en tout cas comme si elle cherchait de moi une réparation à la confrontation au discours de l'OFPRA, discours qui manifestement était allé jusqu'à entamer le regard qu'elle portait sur elle-même. Néanmoins, si jusque là elle m'attribuait encore un savoir sur elle, le transfert allait connaître un virage, virage au cours duquel la question du savoir allait se déplacer dans des coordonnées inédites pour ouvrir la voie à l'authentification de la différenciation.

### **5.1.1.2 Le temps du reproche**

La première déclinaison de sa plainte fut d'introduire la figure d'une altérité dans sa formule. Avec les séances Fatima passera ainsi d'un « *je ne sais plus qui*

*je suis* » à une variation qui se traduira par l'introduction d'un tiers. Elle dira : « *au fond, ce n'est pas que je ne sais pas qui je suis, c'est plutôt que personne ne sait qui je suis, que personne ne sait ce que je vis* ».

Alors qu'elle m'attribuait jusqu'alors un savoir sur elle dont les autres étaient dépossédés, cette assertion s'effrtera peu à peu. Face à mon silence sur la question de son être, elle décalera alors sa plainte, me déconstruisant du savoir qu'elle m'avait attribué, et à l'enthousiasme des premières séances fera alors place la désillusion : « *en fait, vous non plus vous ne pouvez pas me dire qui je suis* ».

Ainsi, le circuit du savoir et de l'identité passait d'un « *je ne sais pas qui je suis* » à un « *je viens vous voir car vous devez savoir qui je suis* » pour devenir un « *vous ne savez pas non plus* ». En fait, dans le transfert, Fatima se heurtait à un point de non savoir sur elle-même qu'elle éprouvait à travers le psychologue. Ce qui est intéressant, c'est que malgré cette déception elle a continué à me faire destinataire de cette plainte. Je devins alors son confident *sur ce point de non savoir*. Le transfert prit un nouveau tour et si je restais muet sur la question de l'être, je devenais le lieu d'écoute de la singularité de son parcours. Ainsi, je devenais petit à petit différencié des autres interlocuteurs, et ne répondant pas, je laissais sa plainte se dire, garantissant ainsi *sa différenciation à elle*.

Au cours d'une séance, elle me dira avec un sourire : « *vous ne savez peut-être pas qui je suis mais au moins vous m'écoutez et ça me différencie des autres demandeurs d'asile !* »

### **5.1.2 Cheick : « Sénégalais comme tout le monde »**

Cheick, que j'ai rencontré à Barcelone lors de l'atelier « l'arbre à palabres » et pour quelques entretiens individuels, m'a raconté son parcours pour arriver jusqu'en Espagne.

A l'âge de 12 ans il a quitté la Guinée-Conakry avec le projet de rejoindre la Libye pour travailler. Sa route l'a mené en Côte d'Ivoire – qui était à cette époque un pays riche en Afrique Occidentale – où il a pensé s'installer et trouver du travail. Il y a vécu un moment, effectuant des petits travaux, jusqu'à ce que les troubles politiques éclatent, le forçant à reprendre sa route. Il n'est jamais arrivé en Lybie et a échoué dans la zone frontalière du « No man's land » dans le désert de l'Adrar entre la Mauritanie, le Mali et l'Algérie<sup>292</sup>. Quelques mois plus tard, ayant entendu parler de la route des pateras, il partit pour le Sénégal pour s'embarquer pour l'Europe. Il avait alors 14 ans. La pirogue sur laquelle il était tomba en panne au milieu de l'océan et c'est finalement grâce à une navette de la Croix-Rouge espagnole que lui et les passagers furent sauvés et emmenés sur l'île de Fuerteventura aux Canaries<sup>293</sup>. Depuis un an, il erre en Espagne, sans papier, sans point d'attache, sans contact avec sa famille et à la recherche d'un travail.

Cheick avait voulu me voir, car à l'atelier de « l'arbre à palabres », il avait été particulièrement ému au moment où il avait situé son pays sur la carte que je proposais lors des séances. Il m'avait alors dit qu'avec le temps passé en Espagne, il était devenu « *Sénégalais comme tout le monde* ». Comme beaucoup d'autres immigrés d'origine africaine à Barcelone<sup>294</sup>, Cheick avait consenti à

---

<sup>292</sup> Ce « No man's land » est une zone perdue au milieu du désert. Etant situé à l'intersection de la Mauritanie, du Mali et de l'Algérie, elle est ignorée des trois pays qui se rejettent la responsabilité des clandestins qu'ils maintiennent dans cette zone. La zone est si éloignée que même les associations humanitaires y arrivent difficilement. On trouve un documentaire d'Arte intitulé « *La république des clandestins* » sur ce thème.

S. Deurdilly, *La république des clandestins*, documentaire (52 mn), 2006.

Le film est visible sur internet à l'adresse suivante :

[http://www.dailymotion.com/video/xibk0\\_la-republique-des-clandestins\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xibk0_la-republique-des-clandestins_news)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

<sup>293</sup> A ce propos, il fera un lapsus étonnant, confondant Fuerteventura avec « Port Ventura ». « Port Ventura », n'est pas une île des Canaries, mais un parc d'attraction pour les enfants, très célèbre à Barcelone. Un des thèmes principaux du parc est fortement lié à la mer et les zones du parc sont nommées par des noms de régions maritimes (« aire méditerranée », « aire polynésie » etc.)

<sup>294</sup> La communauté africaine est très peu présente à Barcelone à la différence d'autres communautés (Maroc, Pakistan), ce qui peut expliquer, en partie, que les représentations des pays d'origine sont souvent très sommaires concernant l'Afrique.

cette réduction de l'identité et avait fini par considérer comme sans importance que les gens ne sachent pas le nom de son pays d'origine.

Il me dira aussi que depuis qu'il était en Espagne, il avait l'impression de ne n'être reconnu par personne et « *de ne plus exister* ».

« *Je me suis transformé en quelque chose que je ne connais pas, disait-il. Ca fait longtemps que plus personne ne me nomme. Mon nom est difficile à prononcer ici... Personne n'y arrive, ça ne veut rien dire pour les gens mon nom*<sup>295</sup> ».

Cheick n'avait plus donné de nouvelles à sa famille depuis des années et il n'en avait pas reçu depuis aussi longtemps. Personne ne savait où il était à présent. Mais comment appeler ses proches pour leur dire « *qu'il s'était transformé en quelque chose qu'il ne connaissait plus* » ? et comment donner des nouvelles à l'autre quand « on ne sait plus qui on est » ?

N'était-ce pas là, pour l'inconscient, l'équivalent d'un désaveu de l'identité que l'Autre nous a donné ?

En repensant à ces quelques rencontres avec lui (trop rares néanmoins pour que j'eusse pu être le témoin des éventuels mouvements de son discours, voire des recompositions de l'identité qui auraient plus naïtre d'un suivi régulier), je me dis que le premier temps de l'identité suppose peut-être de trouver un interlocuteur à qui puisse se dire le discours de l'intime.

### **5.1.3 Fela : l'exil est dans le présent**

L'exil n'est pas historique. Il ne se réfère pas seulement au passé ou au déracinement survenu avec le départ du pays d'origine : il s'inscrit « dans le présent ». La proposition de F. Benslama de parler de « *la perte de la capacité d'habiter le lieu*<sup>296</sup> » signe la contemporanéité de cette souffrance pour le patient et suggère que le sujet est comme retiré du présent, comme « à côté ».

Si l'on repense à Fatima, on peut penser que « *de ne plus savoir qui elle est* », elle témoigne non pas qu'elle serait, au premier degré, sans identité, mais plutôt

---

<sup>295</sup> Le prénom a été changé pour le texte. Le prénom originel était dans une langue locale.

<sup>296</sup> F. Benslama, « L'expérience du hors lieu », *op. cit.*

qu'elle échoue à s'inscrire dans le présent. M. Benhaïm décrit le travail psychique face à l'exil dans des termes assez proches, puisqu'il s'agit, écrit-elle de soutenir « *un mode d'appropriation des éléments de l'origine et des éléments de l'actuel, éléments qui convergent vers une identité possible pour le sujet dans son rapport au monde*<sup>297</sup>».

Dans le même registre, F. Benslama, décrit que les sujets en exil « *ne peuvent plus être quelque part* ». L'exil apparaît-il alors comme une expérience dans laquelle « *le sujet perd la capacité d'être dans un lieu* » en même temps que « *l'espace perd sa qualité de donner un hébergement psychique*<sup>298</sup>» au sujet.

Dans cette perspective, l'exil peut alors se concevoir comme la disposition dans laquelle le rapport au monde est tel que le sujet ne trouve plus accès à lui-même. Que l'exil ne soit pas réductible à la nostalgie du pays d'origine ou à la culture, mais bien inscrit au présent, est également ce que suggère l'histoire de Fela, particulièrement dans ses liens avec la France et dans ses inhibitions à exister au présent.

### **5.1.3.1 Sevrage alcoolique et suivi à l'AMPTA**

J'ai rencontré Fela alors que j'effectuais un remplacement dans une clinique spécialisée dans le sevrage alcoolique. Comme tous les patients, il participait aux groupes de parole obligatoires dans le cadre de cette cure.

Dans le groupe, Fela était relativement discret et il parlait peu. Pour autant, il n'était pas absent et il était très attentif à ce que disaient les autres participants. Lorsqu'il prenait la parole, c'était souvent à la suite d'une longue introspection et il le faisait au moyen d'interventions brèves qui avaient pour effet de laisser les autres membres méditatifs. L'une de ses interventions a marqué un moment important dans son sevrage et, prenant la parole, il a exprimé l'origine de sa douleur et de son rapport à l'alcool, en disant : « *au fond, ce que je veux, c'est rentrer chez moi* ».

---

<sup>297</sup> M. Benhaïm « La langue de l'exilé », *op. cit.*, p. 105.

<sup>298</sup> F. Benslama, « Nous » *op. cit.*, p. 47.

Fela a quitté son pays, la République Démocratique du Congo vers 22 ans. Quand je l'ai rencontré lors de son sevrage, il était en France déjà depuis déjà 14 ans. Venu pour ses études, il avait obtenu un Deug de droit à l'Université d'Aix-en-Provence avant d'interrompre son cursus universitaire pour travailler. C'est à cette époque qu'il a rencontré la femme avec qui il se mariera et avec qui il aura un enfant. C'est à la naissance de son fils que sa situation s'est petit à petit dégradée. Alors qu'il vivait en France depuis déjà 8 ans, tout a semblé basculer. Il ne s'occupait pas de son fils, n'arrivait pas à tenir ses engagements de père et au fil du temps, la situation a empiré et il s'enfonçait dans un vécu « dépressif » (ce sont ses mots). Pour une raison qu'il ne s'explique pas, il s'isolait de plus en plus et a commencé à boire. A cette époque s'est creusée la distance avec sa femme et, peu à peu, à l'incompréhension mutuelle se sont ajoutées des difficultés de communication et un état d'abattement général. Quelque chose avait cédé en lui et il se rendait compte que, même s'il se croyait parfaitement intégré à la vie sociale en France, avoir quitté son pays avait laissé en lui des traces profondes qui ne pouvaient plus être camouflées. Tout se passait comme si Fela devenait « absent à lui-même » et comme si la naissance de son fils avait remis en cause l'équilibre qu'il avait construit jusque là. Sa consommation d'alcool devenant préoccupante, sa femme finit par mettre comme condition à la survie de leur couple qu'il règle son problème et qu'il fasse un sevrage.

Quelques mois après sa cure, le hasard voulu que Fela demande un suivi dans la structure où je venais d'être engagé à l'AMPTA, sans qu'il sache que j'y travaillais. Il a alors entamé un suivi individuel avec moi à raison d'entretiens hebdomadaires et je le vois encore aujourd'hui à l'occasion d'entretiens ponctuels à sa demande. Durant ce suivi, revenait en fil rouge cette question, qu'il avait mise en mots lors de son sevrage, à savoir le « *désir de rentrer chez lui* ».

Voici comment j'ai pu reconstruire les grandes lignes de son histoire au fil de nos rencontres.

Né en République Démocratique du Congo lorsque le pays s'appelait encore le Zaïre<sup>299</sup>, Fela est le fils d'une union illégitime. Lorsque son père et sa mère se sont rencontrés, la famille de sa mère s'opposait au mariage, estimant que l'amant de leur fille n'était pas assez riche pour lui offrir la situation qu'ils estimaient devoir lui revenir. Malgré cette opposition, le couple continua sa relation jusqu'à la naissance de Fela. Le père de Fela partit alors à Kinshassa pour y faire ses études avec le désir d'améliorer sa condition sociale et de dépasser ainsi les réticences de la famille. Une fois ses études terminées, à son retour il voulut officialiser sa relation avec la femme qu'il aimait afin de pouvoir enfin l'épouser. Il se heurta à nouveau à l'opposition de la famille qui, en son absence, avait planifié le mariage de leur fille avec un autre homme, mariage auquel il ne put finalement s'opposer. Face à cet échec, le père de Fela, devenu fonctionnaire dans l'armée, partit s'installer dans le nord du pays, à Kinsangani emmenant son fils et sa famille avec lui. Quelques années plus tard, son père ayant fondé une famille avec une autre femme, Fela fut éduqué par sa belle-mère qu'il devait appeler « maman » (selon la tradition, me dit-il). Au cours des entretiens, il exprimera à plusieurs reprises les importants griefs qu'il nourrissait envers cette belle-mère, se plaignant notamment de son indifférence. Il reviendra souvent sur la colère que provoquait en lui le fait de devoir appeler « maman » cette femme qui n'était pas sa mère.

La personne la plus importante de son enfance fut sa grand-mère paternelle, femme dont il dira qu'elle fut celle qui lui « fit une place ». En effet, alors qu'il avait environ 10 ans, sa grand-mère insista pour qu'il soit circoncis comme le

---

<sup>299</sup> A partir de 1972, J. D. Mobutu a renommé le pays « Zaïre », nomination qui durera jusqu'en 1997, c'est-à-dire jusqu'à l'arrivée de L. Kabila qui fait suite à la propagation du conflit du Rwanda voisin.

veut la coutume de sa région<sup>300</sup>. A cet âge là, Fela aurait déjà dû l'être mais il semble qu'il y avait échappé à cause des déménagements de son père et des bouleversements dus à la recomposition familiale. Seule sa grand-mère faisait fil conducteur et se rendait compte de l'oubli. Face à l'importance de ce rite, elle insista pour que Fela le passe.

La circoncision chez les Bantous peut véritablement être considérée comme un « rite de passage » au sens de A. Van Gennep, puisqu'il s'agit avec cette cérémonie de construire le passage de l'enfant vers l'homme adulte avec les différentes tâches qui y sont afférentes (possibilité du mariage, de la paternité, du travail, etc.). C'est donc à sa grand-mère que Fela doit d'avoir été circoncis et à plusieurs occasions il reviendra sur l'importance d'avoir pu passer cette cérémonie, puisque dira-t-il : « *la circoncision, c'est ce qui fait qu'on devient un homme, qu'on peut savoir qui on est et qu'on a une place dans la famille* ».

Quand il quitta son pays vers 22 ans, il vint en France avec le projet d'y rester quelques années, le temps d'y faire ses études de droit. Néanmoins, avec l'arrivée de L. D. Kabila au pouvoir – qui chassait J. D. Mobutu – et l'instabilité politique qui suivit durant cette période, il décida de rester en France pour quelques années de plus. C'est à cette période qu'il rencontrera celle qui deviendra la mère de ses enfants.

Alors qu'il semblait avoir trouvé un équilibre et une vie de famille et venait d'acheter un appartement avec sa femme, ses problèmes commenceront, le laissant désorienté, incapable d'assumer sa place de père et incapable de s'engager dans quoi que ce soit, comme s'il y avait de sa part un *refus*

---

<sup>300</sup> La circoncision n'est pas forcément un rite religieux. En République Démocratique du Congo, plus de 90% de la population est chrétienne et, comme dans beaucoup de pays d'Afrique, la pratique religieuse s'accommode d'un syncrétisme qui mêle religion et tradition ethniques. Chez les Bantous (groupe majoritaire qui regroupe différentes ethnies), la circoncision est très pratiquée. Dans un article publié sur le site Consolat.org, on trouve ceci : « *Avant la colonie belge tout comme dans les années 50-60, cette pratique (de la circoncision) était déjà présente dans les rites d'initiation traditionnelle en R.D.C. (l'exemple de M'kanda ou rite de circoncision chez le peuple Yaka du Bandundu). Le jeune circoncis (initié) entrait dans la forêt avec des initiateurs qui lui apprenaient comment prendre en main les tâches d'adultes qui l'attendaient dans la vie, notamment le mariage, la paternité, les soins de sa famille, le travail, etc. En fait, aucun jeune sorti du rituel n'était supposé devenir un parasite pris en charge par les autres* ».

« *Consolation et économie en R. D. C* », disponible à l'adresse suivante :

<http://www.consolata.org/imc/attivita/biennio-di-interculturalita/5575.html>

*inconscient*. Quatre années après la naissance de son fils, sa vie de famille était devenue intenable : il buvait quotidiennement, était de plus en plus absent à sa relation de couple, et sombra finalement dans une tristesse profonde dont il ne pouvait se défaire, dégradation qui le conduisit en cure sur l'exigence de sa femme qui conditionnait désormais son mariage à son sevrage.

### **Suivi à l'AMPTA**

Lors des premiers temps de son suivi, Fela parlera essentiellement de l'alcool et de son sevrage, très inquiet à l'idée de rechuter. Pourtant, assez vite il se décalera de cette question. La question de la perte devint centrale et il évoqua la série des séparations qu'il avait subies au cours de ces dernières années. Au milieu de cet ensemble de ruptures, celle qui semblait l'affecter le plus durement concernait l'image de lui-même. Il se disait être en proie à une immense culpabilité, avait le sentiment de s'être perdu, de « *ne plus se reconnaître* », en même temps qu'il manifestait de façon très claire ses doutes quant à la possibilité de reconstruire sa vie. Ses doutes étaient cruellement aiguës par le fait qu'à la sortie de sa cure, sa femme lui apprit qu'elle avait demandé le divorce.

Mais ce qui le préoccupait le plus était la relation à son fils, qu'il disait ne pas avoir vu grandir. Il se sentait coupable également à son égard et se reprochait d'avoir été absent durant les premières années de sa vie. Son fils, n'avait pas mérité, disait-il, de l'avoir vu ainsi et Fela était bien décidé à l'éduquer.

Il confiera également à plusieurs reprises le sentiment d'avoir été trahi par sa femme. Il ne pouvait pas accepter qu'elle persiste à demander la séparation alors qu'il avait cessé de boire.

Les préoccupations sur son divorce laissèrent toutefois la place à l'évocation de son passé et au rapport qu'il entretenait entre son pays et la France et, au fil des entretiens, se dessinera la nostalgie de son pays, toujours très vive chez lui, même quatorze années après son départ. Il commencera alors à interroger en filigrane son mode de relation à la France et au fil des entretiens, la question de sa place par rapport à son pays de naissance et par rapport à la

France deviendra l'axe central de ses questionnements. Au fur et à mesure qu'il parlait, derrière les thèmes qu'il évoquait que ce soit sa consommation d'alcool, son divorce, sa relation à son fils, s'articulaient les questions de sa place et de son désir de « *rentrer chez lui* ». Petit à petit, son divorce aussi sera ré-interrogé à partir de cet axe et Fela commencera à envisager son union avec sa femme *comme une coupure avec son passé*. A travers cette évocation de la coupure et de sa place, le thème de l'identité devenait central et il dira au cours d'une séance : « *savoir qui on est c'est fondamental* », ajoutant immédiatement après « *je ne renoncerai jamais à mon identité* », comme si l'immigration contenait cette possibilité.

### **5.1.3.2 La circoncision de son fils et son divorce**

La demande de divorce de sa femme sera l'enjeu de la recomposition de sa relation à son fils et à lui-même. Ayant accepté, avec le temps, que la séparation serait inévitable, Fela aborda la question du mariage dans ce qu'elle représentait pour lui particulièrement dans son rapport à la France. Lors d'une séance, il parla de la différence entre le mariage tel qu'il pouvait prendre sens en République Démocratique du Congo et en France. Il dit :

*« En Afrique le mariage c'est une affaire de familles. C'est presque comme si c'était les familles qui se mariaient. En fait l'individu a beaucoup moins de poids qu'ici. Dans un mariage, ce ne sont pas seulement les époux qui se marient, mais ce sont les familles... On se marie parce qu'on aime une femme, bien sûr, mais on se marie dans la lignée des ancêtres, ça définit nos places. Quand on devient père, c'est la même chose : on est pas père tout seul, on est père parce qu'on a eu un père, parce qu'on a des ancêtres. Il y a quelque chose au-dessus de nous qui nous sert pour assumer l'éducation.*

*Ici, en Europe c'est très différent. On se marie à deux, la famille ne compte pas vraiment. A la limite, c'est même l'inverse : on a l'impression que les gens se marient pour échapper à leur famille ! En tout cas, c'est ce qu'il s'est passé pour moi : ma femme n'a jamais connu ma famille, elle n'est jamais venue au Congo, elle voulait mais*

*ça ne s'est pas fait. Moi j'ai un peu connu sa famille. Mais j'ai compris que si on allait manger chez eux de temps en temps, c'était tout. »*

Le divorce a donc représenté un moment très particulier pour lui et lui a fait prendre conscience du fait que le mariage était lié de façon très complexe à sa situation d'immigré.

*« Le divorce, ça ne se passe pas comme ça en Afrique. Si tu divorces c'est certain que les familles vont s'y opposer. C'est très dur, on a beaucoup moins de liberté. Mais la grande différence, c'est que quand tu divorces, tu ne te retrouves pas seul, tu reviens dans ta famille. Moi, ici, en divorçant j'ai perdu toute ma famille ! »*

Le divorce l'avait donc envoyé dans une solitude qu'il n'aurait probablement pas connue s'il n'avait pas émigré. Pour Fela, qui n'a pas de famille en France, le mariage représentait ce qui lui permettait de trouver un point d'ancrage après la séparation d'avec son pays. Son mariage devenait donc sa famille et, si en se mariant, il consentait à s'enraciner en France, pour sa femme en revanche, cela ne supposait aucun déracinement.

Ainsi, au cours d'une séance, il dira : *« avec mon divorce c'est comme si j'arrivais une seconde fois en France, mais encore plus seul que la première fois ».*

Une fois le divorce prononcé, il prit une décision fondamentale quant à son fils, décision dont on peut penser qu'elle lui fut nécessaire pour lui permettre d'assumer sa place de père. Lors d'une séance, il me dit qu'après avoir longuement réfléchi il avait pris la décision de faire circoncire son fils qui venait d'avoir cinq ans. Dans ses interrogations sur son identité, il en était arrivé à la conclusion qu'il lui fallait transmettre quelque chose de son histoire à son fils. Il était pleinement conscient que ce choix avait le sens particulier de sa tradition familiale et c'est à ce titre qu'il voulait l'assumer. Il voulait que son fils *« devienne un homme »* et il voulait qu'il ait une place dans sa famille, même si celle-ci était éloignée. Il souhaitait ainsi transmettre à son fils quelque chose de son histoire familiale et de ses racines malgré l'exil.

En fait, il semble que par ce geste Fela ait « fait » son fils et qu'en le faisant fils, il se soit simultanément fait père, comme si, en procédant à ce rite, il s'était accordé la possibilité de renouer un lien avec ce qui l'avait lui-même structuré. Tout s'était passé pour lui comme si, au moment où il s'était autorisé à utiliser le système de reconnaissance de son fils dans sa culture, il s'était reconnu comme père, ce qu'il n'avait pu faire quelques années plus tôt débordé par la naissance de celui-ci, car probablement enlisé psychiquement dans un refoulement de la douleur liée à la nostalgie tue de son pays. Cette décision modifia en tout cas son rapport à son fils, avec qui il entamait désormais une relation plus apaisée. Il m'en parlait en séance, me racontait l'avoir emmené en week-end au festival de Cannes et m'a même demandé une fois l'autorisation de l'emmener avec lui en séance – ce qu'il fit. Cette décision inscrite dans la subjectivité et dans la reconnaissance qui avait été la sienne dans sa culture lui permettait d'habiter le présent de sa vie en tant que père et semblait avoir participé à la pacification de son rapport à l'identité dans l'exil.

Je voudrais rajouter que ce changement d'attitude eut également un effet sur l'attitude de son fils à son égard. Ainsi, m'expliquera-t-il, son fils ne parlait jamais de son *grand-père paternel* alors qu'il parlait avec aisance de son grand-père maternel.

Or, un jour il interrogea Fela sur qui était... son père.

Commentant cette interrogation de son fils, Fela me dit : *« il ne parle pas de "son" grand-père, mais il souhaite savoir qui était "le père de son père". Mais après tout comment pourrait-il dire "mon" grand-père ? Il ne l'a jamais vu. Mais il souhaite savoir qui c'était, il souhaite savoir d'où je viens ».*

Cette question de son fils montre comment « le père de son père » n'est pas pensé par lui comme « son » grand-père, cela ayant peut-être à voir avec la rupture qui fut celle de Fela. Peut-on penser que son fils ressentait quelque chose de l'exil de son père et que c'est précisément cela qu'il interrogeait ?

Toujours est-il que Fela nourrit aujourd'hui le projet de partir visiter le Congo avec son fils pour lui faire connaître le pays où son père est né.

### 5.1.3.3 Le risque d'habiter le lieu

Le cas de Fela montre comment un sujet migrant peut être inhibé à habiter le lieu. En effet, à la naissance de son fils, il ne pouvait plus être là, n'arrivait plus à exister au présent, comme si le sens de cet événement devenait contradictoire avec ce qu'il vivait. Le fait que cet événement engageait la question de la transmission n'est pas anodin et venait peut-être mettre à jour des questions restées en suspens jusque là. Cet événement avait peut-être déclenché en lui une réaction de rejet inconscient au moment de devenir père. La « solution » qu'il a trouvée avec la circoncision est sur ce point tout à fait intéressante : en effet, elle faisait écho avec sa propre histoire. On peut noter la symétrie entre son histoire et celle de son père (son père ne put épouser une femme qu'il aimait malgré les études qu'il a faites alors que Fela interrompait ses études pour pouvoir épouser sa femme) mais c'est le personnage de sa grand-mère qui nous intéresse ici. En effet, c'est elle qui insista pour que Fela soit circoncis, c'est-à-dire pour qu'il puisse devenir un homme au sens symbolique.

Il est étonnant de se rappeler qu'il voulait échapper à la circoncision lorsqu'il était enfant. Pourtant, ce rituel est fondamental à ses yeux et il montrera sa reconnaissance à sa grand-mère d'avoir su le lui faire passer. On peut alors se demander si avec la circoncision de son fils, il ne faisait pas le même geste que celui, salvateur, qu'avait fait sa grand-mère avec lui, c'est-à-dire celui de signifier à l'enfant son identité en lui disant : « *tu viens de quelque part, tu as une histoire* » ?

Si Fela continue aujourd'hui à être interrogé par l'identité, d'une certaine façon *il s'en passe mais il s'en sert*<sup>301</sup>. Il n'en reste pas moins que la question d'habiter le lieu est toujours centrale pour lui et, lors d'un des derniers entretiens que j'ai eu avec lui il disait : « *je ne suis pas vraiment chez moi ici. Mais le problème, c'est que d'une certaine façon, je ne suis plus vraiment chez moi au Congo non plus. Ce qui est sûr, c'est que j'aime la France et que c'est une partie de moi* ».

A travers son fils, le cas de Fela témoigne donc de ce que l'histoire d'un sujet peut lui être renvoyée par ses propres descendants. Mais il témoigne également de ce que l'exil ne s'oppose pas nécessairement à l'identité. Si l'exilé est celui qui est pris dans la rupture, la rupture elle-même n'est pas l'extinction de l'histoire du sujet et à ce titre, elle peut probablement s'inscrire au registre de l'identité.

Aujourd'hui Fela veut toujours passer son permis de conduire. Cette fois-ci, il espère bien le réussir. D'autant plus, dit-il, que d'après ce qu'il sait, avec les nouvelles conventions entre la France et son pays, il devrait pouvoir s'en servir au Congo.

## **5.2 L'exil est une épreuve qui singularise le sujet dans une expérience de défaillance de la reconnaissance de l'Autre**

Pour comprendre l'expérience migratoire, il faut reprendre les conditions mêmes de la migration qui en font une expérience isolante pour le sujet. Les « impasses » de l'identité qu'on peut les observer dans la clinique de l'exil ne peuvent pas se comprendre si on ne prend pas en compte ce que A. Sayad a appelé la « double absence ». La position de l'immigré se singularise d'être celle, particulière, d'être pris et dépris entre société d'accueil et société

---

<sup>301</sup> Je fais référence à la paraphrase de J. Lacan en substituant *l'identité* au *Nom-du-père* « *Le Nom-du-père s'en passer à condition de s'en servir* ».

d'origine. Que ce soit l'une ou l'autre, aucune ne qualifie l'expérience du migrant, ce que l'on pourrait dire, en d'autres termes, en disant que pour le sujet, l'Autre<sup>302</sup> ne dit rien de son expérience, ceci pouvant entraîner une solitude telle qu'elle pourrait affecter jusqu'à la représentation que celui-ci se fait de lui-même.

### 5.2.1 Le « projet migratoire »

Comme le dit A. Sayad, « *on ne peut faire la sociologie de l'immigration sans esquisser, en même temps et du même coup, une sociologie de l'émigration : immigration ici et émigration là sont les deux faces indissociables d'une même réalité, elles ne peuvent s'expliquer l'une sans l'autre*<sup>303</sup> ».

Penser l'immigration suppose donc de penser les raisons qui ont présidé au projet de quitter son pays. Ce que A. Sayad appelle le « projet migratoire » suppose que celui qui quitte son pays le fait dans des conditions et des représentations particulières qui vont de l'idéalisation du pays d'accueil à, une fois installé sur place, l'idéalisation rétrospective du pays d'origine. Cela suppose également de se rendre compte, que dans bien des cas, tout un ensemble de raisons font qu'un migrant finit par rester dans le pays d'accueil alors même que tel n'était pas son projet de son départ. Cela peut nous conduire à penser que, bien souvent, les migrants ne partent pas avec l'intention d'abandonner leur pays d'origine et maintiennent le projet d'y revenir tôt ou tard, la migration étant probablement pensée comme transitoire.

Néanmoins, il faut se garder de faire une homologie entre celui qui a quitté son pays pour améliorer ses conditions de vie et celui qui l'a fui pour échapper à des persécutions politiques ou religieuses. En effet, si d'un côté, il

---

<sup>302</sup> J'entends ici par « Autre », à la fois le bain culturel et social de la société d'origine et le discours actuel de la société d'accueil dans laquelle vit le sujet.

<sup>303</sup> A. Sayad, *La double absence, op. cit.*, p. 15.

s'agit d'émigrer avec le projet d'améliorer ses conditions de vie pour soi ou pour sa famille, alors que de l'autre il s'agit de fuir son pays pour sauver sa vie, cela suppose que, dans le premier cas le départ se fait dans le cadre d'un projet transitoire qui contient l'intention de revenir tôt ou tard chez les siens, alors que dans le second, le départ ne suppose pas nécessairement l'intention de revenir dans le pays qui a été quitté. Toutefois, dans un cas comme dans l'autre, il n'en reste pas moins qu'on peut faire l'hypothèse *qu'il existe chez tout migrant le souhait de maintenir un lien affectif avec le pays d'origine.*

Dans tous les cas, le lien au pays est lien aux origines, et on peut faire l'hypothèse qu'à travers le maintien du lien entre histoire collective et histoire individuelle, il s'agit toujours du maintien du lien à l'identité.

### **5.2.1.1 Depuis la société d'origine : idéalisation de la société d'accueil (le cas des migrations économiques)**

Penser l'immigration suppose donc se placer du point de vue de l'émigration. Il y a pour tout migrant, qu'il soit Tchétchène fuyant les persécutions pour demander l'asile politique, jeune Africain quittant son pays pour rejoindre l'Espagne, paysan Algérien venu en France pour trouver du travail, une représentation mythifiée du pays de destination. Le « projet migratoire » mêle aux difficultés ou désespoir de vie liés au pays d'origine la représentation idéalisée du pays de destination.

Dans bien des cas, c'est déjà depuis le pays d'origine que le voyage est anticipé et qu'il est imaginé et, ici aussi, une histoire a précédé cette immigration. Dans le cas des migrations économiques, cette histoire est bien souvent celle qui a été rapportée par ceux qui ont « réussi » le voyage à l'étranger. Ceux-là reviennent au pays d'origine en rapportant avec eux des discours conformes à l'image idéalisée du pays de destination, même si celle-là n'est pas toujours conforme à la réalité de ce qu'ils vivent en tant que migrants. Bien souvent aussi, ce sera à partir de ces discours que les futurs

migrants façonneront l'image du voyage sur laquelle ils construiront leur projet de départ.

Dans l'Algérie d'après l'indépendance, c'est la France qui occupait cette place. « *La seule porte, c'est la France* » répétait cet immigré Kabyle dont A. Sayad recueillait le témoignage. La suite de son témoignage confirme cette construction idéalisée :

« *Tous ceux qui ont de l'argent, tous ceux qui ont fait quelque chose, qui ont acheté, ou construit, c'est parce qu'ils avaient de l'argent en France (...) C'est ainsi que la France nous pénètre tous jusqu'aux os. Une fois que tu t'es mis cela en tête, c'est fini, cela ne sort plus de ton esprit ; finis pour toi les travaux, finie l'envie de faire quelque chose d'autre, on ne voit plus d'autre solution que partir.*<sup>304</sup>»

« *On n'entend que parler de la France : la France est comme ci, la France est comme ça ; il paraît qu'en France, c'est comme ça ; ou que tel en France a dit ceci ou cela, fait ceci, fait cela ; a acheté un taxi (...) On les voit revenir, ils sont bien habillés, ils ramènent des valises pleines, de l'argent dans les poches, on les voit dépenser cet argent sans regarder ; ils sont beaux, ils sont gras. Et quand ils parlent, qu'est-ce qu'ils disent ? Ils parlent de leur travail. Quand ils disent : "je fais un travail difficile", on les admire... (...) Quand ils reviennent en vacances, c'est l'été, c'est la grande foule dans le village, c'est la joie partout, ce sont les noces*<sup>305</sup>».

Ce discours que produit celui qui revient au pays avec une image aussi conforme qu'à celle de ses rêves de départ achève de construire l'image idéalisée de ceux qui veulent partir. Pourtant, pour ceux qui vivent en France, en Europe, en Espagne la réalité est souvent bien différente de celle qu'ils rapportent et il n'est pas rare qu'ils travestissent les conditions dans lesquelles ils vivent dans le pays d'accueil. Dans le même entretien, le témoinant précédemment cité terminait, amer, commentant cette parole fictive construite pour soigner les plaies mais qui, rapportée, trompe ses auditeurs :

---

<sup>304</sup> A. Sayad, *La double absence*, op. cit., p. 29-31.

<sup>305</sup> A. Sayad, *La double absence*, op. cit., p. 35-40.

« En réalité, personne ne sait rien. Les gens en parlent à l'aise et la France pour tous paraît illuminée<sup>306</sup> ».

« Avant de savoir, je pensais qu'en France aussi c'était tout le temps comme cela, que ce sont eux qui amenaient avec eux toute cette joie... (...) Je me suis rendu compte que la joie n'était pas la leur, et que c'est même le contraire, ils viennent la retrouver au pays, quoi qu'ils en disent. (...) C'est de notre faute à nous, les émigrés, comme on nous appelle : quand nous retournons de France, tout ce que nous faisons, tout ce que nous disons, c'est du mensonge : c'est notre tort<sup>307</sup>».

### **5.2.1.2 Le cas de persécutions politiques et religieuses : « vouloir être ailleurs »**

Dans le cas des demandeurs d'asile, les choses sont toutefois différentes et il n'est pas rare que le pays de destination ne fasse l'objet d'aucune représentation particulière *a priori*, puisque bien souvent, elle n'est pas connue avant le voyage. C'est le cas notamment pour les demandeurs d'asile qui fuient leur pays en empruntant un réseau de passeurs.

Ridvan, que j'ai reçu au Cada, a fui le Kosovo avec sa femme et sa fille dans ces conditions en prenant un camion. Après 5 jours passés à l'arrière du véhicule, cachés au milieu de caisses de marchandise, il a été débarqué avec sa femme et sa fille à Marseille. Ils sont arrivés la nuit à la porte d'Aix sans savoir où ils venaient d'arriver. La première chose qu'a faite Ridvan a été de demander dans quel pays ils étaient. Ils ont ensuite dormis sur la pelouse du parc de l'Arc de triomphe avant de se rendre le lendemain à la Cimade pour entamer les démarches relatives à la procédure de demande d'asile politique. Comme lui, beaucoup de ceux qui quittent leur pays le font en empruntant des réseaux sans savoir dans quel pays ils arriveront.

---

<sup>306</sup> A. Sayad, *La double absence, op. cit.*, p. 35.

<sup>307</sup> A. Sayad, *La double absence, op. cit.*, p. 39-40.

Puisque la raison qui fait quitter le pays est une fuite pour sauver sa vie, on peut penser que pour les demandeurs d'asile, le rapport à l'égard du pays d'origine est différent de celui des migrants économiques. Il m'est arrivé de constater que dans certains discours, ce pays était comme « détruit », annihilé, oublié. Parfois les témoignages sont encore plus cruels et Ridvan me disait lors de nos rencontres : « *mon pays je ne l'ai pas fui : il a disparu. Il n'existe plus depuis longtemps, les Serbes ont tout détruit. Ils ont tué des membres de ma famille, des gens de mon village, ils ont détruit notre culture, notre langue. Je ne veux même pas en parler, je ne veux plus que ça existe. Tout ce que je veux, c'est vivre ici, dans un pays en paix. Tout ce que je veux, c'est obtenir l'asile. Ici ou ailleurs mais dans un pays en paix, en Europe* ».

### **5.2.1.3 Depuis la société d'accueil : idéalisation de la société d'origine**

Il arrive aussi que le discours que l'immigré présente à la société d'accueil, ou qu'il se répète à lui-même, se caractérise par une idéalisation de la société d'origine. Cette représentation construite par celui qui est loin de chez lui a certainement pour but, autant de valoriser et défendre la culture d'origine face aux discours de la société d'accueil – surtout dans le cas où ce discours se qualifie d'être dépréciatif – que d'atténuer la douleur liée à la séparation.

Concernant cette idéalisation, J. Stern, psychanalyste Israélienne, parle de la « *construction d'un objet stable* » pour pouvoir soulager la tension liée à l'éloignement. Elle écrit que cette « *idéalisation accompagne la nostalgie du pays quitté*<sup>308</sup> » et servirait, pour l'immigré, à préserver un équilibre interne qui a été atteint par le déracinement. Elle écrit encore : « *La distorsion des souvenirs répond donc à un besoin d'équilibre interne d'autant plus important que les sources de gratifications narcissiques seront plus éloignées, plus conflictuelles et que les*

---

<sup>308</sup> J. Stern, *L'immigration, la nostalgie, le deuil*, Montréal (Québec), 2008.

Article mis en ligne sur le site « Filigrane, revue de psychanalyse », disponible à l'adresse suivante :

<http://rsmq.cam.org/filigrane/archives/nostalg.htm>

Consulté en ligne le 24/02/2013.

*messages de l'extérieur seront plus confondants*<sup>309</sup> ». Elle associe ainsi ce mouvement d'idéalisation du pays d'origine à celui qui peut se faire à propos du passé idéalisé, l'un et l'autre constituant l'élaboration d'objets stables qui permettraient à l'individu d'affronter l'épreuve de la perte et du deuil.

Il est intéressant de voir qu'elle lie ces constructions à la question du changement dans l'identité : « *Lors des changements importants dans la vie, comme par exemple à propos de l'immigration, ce besoin d'idéalisation du passé passera par différentes phases correspondant aux changements dans l'identité et à la capacité à élaborer les deuils qui l'affectent*<sup>310</sup> ».

Dans le même article, elle distingue également deux risques que courraient les migrants, risques tous les deux pris dans la question du regard de l'autre. D'une part, le migrant pourrait s'identifier totalement à l'entourage immédiat auquel il est renvoyé « *au risque de perdre contact avec ses racines* » et d'autre part, il pourrait être étouffé « *dans un folklorisme servant de refuge*<sup>311</sup> » adhérant ainsi à une représentation de la société d'origine référée exclusivement au passé dans une dimension imaginaire de l'identité.

Quoi qu'il en soit, l'idéalisation du pays d'origine n'est pas rare chez les migrants et elle est probablement nécessaire, autant pour rendre supportable la douleur de la séparation, que pour rappeler l'individu au souvenir de ceux dont il est éloigné.

Etre soi-même suppose de ne pas avoir été oublié par l'Autre.

#### **5.2.1.4 De l'émigration à l'immigration : motifs de non-retour**

Pourtant, malgré le projet de départ, l'expérience montre qu'il arrive que les migrants ne rentrent pas dans leur pays d'origine. Le temps passé finit par

---

<sup>309</sup> J. Stern, *L'immigration, la nostalgie... op. cit.*

<sup>310</sup> J. Stern, *L'immigration, la nostalgie... op. cit.*

<sup>311</sup> J. Stern, *L'immigration, la nostalgie... op. cit.*

modifier le projet de départ, l'émigration provisoire se stabilise et le retour est à nouveau repoussé.

La première des raisons est sans doute liée au durcissement des politiques migratoires. Comme nous l'avons vu, dans un effet paradoxal, plus les politiques migratoires se durcissent et plus les conditions pour régulariser une situation de clandestinité se rigidifient, plus le migrant prolongera son séjour (puisque retourner dans le pays d'origine avant d'être régularisé reviendrait à tout recommencer depuis le départ). A cela s'ajoute certainement l'intention de départ du migrant liée au projet migratoire. Celui qui a quitté son pays pour améliorer ses conditions de vie ou celles de sa famille ne peut envisager de rentrer chez lui s'il a échoué. Dans ce cas, il persiste alors pour réussir ce pour quoi il était parti et le séjour se prolonge, parfois sur plusieurs années, même si telle n'était pas l'intention de départ. Au terme de plusieurs années, avec la naissance d'enfants, leur scolarisation, l'apprentissage de la langue, la construction d'un réseau social et d'amitiés, l'ancien migrant s'attache au pays d'accueil au point qu'insensiblement, le retour au pays d'origine prendrait le sens d'une nouvelle séparation.

Dans un livre intitulé *Celles qui attendent* qui se déroule à Barcelone, F. Diome, Sénégalaise vivant en France, raconte comment Issa et Lamine, les deux protagonistes de son roman, sont pris par leurs contradictions entre leur désir de rentrer dans leur pays d'origine et la prégnance du temps qui passe et de leur vie qui se creuse en Espagne. Ainsi, écrit-elle, peu à peu avec les années pour Issa et Lamine « *le retour cesse d'être une évidence, parce qu'il promet une nouvelle déchirure*<sup>312</sup> ».

Pour ces « *migrants du deuxième âge*<sup>313</sup> », la perception du pays d'accueil a changé. Le temps a passé et leur fait attendre quelque chose de leur émigration. La mission confiée par le collectif s'est petit à petit transformée en histoire individuelle au point que le sujet finit par « *attendre de sa condition*

---

<sup>312</sup> F. Diome, *Celles qui attendent*, Paris : 7 art Editions, 2010, p. 314-315.

<sup>313</sup> A. Sayad, *La double absence, op. cit.*, p. 69.

*d'émigré qu'elle donne sens et fonction à son existence et à son activité*<sup>314</sup>». Il n'est par ailleurs pas rare que la relation aux « nouveaux migrants » s'en ressente, et que ceux qui sont restés en viennent à ne pas vouloir être associés à ceux qui arrivent. Leur intégration leur ayant été coûteuse, ils peuvent vouloir se maintenir à l'écart de ces nouveaux arrivants, autant parce que ceux-ci leur rappellent le déracinement douloureux, que parce qu'à travers eux, se ravive le souvenir nostalgique du passé qui actualise le présent de l'éloignement.

Mais c'est aussi le lien au pays d'origine qui change. Il n'est pas rare d'entendre certains migrants, de retour d'un voyage de vacances, décrire comment ils se sont sentis « *étrangers dans leur propre pays* », et un patient que je recevais à l'AMPTA me racontait comment, à chaque retour à Dakar, il était appelé « *le blanc* ». Il me racontait aussi comment cette dénomination le blessait, puisque, le renvoyant à la France, elle associait la retrouvaille à l'éloignement et ravivait ainsi imperceptiblement la douleur liée à l'exil.

### **5.2.2 La « double absence » : défaillance de la reconnaissance de l'Autre**

Ce que A. Sayad a appelé « *la double absence* » suppose donc que le migrant est pris à une intersection entre deux pôles symboliques. D'une part celui de la société d'origine, employée désormais comme référent à l'identité – mais pourtant absente à qualifier le vécu présent – et d'autre part celui de la société d'accueil, qui exprime inévitablement et inconsciemment à l'égard de « l'étranger » quelque chose de sa propre identité, ou plus exactement de ce qui n'est pas reconnu de sa propre identité.

Pris entre deux feux, l'exilé est donc celui qui est à la limite de deux systèmes symboliques, n'y trouvant pas la symbolisation de son propre vécu. Cela suppose qu'il se trouve pris dans l'épreuve d'un lien à l'Autre inédit, lien qui

---

<sup>314</sup> A. Sayad, *La double absence*, op. cit., p. 69.

nécessairement le singularise, en tant qu'il induit des effets sur son identité, effets résolument inscrits du côté du caractère numérique de celle-ci.

### **5.2.2.1 Le discours de société d'accueil à l'immigré : qui es-tu ?**

Le discours de la société d'accueil à l'égard de l'immigré est un élément fondamental du vécu de celui-ci.

Comme nous l'avons vu avec les constructions théoriques de S. Freud sur le moi, construire de l'identité suppose de construire du semblable et du différent. Le semblable se construit « à l'intérieur » alors que le différent se construit archaïquement d'être ce qui est repoussé « à l'extérieur ».

Or, il est indéniable qu'il existe au niveau sociologique une « *construction sociale* » de l'étranger<sup>315</sup>, de la même façon qu'il existe une « construction sociale » de l'identique (comme c'est le cas, par exemple, à travers la construction de la nationalité et de la citoyenneté).

Les étrangers, parce qu'ils sont présents dans la société, sont donc nécessairement l'objet de discours de celle-ci et, il est remarquable que lorsqu'elle s'adresse à eux, elle cherche à savoir « qui ils sont », *leur posant ainsi paradoxalement une question sur l'identité*. Or, en même temps qu'est posée cette question, est apportée par ailleurs une réponse – à l'occasion sous la forme d'une classification – lorsque l'étranger est, par exemple, inclus dans un groupe imaginaire homogène dont la cohérence n'existe pas forcément a priori. Tous les demandeurs d'asile n'ont pas la même histoire et tous les migrants ne quittent pas leur pays pour les mêmes raisons. Il n'empêche qu'ils sont vus comme « demandeurs d'asile », « étrangers », « immigrés ».

---

<sup>315</sup> Voir P. Berger & T. Luckmann, *La construction sociale de la réalité* (1966), Paris : Masson, Armand Collin, 1996.

En fait, « l'étranger » constitue bien souvent la surface de projection de ce qu'une société ne reconnaît pas d'elle-même<sup>316</sup>, voire le support de la douleur que cette société ne peut supporter – particulièrement en temps de crise.

Toujours est-il que la question qui est posée à l'immigré, que ce soit par les procédures d'examens relatives à la demande d'asile politique, par les procédures de régularisation ou de carte de séjour revient toujours, peu ou prou, à *une question d'identité*, puisqu'il est demandé à l'étranger de dire qui il est.

Toute la difficulté que pose cette question, *c'est qu'elle se recoupe inévitablement avec la part de « l'insu de l'identité » que projette la société sur l'étranger*. Sans rentrer plus avant dans ce débat, qui serait l'objet d'un travail à part entière, on peut néanmoins penser que le fond de cette question se décline d'être une interrogation *sur la compatibilité de l'étranger avec l'identité de la société qui l'accueille*, ce qui pourrait nous amener à formuler que l'interrogation qu'une société se pose à l'égard de ses immigrants serait : « *es-tu compatible avec ce que je suis (ou avec « ce que je pense être ») ?* ».

On peut noter par ailleurs que la réponse ne saurait être négative, puisqu'on voit mal pourquoi un migrant viendrait dans un pays avec l'intention de ne pas s'y intégrer. Sur ce point, A. Sayad remarque que la relation « étrangers et chômage » est déjà paradoxale. En effet, être immigré et chômeur est en soi une contradiction, écrit-il, puisque personne n'émigre pour devenir chômeur et puisque les chômeurs sont par définition des gens qui ont travaillé légalement et qui donc se sont intégrés. Ce paradoxe trouve également une autre illustration pour lui dans le cas des enfants nés en France, scolarisés, et qui sont néanmoins identifiés comme étrangers alors qu'ils ont été soumis à l'action de l'école française, c'est-à-dire à l'« *instance qui a pour fonction objective*

---

<sup>316</sup> Ce que nous avons proposé d'appeler « autre-moi » par différence avec « l'autre-en-tant-que-tel ».

*de former culturellement des Français*<sup>317</sup> ». En fait, on pourrait penser que le fait de considérer comme « étranger » un enfant passé par l'école française rendrait avant tout compte d'une critique (voire d'une remise en question) du système même de formation du citoyen, et on devrait interpréter cela avant tout comme le signe d'une interrogation sur le système de construction de l'identité sociale<sup>318</sup>. On peut remarquer en tout cas que le pays d'accueil peut maintenir une récrimination à l'égard du migrant, même si celui-ci est parfaitement intégré. C'est le cas par exemple des migrants devenus acteurs de la vie politique à l'échelle nationale, à qui il est pourtant demandé de prouver qu'ils appartiennent *intégralement* à la société que par ailleurs ils administrent<sup>319</sup>.

*La difficulté qui s'oppose à l'immigré est donc, en partie, liée à cette question que la société se pose à elle-même à travers lui.*

L'autre point important qu'il faut relever quant au discours de la société d'accueil à l'égard du migrant – et ce point est important pour penser la question de l'exil dans le sens du rapport à l'Autre – c'est que la société d'accueil ne connaît pas l'histoire de ses migrants. Du point de vue subjectif de celui-ci, sa position à l'égard de la société d'accueil fait donc de lui un individu sans histoire et sans lien avec la communauté dans laquelle il vit. Il est donc étranger d'être « hors » du cadre d'appartenance des membres de cette société et *donc, de fait, hors de son système de symbolisation*. L'immigré se

---

<sup>317</sup> A. Sayad, *La double absence, op. cit.*, p. 258.

<sup>318</sup> On retrouve ici les analyses de R. Castel dans *L'insécurité sociale, op. cit.*

<sup>319</sup> Ces embarras peuvent accompagner le migrant quelque soit son degré d'intégration. Ainsi, en 2007, R. Yade, alors secrétaire d'état aux droits de l'homme, confessait ses doutes et sa culpabilité à propos de l'identité au titre de la nationalité. Dans un livre intitulé *Comment je suis devenu Français ?* elle témoignait de son embarras pour choisir le pays qu'elle défendrait en cas de guerre entre la France et le Sénégal. Cette déclaration engendra un cortège de réactions souvent indignées et souvent liées à des accusations de trahison, et R. Yade finit par se reprendre assurant être Française et n'avoir pas de doute sur son choix.

J. Rémy, *Comment je suis devenu Français*, Paris : Seuil, 2007.

Voir aussi :

[http://archives-lepost.huffingtonpost.fr/article/2009/11/25/1808877\\_rama-yade-et-ses-racines-senegalaises-2-deputes-ump-attaquent.html](http://archives-lepost.huffingtonpost.fr/article/2009/11/25/1808877_rama-yade-et-ses-racines-senegalaises-2-deputes-ump-attaquent.html)

Consulté en ligne le 24/02/2013.

trouve alors à la frontière d'un espace de déqualification puisque la société d'accueil ne dispose pas d'un code symbolique pour le qualifier.

C'est ce dont témoigne Alusine, jeune femme Gambienne, venue en Espagne par la mer, lorsqu'elle confie :

« Je ne sais pas qui je suis. J'ai 30 ans et je m'appelle Alusine. On dirait que c'est tout ce que je suis. La question que je me pose c'est de savoir si, nous les clandestins, nous sommes toujours des personnes. Je me demande qui nous sommes<sup>320</sup> ».

En fait, parce qu'il est inclus par l'Autre de la société d'accueil dans un groupe conçu comme homogène par elle, le migrant est associé à une appartenance imaginaire et affilié à une culture qui ne l'a pourtant pas construit car elle n'existe pas. En effet : il n'y a pas de communauté de migrants, puisqu'il n'y a ni mythe fondateur commun, ni histoire collective, ni règles qui ordonneraient ce groupe supposé homogène. Etre déraciné n'est pas une identité.

### **5.2.2.2 La société d'origine ne dit rien de ceux qui sont partis**

Penser la figure de l'immigré ne suppose pas seulement de penser le discours de la société d'accueil, mais aussi de penser *la représentation symbolique* que la société d'origine a à son égard. Puisque, comme nous l'avons vu, tout migrant part avec le projet de revenir, on peut penser que celui qui part est sans doute conçu par la société comme « *celui qui reviendra* ». Cela suppose peut-être qu'il n'existe pas de place symbolique de celui qui est éloigné du groupe. Dès lors, la question se pose de savoir : comment est pensé celui qui est parti ? Cette hypothèse a pour conséquence que celui qui est au loin, n'est peut-être pas « pensé » par sa société autrement que comme celui qui sera absent « temporairement » ou celui-qui-reviendra.

---

<sup>320</sup> Extrait de l'exposition « La route promise » déjà citée.  
<http://cepaim.org/larutaprometida/>

Ici encore, l'immigré, l'exilé, se tient aux limites du système symbolique de classification et de définition de celui qui tenait, pour lui, la place de l'Autre.

Toujours dans son roman, F. Diome décrit les sentiments ambivalents qui peuvent être ceux de celles et ceux qui attendent dans le pays d'origine ceux qui sont partis. Elle décrit ainsi comment pour les femmes de son roman, pour les mères et les fiancées, pour *Celles qui attendent*, la vie s'organise et se réorganise autour de l'attente du retour d'Issa et Lamine.

« Les coups de fil s'étaient largement espacés. Les femmes accusèrent le coup. Mais on finit toujours par s'inventer une manière de faire face à l'absence. Au début, on compte les jours puis les semaines, enfin les mois. Advient inévitablement le moment où l'on se résout à admettre que le décompte se fera en années ; alors on commence à ne plus compter du tout. Si l'oubli ne guérit pas la plaie, il permet au moins de ne pas la gratter en permanence. N'en déplaise aux voyageurs, ceux qui restent sont obligés de les tuer, symboliquement, pour survivre à l'abandon. Partir, c'est mourir au présent de ceux qui demeurent. Le souvenir reste, certes, mais on le pèse, le soupèse, le réduit, comme on réduit une charge afin d'épargner ses épaules.(...) "Parce que je t'aime trop pour ne pas de te voir, je t'imagine mort, pour éviter la tentation de te chercher", avait dû se dire Coumba<sup>321</sup>».

Combien de temps un pays peut-il penser l'absence d'un des siens ? Que devient-il dans la mémoire collective au regard du cadre symbolique et quelle place occupe-t-il au titre du rapport au groupe ? Ou, dit autrement, quelle identité l'Autre pense-t-il pour celui qui est au loin ?

### **5.3 L'exil comme épreuve de deuil liée à la perte**

La position du sujet migrant est donc particulière.

---

<sup>321</sup> F. Diome, *Celles qui attendent*, op. cit., 255-256.

D'une part, la société d'accueil lui demande de dire qui il est (en même temps qu'en ignorant son histoire elle l'insère dans une identité qui n'est pas la sienne), alors que d'autre part il éprouve, dans l'exil, une « *désolation* » quand au savoir de celui qui est à la fondation de son identité, lorsqu'il découvre que le savoir de l'Autre s'avère insuffisant à entendre et à symboliser ce qu'il vit au présent dans l'éloignement et dans l'exil. A la fois ici et là-bas, le sujet migrant est donc absent aux deux sociétés tout autant que ces sociétés sont absentes à lui.

« Existe-t-il *une place de sujet* pour celui qui se trouve aux limites du champ symbolique de l'Autre ? » pourrait alors être la formulation de la question de *l'identité dans l'exil*.

Mais l'exil est aussi lié à la problématique de la perte. Si être « ex-ilé », c'est être « *hors le lieu* », être hors l'illité, alors cela suggère que l'exil est une expérience de perte. Expérience de perte des repères culturels, expérience d'éloignement, de division ou d'absence, l'exil se conjugue à la séparation et à la rupture. Or, si l'on soutient la thèse que la souffrance de l'exil est liée à la question de l'identité, il est intéressant de voir qu'il existe une relation profonde entre perte et identité.

Dans un article paru dans la *Revue française de psychanalyse*, P. Decourt articule plus spécifiquement ces relations entre perte et identité. Il écrit : « *nous militerons pour une approche de l'identité en terme de processus asymptotique, dont le moteur serait l'expérience psychique de la perte*<sup>322</sup> ». Plus explicitement encore : « *l'identité se définit et s'éprouve dans sa capacité à supporter psychiquement l'épreuve de la perte*<sup>323</sup> ».

A le suivre, l'identité adviendrait donc au terme du processus d'un deuil et d'une séparation.

Sur ce point, on peut rappeler que la théorie freudienne autour du concept du moi acte de la nécessité de *l'élaboration psychique de la perte de l'objet* pour que

---

<sup>322</sup> P. Decourt, « L'identité et la perte », *op. cit.*

<sup>323</sup> P. Decourt, « L'identité et la perte », *op. cit.*

le moi puisse se constituer. Pas de moi sans objet, et pas de conception de l'objet sans perte de l'omniprésence de l'enfant ; il faut que l'enfant se détache de l'illusion de sa toute présence au monde et du narcissisme primaire pour que l'objet naisse dans la haine et se détache et pour que, conséquemment, le moi puisse advenir. Comment d'ailleurs avoir conscience de soi, si l'on est pas séparé de l'objet <sup>324</sup> ?

Les développements kleinien poursuivent également cette direction lorsqu'ils articulent la constitution et l'élaboration du moi : la position dépressive succède à la position schizo-paranoïde en tant qu'elle correspond à la réaction du moi lorsqu'il prend en compte *la perte* de l'existence de l'objet total. Dans *Se sentir seul* également, la question de la perte est présente, puisque M. Klein explique que le sentiment intrinsèque de solitude que connaît chaque être humain n'est pas nécessairement lié à l'isolement, mais bien plus à une perte « d'un morceau du moi » (on se rappellera qu'elle articule aussi le sentiment de solitude au deuil de la relation idéalisée à la mère du stade préverbal).

La perte est donc non seulement liée à l'identité, mais d'après ces auteurs, elle en est également une condition indispensable.

Alors, l'exil prend-il ici un aspect particulier, puisque, en tant qu'expérience de perte, il interrogera la question de l'identité. Tout porte alors à penser que la clinique de l'exil est une clinique de la perte, perte qui, si elle reste inélaborable pourra mener le sujet à des impasses identitaire.

Ce lien entre perte et exil interroge la clinique de la migration, en tant que ce travail supposera la reconnaissance – puis l'élaboration – de cette perte pour que puisse se relancer le travail de la construction identitaire.

---

<sup>324</sup> On peut rappeler que dans le texte de 1911, *Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques* (op. cit), S. Freud écrit que « c'est à partir de la perception de la réalité extérieure que va se produire la conscience », conscience dont on peut donc dire qu'elle est consubstantielle de l'advenue du moi.

## **6 LA CRAINTE LA PLUS INDICIBLE DU MIGRANT : LA CRAINTE DE L'OUBLI. L'HYPOTHESE DU DIALOGUE INTERIEUR DANS L'IDENTITE**

Si la clinique de la migration enseigne que la crainte de l'altération de l'identité peut traverser l'exil, elle laisse aussi entrevoir que la dimension de la trahison et de la faute y sont présentes, voire liées. Fatima s'insurge contre son gouvernement qui aurait abusé de la confiance de ses citoyens d'avoir pactisé avec Al Qaida, Fela réalise que réussir son permis de conduire représente inconsciemment pour lui le risque d'un désaveu à l'égard de son pays et Rokia s'effondre au moment où elle obtient l'asile politique tant attendu. Autant de situations où la dimension de la faute apparaît en filigrane dans l'éparpillement des témoignages.

Si le thème de la trahison est rarement mentionné tel quel dans les entretiens, il semble se loger néanmoins en creux dans de nombreux suivis cliniques, et j'avancerais que lorsqu'il apparaît - même s'il le fait à l'occasion de façon dissimulée - c'est articulé à la question de la dette.

Or, penser la question de la dette, c'est penser la question du moi et de l'identité. Pour élaborer les relations entre dette et identité, il faudra rappeler les origines du moi telles qu'elles sont pensées dans la psychanalyse (le moi se construit de se séparer de l'objet) mais aussi la façon dont l'anthropologie révèle l'empreinte précoce que le social imprime sur l'individu (« anthropopoiesis », « greffe du symbolique » sur l'individu). L'identité se pensera donc comme le fait du processus d'une séparation, et simultanément comme celui du processus d'une agrégation, d'une « formalisation » de l'individu par le discours de l'Autre, ceci inscrivant ainsi, de fait, le sujet dans un rapport de dette à son égard.

## **6.1 Le moi naît dans la séparation. Discours de l'Autre et part de la dette**

### **6.1.1 Le moi naît dans la séparation**

Comme le montre S. Freud la naissance du moi est corrélative de l'expulsion du déplaisir hors de la subjectivité de l'enfant, et donc, corrélative de la conception psychique de l'objet. L'enfant vient au monde inachevé, dans un état de « détresse primitive », il y est « jeté », et dépendant, de fait, de l'accueil et de la symbolisation de l'Autre, de ses mots, de ses signifiants. L'identité fait suture à l'*Hilflosigkeit*, le symbolique du social fait « greffe » sur l'individu et la naissance physique est formalisée et humanisée par la naissance au registre social (via notamment « *les rites de passage* », la nomination etc.).

L'Autre humanise le sujet, lui transmet un sens sur son existence au monde, une histoire familiale (et/ou mythique) et lui assigne une place. L'Autre est donc – en partie au moins – responsable de l'identité<sup>325</sup>, et il en est en ce sens le « *fondateur*<sup>326</sup> ». C'est cette « part de l'Autre », cette greffe du social sur l'individu, que nous avons formulée plus avant sous le terme de « l'Autre-en-moi ».

### **6.1.2 La part de la dette (le sujet doit être fidèle à la dette à l'Autre)**

Parce que l'arrivée de l'enfant au monde se construit de s'arracher au réel, lorsqu'un sujet dit « *je suis celui-là* » cela suggère qu'il se réfère à un autre – fut-ce inconsciemment – qui, par son amorce de reconnaissance, a posé sur lui

---

<sup>325</sup> « Responsable » au sens littéraire : « *qui est la cause volontaire et consciente* ». A. Rey, *Le Robert*, Paris, 1995.

<sup>326</sup> Je fais référence à la formule de M. Karol qui parle de « *processus fondateur de l'humanisation* ».

(Egalement : « *aux origines de la constitution subjective, se trouve l'Autre comme condition et possibilité* » M. Karol : « La transmission : entre l'oubli et le souvenir... », *op. cit.*, p. 104).

les fondations de son identité. Autrement dit, il y a une dette fixée à l'égard de l'Autre et aucun sujet ne naît ex-nihilo.

Dans *Je ne dois rien à personne*<sup>327</sup>, J. Hassoun écrit que, dans le cadre de l'analyse, la reconnaissance de la dette est la condition de l'échange symbolique entre l'analysant et l'analyste (mais n'y a-t-il pas une « *homologie de structure entre le processus d'humanisation et la cure analytique*<sup>328</sup> » ?).

Ainsi, écrit-il, la phrase : « *je ne dois rien à personne* » est-elle synonyme de la « *parole du dictateur, du révisionniste, de celui qui se situe au lieu d'une autogénération*<sup>329</sup> ». Dès lors, vouloir, pour le praticien, oublier la dette au nom de « *l'analyse au service de tous* », ou en raison « *d'une culpabilité inavouable* » de celui-ci – qui laisserait par exemple s'accumuler des séances impayées ou négocier « *des tarifs exorbitants par... leur modestie* » – reviendrait à créer « *les conditions pour que la question de la dette de l'analysant ne soit pas posée, sinon en termes d'une interrogation sur la demande (d'amour) de l'analyste*<sup>330</sup> ».

Priver quelqu'un de cette dette, vouloir l'en protéger ou l'acquitter de son existence, revient à priver le sujet de la possibilité de se défaire des liens de l'aliénation alors qu'*a contrario*, reconnaître l'existence de cette dette revient à reconnaître le lien social, c'est-à-dire à permettre au sujet que celui-ci puisse se reconnaître comme n'étant pas sans origines.

En somme, la dette symbolique, loin de se limiter à *la seule transmission d'un individu vers un autre*, transmet à travers l'autre une histoire collective, histoire qui, de précéder l'individu, le traverse et le structure comme elle l'a fait avec

---

<sup>327</sup> J. Hassoun, « Je ne dois rien à personne », *Cliniques méditerranéennes* 1992 (n° 33-34), p. 101-109.

Texte également disponible en ligne à l'adresse suivante :

[http://bibliohassoun.org/article.php?id\\_article=1892](http://bibliohassoun.org/article.php?id_article=1892)

Consulté en ligne le 24/02/2013.

Également : J. Hassoun, « Matérialité d'un échange symbolique : paradoxe imaginaire et réalité sociale », in *Carrefours sciences sociales et psychanalyse : le moment moscovite*, sous la direction de B. Doray et J. M. Rennes, Paris : L'Harmattan, 1995, p. 53-64.

<sup>328</sup> M. J. Sauret : « L'enfant branché », *La clinique lacanienne* 1/2006 (n° 10), (p. 21-33), p. 21.

URL : [www.cairn.info/revue-la-clinique-lacanienne-2006-1-page-21.htm](http://www.cairn.info/revue-la-clinique-lacanienne-2006-1-page-21.htm).

DOI : [10.3917/cla.010.0021](https://doi.org/10.3917/cla.010.0021).

<sup>329</sup> J. Hassoun, « Je ne dois rien à personne », *Ibid.*, p. 101-109.

<sup>330</sup> J. Hassoun, « Je ne dois rien à personne », *op. cit.*, p. 101-109.

l'autre avant lui<sup>331</sup>. En d'autres mots, la dette *inscrit le sujet dans le lien à l'Autre*, c'est-à-dire non seulement dans une histoire qui le précède, mais aussi dans une histoire qu'il aura à transmettre, lui permettant ainsi, dans le geste de transmission, de constituer et construire son identité (on pourra penser au cas de Fela avec son fils). Comme l'écrit M. J. Sauret : « *l'humain n'est pas humain seulement parce qu'il est de l'espèce dite humaine, mais parce qu'il prend à sa charge le processus même grâce auquel l'humanité s'est humanisée. L'humain n'est donc pas seulement celui qui s'humanise, mais celui qui transmet à son tour les conditions d'humanisation de ceux qu'il engendre, adopte ou reconnaît simplement comme ses héritiers*<sup>332</sup> ».

### 6.1.3 L'intime, c'est l'Autre-en-moi

Il faut revenir sur la question de l'intime à partir de cette question de l'Autre-en-moi. En effet, comme nous l'avons suggéré plus avant à propos des écorchures du nom de famille, « *défendre l'identité, ça ne serait pas seulement se défendre soi, mais ça serait aussi défendre ce que l'Autre a déposé en moi* ». Chacun aura en mémoire à quel point les écorchures du nom de famille peuvent blesser l'individu bien plus que les écorchures du prénom. L'injure que l'individu peut tolérer en la ramenant à lui (une insulte personnelle, « pédé », par exemple), bien souvent, il ne peut la tolérer lorsqu'elle se rapporte à ceux qui sont au-delà de lui (une insulte adressée à la famille « fils de pute » par exemple)<sup>333</sup>.

Il semble que la défense de l' « Autre à l'égard de qui on est en dette », la défense de la famille est plus importante que la défense de soi en tant qu'individu. Cette observation commune ne sera pas sans intérêt, et on

---

<sup>331</sup> Ici « l'autre » s'entend comme l'individu en soi, différencié de « l'Autre » en tant que lieu du symbolique.

<sup>332</sup> M. J. Sauret « L'enfant branché », *Ibid.*, p. 21.

<sup>333</sup> Voir à ce propos les pages de A. Didier-Weill sur « l'insulte » et « l'injure ». A. Didier-Weill, *Les trois temps de la loi*, Paris : Le seuil, 1995, p. 88-89.

pourra dire que tout se passe comme si l'Autre-en-moi était pour le sujet ce qu'il y a de plus intime au-delà de lui.

Se défendre soi-même serait d'abord défendre l'Autre-en-moi.

Cela s'avère fondamental pour penser la question de l'identité dans toute tentative de métapsychologie théorique, comme c'est également fondamental pour penser la question de l'exil, pour autant que l'on considère l'exil, au registre psychique, comme le lieu qui se structure et s'établit de l'altération du lien à l'Autre (en tant que ce lien humanisant et fondateur d'identité se conçoit comme une *dynamique* de socialisation et de reconnaissance qui a sans cesse à être actualisée).

## **6.2 L'exil est une expérience d'altération de la relation à l'Autre (de la défaillance de sa reconnaissance)**

### **6.2.1 Le discours de l'Autre est défaillant**

Comme nous l'avons vu, l'exil inscrit l'individu dans un rapport de « double absence », à l'égard de l'Autre de la société d'accueil, comme à l'égard de l'Autre de la société d'origine, ce qui permet de le situer dans une certaine formule comme étant ce qui *situe l'individu aux limites du système symbolique de classification et de définition de l'Autre.*

Dans l'exil le sujet fait l'expérience que le discours de l'Autre se révèle défaillant à qualifier ou à symboliser le vécu subjectif de son histoire, et dans l'éloignement, le sujet est renvoyé au fait d'une différence radicale d'avec les autres du pays d'accueil (fussent-ils migrants eux aussi), différence qu'il éprouve dans le fait que « *personne ne peut savoir ce qu'il vit* ».

« *Le sujet déplacé* » se sait alors porteur d'une expérience qu'il ne peut transmettre, ni de sa culture d'origine vers ceux qu'il fréquente dans la société d'accueil (ce qu'il a vécu dans sa culture, dans le pays où il a grandi, et même dans l'histoire individuelle de son déplacement, ne pourra être « compris » par les « autochtones » de la société où il vit, quelque soit l'insistance avec

laquelle il en parlera<sup>334</sup>), tout autant qu'il fait l'expérience qu'il peut échouer à faire entendre aux siens ce qu'il éprouve dans son vécu singulier à l'étranger (nombres d'entretiens avec des patients migrants révèlent cette douleur liée au fait de sentir « incompris » par les proches restés au pays, malgré les communications répétées). D'un côté comme de l'autre, le sujet exilé fait l'expérience d'un vide de la transmission de son expérience chez l'Autre, et fait l'épreuve de la différenciation radicale à laquelle l'expose le fait d'avoir changé de lieu.

### **6.2.2 Et pourtant, le sujet peut continuer à exister dans l'exil**

Cependant, avec le temps, le sujet peut aussi faire l'expérience qu'il est possible de vivre ailleurs et qu'il est possible de se redéfinir hors le lieu de la société d'origine, hors le lieu de l'Autre. Ainsi, Fela disait-il au cours d'un entretien « *la France c'est une partie de moi* », reconnaissant par là l'existence, chez lui, d'un enracinement pas forcément consenti, mais pourtant bel et bien présent.

Si certains sujets résolvent le conflit inconscient lié la migration par des manifestations « d'impasses dans l'identité », par des inhibitions à habiter le lieu, ou par des doutes profonds sur le sentiment d'être soi-même (conflit qui peut se formuler sous la forme d'une question : « *suis-je fidèle à moi-même lorsque j'habite un autre lieu ?* »), l'expérience montre aussi que l'exil, s'il fait vivre au sujet l'épreuve d'une individualisation radicale, lui fait aussi vivre qu'il est possible de vivre détaché de l'Autre fondateur, et qu'il est possible de se redéfinir dans des coordonnées inédites jusqu'alors.

La plasticité de l'identité s'éprouve donc dans l'exil, peut-être encore plus qu'ailleurs, en même temps qu'elle pose, comme tout changement,

---

<sup>334</sup> M. J. Segers, psychanalyste vivant en Belgique et travaillant sur l'exil parle de ses collègues psychanalystes belges comme d' « *autochtones enracinés* ».

M. J. Segers, « Introduction », in *De l'exil à l'errance*, Paris : Eres, 2009, p. 7-13.

URL : [www.cairn.info/de-l-exil-a-l-errance\\_9772749211381-page-7.htm](http://www.cairn.info/de-l-exil-a-l-errance_9772749211381-page-7.htm)

l'inévitable question de la cohérence du sujet à lui-même (ainsi que celle de la relation qu'il entretient avec l'Autre dans sa dimension fondatrice).

### **6.2.3 L'exil est vécu comme un désaveu de l'Autre**

Le fait, pour le sujet de parvenir à s'inscrire dans le lieu, d'exister au présent, peut alors être vécu comme un désaveu à l'Autre, et comme la possibilité de vivre séparé de lui, c'est-à-dire comme la possibilité de devenir *hors* sa transmission.

Or cette question de la transmission se pose pour le sujet migrant à l'égard de ses descendants, comme c'est le cas notamment des parents à l'égard de leurs enfants. Dans ces cas là, comme le montre K. Kouakou, les prénoms que ces parents donnent à leurs enfants peuvent être empruntés à des cultures n'ayant rien à voir ni avec la société d'origine, ni avec la société d'accueil, témoignant ainsi, dans l'acte de nomination, des troubles que l'exil peut engendrer quand à la question de la transmission. Que transmettre à ses enfants quand on a été éloigné des siens, quel nom, quel savoir, quelle histoire collective, quelle histoire individuelle ? Pour le sujet, la transmission d'un nom vers ses descendants peut raviver l'histoire individuelle de l'exil.

La réalité cruelle que peut éprouver le migrant qui s'installe, qui « habite le lieu », c'est aussi qu'il peut vivre une réalité éloignée de celle de l'Autre, dans un autre registre symbolique, dans un autre rapport de sens. Dès lors, l'inhibition à exister prend le sens de « *ne pas devenir pour ne pas cesser d'être tel qu'on est au regard de la reconnaissance de l'Autre* », inhibition qui résonne comme une tentative de *maîtrise* de l'expérience de perte qui est consubstantielle de l'exil.

Pour ne pas être vécu comme un désaveu de l'Autre, l'exil est enrayé, pour ne reconnaître la réalité et la possibilité d'une séparation, l'exilé se rend impossible le fait de vivre sans l'Autre, tout autant qu'il rend impossible la

réalisation d'une angoisse plus indicible encore : que l'Autre puisse vivre sans lui.

Car c'est peut-être cela la souffrance la plus indicible du migrant : non pas la nostalgie liée au pays, ni la distance d'avec les proches ou quelques décalages ou incompréhensions culturelles, mais peut être bien le fait d'envisager avec horreur dans l'inconscient une possibilité irrecevable : celle de pouvoir être « oublié » dans la distance.

### **6.3 La souffrance la plus indicible du migrant : crainte d'être oublié de l'Autre et fantasme de trahison**

#### **6.3.1 Le sujet repousse de la conscience le fait qu'il peut être oublié dans le pays d'origine (« double absence » et oubli)**

Introduire l'hypothèse de l'oubli dans la clinique de la migration inscrit ses effets au cœur de la question de l'identité et plus spécifiquement dans les rapports que celle-ci entretient avec la dette.

C. Lévi-Strauss montrait que les hommes n'accordent l'humanité qu'à ceux qui sont dans les frontières du village c'est-à-dire qu'à ceux qu'ils voient. Que se passe-t-il alors pour ceux qui sont au loin, pour ceux qui sont absents ?

Il est probable que le symbolique, dans son activité, privilégie la présence à l'absence et c'est pourquoi on peut penser que la société, ses rituels et ses institutions ne pensent ses membres éloignés que sur le mode de « ceux qui reviendront », c'est-à-dire ceux dont *l'absence est temporaire*. Comment savoir alors si la vie vécue par les membres éloignés est actualisée dans le système de symbolisation que fabriquent les hommes ?

Si la société d'origine n'a pas de représentation de ce que vit le sujet exilé, alors c'est le lien *symbolique* avec lui qui se distend, au point de pouvoir renvoyer le sujet vers un questionnement intime de l'ordre de savoir si

« *l'Autre le reconnaît encore dans l'éloignement* ». Alors le sujet peut-il craindre qu'il ait cessé d'exister au titre de la représentation symbolique.

La représentation insupportable de la crainte d'avoir été « oublié » par les siens dans l'exil, ne peut qu'être réprimée violemment par le sujet à chacun des moments où celle-ci menacerait d'émerger à la conscience. Une culpabilité inconsciente à l'égard de la société d'origine s'en ferait alors le « missionnaire », dans une version, certes plus acceptable, mais tout aussi largement ancrée dans une angoisse inconsciente sur l'identité<sup>335</sup>.

### **Le rêve de Ridvan**

Etonnamment on trouve peu de traces ou de mentions de cette crainte de l'oubli dans la littérature sur l'exil, comme si elle était trop difficile à dire, voire à penser. Les références à une telle crainte semblent, en revanche, habiter plus facilement l'inconscient et il n'est pas rare que les rêves de patients, se tissent eux, d'allusions à l'oubli total ou à l'effacement, comme ceux que Ridvan revivait inlassablement au fil de ses nuits.

Ainsi me racontait-il en séance un rêve récurrent qu'il ne pouvait s'expliquer, dans lequel alors qu'il rentrait chez lui au Kosovo, il voyait avec horreur sa maison totalement détruite, inexistante. Il n'en restait plus aucune trace, disait-il, « *comme si elle n'avait jamais existé* ». Il faut préciser que dans ce rêve, Ridvan n'était pas face à sa maison, *empêché* de rentrer chez lui par des personnages issus de la guerre ou d'autres conflits qu'il aurait connus, mais qu'il était face à *l'inexistence* de sa maison, face à son *annulation*.

Ce rêve qu'il rapportait inlassablement, me semblait être celui, non pas de la perte de sa maison, mais celui du fait que c'était *lui* qui avait été oublié par sa maison, comme si en absence, elle avait fini par disparaître au point de ne

---

<sup>335</sup> Les manifestations cliniques d'une telle hypothèse sont nombreuses. Je pense notamment à un patient Algérien, naturalisé Français et vivant à Marseille depuis une quinzaine d'années qui, bien qu'il ait travaillé durant des années légalement, refuse aujourd'hui de demander ses indemnités de chômage, au motif répété « *qu'il ne veut pas abuser de la France* ». C'est également le cas de Rokia, qui bien que n'ayant plus aucun contact avec sa famille, continue d'envoyer de l'argent à son village de façon anonyme (elle passe pour cela par un cousin qui maintient son anonymat).

plus pouvoir le reconnaître. Peut-être ce rêve était-il l'expression d'une crainte redoutée par lui, *de la crainte indicible de sa disparition pour l'Autre*.

L'exil alors interroge l'identité dans ses méandres les plus profonds, demandant en l'occurrence « *comment savoir qui l'on est si l'on a été oublié de l'Autre* » ?

### **6.3.2 Le scénario de la trahison : le sujet reprend à son compte l'altération de la relation à l'Autre (le scénario de la trahison protège contre l'oubli et vise à préserver l'identité)**

Alors pourquoi le fantasme de la trahison traverserait-il en fantôme la clinique de la migration ?

L'idée de la faute reste peu mentionnée dans la littérature de l'exil, mais elle apparaît néanmoins ça et là, et elle n'est pas l'exclusivité du sujet migrant. Elle anime également les discours des sociétés d'accueil et des sociétés d'origine : on sait comment un pays peut se faire accusateur à l'égard de ses nouveaux nationalisés, les soupçonnant par exemple de ne pas être dignes de la confiance qui leur a été accordée<sup>336</sup>, et on sait comment les pays de ceux qui sont partis peuvent sous-entendre que ceux-ci se montrent ingrats dans l'éloignement, leur reprochant par exemple de ne pas envoyer assez d'argent. Néanmoins, la figure de l'angoisse inconsciente de trahison dont nous faisons l'hypothèse et qui intéresse notre clinique, concerne préférentiellement le vécu subjectif des sujets exilés. Dans *La langue de l'exilé*<sup>337</sup>, M. Benhaïm en fait mention, lorsqu'elle écrit, à propos du cas d'un adolescent pris « *entre deux cultures* » que celui-ci se trouve tiraillé entre le souci « *d'une part, de ne pas "trahir" une illusion parentale à laquelle plus personne ne croit (et) d'autre part, de s'intégrer*<sup>338</sup> ». Dans un autre texte, M. J. Segers écrit que le sujet en exil est

---

<sup>336</sup> On pourra penser au cas déjà mentionné de R. Yade, à qui était reproché, alors qu'elle était secrétaire aux droits de l'homme, de ne pas être « assez française » pour ne pas avoir clairement pris position pour la France en cas de guerre avec son pays d'origine.

<sup>337</sup> M. Benhaïm « La langue de l'exilé », *op. cit.*

<sup>338</sup> M. Benhaïm « La langue de l'exilé », *op. cit.*, p. 98.

« dans un état intérieur (...) qui nécessite un réaménagement personnel et contraint à une reconstruction de l'identité (...) qui peut être vécue comme une trahison<sup>339</sup>».

Dans la clinique, l'angoisse de Rokia se structurait essentiellement autour de l'attente de l'examen de son dossier de demande d'asile et laissait entendre en arrière-plan l'extrême doute qui l'habitait. Elle était hantée par l'idée que la CNDA mettrait en doute la réalité des événements qu'elle avait vécus, ne croirait pas son histoire – pourtant largement documentée dans son dossier – et surtout, *penserait qu'elle mentait*. Tout se passait comme si ce qu'elle craignait par-dessus tout c'était qu'on ne le croie pas, que son histoire soit mise en doute.

Mais pourquoi pouvait-elle penser que la CNDA la verrait comme une menteuse ?

Son effondrement au moment de l'annonce de l'accord de son statut laisse penser que cet accord avait eu pour elle l'effet d'une sanction, comme si elle avait quelque chose à redouter dans le fait que sa demande soit acceptée. Alors, que d'un point de vue conscient, son angoisse la plus intense était d'être refusée au statut de réfugiée politique et d'entrer en situation clandestine avec ses deux petites filles, à présent qu'elle avait obtenu le droit de rester légalement en France, tout semblait encore plus insoutenable. Concernant les entretiens, pour elle comme pour d'autres patients, l'obtention du statut semblait la rendre si coupable qu'elle s'interdisait désormais d'y venir.

Obtenir l'asile politique serait-il inadmissible au regard de l'inconscient ?

A. Sayad relève que dans certains cas, la naturalisation peut avoir des effets comparables, comme si une même souffrance émaillait aussi le vécu des migrants non politiques. La régularisation écrit-il, dans les cas les plus extrêmes peut se confondre « avec un intense sentiment de culpabilité, au point que, croyant s'être mis ou avoir été mis au ban de la communauté d'appartenance, nombre de naturalisés s'interdisent d'eux-mêmes de réapparaître dans leur

---

<sup>339</sup> M. J. Segers, *De l'exil à l'errance op. cit.*

communauté (...) considérant la rupture qu'apporte la naturalisation comme un reniement définitif et irrémédiable<sup>340</sup>». Il note également « qu'en règle générale » ces naturalisés regardent leur naturalisation « comme une simple démarche administrative<sup>341</sup> » due « à des circonstances exceptionnelles et forcées<sup>342</sup> ». En fait, que ce soit l'accord d'un asile politique ou une régularisation, les effets « d'une reconnaissance d'exil » peuvent être dévastateurs jusqu'à conduire le sujet vers le sentiment d'un véritable désaveu, vers le sentiment d'une séparation irrémédiable de l'Autre, séparation qui dans certains cas ne pourrait trouver son issue « qu'au prix d'une rupture radicale<sup>343</sup>».

On pourrait penser que l'obtention d'un accord d'asile politique, une régularisation, une naturalisation pourraient sceller la réalisation d'une angoisse de trahison inconsciemment refoulée. Tout porte à croire, dans ces cas là, que l'exil est une situation ambivalente au point de représenter dans l'inconscient l'équivalent d'une perte engageant jusqu'à l'identité du sujet. Alors, certains sujets seraient tourmentés par la crainte d'être devenus autres qu'eux-mêmes dans le déplacement, crainte qui s'articulerait au sentiment d'une faute, face à laquelle la question de l'intégration se trouverait remaniée.

L'habitat du lieu, l'intégration seraient autant de désaveux, dont seule l'inhibition pourrait garantir la continuité à soi, comme pour garantir à ceux qu'on a quittés qu'on ne les a pas oubliés. Tout se passe comme s'il s'agissait pour le sujet de garantir à l'Autre sa fidélité afin de protéger la continuité à soi-même.

La culpabilité inconsciente – ou préconsciente – du migrant qui s'adresserait à lui comme auto-accusation insupportable d'avoir abandonné sa terre, les siens, serait à mettre en lien avec cette hypothèse angoissée de l'oubli. L'auto-accusation prendrait alors sens comme une version édulcorée du fantasme d'avoir été oublié et, dans le fantasme de trahison, le sujet reprendrait à son

---

<sup>340</sup> A. Sayad, *La double absence*, op. cit., p. 337.

<sup>341</sup> A. Sayad, *La double absence*, op. cit., p. 337.

<sup>342</sup> A. Sayad, *La double absence*, op. cit., p. 337.

<sup>343</sup> A. Sayad, *La double absence*, op. cit., p. 337.

compte l'altération de la relation à l'Autre. Il serait plus supportable de s'accuser d'avoir été indigne du pays qu'on chérit, d'avoir fauté, que de céder à l'idée qu'on a pu être oublié de lui. Le fantasme de trahison agirait alors comme une maîtrise de la perte liée à l'exil.

Ainsi, à la formule de l'angoisse inconsciente de l'exilé : « *vais-je être oublié si j'habite un autre lieu ?*<sup>344</sup> » s'accolerait une rationalisation auto-accusatrice de l'ordre à engager la responsabilité du sujet : « *c'est parce que j'ai fauté que je suis oublié* » (rationalisation dont l'effet serait de rendre possible la réversibilité de la première partie de la formule). Dans cette perspective, l'exil serait pensé comme la réalité psychique de celui qui n'« habite pas le lieu », faute de pouvoir recourir à une identité indexée au rapport validé de reconnaissance de l'Autre. La carence du savoir et du dire de l'Autre sur le vécu du sujet exilé pourrait alors l'affecter au point qu'il se vive comme « étranger » à sa propre communauté, *c'est-à-dire comme celui dont l'identité a été reniée (c'est-à-dire celui qui n'est plus pris en charge au titre symbolique)*. Ce n'est pas un hasard si celui qui est accusé de trahison représente la figure de celui dont l'identité a été reniée, déniée.

La question clinique qui se pose est alors de savoir comment penser l'accompagnement psychique de l'exil. Il est probable qu'un tel accompagnement suppose pour le patient une épreuve de deuil liée à la perte, épreuve qui sera nécessaire au sujet pour qu'il puisse réarticuler son rapport à l'histoire dans sa dimension singulière. Cela suppose également de la part du clinicien un travail de reconnaissance de l'expérience singulière du patient, en tant que la reconnaissance s'articule comme une donnée fondamentale au travail de l'identité.

Alors le travail psychique de l'exil pourra être conçu comme celui de l'accompagnement du patient à la rupture de l'exil d'avec lui-même.

---

<sup>344</sup> Ou : « Suis-je fidèle à moi-même si j'habite un autre lieu ? »

## 6.4 Travail clinique de l'identité dans l'exil

Dans un article sur *La clinique de la filiation à l'épreuve de l'exil*<sup>345</sup>, O. Douville écrit qu'il est « *trop courant de poser l'équation : migrant en souffrance psychique = victime de l'occident ou de la modernité*<sup>346</sup> ».

Cette équation, écrit-il, a pour effet d'aboutir à deux impasses qui s'opposent à toute démarche clinique. La première « *consiste dans le fait de substituer à une causalité singulière une causalité de groupe (de substituer à une causalité psychique une causalité tribale)*. La deuxième provient du fait de ne pas s'interroger sur ce qu'est un symptôme. Bien évidemment, si la première attitude escamote toute la construction subjective, la deuxième est aussi invalidante pour le patient, parce que, dans un cas comme dans l'autre, on ne s'interroge pas sur ce qu'est la création d'un symptôme. Ce dernier est réduit à l'expression déficitaire de quelqu'un qui est victime et qui construit un symptôme en raison du fait qu'il lui a été retiré la possibilité de participer à la ritualité culturelle supposée "originale"<sup>347</sup> ».

Penser la clinique de la migration et de l'identité en convoquant l'anthropologie ne consiste donc pas à relier la culture et l'identité, mais bien à penser le parcours et le lien singulier que le sujet entretient à son histoire. Car si l'histoire individuelle s'écrit bien sûr dans la culture, ça n'est pas l'histoire de la culture qui intéresse le psychologue, mais le lien que le sujet entretient avec cette histoire. Ecouter le sujet migrant ne se soutient donc pas de le « comprendre » au moyen de son code, ni de le resituer dans son appartenance, et le travail du clinicien avec le sujet exilé est à distinguer de toute tentative de « restauration » de l'identité.

Le travail clinique de l'identité dans la migration se dessinera alors autour, d'une part, de l'accompagnement à l'élaboration de la perte liée à l'exil (en tant qu'une telle élaboration s'avère nécessaire pour que soit rendue possible une ouverture sur un remaniement de l'identité) et, d'autre part autour d'un travail de reconnaissance de la singularité du vécu du sujet. Cela suppose que

---

<sup>345</sup> O. Douville, « Clinique de la filiation à l'épreuve de l'exil... », *Ibid*, p. 42-61.

<sup>346</sup> O. Douville, « Clinique de la filiation... » *op. cit.*, p. 43.

<sup>347</sup> O. Douville, « Clinique de la filiation... » *op. cit.*, p. 43.

le remodelage de l'identité se fera principalement à partir de la modalité singulière de celle-ci, c'est-à-dire à partir d'un certain rapport à la solitude, à partir de ce que l'on pourrait appeler une « intimité de tristesse ».

La reconnaissance par le clinicien de l'épreuve singulière du sujet se révélera donc nécessaire pour le travail de relance de l'élaboration de l'identité chez celui-ci, mais au-delà de la seule clinique de l'exil, c'est la place fondamentale de la reconnaissance qui nous intéressera, en tant qu'elle sera pensée comme une donnée essentielle, nécessaire pour toute modélisation théorique de l'identité dans la psychanalyse.

#### **6.4.1 Ecouter la plainte comme une souffrance singulière : un remaniement autour de la modalité singulière de l'identité**

Toute histoire trouve son sens d'être adressée et toute identité trouve son origine dans un système d'interaction de parole et d'écoute. Dès lors, recevoir l'histoire du sujet *dans l'adresse* s'avère fondamental et c'est à ce titre qu'on peut considérer le travail de la clinique comme un travail de l'identité. Non pas qu'il s'agisse de découvrir quelque essence voilée qu'il faudrait divulguer, mais plutôt en tant que c'est la particularité de l'histoire telle que le patient l'adresse au praticien qu'il s'agit de recevoir. Car, si cette souffrance se trouvait à n'être pas reçue, le risque existerait que le sujet rencontre, à nouveau, mais cette fois-ci dans l'oreille du psychologue, une surdité qui ferait pour lui résonance avec l'histoire intime du déracinement dont il vient porter la plainte.

Le travail clinique de l'exil et de l'identité sera donc celui de l'appropriation et de la subjectivation d'une histoire réelle au champ du symbolique, afin que cette histoire singulière puisse participer de l'identité du sujet.

## 6.4.2 L'exil comme expérience de deuil

Au cours d'une séance, Fela dit : « *Je passe mon temps à envoyer de l'argent à mon pays. À mes cousins, à mes frères, à ma famille. Je gagne à peine plus que le SMIC et j'envoie presque 300 euros par mois au Congo.*

*Je me demande toujours si je fais assez pour mon pays. Pourtant, je sais ce que je lui dois. Je sais que je suis Congolais... mais... aujourd'hui ? Des fois il m'arrive de me demander qui sait ce que je vis ici... Qui sait ce que ça a signifié pour moi de divorcer ? Il m'arrive de me demander qui se souviendra de moi si je meurs...*

*Mon avenir, parfois je pense que c'est mon fils, parfois je me dis que mon passé n'a plus rien à voir avec tout ça...»*

Les paroles du sujet exilé, telles qu'elles sont portées au clinicien, supposent que celui-ci sache les accueillir dans leur particularité, afin de permettre que l'exilé puisse composer *avec* le rapport endommagé à l'Autre. Le témoignage de Fela illustre cette façon dont le sujet migrant est appelé à reconstruire l'accès à lui-même en dépit de l'altération de son rapport à l'Autre. L'exil, en ce sens, s'y entend comme l'expérience d'un deuil intense, dont l'épreuve pourra ouvrir l'identité sur la possibilité d'une recomposition conjugée à la dimension de la solitude, la solitude étant à entendre ici au sens où l'a pensée D. W. Winnicott dans *La capacité à être seul*<sup>348</sup>. Au sens clinique, la solitude y sera alors envisagée non pas comme l'isolement, mais comme la rencontre assumée avec soi, rencontre que D. W. Winnicott considère « *comme une possession des plus précieuses*<sup>349</sup> » pour le sujet. La capacité d'être seul ne décrira donc pas le fait d'être sans l'autre, mais désignera la façon par laquelle « *l'individu prendra forme et vie*<sup>350</sup> » au travers de l'instauration d'un dialogue avec lui-même, au travers de la relation à soi.

---

<sup>348</sup> Le texte de D. W. Winnicott sur la solitude a été écrit avant celui de M. Klein. A la différence de M. Klein, qui lie la solitude à « la perte d'un morceau de soi », D. W. Winnicott l'inscrit dans la dimension de la rencontre, de la relation à soi.

<sup>349</sup> D. W. Winnicott, « La capacité d'être seul », *op. cit.* 326.

<sup>350</sup> D. W. Winnicott, « La capacité d'être seul », *op. cit.* 330.

## **6.5 L'identité comme travail de « double reconnaissance » : l'identité chez J. Lacan, l'hypothèse du dialogue intérieur dans l'identité**

Si l'expérience exilatoire est une expérience qui interroge l'identité, c'est parce qu'elle est intrinsèquement liée – tout comme la clinique du traumatisme – à l'épreuve de la reconnaissance.

En effet, s'il arrive qu'un autre en vienne à nier de façon essentielle et persistante la légitimité d'existence d'un sujet, comme ça a été le cas dans les violences qu'a subies Mirina (comme c'est le cas aussi dans les témoignages de R. Antelme et P. Lévi, et comme c'est, je crois, le sens de la violence au titre philosophique) alors, l'effet de cette négation pourra être tel qu'elle atteindra le sujet jusque dans la relation narcissique qui le lie à lui-même. Cette observation suppose que la reconnaissance joue un rôle essentiel dans le circuit de l'accès à soi, et suppose que la reconnaissance n'est pas réglée une fois pour toute et qu'elle se réactualise toute la vie psychique durant.

Comme nous l'avons vu, les références à l'identité dans le corpus analytique sont rares et le terme n'apparaît pas au registre théorique. Toutefois, dans les *Écrits* chez J. Lacan on trouve quelques textes dans lesquels il emploie spécifiquement le mot « identité ». Le terme y apparaît au moins dans trois écrits : dans *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je* (1949), dans *L'agressivité en psychanalyse* (1948), et enfin dans *L'instance de la lettre dans l'inconscient* (1957).

Ces textes peuvent être repartis en deux parties, puisque l'un (*Le stade du miroir*) met l'accent sur la *dimension imaginaire* du moi et de l'identité, alors que les autres emploient le terme de l'identité dans les rapports qu'elle entretient avec le registre de la reconnaissance faite par l'autre. Bien que *Le stade du miroir* ait été écrit après *L'agressivité en la psychanalyse*<sup>351</sup>, nous le

---

<sup>351</sup> En fait ça n'est pas tout à fait exact : la version du texte qui est publiée dans les *Écrits*, n'est pas l'originale, puisque J. Lacan avait d'abord fait une présentation orale du stade du miroir en 1936 au Congrès Psychanalytique International devant E. Jones. Il fut interrompu au bout d'une dizaine de minutes par celui-ci et ne rendit pas son texte par la suite pour la

traiterons donc à part, dissociant ainsi sur le plan théorique, la part de l'image de celle de la reconnaissance.

### 6.5.1 Le stade du miroir (la dimension imaginaire dans l'identité)

Dans *Le Stade du miroir*, texte aux termes très choisis, J. Lacan utilise le mot d'« identité » pour élaborer la dimension imaginaire dans le moi<sup>352</sup>.

Partant de la constatation de la prématuration spécifique de l'enfant et de son inachèvement anatomique à la naissance, J. Lacan assigne au stade du miroir la fonction d'établir une relation de l'organisme à la réalité, relation dans laquelle, l'image de lui-même que l'enfant verra reflétée dans le miroir, sera employée par lui pour participer à sa constitution moïque. La formation de l'individu à cette occasion, écrit-il, se fera « *en histoire* » et le « Je » se formera de procéder à l'unification des morceaux éparpillés du corps vécu jusque là comme morcelé. L'identification à l'image que l'enfant percevra de lui-même dans le miroir sera qualifiée comme étant un « *drame* », en tant que, du fait de sa prématuration, l'enfant n'aura d'autre choix que de se leurrer à cette image pour se constituer.

C'est à ce moment là que J. Lacan emploie le mot « identité ».

L'identification à l'image du miroir, écrit-il, agit comme forme « *orthopédique de sa totalité* » et structure ce qu'il nomme « *l'armure de l'identité aliénante* ». Le terme d'« identité » apparaît donc dans le texte associé à celui d'une armure (aliénante) fondée sur une identification imaginaire.

---

publication. Quelques temps plus tard, H. Wallon lui demanda d'écrire une nouvelle version en vue de la publier pour *L'Encyclopédie Française*. Le texte original ayant été perdu, J. Lacan en fournira un nouveau, qui reprend le fond de l'article de 1936, dans une version connue sous le titre *Les complexes familiaux*. Le texte qui est publié dans les *Écrits* est donc encore une autre version, écrite a posteriori.

<sup>352</sup> Le texte de 1949, en effet, ne se réfère pas à une reconnaissance d'ordre symbolique. Dans ce texte, l'enfant est seul à voir son image dans le miroir et la présence de la mère n'est pas mentionnée. J. Lacan travaillera le thème du Stade du miroir jusque dans les années 60, mais n'introduira que plus tard la présence d'un tiers authentifiant la reconnaissance de l'enfant.

Voici la phrase exacte : « *Ce développement est vécu comme une dialectique temporelle qui décisivement projette en histoire la formation de l'individu : le stade du miroir est un drame dont la poussée interne se précipite de l'insuffisance à l'anticipation – et qui pour le sujet, pris au leurre de l'identification spatiale, machine les fantasmes qui se succèdent d'une image morcelée du corps à une forme que nous appellerons orthopédique de sa totalité, – et à l'armure enfin assumée d'une identité aliénante, qui va marquer de sa structure rigide tout son développement mental*<sup>353</sup> ».

Il est donc notable qu'avec ce texte, J. Lacan circonscrit l'identité au registre de l'imaginaire, sans mentionner ni la question de la présence de l'autre, ni la dimension symbolique.

Les deux autres textes des *Écrits* présentent, eux, en contrepoint, l'introduction de la présence de l'autre et de l'altérité dans l'identité.

### **6.5.2 La reconnaissance du reconnaissant**

La question de la reconnaissance traverse toute la société et structure certainement l'ensemble du lien social. La moindre définition de soi appelle implicitement une reconnaissance. Ainsi, celui qui dit « *je suis psychologue* » se réfère au fait qu'il a été reconnu comme tel par des études, un diplôme, des professeurs, une institution. Mais cette déclaration suppose que celui qui se prévaut de cette reconnaissance participe lui aussi à un autre niveau de reconnaissance, dans le sens où une telle déclaration s'échafaude sur le fait que celui qui la produit doit avoir *lui-même reconnu comme pertinente l'institution* qui l'a formé – suffisamment en tout cas pour pouvoir accorder crédit à sa reconnaissance.

---

<sup>353</sup> J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), in *Écrits*, Paris : Seuil, 1999, p. 96.

En fait, la question de la reconnaissance est si fondamentale qu'elle traverse tous les champs de la société au point qu'aucun groupe n'y échappe. On sait comment elle a agité la psychanalyse et comment elle continue de le faire. Comment reconnaître un psychanalyste ? comment distinguer la psychanalyse et la psychothérapie ? comment distinguer la vraie psychanalyse de la fausse<sup>354</sup> ? etc.

J. Lacan lui-même ne s'escrimait-il pas sur cette question lorsqu'il écrivait « *le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même*<sup>355</sup> » avant de finir sa phrase quelques années plus tard par : « *...et de quelques autres* » ?

On sait aussi les impasses et les débats infinis auxquels a mené la passe<sup>356</sup>...

En fait, les embarras de reconnaissance qui traversent les communautés et écoles d'analystes ne sont probablement qu'une édition parmi d'autres d'une question beaucoup plus large, qui traverse certainement l'ensemble des organisations sociales et concerne plus généralement la question même de l'identité.

Dans *L'agressivité en psychanalyse*, J. Lacan fait une autre occurrence à l'« identité », liant le terme, cette fois-ci, non pas à l'image projetée dans le miroir, mais *au rapport à l'autre*. J. Lacan fait ainsi l'hypothèse que le moi est pris dans un rapport de rivalité agressive primordiale à l'égard de l'autre, rivalité qui va constituer le sujet dans sa première individuation, avant que celle-ci se ne résolve plus tard dans l'identification au père (« *Ainsi*

---

<sup>354</sup> C'est le titre d'un article de J. Lacan : « *La psychanalyse la vraie et la fausse* » qui fut écrit en 1958 et dont la publication fut censurée à l'époque. Il fut finalement publié en 1992 dans la revue *l'Âne*, 1992, n° 51, p 24-27. On le trouve aujourd'hui dans *Autres écrits*.

J. Lacan, « La psychanalyse la vraie et la fausse » in *Autres écrits*, Paris : Seuil, 2001.

<sup>355</sup> J. Lacan, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école », in *Autres écrits*, Paris : Seuil, 2001, p. 243.

<sup>356</sup> R. Chemama définit la passe comme étant la « *procédure mise en place par J. Lacan dans son École pour poser la question de la fin de la psychanalyse, et renouveler à partir de là les questions de l'analyse didactique et de la nomination des analystes.* » R. Chemama et B. Vandermerch B (sous la dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse, op. cit.*, 1998, p. 305.

*l'identification œdipienne est celle par où le sujet transcende l'agressivité constitutive de la première individuation subjective*<sup>357</sup> »).

A la différence du *Stade du miroir*, l'autre est donc ici présent dans la constitution du moi et J. Lacan met l'accent sur le fait que celui-ci ne peut se concevoir en dehors d'une dialectique entre le sujet et l'autre.

Ainsi écrit-il, la profession d'identité d'affirmer « *je suis médecin* », « *je suis citoyen de République française* », ou « *je suis un homme* »<sup>358</sup> s'articule en tant que rapport dialectique, c'est-à-dire dans un rapport qui met en jeu un sujet et une altérité.

Le fait qu'un rapport dialectique et la présence d'une altérité qui acte de sa reconnaissance soient essentiels dans le procès de l'identité n'indique pas pour autant que cette reconnaissance puisse venir de n'importe qui.

En effet, J. Lacan poursuit son texte ainsi : « *Je suis semblable à celui qu'en le reconnaissant comme homme, je fonde à me reconnaître pour tel*<sup>359</sup> ».

Cette précision donne à réaliser que la reconnaissance dans l'identité *ne se fait pas indépendamment du choix de celui qui cherche à être reconnu*. En effet : pour que la reconnaissance apparaisse légitime au regard de celui qui veut être reconnu, encore faut-il que, celui à qui sera attribuée la « fonction de reconnaissant », ait été reconnu par celui qui est en quête d'identité<sup>360</sup>. En

---

<sup>357</sup> J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse » (1948), in *Écrits*, Paris : Seuil, 1999, p. 113-114.

<sup>358</sup> La citation complète est :

« *Seule la mentalité antidialectique d'une culture qui, pour être dominée par des fins objectivantes, tend à réduire à l'être du moi toute l'activité subjective, peut justifier l'étonnement produit chez un Van den Steinen par le Bororo qui profère : "Je suis un ara"*.

*Et tous les sociologues de la "mentalité primitive" de s'affairer autour de cette profession d'identité, qui pourtant n'a rien de plus surprenant pour la réflexion que d'affirmer : "Je suis médecin" ou "Je suis citoyen de la République française", et présente sûrement moins de difficultés logiques que de promulguer : "Je suis un homme", ce qui dans sa pleine valeur ne peut vouloir dire que ceci : "Je suis semblable à celui qu'en le reconnaissant comme homme, je fonde à me reconnaître pour tel" ».*

J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse » *op. cit.*, p 118.

<sup>359</sup> J. Lacan, « L'agressivité en psychanalyse », *op. cit.*, p. 113-114.

<sup>360</sup> Une institution politique à l'égard des citoyens par exemple. Un régime politique qui aurait accédé au pouvoir de façon illégitime et qui n'aurait, de fait, pas la reconnaissance du peuple ne pourrait produire, chez ses citoyens, une identité reconnue par eux. L'identité produite par un tel régime auprès d'eux pourrait certes exister, mais au titre d'une « contrainte politique », et pas d'une reconnaissance reconnue.

Néanmoins, on peut apporter une contradiction à ce point de vue : *il y a un moment où le stigmaté qui est projeté sur l'individu est absorbé par celui-ci et devient une composante identitaire qui*

d'autres termes, en notre for intérieur, c'est la reconnaissance de ceux dont le jugement a une valeur à nos yeux qui nous importe, ce qui revient à dire que la reconnaissance au titre de l'identité se structure comme un processus d'interaction entre deux altérités.

Ainsi, dans une formule circulaire synthétique, on pourrait écrire : « *pour que la reconnaissance fonctionne, encore faut-il que le sujet reconnaisse son reconnaissant* ».

### **6.5.3 Être reconnu... par qui ? L'hypothèse du dialogue intérieur dans l'identité**

Introduire la dimension de la reconnaissance dans l'identité s'avère essentiel pour penser la clinique de l'exil. Cela s'avère essentiel car il s'agit d'une clinique dans laquelle les personnes que l'on rencontre sont en butte à un bouleversement du rapport à l'Autre si radical, que celui-ci peut affecter le sujet dans son rapport à lui-même. Car, force est de remarquer que la plainte qui est portée au psychologue se déroule de dire : « *je ne sais plus qui je suis* ».

Or, la reconnaissance par l'Autre intéresse le rapport que le sujet entretient à lui-même, en tant que « la capacité à être seul » peut offrir au sujet la possibilité d'amorcer la relation à soi. Prolonger cette proposition invite à faire l'hypothèse de l'existence d'un « dialogue intérieur » qui s'établirait dans la solitude, en tant que la solitude, ainsi conçue conduirait à faire l'hypothèse de la présence d'une altérité à l'intérieur de la psyché.

Dans *L'identité et la perte*, P. Decourt fait mention de la figure d'un « *double internalisé* » qui semble s'inscrire dans cette même ligne. Partant de l'hypothèse que l'identité se définit dans la capacité du sujet à supporter psychiquement l'épreuve de la perte, il écrit que « *l'altération à des degrés divers*

---

*est revendiquée par l'individu, comme faisant partie de l'identité. C'est un paradoxe qu'il faudrait expliquer.*

de la représentation de soi<sup>361</sup> » peut conduire à la « perte du dialogue interne entre le sujet et son double internalisé<sup>362</sup> ».

Avec D. W. Winnicott ou P. Decourt, on voit ainsi apparaître en filigrane, l'hypothèse de l'existence d'une figure d'altérité intérieure au sujet, figure dont il semble difficile de trouver une correspondance au titre conceptuel dans le corpus théorique.

Pourtant, dans un autre texte, J. Lacan utilise à nouveau le terme d'« identité », dans une phrase qui semble s'inscrire dans cette même hypothèse. En effet, dans ce texte de 1957<sup>363</sup>, il écrit : « *Quel est donc cet autre à qui je suis plus attaché qu'à moi, puisque au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c'est lui qui m'agite?*<sup>364</sup> »

J. Lacan semble donc supposer l'existence, à l'intérieur du sujet, d'un « autre », intimement lié à l'identité, autre auquel le sujet serait « plus attaché » qu'à lui-même, et dont on pourrait supposer qu'il participerait à un dialogue intérieur que le sujet entretiendrait avec lui.

Il semble important de différencier cet « autre intérieur » de l'idéal du moi et du surmoi – bien que ces figures aient évidemment des correspondances avec lui. A suivre J. Lacan, en effet, cet « autre intérieur » n'est pas associé à une image idéalisée du moi ou à une instance au registre d'une censure, mais véritablement à une altérité intériorisée au cœur du sujet. En effet, J. Lacan poursuit son texte en mentionnant cette présence comme un « degré second de l'altérité<sup>365</sup> », la situant en « position de médiation par rapport à mon propre dédoublement d'avec moi-même<sup>366</sup> ». La différence entre un tel « autre intérieur »

---

<sup>361</sup> P. Decourt, « L'identité et la perte », *op. cit.*

<sup>362</sup> P. Decourt, « L'identité et la perte », *op. cit.*

<sup>363</sup> J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient » (1957), in *Écrits*, Paris : Seuil, 1999.

<sup>364</sup> J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », *Ibid.*, p. 524.

<sup>365</sup> J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », *op. cit.*, p. 524.

<sup>366</sup> « *Quel est donc cet autre à qui je suis plus attaché qu'à moi, puisque au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c'est lui qui m'agite? Sa présence ne peut être comprise qu'à un degré second de l'altérité, qui déjà le situe lui-même en position de médiation par rapport à mon propre dédoublement d'avec moi-même comme d'avec un semblable* ».

J. Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient », *op. cit.*, p. 524.

et une instance surmoïque s'établirait donc du fait que le sujet dialoguerait avec cet « autre intérieur », là où dans le rapport au surmoi, le sujet serait dans une position asymétrique, position dans laquelle il serait parlé, jugé, évalué, mais pas forcément dialoguant.

Il ne me semble pas pouvoir trouver dans le corpus théorique de concept rendant compte de l'existence d'une telle altérité, mais en faire l'hypothèse pourrait s'avérer particulièrement fécond pour penser la question de l'identité dans la psychanalyse.

Dans une intervention dans le cadre d'une rencontre sur *Mystique et folie*, G. Pommier fait une référence à une figure qui semble rendre compte de la présence d'une telle altérité au sein de la psyché. Dans sa communication intitulée *Le langage des anges*<sup>367</sup>, il mentionne un dialogue intérieur, tenant lieu entre le sujet et ce qu'il appelle un « autre de nous même », « autre de nous même » qu'il associe à la figure de l'ange.

Partant de la thèse que le monothéisme s'est opposé aux religions totémiques en condamnant les idoles – édifiées comme moyen pour pouvoir expier la faute originelle liée au meurtre du père –, G. Pommier fait l'hypothèse que la mystique monothéiste aurait ainsi inventé une figure intermédiaire, produisant l'incarnation de l'ange (« Une fois opérée la désincarnation des idoles, il y avait nécessité à l'incarnation de l'ange »<sup>368</sup>).

---

<sup>367</sup> G. Pommier, « Sur le langage des anges », intervention à la rencontre « *Mystique et folie* » au centre Akadem, juillet 2012.

Visionnable en ligne à l'adresse suivante :

[http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/judaisme-et-psychanalyse/bible-et-psychanalyse/mystique-et-folie-26-07-2012-45963\\_331.php](http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/judaisme-et-psychanalyse/bible-et-psychanalyse/mystique-et-folie-26-07-2012-45963_331.php)

Consulté en ligne le 24/02/2013.

<sup>368</sup> J'escamote volontairement une partie de la thèse de G. Pommier concernant l'origine de l'ange, pour retenir seulement l'ange en tant que « figure de dialogue », en tant que « qu'autre de nous-même ».

Dans cette partie escamotée, G. Pommier situe l'origine de l'ange en lien avec la faute originelle du parricide, et dit-il, « il n'existe pas d'ange en dehors du monothéisme, mais seulement une démonologie ». Reprenant la thèse de S. Freud dans *Totem et tabou*, selon laquelle le parricide originel de la société a conduit à créer des idoles totémiques comme moyen pour

Cette figure nous intéresse notamment dans les termes qu'emploie G. Pommier. En effet, il décrit l'ange comme « *un interlocuteur permanent* », « *une instance séparée à laquelle nous parlons et qui nous répond* », « *un autre de nous même purifié tel qu'il (le sujet) aurait du être s'il n'avait pas fauté* ».

Dans cette belle formule, voisine de celles de J. Lacan ou de P. Decourt, G. Pommier décrit l'ange comme une figure avec laquelle le sujet maintiendrait un dialogue inconscient, dialogue dont on peut supposer qu'il serait, sinon fondateur, tout au moins, *garant de l'identité chez l'homme*.

Faire l'hypothèse de l'existence d'un tel « *autre au sein le plus assenti de l'identité* », pourrait nous conduire à penser que ça serait la qualité et le maintien du dialogue entre le sujet de l'inconscient et un tel ange qui présiderait à la cohérence de l'individu, cohérence dont la pertinence serait ravivé de façon essentielle dans la condition de l'exil.

L'exil pourrait être vécu inconsciemment comme l'équivalent de la trahison de l'Autre, trahison qui se révélerait *in fine* être celle de l'Autre-en-moi et qui s'entendrait comme étant celle du dialogue avec l'ange de l'inconscient. « *Habiter le lieu* » dans l'exil tout en restant fidèle à soi, supposerait donc que les relations du sujet exilé au monde seraient prises dans le procès de l'identité, pour autant que le « devenir autre » serait possible à la condition que les changements rencontrés dans le voyage puissent s'inscrire dans la continuité du dialogue entre le sujet et l'Autre-en-moi.

Penser l'exil dans la psychanalyse se supposerait alors de concevoir qu'il pourrait porter en germe la possibilité d'une telle faute, faute dont la consommation engendrerait la chute de sujet dans son identité à lui-même. La

---

pouvoir expier la faute du meurtre du père, G. Pommier propose que le monothéisme, en condamnant les idoles, a renvoyé le sujet face à sa faute et donc à l'intégration en lui de « *l'image de lui-même tel qu'il aurait été s'il n'avait pas fauté* », créant ainsi la figure de l'ange. Dès lors, le dialogue avec l'ange devenait nécessaire au registre de la culpabilité, et au titre de l'acquiescement de la dette liée au parricide, le sujet rentrant alors en interlocution avec cet « *interlocuteur permanent* » « *plus fort que nous, à qui nous rendons des comptes* ».

fidélité à l'égard de l'Autre - et donc la fidélité de l'Autre à l'égard du sujet - structureraient alors la relation de l'identité chez le sujet, c'est-à-dire la relation que le sujet maintient à lui-même dans la citadelle de son être.

L'identité, pour la psychanalyse se penserait alors dans les effets de ce dialogue interne inconscient, dont les ruptures, les écorchures, les déchirures tisseraient les impasses dont la clinique de l'exil nous transmet les lettres en souffrance.

L'énigme de l'identité trouverait ainsi, de façon fugace une ouverture : savoir qui est on, au titre de l'inconscient, se soutiendrait de maintenir le dialogue avec l'ange.

## 7 POUR CONCLURE, LA DIMENSION ONTOLOGIQUE DE L'EXIL

Que le symbolique du groupe vienne à manquer pour dire une certaine expérience de ce que vit le sujet dans l'exil ne signifie pas pour autant que le sujet soit dépossédé de toute identité, mais plutôt qu'il sera invité à ré-élaborer la question de ses coordonnées identitaires en résonnance avec la question de l'intime.

Pour le clinicien dès lors, le travail de l'identité, ne sera pas celui de vouloir répondre à la question de l'identité, mais plutôt de laisser se déployer la dimension ontologique de l'exil et la dimension de l'inconnu dans l'identité. Car, si maintenir de l'identité dans l'épreuve de l'exil suppose pour le sujet un travail de deuil lié à la perte du lieu qui était habité jusque là, cela suppose aussi pour le sujet d'admettre la plasticité de l'identité et ses potentialités de recomposition au contact d'autres lieux. La clinique de l'identité se trame donc d'un accompagnement au travail d'une séparation, mais également d'un travail de construction et de rencontre d'un espace ouvert sur la reconnaissance d'une part indéterminée dans le sujet.

### **7.1 Exil ontologique : l'épreuve de l'exil est une épreuve de deuil et d'identité**

Lors d'un concert à Marseille, Lhasa racontait une histoire<sup>369</sup> qui pourrait ressembler à ce que N. El Maki avait appelé, lors d'une conférence, la « *pulsion exilante* »<sup>370</sup>.

Particulièrement prise par les questions du déplacement, puisqu'elle est née aux États-Unis d'un père Mexicain, écrivain et philosophe, et d'une mère aux

---

<sup>369</sup> Une de ses chansons intitulée « *Soon this place will be to small* » reprend ce thème. On la trouve sur le disque « *The Living Road* », publié sur le label Tôt ou tard, 2003.

<sup>370</sup> N. El Malki, *Réflexion sur une clinique de l'exil*, Intervention à l'hôpital Laveran dans le cadre de l'association FEDEPSY, le 21 octobre 2009 (notes personnelles).

origines russe, polonaise et libanaise, Lhasa a vécu une enfance itinérante avec ses neuf frères et sœurs à bord du bus que conduisait son père à travers les États-Unis et le Mexique. Durant sa vie artistique, elle chantera entre français, espagnol et anglais, des chansons teintées d'une mélancolie liée au devenir et au voyage, oscillant entre séparations et rencontres<sup>371</sup>. À l'occasion de ce concert où elle revenait pour la première fois à Marseille où elle avait vécu pendant quelques années lorsqu'elle écrivait son second album<sup>372</sup>, entre deux chansons, elle raconta comment enfant, elle regardait, fascinée, son père s'interroger inlassablement pendant des mois, parfois des années sur une même question.

Cela durait, disait-elle, jusqu'à ce qu'il trouve enfin une réponse, réponse à l'issue de laquelle... survenait une nouvelle question.

Ainsi, dit-elle, durant des années, son père s'était demandé *pourquoi l'enfant choisissait de naître*. Un jour il trouva enfin une réponse : l'enfant, pensait-il, grandissait dans le corps de la mère jusqu'au moment où l'espace du corps de celle-ci devenait trop étroit. Alors, quelque chose entre le désir et l'angoisse le poussait vers l'inconnu... et au moment de sa naissance, au moment où il venait au monde, l'enfant effrayé, s'écriait intérieurement : « *je suis foutu !* ».

Alors... il se rendait compte qu'il n'était pas « foutu » et commençait à exister. Ayant trouvé cette réponse sur question de la vie, le père de Lhasa fut alors pris par une autre question. Désormais il voulait savoir pourquoi l'homme finissait par mourir. Alors Lhasa recommença à écouter son père et, à nouveau, le vit penser, s'interroger, méditer pour finalement conclure que l'âme, elle aussi, devait grandir dans le corps. Un jour, elle le vit arriver à cette conclusion : l'âme pensait-il, devenue trop grande, allait elle aussi vouloir s'élancer au dehors, et alors elle s'écrierait... « *cette fois-ci, je suis vraiment foutu !* »

---

<sup>371</sup> Lhasa a aussi écrit un livre dans lequel elle raconte ses exils et les différents lieux où elle a vécu au cours de sa vie : Lhasa, *La route chante*, Paris : Ed. Textuel, 2008.

<sup>372</sup> Sur ce disque « *The living road* » (Tôt ou tard, 2003), on trouve une chanson sur Marseille qui s'intitule « *J'arrive à la ville* ».

Le premier disque sorti quelques années plus tôt, s'appelait « *La llorona* » (Tôt ou tard, 1998).

Mais le premier exil n'est-il pas celui du corps de la mère ?

Pour F. Benslama, « *l'exil peut désigner une condition générale de l'existence* » et il est même écrit-il, « *une condition universelle reconnue depuis la nuit des temps comme étant celle de l'être psychique même* ». « *L'exil ontologique* » poursuit-il encore « *est la situation de tout existant parlant* » au point que « *les philosophes arabes ont surnommé la psyché "exil"* <sup>373</sup> ».

Penser la dimension ontologique de l'exil, c'est donc penser que la séparation est la condition de la rencontre et du devenir. Mais le devenir ne se fait pas seul. Devenir suppose la présence de l'Autre, et si à la naissance la séparation des corps est effective, la naissance réelle n'est pas simultanée de la naissance symbolique et de la séparation psychique. Encore faut-il qu'au corps exilé, se soit adressé un appel à advenir, émis du lieu symbolique de l'Autre.

« *La vocation à devenir humain nous est, à l'origine, transmise par une voix* <sup>374</sup> » écrit A. Didier-Weill, et « *sans appel, nous restons chose parmi les choses* <sup>375</sup> » écrit G. Pommier.

Il y a dans la Bible, un apologue qui peut illustrer cette liaison entre exil et devenir. Dans le livre de la Genèse, au moment où Yahvé s'adresse à Abraham, la traduction classique écrit : « *Yahvé dit à Abram : Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai* <sup>376</sup> » (Genèse 12 :1).

Or, comme l'hébreu emploie l'expression « *Lekh lekha* », A. Chouraqui propose une autre traduction sous ces termes : « *Yahvé dit à Abram : Va pour toi, de ta*

---

<sup>373</sup> F. Benslama, « Nous », *op. cit.*, p. 46.

<sup>374</sup> A. Didier-Weill, *Invocations, Dionysos, Moïse, saint Paul et Freud*, Paris : 1998, Calmann-Lévy, quatrième de couverture et p. 11.

<sup>375</sup> G. Pommier, *Le nom propre, op. cit.*, p.224.

<sup>376</sup> *La sainte Bible*, (trad. sous la direction de l'école biblique de Jérusalem), Paris : Cerf, 1955, p. 19.

*terre, de ton enfantement, de la maison de ton père, vers la terre que je te ferai voir*<sup>377</sup> ».

M. Balmory qui s'est intéressée à cette question de traduction, écrit dans *Le sacrifice interdit* :

« Lorsque, encore débutante en hébreu, je commençais à déchiffrer ce texte, je découvris ce "Va pour toi", ou plus exactement "Va vers toi" qui était alors enfoui, indevinable dans toutes les traductions que je connaissais, même grecques et latines. (...) Est-ce pour cela que Chouraqui traduit alors (Cantique 2, 10 et 13) : "Va vers toi ? " » « Ce "Va vers toi" renverse radicalement la direction de l'appel de l'autre. (...) L'appel est celui-là même qui fut adressé à Abraham : Lekh lekha (Gn, 12) "Va vers toi, loin de ta terre, de la maison de ton père..." »

« Car, comment traduisait-on, depuis huit siècles semble-t-il, Lekh lekha ? "Va-t'en", le plus souvent, ou encore : "Va donc...", "quitte (ton pays) ". Le pronom "toi" n'apparaissait pas<sup>378</sup> ».

La différence que suppose la traduction de Lekh lekha en « *va pour toi* », c'est que le message de Yahvé est, non pas de dire à Abraham de quitter ce qu'il connaît pour se perdre, mais celui d'une invitation à « *aller vers soi* ». Ce message implique donc, non pas l'adhésion à quelconque groupe ou église, mais l'invitation à suivre le chemin personnel qui amène vers soi, en tant qu'il s'agit d'un appel à devenir et non d'un appel à suivre.

En ce sens, l'exil n'est donc pas nécessairement destructurant, mais il peut être une invitation à devenir, soutenue par l'appel de l'Autre. La séparation est alors prise dans le sens d'une nécessité à la valeur structurante, et l'exil, dans sa forme ontologique, comme mode d'une invitation à devenir.

---

<sup>377</sup> *La Bible* (trad. A. Chouraqui), Paris : Desclée De Brouwer, 2007.

<sup>378</sup> M. Balmory, *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Paris : Grasset, 1995, p. 115-133.

J. Hassoun pense que l'exil concerne chaque sujet, que ce soit primordialement au niveau du réel dans la séparation d'avec le corps de la mère, mais également symboliquement dans l'accès même à la langue, langue qui sépare à nouveau le sujet de sa mère<sup>379</sup>. M. Klein n'y voyait-elle pas également la même manifestation lorsqu'elle associait le stade préverbal à « *l'expérience la plus complète qui soit*<sup>380</sup> » ?

Toute expérience humaine est donc, d'un certain point de vue, une expérience d'exil, dont on peut penser, que, dans une certaine mesure, la migration constitue une réédition.

## **7.2 « Je ne sais pas qui je suis », une revendication d'insaisissable ?**

Au fond, pourrait-on se demander, l'expérience analytique n'est-elle pas elle-même une expérience de l'exil ?

Ecouter suppose pour le clinicien l'acceptation par lui de l'existence d'un point d'inconnu dans le discours du sujet. Or, *l'incarnation que peut prendre ce point chez le sujet migrant, peut se qualifier d'être l'éprouvé effectif d'un point d'inconnu dans le savoir de l'Autre sur l'histoire de celui qui est parti*. Ainsi, dans le vécu des patients migrants, quelque chose de l'expérience intime du voyage échappe à la fois à ceux qui sont restés, à ceux qui sont rencontrés, mais aussi au clinicien. Or, ici, c'est peut-être le voyage qui ouvre sur l'inconnu, sur l'indéterminé, qui ouvre les conditions pour que se redéfinissent les coordonnées de l'intime chez celui qui parle. Ainsi, on peut supposer que la double absence de l'exilé est déjà en soi, séparation, séparation du pays d'origine, séparation dans la relation à l'autre du pays d'accueil, mais aussi séparation dans le dire. Car, quoi qu'il en dira, il y a quelque chose de l'expérience d'intimité liée à l'exil que le sujet ne pourra dire.

---

<sup>379</sup> J. Hassoun, *L'exil de la langue*, op. cit.

<sup>380</sup> M. Klein, « Se sentir seul », op. cit., p.122.

Le travail qui se fait dans la clinique avec les migrants ne se tisserait-il alors pas d'être un travail de l'inconnu ? A défaut de porter un savoir sur l'identité du sujet, on peut penser que le travail clinique, de se décaler de l'interaction ordinaire, créerait les conditions pour que le sujet puisse *dire* quelque chose de l'informé, de l'imprévisible, et peut-être aussi de l'impossibilité à dire.

Ne s'agirait-il pas alors d'entendre la plainte de Fatima, « *je ne sais pas qui je suis* », non pas comme une déconstruction mais comme une *construction* ? Ne pourrait-on pas penser, en d'autres termes, son dire comme la construction d'un « espace de l'inconscient » au sens où l'entend J-F. Noël, c'est-à-dire en tant que l'espace de ce qui reste « *voilé, donc inconnu*<sup>381</sup> » et en tant que le suivi clinique serait celui d'accompagner la construction d'un espace ouvert au « *point aveugle*<sup>382</sup> » du sujet ? Recevoir la phrase de Fatima « *je me rends compte que vous ne savez pas qui je suis* », s'entendrait alors, non comme un reproche, mais comme la raison pour laquelle elle continuerait à venir aux entretiens.

Que quelque chose de l'histoire du sujet de l'exil soit intransmissible ne veut pas dire pour autant qu'il ne puisse pas être *dit* que quelque chose échappe. Car, la reconnaissance de l'existence d'un « point aveugle » dans le sujet, est peut-être ce qui certifie son existence. M. Karol parle, dans la clinique de la migration, d'une transmission qui serait celle d'offrir « *un espace de liberté* » pour permettre au sujet « *de quitter le passé pour le retrouver chargé de sens propre*<sup>383</sup> ».

L'exil ne serait-il pas précisément l'expérience de l'existence de cette part insaisissable qui garantit l'inaliénabilité du sujet ?

---

<sup>381</sup> J. F. Noel, *Le point aveugle, l'intention imprévue de la psychanalyse*, ed. Cerf, Paris, 2000, p. 24.

<sup>382</sup> J. F. Noel, *Le point aveugle, Ibid.*

<sup>383</sup> M. Karol, « La transmission : entre l'oubli et le souvenir... », *op. cit.*, p. 109.

A. Didier-Weill écrit que « *le sujet traumatisé a été dépossédé de son existence en perdant la dimension de ce qu'il y a en lui d'inaccessible*<sup>384</sup> ». N'était-ce pas cela que venait mettre à l'épreuve Mirina lorsqu'elle disait « *ce qu'il y a d'incroyable c'est que vous me croyiez* » ? Ne témoignait-elle pas ainsi qu'elle découvrait, en parlant, que quelque chose d'elle-même inaccessible n'avait pas cessé d'exister et qu'un point d'« *incognito*<sup>385</sup> » demeurait en elle ?

Dès lors, « *je ne sais plus qui je suis* » s'entendrait, non pas comme la défaillance de l'identité, mais comme une *marque* de l'identité, pour autant que l'on l'entende comme l'affirmation que quelque chose du sujet existe précisément *d'être* insaisissable.

Au final, peut-être l'identité interroge plus le psychologue dans le rapport à l'inconnu que dans le rapport au connu.

Car, si l'identité se conçoit d'être ce qui singularise radicalement le sujet, alors il faut reconnaître que l'histoire de l'exil s'y inscrit, d'imprimer sa trace sur l'individu.

Mais peut-être ne s'agit-il pas seulement d'affronter le fait qu'un point d'inconnu irréductible en nous garantit notre existence, et peut-être faut-il encore que cette existence soit reconnue par l'autre pour que le sujet puisse advenir à lui-même, pour qu'il puisse se définir dans une identité et « *s'en servir* ».

Alors la reconnaissance de l'Autre pourra être entendue comme la forme donnée pour envelopper l'Hilflosigkeit.

---

<sup>384</sup> A. Didier-Weill, *Les trois temps de la loi, Ibid.*, p. 289.

<sup>385</sup> A. Didier-Weill, *Les trois temps de la loi, op. cit.*, p. 289.

## BIBLIOGRAPHIE

### Psychanalyse

ALLOUCH Jean, *Allo Lacan ? Certainement pas*. Paris : EPEL, 1998.

ASKOFARE Sidi, SAURET Marie-Jean, « Clinique de la violence, Recherche psychanalytique », *Cliniques méditerranéennes* 2/2002 (no 66), p. 241-260.

AULAGNIER Piera, *La violence de l'interprétation - du pictogramme à l'énoncé (1975)*, Paris : PUF, 2003.

AULAGNIER Piera, *L'apprenti historien et le maître sorcier*, Paris : PUF, 1984.

BALMARY Marie, *Le sacrifice interdit, Freud et la Bible*, Paris : Grasset, 1995.

BASUALDO Carina, *Lacan (Freud) Lévi-Strauss, chronique d'une rencontre ratée*, Paris : Le bord de l'eau, 2011.

BENADIBA Moïse, « Difficultés et problèmes d'identité des enfants d'immigrés maghrébins en France », *Sud/Nord*, 2001/1, n°14, p. 105-114.

BENHAIM Michèle « Déliaisons sociales et désobjectivation », *Cliniques méditerranéennes* 2/2005 (n° 72), p. 103-112.

BENHAIM Michèle, « La langue de l'exilé », *Cliniques méditerranéennes* 2/2001 (no 64), (p. 97-106), p. 103.

BENHAIM Michèle, *L'ambivalence de la mère*, Paris, Eres, 2001.

BENSLAMA Fethi, « L'expérience du hors lieu », dans *Y a-t-il une clinique de l'exil ?* Journées du 22 juin 2000 et du 2 février 2001 de l'École de Ville-Évrard (eve).

Texte disponible à l'adresse suivante :

<http://ecoledevilleevrard.free.fr/Interventions/Benslama0202.htm>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

BENSLAMA Fethi, « Nous », in *Subjectivité et appartenances, dynamiques inconscientes des cultures*, *Le Coq-Héron* 4/2003 (n°175), 2003.

BENSLAMA Fethi, « Exil et transmission ou mémoire en devenir », in *Le Français aujourd'hui, L'autre scène dans classe*, 2009/3 (n°166), 2009.

Egalement disponible en ligne à l'adresse suivante :

<http://fripsi.pagesperso-orange.fr/Benslama.html>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

BENSLAMA Fethi, « D'un renoncement au père », *Topique* 4/2003 (n° 85), p. 139-148.

CHEMAMA Roland, VANDERMERSCH Bernard (sous la dir.), *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Larousse-Bordas, 1998.

CORNUZ Michel, *Le ciel est en toi, introduction à la mystique chrétienne*, Paris : Labor et Fides, 2001.

DAVOINE Françoise et Guadillière Jean-Max, *Histoire(s) et traumatismes : la folie des guerres*, Paris : Stock, 2006.

DECOURT P, « L'identité et la perte » in *Revue française de psychanalyse*, vol 63, n°4, 1999, p. 1153-1164.

Texte disponible en ligne à l'adresse suivante :

<http://www.psychiatriemed.com/textes/40-dr-pierre-decourt/65-lidentite-et-la-perte-dr-pierre-decourt.html>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

DE MIJOLLA Alain, *Dictionnaire international de la psychanalyse*, Paris : Hachette, 2005.

DEVEREUX Georges, *Psychothérapie d'un indien des plaines : réalités et rêves* (1951), Paris : Fayard, 1998.

DEVEREUX Georges, *La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement*, Paris : Payot et Rivages, 2009.

DIDIER-WEILL Alain, *Les trois temps de la loi*, Paris : Le Seuil, 1995.

DIDIER-WEILL Alain, *Invocations, Dyonisos, Moise, saint Paul et Freud*, Paris : Calmann-Lévy, 1998.

DIDIER-WEILL Alain, *Mémoires de Satan*, Paris : Flammarion, 2004.

DOUVILLE Olivier, *Sur Georges Devereux, anthropologue et psychanalyste*, article en ligne sur internet, disponible à l'adresse suivante :

<http://olivierdouville.blogspot.fr/2012/01/georges-sur-g-devereux-anthropologue-et.html>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

DOUVILLE Olivier, « Une mélancolisation du lien social ? »

Article en ligne à l'adresse suivante :

<https://sites.google.com/site/olivierdouvilleofficiel/articles/une-melancolisation-du-lien-social>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

DOUVILLE Olivier, « Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social », *Cliniques méditerranéennes*, 1/ 2001, (n° 63).

DOUVILLE Olivier, « Clinique de la filiation à l'épreuve de l'exil : l'enfant-symptôme aux lieux de sa mère », *Cliniques méditerranéennes* 2/2001 (no 64), (p. 41-62), p. 42.

DOUVILLE Olivier, « Clinique des altérités : enjeux et perspectives aujourd'hui » in *Psychanalystes, gourous et chamans en Inde*, sous la dir. P. Bantman, A. Deniau, D. Sabatier, Che Voi ? Paris : l'Harmattan, 2007, p. 67-78.

Disponible en ligne à l'adresse suivante :

<http://www.journaldumauss.net/spip.php?article845>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

DROUIN-HANS Anne-Marie, « Identité », *Le Télémaque*, 2006/1, n°29, p. 17-26.

FREUD Sigmund, *L'interprétation des rêves*, chapitre 7, p. 433-527 (1899), Paris : PUF, 1971.

FREUD Sigmund, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), Paris : Gallimard, 1989.

FREUD Sigmund, « Formulation sur les deux principes du cours des événements psychiques » (1911) in *Résultats, idées, problèmes, (1890-1920) Tome 1*, Paris : PUF, 2007

FREUD Sigmund, Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa : Dementia Paranoides. (Le président Schreber) (1911) in *Cinq psychanalyses*, Paris : PUF, 1993.

FREUD Sigmund, *Totem et Tabou* (1913), Paris : Payot, 1965.

FREUD Sigmund, Pour introduire le narcissisme (1914), in *La vie sexuelle*, Paris : PUF, 2009.

FREUD Sigmund, « Pulsions et destins des pulsions » (1915) in *Métapsychologie*, Paris : Gallimard, 1946.

FREUD Sigmund, « Une difficulté de la psychanalyse » (1917) in *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris : Gallimard, 1985.

FREUD Sigmund, « Psychologie des masses et analyse du moi » (1921) in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1994.

FREUD Sigmund, « Le moi et le ça » (1923) in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981.

FREUD Sigmund, « Au-delà du principe de plaisir » (1923) in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot, 1981.

FREUD Sigmund, *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), Paris : PUF, 2005.

FREUD Sigmund, *La question de l'analyse profane, propos échangés avec un interlocuteur impartial* (1926), Paris : Gallimard, 1998.

FREUD Sigmund, *L'avenir d'une illusion* (1927), Paris : PUF, 2004.

FREUD Sigmund, *Malaise dans la civilisation* (1929) Paris : PUF, 1992.

GEBLESCO Elisabeth, *Un amour de transfert, journal de mon contrôle avec Lacan* (1974-1981), Paris : EPEL, 2008.

GREEN André, *Illusions et désillusions du travail psychanalytique*, Paris : Odile Jacob, 2010.

GORI Roland, *Logique des passions* (2002), Paris : Flammarion-Poche, 2006.

HASSOUN Jacques, « Je ne dois rien à personne », *Cliniques méditerranéennes*, 1992 (no 33-34), p. 101-109.

Texte également disponible en ligne à l'adresse suivante :

[http://bibliohassoun.org/article.php?id\\_article=1892](http://bibliohassoun.org/article.php?id_article=1892)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

HASSOUN Jacques, « Matérialité d'un échange symbolique : paradoxe imaginaire et réalité sociale », in *Carrefours sciences sociales et psychanalyse : le moment moscovite*, sous la direction de B. Doray et J. M. Rennes, Paris : L'Harmattan, 1995, p. 53-64.

HASSOUN Jacques, *Les Indes Occidentales (une lecture de l' « Au-delà du principe de plaisir »* (1987), Paris : Eclats, 1992.

HASSOUN Jacques, *L'exil de la langue, fragments de langue maternelle*, Toulouse : Eres, 1999.

HASSOUN Jacques, « De la haine, comment parler de la haine aujourd'hui ? », *Cliniques méditerranéennes*, n° 53-54, 1997, p. 7-15.

- JACOBI Benjamin, *Cent mots pour l'entretien clinique*, Toulouse : Eres, 2004
- JACOBI Benjamin, *Les mots et la plainte*, Toulouse : Eres, 1998.
- JACOBI Benjamin, « Précarité psychique, lien social », *Cliniques méditerranéennes* 2/2005 (no 72), p. 89-102.
- JACOBI Benjamin, « Etre victime », in *Cliniques méditerranéennes*, 2010/2, (n° 82), Eres, p. 199-205.
- JACOBI Benjamin, « Réalité psychique et cicatrisation », *Recherches en psychanalyse* 2/2006 (n° 6), p. 101-107.
- JACOBI Benjamin, « Introduction sur un malaise supposé », *Cliniques méditerranéennes* 1/2001 (n° 63), p. 39-47.
- JURANVILLE Anne, *Figures de la possession, actualité psychanalytique du démoniaque*, Grenoble : PUG, 2000.
- KAROL Mariana, « La transmission : entre l'oubli et le souvenir, le passé et l'avenir », *Le Télémaque* 2/2004 (n° 26), p. 103-110.
- KLEIN Mélanie, « Envie et gratitude » (1957), in *Envie et gratitude et autres essais*, Paris : Gallimard, 1978
- KLEIN Mélanie, « Se sentir seul » (1963) in *Envie et gratitude et autres essais*, Paris : Gallimard, 2006.
- KOUAKOU Kouassi, « Nomination et identité dans la migration », in *Le Coq-héron* 4/2003 (n° 175).
- LACAN Jacques, « L'agressivité en psychanalyse » (1948), in *Écrits*, Paris : Seuil, 1999.
- LACAN Jacques, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je » (1949), in *Écrits*, Paris : Seuil, 1999
- LACAN Jacques, *Les psychoses, Séminaire III (1955-1956)*, Paris : Le seuil, 1981,
- LACAN Jacques, « L'instance de la lettre dans l'inconscient » (1957), in *Écrits*, Paris : Seuil, 1999, p. 524.
- LACAN Jacques, « La psychanalyse la vraie et la fausse » (1958) in *Autres écrits*, Paris : Seuil, 2001.

LACAN Jacques, *L'éthique de la psychanalyse, Séminaire, livre VII (1959-1960)*, Paris : Le seuil, 1986, p. 351.

LACAN Jacques, *Le transfert, Séminaire, livre VIII (1960-1961)*, Paris : Le seuil, 1986.

LACAN Jacques, *L'angoisse, Séminaire, livre X (1962-1963)*, Paris : Le seuil, 2004

LACAN Jacques, « Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'école » (1967), in *Autres écrits*, Paris : Seuil, 2001, p. 243.

LACAN Jacques, *Les non dupes errent, Séminaire XXI (1973-1974)*, version AFI (non publié).

LACAN Jacques (1975-1976), *Le séminaire XXIII : Le sinthome*, leçon du 13 avril 1976, Version AFI.

LAPLANCHE Jean, PONTALIS Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris : PUF, 2004.

LEBRUN Jean-Pierre, *La condition humaine n'est pas sans conditions*, entretiens avec Vincent Flamant, Paris : Denoël, 2010.

LEBRUN Jean-Pierre, « Pourquoi sommes-nous addicts aujourd'hui », intervention au colloque de l'AMPTA des 25 & 26 mars 2010, *Les addictions sont-elles solubles dans la civilisation ?*.

Disponible à l'adresse suivante :

[www.ampta.org/IMG/file/3%C3%A8mes%20Rencontres%20/Actes%20Colloque%20AMPTA%2025-26%2003%2010.pdf](http://www.ampta.org/IMG/file/3%C3%A8mes%20Rencontres%20/Actes%20Colloque%20AMPTA%2025-26%2003%2010.pdf)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

NASIO Juan-David, « Le concept de narcissisme » in *Enseignement des 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, Paris : Payot, 1988, p. 85

NATHAN Tobie, *Psychanalyse païenne, essais ethnopsychanalytiques*, Paris : Odile Jacob, 2000

NEUBURGER Robert, « Préface » in G. Devereux, *La renonciation à l'identité, défense contre l'anéantissement*, Paris : Payot et Rivages, 2009.

NGUYEN Albert, « Identification d'une identité », Intervention aux *Journées Nationales de l'Ecole de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien*, 1 et 2 décembre 2007.

Texte disponible en ligne à l'adresse suivante :

[http://www.champlacanienfrance.net/article.php3?id\\_article=247](http://www.champlacanienfrance.net/article.php3?id_article=247)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

NOEL Jean-François, *Le point aveugle, l'intention imprévue de la psychanalyse*, ed. Cerf, Paris, 2000

PALEM Robert Michel, *Cliniques de l'exil et autres exils intérieurs... d'Ovide à Dostoïewski et au temps présent des déportations totalitaires et des émigrations post-coloniales*, Médiathèque de Perpignan, 7/10/06.

PIRET Bertrand, « Exil, migration et confusion généalogique », *Le coq-Heron*, 179, 2004, p. 83-102.

POMMIER François, « La question du masochisme dans les situations extrêmes », *Psychologie clinique et projective* 1/2006 (n° 12), (p. 69-82), p. 79.

POMMIER François, « L'art de se faire oublier. Deuil et « fading » », *Champ psychosomatique*, 4/2003 (no 32), (p. 57-68), p. 57.

POMMIER Gérard, *Le nom propre, fonctions logiques et inconscientes*, Paris : 2013, Puf.

POMMIER Gérard, « Sur le langage des anges », intervention à la rencontre *Mystique et folie* au centre Akadem, juillet 2012.

Visionnable en ligne à l'adresse suivante :

[http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/judaisme-et-psychanalyse/bible-et-psychanalyse/mystique-et-folie-26-07-2012-45963\\_331.php](http://www.akadem.org/sommaire/themes/philosophie/judaisme-et-psychanalyse/bible-et-psychanalyse/mystique-et-folie-26-07-2012-45963_331.php)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

PUGET Janine, « Penser seul ou penser avec un autre », in *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 2006/1 n°43, p. 31-40.

REICH Wilhelm, *L'irruption de la morale sexuelle, étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, Paris : Payot, 1999.

ROHEIM GEZA, *Psychanalyse et anthropologie*, Paris : Gallimard, 2001.

ROHEIM GEZA, *L'animisme, la magie et le roi divin*, Paris : Payot, 2000.

ROUDINESCO Elisabeth, PLON Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris : Fayard, 1997.

SAFOUAN Moustafa, *Lacaniana, les séminaires de Jacques Lacan, 1953-1963*, Paris : Fayard, 2001

SAURET Marie-Jean, « La violence faite au sujet », *Sud/Nord* 1/2002 (no 16), p. 9-18.

SAURET Marie-Jean, « L'enfant branché », *La clinique lacanienne* 1/2006 (no 10), (p. 21-33), p. 21.

SEGERS Marie-Jeanne, *De l'exil à l'errance*, Paris : Eres, 2009, p. 7-13.

SIBONY Daniel, *Le « racisme », une haine identitaire*, Paris : le seuil, 2001.

SOLER Colette, « L'identité en question dans la psychanalyse », Intervention aux *Journées Nationales de l'Ecole de Psychanalyse des Forums du Champ Lacanien*, 1 et 2 décembre 2007.

Texte disponible en ligne à l'adresse suivante :

[http://www.champlacanianfrance.net/article.php3?id\\_article=41#soler](http://www.champlacanianfrance.net/article.php3?id_article=41#soler)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

STERN Judith, « L'immigration, la nostalgie, le deuil », Montréal (Québec), 2008. Article mis en ligne sur le site « Filigrane, revue de psychanalyse », disponible à l'adresse suivante :

<http://rsmq.cam.org/filigrane/archives/nostalg.htm>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

VIVES Jean-Michel, « La place de la voix dans la filiation », *Cliniques méditerranéennes* 1/2001 (no 63), p. 157-166.

VIVES Jean-Michel, « Pulsion invocante et destins de la voix » in *Recherches cliniques en psychanalyse*, 2001/2 (n°13), Paris : L'Harmattan, p. 79-92.

Article également disponible en ligne sur le site d'Insistance à l'adresse suivante :

[http://www.insistance.org/news/42/72/Pulsion-invocante-et-destins-de-la-voix/d,detail\\_article.html](http://www.insistance.org/news/42/72/Pulsion-invocante-et-destins-de-la-voix/d,detail_article.html)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

VIVES Jean-Michel, *Les enjeux de la voix en psychanalyse dans et hors la cure*, (sous la dir.) Grenoble : PUG, 2002.

VIVES Jean-michel, Intervention sur « Psychanalyse et Universel ».

Colloque : *Questions sur l'Universel et la diversité*, 18 et 19 novembre 2010, UNESCO, Paris. Dans le cadre de la Journée Mondiale de la Philosophie, 2010. Sous la direction de la revue Insistance.

Intervention visionable en ligne à l'adresse suivante :

<http://www.youtube.com/watch?v=iqh7t4oB0YA>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

Voir aussi : [http://www.insistance.org/news/234/73/Journee-mondiale-de-la-Philosophie-2010-UNESCO/d,detail\\_mediatheque.html](http://www.insistance.org/news/234/73/Journee-mondiale-de-la-Philosophie-2010-UNESCO/d,detail_mediatheque.html)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

VIVES Jean-Michel, *La Voix sur le divan, Musique sacrée, opéra, techno*, Paris : Aubier, 2012.

WAINTRATER Régine, *Sortir du génocide*, Paris : Payot, 2011, chapitre

WINNICOTT Donald Woods, « La capacité à être seul » (1958) in *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris : Payot, 2010.

ZAFIROPOULOUS Markos, *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud 1951-1957*

## **Sociologie/ethnologie/anthropologie**

BERGER Peter Ludwig & LUCKMANN Thomas, *La construction sociale de la réalité* (1966), Paris : Masson, Armand Collin, 1996.

BOURDIEU Pierre et DARBEL Alain (en collaboration avec SCHNAPPER Dominique), *L'amour de l'art, les musées d'art européens et leur public* (1966), les éditions de minuit, Paris, 1971.

BOURDIEU Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement* (1979), Paris, Editions de minuit, 1985.

BOURDIEU Pierre, « Les rites comme actes d'institution », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 43, juin 1982. pp. 58-63.

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss\\_0335-5322\\_1982\\_num\\_43\\_1\\_2159](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1982_num_43_1_2159)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine* (1998), Essais, Point, Seuil, Paris 2002.

CASTEL Robert, *L'insécurité sociale, qu'est-ce qu'être protégé ?*, Paris : Seuil, 2003.

COMPAGNON Antoine, *La classe de rhéto*, Paris : Gallimard, 2012.

DELIEGE Robert, *Anthropologie sociale et culturelle*, Bruxelles : De Boeck, 1992.

DURKHEIM Emile, *Le suicide* (1897), Paris : PUF, 1991.

GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Paris : Grasset, 1982.

GODELIER Maurice, *Au fondement des sociétés humaines, ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris : Flammarion, 2010.

GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, 1 : la présentation de soi* (1959), Paris : Ed. de minuit, 2000.

GOFFMAN Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, 2 : les relations publiques* (1959), Paris : Ed. de minuit, 2000.

GOFFMAN Erving, *Asiles, études sur la condition sociale des malades mentaux et autre reclus* (1961), Paris : Ed. de Minuit, 1979.

GRAFMEYER Yves et JOSEPH Isaac, *L'école de Chicago, naissance de l'écologie urbaine*, Paris : Aubier, 1984.

LABURTHE-TOLRA Philippe, « Le fondement des problèmes d'identité en anthropologie sociale », in *Journal des africanistes* [en ligne], 77-2 / 2007, p. 2. Disponible à l'adresse suivante : <http://africanistes.revues.org/2131>. Consulté en ligne le : 24/02/2013.

LARGUEZ Brigitte, « Rites et marques de passage, le but du rituel bizutage, la parenté scolaire » in *Dialogue Recherche clinique et sociologiques sur le couple et la famille*, 1995 n°127, p. 63-73.

LEVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire (1952)*, Folio essais, Denoël, Paris, 1990.

LEVI-STRAUSS Claude, *Tristes tropiques (1955)*, Paris : Plon, 1958.

LEVI-STRAUSS Claude, *L'identité (1974-1975)*, Paris : PUF, 2007.

LEVI-STRAUSS Claude, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*, Paris : Puf, 1985

LEVI-STRAUSS Claude, *Le totémisme aujourd'hui (1962)*, Paris : PUF, 2002.

LIOGER Richard, « Freud, l'Anthropologie et les sociétés matrilineaires », *Le Portique* [En ligne] 2 / 1998, p. 6. Mis en ligne le 15 mars 2005. Disponible à l'adresse suivante : <http://leportique.revues.org/index338.html> Consulté en ligne le : 24/02/2013.

MALINOWSKI Bronislaw, *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, (1921), Paris : Payot, 2001.

MAUSS Marcel, « Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923), in *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF, 1985.

MONNIER Alain, *Démographie contemporaine de l'Europe, évolutions, tendances, défis*, Coll. U, Paris : Armand Colin, 2006.

REMY Jacqueline, *Comment je suis devenu Français*, Paris : Seuil, 2007.

RIVIERE Claude, *Introduction à l'anthropologie*, Paris : Hachette, 1995

SAYAD Abdelmalek, *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris : Seuil, 1999.

SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, Paris : Nathan université, 1998,

TODD Emmanuel, *Après la démocratie*, Paris : Gallimard, 2008, p. 218.

VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage (1909)*, Paris : Picart, 2011.

WEBER Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris : Plon, 1998.

ZONABEND Françoise, « Pourquoi nommer ? » in C. Lévi-Strauss, *L'identité (1974-1975)*, Paris : PUF, 2007.

## **Philosophie, littérature**

ANTELME Robert, *L'espèce humaine* (1947), Paris : Gallimard, 1997.

BOULET Marc, *Dans la peau d'un intouchable*, Paris : Le seuil, 1995.

DESCOMBES Vincent, *Les embarras de l'identité*, Paris : Gallimard, 2013.

DIOME Fatou, *Celles qui attendent*, Paris : 7 art éditions, 2010.

FERRET Stéphane, *Le bateau de Thésée, le problème de l'identité à travers le temps*, Paris : Les éditions de minuit, 1996.

LEVI Primo, *Si c'est un homme* (1947), Paris : Pocket, 1987.

LHASA, *La route chante*, Paris : Ed. Textuel, 2008.

SARTRE Jean-Paul, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris : Gallimard, 1943.

SARTRE Jean-Paul, *L'existentialisme est un humanisme* (1946), Paris : Gallimard, 1996.

FERRET Stéphane, *Le bateau de Thésée, le problème de l'identité à travers le temps*, Paris : Les éditions de minuit, 1996.

## Articles sur l'immigration et l'asile politique

BABIANO José, « Les émigrants Espagnols en France : "Associationnisme" et identité culturelle », in *Espagne, pays de migrations, Migrants n°21*, Paris : Ed. Mémoire-Générique, troisième trimestre 2002, p. 80.

CARLOS VELASCO Juan, « De las pateras a los cayucos » in *Migraciones, Reflexiones cívicas*, disponible à l'adresse suivante :  
<http://www.madrimasd.org/blogs/migraciones/2006/05/15/22710>

CHRETIN Marion et DELANNOY Marie, *Etude sur les Demandeurs d'Asile et les Déboutés du Droit d'Asile en Région Parisienne : Accueil, Orientation, Hébergement, Accès aux Soins*, Master Professionnel Économie du Développement et Analyse de Projets CERDI, Université d'Auvergne, Juin 2005, 102 p. (texte intégral en accès libre).

COLLECTIF IOE, « L'immigration étrangère en Espagne », in *Espagne, pays de migrations, Migrants n°21*, Paris : Ed. Mémoire-Générique, troisième trimestre 2002,

CRESPO UBERO Rafael., « Emigrants et nouveaux immigrants. De l'éloignement au dialogue » in *Espagne, pays de migrations, Migrants n°21*, Paris : Ed. Mémoire-Générique, troisième trimestre 2002.

DE SAINT REMY Pauline, « La France, une vraie fausse championne d'Europe de la naturalisation », *Le Point*, 27 août 2008.  
Disponible à l'adresse suivante : [http://www.lepoint.fr/societe/la-france-une-vraie-fausse-championne-d-europe-de-la-naturalisation-27-08-2010-1229582\\_23.php](http://www.lepoint.fr/societe/la-france-une-vraie-fausse-championne-d-europe-de-la-naturalisation-27-08-2010-1229582_23.php)

JOHNSON David Alan D, *Betrayal: The True Story of J. Edgar Hoover and the Nazi Saboteurs Captured During WWII*, p. 204. (j'ai fait la traduction).  
[http://books.google.fr/books/about/Betrayal.html?id=z0w6oiwe3noC&redir\\_esc=y](http://books.google.fr/books/about/Betrayal.html?id=z0w6oiwe3noC&redir_esc=y).  
Consulté en ligne le : 24/02/2013.

JOVELIN Emmanuel, « Le dilemme des migrants âgés : entre le désir du retour et la contrainte d'une vie en France », in *Pensée Plurielle n° 6*, 2003/2, p. 116.

LECLERC Jean-Marc, « Le nombre de demandes d'asile politique explose », *Le Figaro*, 25/11/2011.  
Disponible à l'adresse suivante :

<http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/11/25/01016-20111125ARTFIG00694-le-nombre-de-demandes-d-asile-politique-explose.php>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

LUCAS Gaëlle, « Le nouvel exode des Espagnols », sur Myeurop.info, 2011.  
Disponible à l'adresse suivante : <http://fr.myeurop.info/2011/10/21/le-nouvel-exode-des-espagnols-3618>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

NATIONS-UNIES. Assemblée générale. *Migrations internationales et développement*. Rapport du Secrétaire Général, mai 2006

MARTIN-MUNOZ Gema, « Avant-propos, l'importance des migrations dans l'histoire de l'Espagne contemporaine » in *Espagne, pays de migrations, Migrance n°21*, Paris : Ed. Mémoire-Générique, troisième trimestre 2002, p. 5-9.

MARTY Florent, *L'aide juridique aux demandeurs d'asile « hors centres » : condition à la valorisation de la demande d'asile ? entre idéal et contraintes pratiques*, DESS Développement, coopération et action humanitaire, Paris 1, Dir. J. Valluy, 2003 100 p. texte intégral en accès libre.

MATTERN Rainer, « Kosovo : conséquences du transfert de droit de garde, renseignement de l'analyse », pays de l'OSAR, Berne : 2010, p. 2

Article disponible sur le site de l'association Osar (Organisation Suisse d'Aide aux Réfugiés) à l'adresse suivante :

<http://www.fluechtlingshilfe.ch/search?SearchableText=kosovo+droit+de+garde>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

MEZZOUJ Fatima, *Le blues des migrants âgés : entre idéalisation et mémorisation du pays d'origine*, publié par l'Université de Louvain. p. 9.

PISON, Gilles, « Le nombre et la part des immigrés dans la population : comparaison internationales » in *Populations et sociétés*, bulletin d'information de l'INED, n° 472, novembre 2010.

QUINONERO Juan Pedro., « Les très bons comptes de l'immigration », in *Courrier International*, 02.12.2010.

RENAUDET Isabelle, « Mourir en Espagne "garrot vil" et exécution capitale dans l'Espagne moderne » in Bertrand R et A. Carol, *L'exécution capitale, une mort donnée en spectacle XVIe-XXe siècle*, Publication de l'Université de Provence, 2003, p. 101

STERN Judith, *L'immigration, la nostalgie, le deuil*, Montréal (Québec), 2008.

Article mis en ligne sur le site « Filigrane, revue de psychanalyse », disponible à l'adresse suivante :

<http://rsmq.cam.org/filigrane/archives/nostalg.htm>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

SOW Papa et ALISSOUTIN Rosnert Ludovic, « Emigration africaine vers l'Espagne, des pateras aux cayucos », disponible à l'adresse suivante :

[http://www.papasow-online.info/altaveu/DES\\_PATERAS\\_AUX\\_CAYUCOS\\_P\\_SOW\\_et\\_R\\_LUDOVIC\\_ALISSOUTIN.pdf](http://www.papasow-online.info/altaveu/DES_PATERAS_AUX_CAYUCOS_P_SOW_et_R_LUDOVIC_ALISSOUTIN.pdf)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

« 25 avril 1792 : première utilisation de la guillotine sur un condamné », in *La guillotine et les exécuteurs des arrêts criminels pendant la Révolution (1893)*, publié en ligne le 25 avril 2012.

Extrait disponible à l'adresse suivante :

<http://www.france-pittoresque.com/spip.php?article5744>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

## Documentaires, films

Entretien avec Claude Lévi-Strauss :

Entretien à Apostrophe le 04 mai 1984. Disponible à l'adresse suivante :

<http://www.ina.fr/sciences-et-techniques/sciences-humaines/video/I06292950/claude-levi-strauss-definit-l-ethnologie.fr.html>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

Entretien avec Jean-Paul Sartre :

L'intégralité de cette interview a été publiée en DVD.

Astruc A et Contat M, *Sartre par lui-même (1976)*, DVD Paris, Ed : Montparnasse, 2006.

On trouve cette entrevue disponible en ligne à l'adresse suivante :

<http://www.youtube.com/watch?v=xBCTDThrQ9s&feature=autoplay&list=PL727281A365E630FF&playnext=1>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

MOLLARD Dominique, *Destinos clandestinos*, 2005, tourné en espagnol pour TVE 1. Le film intégral est visionnable en libre accès sur le site radio télévision espagnole à l'adresse suivante :

<http://www.rtve.es/alacarta/videos/programa/especial-documental-destinos-clandestinos/338407/>

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

DEURDILLY Stéphane, *La république des clandestins*, documentaire (52 mn), 2006.

Le film est visible sur internet à l'adresse suivante :

[http://www.dailymotion.com/video/xibk0\\_la-republique-des-clandestins\\_news](http://www.dailymotion.com/video/xibk0_la-republique-des-clandestins_news)

Consulté en ligne le : 24/02/2013.

VERHAEGHE Jean Daniel, *La Controverse de Valladolid (1992)*, Paris : Koba Films, 2001 (DVD).

## **Sites internet**

Exposition « La route promise » : <http://cepaim.org/larutaprometida/>

Centre Osiris : Association de soutien thérapeutique aux victimes de la torture et de répression politique.

<http://www.centreosiris.org/data/>

Association Insistance : <http://www.insistance.org/>

Site de P. Valas (enregistrements du séminaire de J. Lacan) :

<http://www.valas.fr/>

