

LE TRAVAIL CLINIQUE AVEC DES ENFANTS ET ADOLESCENTS ISSUS DE LA MIGRATION

A | D'un exil propre à chacun

Pour introduire à une discussion portant sur les effets de l'exil dans la vie psychique, voire dans ses expressions psychopathologiques, nous allons tenter d'établir un repérage des termes dont nous faisons usage, et proposer des distinctions. Ainsi trop souvent les notions d'exil et de migration sont confondues. Nous insisterons sur le mot exil, qui saisit et désigne l'aventure et l'histoire migratoire au singulier, sur fond d'un exil "universel", soit la séparation d'avec les premiers objets d'amour, comme nous le verrons ci-dessous. La notion d'exil est très vaste. Elle touche à de haute mémoire de l'humanité. Elle renvoie à des mythes fondateurs anciens, pour lesquels le fondateur, celui qui donne aux hommes l'usage de la langue et du territoire, ou le prophète a la caractéristique soit d'être un étranger soit d'avoir vécu un temps important d'exil, voire de bannissement (Osiris, Moïse, Jésus, Mahomet). La figure de l'exilé est, dans de nombreux mythes une figure "noble", comme si la conscience humaine savait depuis fort longtemps que l'étranger apportait à l'autochtone de nouvelles occasions de se saisir de soi, de mieux comprendre le monde et la condition humaine, d'échapper à son inertie. Comme si une mémoire de la division dans l'origine était transmise par les grands récits qui créent un montage entre l'humain, ses croyances, et les absolus qu'il se donne.

Cette "universalité" de l'exil renvoie aussi, au strict plan ontogénétique, à notre propre histoire, singulière, qui fait de chacun un être exilé du corps maternel. Les notions freudiennes de détresse originaire (ou désaide) recourent ce que certains biologistes ont pu mettre en avant. La condition prématurée de l'être humain, dès la naissance, ne permet aucune forme de survie uniquement réglée sur l'appareillage instinctuel. Il faut de plus entrer dans le langage. Aussi la dimension de la langue maternelle est-elle double qui désigne à la fois (et c'est bien là une source de confusions) la musicalité première

des babillages les plus archaïques que la langue au sein de laquelle le tout jeune enfant a pu faire entendre ses opérations de séparation (et c'est ici l'exemple de l'enfant au "Fort-da" [Freud] scandant sa disparition et sa réapparition dans le miroir à l'aide de tels sonorités qui revient en mémoire).

B | L'enfant qui vient au monde...

Aux particularités de cette mise au monde dans la culture dès la naissance du corps pulsionnel de l'enfant, il faut ajouter que l'enfant est à son tour un facteur de séparation. Nous sommes spontanément disposés à penser que l'enfant est le produit du groupe familial, qu'il lui appartient. Les recherches anthropologiques mènent à ce que nous puissions remettre en question ce qui est devenu un quasi-postulat : l'enfant appartient à sa famille "naturelle". À tenter de répondre à la question toujours nébuleuse et qui revient sans cesse de savoir à qui appartient l'enfant, on se rend bien compte que pour beaucoup de cultures l'enfant est le modèle même de l'humain qui revient de l'ailleurs, un "exilé" un "étranger" à reconnaître et accueillir. Mais, ici ou là, c'est en effet à des tentatives répétées, continues de ritualisation d'un enfant "animalisé" pulsionnel et "sauvage" que le bébé humain va être soumis de la part des adultes qui l'entourent. Il n'est pas de culture qui ne célèbrent pas la différence essentielle entre l'accouchement, comme opération de production d'un corps par un corps, et la mise au monde comme présentation du monde au nouvel humain, tout juste né, et de ce nouvel humain au monde. Aussi, il importe qu'à ce moment précis de l'accueil d'un nouveau-né (un nouveau venu) tenu pour étranger, surgisse une dimension qui nous concerne tous. La dimension de l'hospitalité. Mais cette hospitalité provient aussi et avant tout de l'évènement d'étrangeté que l'enfant crée dans une famille. L'appartenance à la lignée ne s'interprète pas au gré de la fantaisie des uns et des autres et elle s'affirme par un code. Ce code concerne les circulations des personnes, les classifications des statuts, les traitements génériques des substances du corps. Accoucher c'est retrouver et puis se détacher (ou se trouver en détachement) des matrices ancestrales. L'exigence primaire de fabriquer de l'humain à partir du bébé réveille la séparation première d'avec la mère-nature. Pour certaines cultures, il est indispensable de bien montrer et ritualiser comment, après la mise au monde de l'enfant, il faut à la société un temps de fabrication culturelle de cet enfant. Le façonner afin de l'accueillir comme un partenaire potentiel dans (et pour) la

communauté. Voilà pourquoi les rites de naissances ont pour fonction de fabriquer peu après sa naissance l'enfant comme un étranger que l'on doit progressivement inclure dans les espaces domestiques et publics, sacrés ou profanes mais en tout cas aptes à loger la référence communautaire, à savoir les espaces de la familiarité et de la reconnaissance. Exemple : une maman accouche en Afrique noire polythéiste (où la dimension du culte des ancêtres et des "génies" est prépondérante et où l'usage des fétiches peut rendre compte de la dimension de la maladie et du soin), elle donne jour à un enfant qui est supposé être éventuellement un ancêtre. Cela veut dire un message des anciens et une mémoire de l'origine du monde. Quels anciens, quel ancêtre ? Il faut les identifier. Message bénéfique ou maléfique ? Il faut réduire l'énigme. Il s'agit à chaque fois, par le rituel, de réduire l'étranger que l'enfant est supposé représenter afin qu'il puisse y avoir retour de l'enfant vers la mère, afin que l'enfant puisse également porter sa mère, culturellement, après avoir été réellement porté par elle.

C | Migrations et migrants

Le déplacement qui implique une rupture dans la réalité géographique concerne de prime abord ces hommes et ces femmes que l'on nomme les immigrés, ceux et celles qui ont à un moment de leur vie changé de pays, de langue et de culture. Si certaines d'entre eux ont choisi d'habiter loin de la "terre natale" dans une contrée idéalisée, d'autres, contraintes à l'immigration pour des raisons de survie, la vivent parfois d'une façon beaucoup moins idéale. Quels lieux quitte et rejoint l'exilé, quelles césures, clivages ou transitionnalité (cf infra) s'opèrent dans l'expatriement ? Ce sont là des questions générales mais qui prennent un tour particulier lorsque nous sommes face à des hommes ou des femmes qui ont vécu et vivent une situation d'exclusion. Par exemple, comment cliniquement interroger et construire ce qui fait refuge et met à l'abri celui ou celle qui, fuyant la menace, vit son exil comme une protection, parce qu'il a ou parce qu'elle a ici un statut de réfugié politique ? La question est d'autant plus vive que l'effet immédiat de certains exils (en particulier ceux amenant à bénéficier de l'asile politique) est qu'il rend impossible le retour au pays.

La vie psychique et les repères identitaires peuvent être saturés de toutes ces séries d'angoisses que génère l'obligation ou la nécessité de rejoindre un autre lieu (la terre étrangère où le sujet et sa famille s'exilent et où ils peuvent donner naissance à leurs enfants) pour

continuer à vivre : culpabilité, défi, nostalgie, idéalizations d'un ou de l'autre pôle du trajet migratoire.

La notion de migrant en elle-même est une notion assez galvaudée, et particulièrement plurisémiologique. En effet si migrer désigne le fait de se déplacer, que se passe-t-il quand le migrant est stabilisé quelque part, en son point dit d'"arrivée" ? Pour beaucoup de parents et plus encore d'enfants et d'adolescents, ce qui se désignait encore il y a une quinzaine d'années "mythe de retour", n'est plus crédible aujourd'hui.

D | La démarche interculturelle

Il existe aujourd'hui, et de plus en plus, une tendance dans les recherches de psychologie à ouvrir leur horizon vers la psychologie interculturelle, puisque tout comportement est toujours englobé dans un contexte culturel - jusqu'aux modes de déviance ou de folie, modèles d'inconduites¹ en rapport avec tel ou tel type de lien social.

1. Terme créé par le sociologue américain Ralph Linton. Il désigne des comportements de folie ou de déviance étroitement tributaires d'un contexte culturel donné. Tout se passe comme si, explique Linton, chaque culture tenait au "candidat" à la folie ou à la déviance un discours paradoxal formé des deux énoncés suivants : 1/ Tu n'as pas le droit d'entrer en crise de folie ou en déviance ; 2/ Mais si tu dois le faire, fais-le ainsi. L'exemple le plus connu est celui de l'Amok : ce terme malais désigne un ensemble de manifestations aiguës observées en Malaisie et en Indonésie, dont le trait commun est une course frénétique, plus ou moins automatique, dans un état de fureur de destruction, le plus souvent à caractère homicide. Le "coureur d'amok" étant régulièrement tué. On peut encore citer le Koro : mot qui serait d'origine malaisienne signifiant "la tortue", et qui désigne un trouble particulier qui consiste en une crise d'angoisse aiguë associée à une conviction délirante de rétrécissement du pénis, que le sujet sent disparaître dans son bas-ventre, avec la crainte d'une mort imminente. Survenant souvent par épidémie, il se rencontre en Malaisie et dans le sud de la Chine, en Asie du sud-est et en Assam. En Chine les croyances en un tel désordre peuvent se rapporter à un esprit des morts envieux de s'emparer du principe vital, contenu dans le sperme des vivants. Rentre aussi dans ce cadre le Windigo, syndrome dépressif culturel décrit chez les indiens Cree, Ojibwa et Saulteaux du Canada, consistant en un retrait dépressif, accompagné d'un dégoût de la nourriture, de la conviction d'être possédé par un monstre cannibale, et d'impulsions homicides ou suicidaires. Ce syndrome désormais historique, qui reflétait les préoccupations des Indiens à propos de l'anthropophagie était sans doute l'expression d'une pathologie dépressive.

Une première définition fera de la culture un ensemble qui fournit aux membres de toute société un "guide" ou un ensemble de "codes" indispensables pour les circonstances de la vie. On voit que cette définition est très restrictive. D'une part, les sociétés doivent exister et fonctionner dans un monde qui change sans cesse ; d'autre part, ce que nous "donne" la culture fonctionne souvent à notre insu et ne peut se définir comme un mode d'emploi.

Il faut encore tenter une définition du mot « culture », nous proposons de considérer que ce terme désigne un Système relativement cohérent - à la fois du point de vue synchronique et diachronique - des productions symboliques et pratiques d'un groupe humain, historiquement constitué, rassemblé le plus souvent par une territorialité physique (territoire limité par une frontière ou défini par des trajets et des points de rassemblement : exemple des tziganes). Certaines cultures sont toutefois le fait de populations vivant en "diaspora" : dans ce cas leur territoire est symbolique.

E | Appartenances et identités : des tensions et des espoirs chez les héritiers de l'exil parental

L'identité peut définir un lien. L'identité vivante est toujours, quel que soit le type de lien social, une instance qui articule soi et autrui, appartenance et altérité, origine et futur. Cette instance articule des écarts. Une identité qui ressasse une nostalgie de l'origine est une identité malheureuse. La fiction du "nous" qui s'en dégage est elle-même variable. Le sentiment d'appartenir à une (ou plusieurs) communautés dépend de facteurs subjectifs aussi. Tout le monde connaît des moments de crise dans son identité. Ces temps de "crise" ne sont pas en soi une mauvaise chose. Ils peuvent être stimulants.

Mais que se passe-t-il lorsque dans le social circule des attributs péjoratifs liés à certaines identités et que ceux-ci sont en rapport avec le propre rapport au symbolique du sujet (c'est-à-dire à la parole partagée et à la l'image de soi éprouvée du point de vue d'autrui) ? La construction identitaire est fragilisée en ces cas d'exclusion culturelle et/ou sociale. Il est nécessaire que le sujet individuel puisse se trouver en position légitime d'interlocuteur et en état de pouvoir s'interroger sur le sens de sa vie. Ce qui nécessite une reconnaissance et par lui et pour lui de ses capacités à s'approprier l'histoire, la mémoire, et la souffrance.

L'expérience clinique nous montre que tout sujet exprime son conflit psychique par des représentations prises dans telle ou telle culture et/ou dans tel ou tel événement historique.

Le psychisme de l'enfant se construit à partir d'un matériel fait d'emboîtements et d'articulations entre la culture, le social et le familial. Chaque sujet passe par la construction de romans familiaux, où ce qui dans la vision de sa vie est nourri des savoirs et des énigmes propres aux deux lignées dont il est issu. La trame généalogique d'une vie compte au moins trois générations. C'est pourquoi parler "de seconde génération" semble, à la vérité, une terminologie des plus malencontreuses. Outre qu'elle met seulement en miroir deux générations alors qu'il faut trois générations pour donner corps à une transmission, c'est à dire à une retrouvaille et à une réinterprétation de l'héritage culturel et l'héritage familial, cette expression de "seconde génération" enferme le sujet au sein de son cercle domestique immédiat, ce qui accentue le clivage désastreux migrants/autochtones. Enfin, il est patent que les expériences d'exil et de déplacement font vivre au plus grand nombre de ceux qui les traversent le fait que tout humain doit aussi garder un peu d'amour et un peu de capacités à faire lien pour autre chose que son immédiat horizon ou que son immédiate origine, c'est à dire au moins un peu d'intérêt, sinon un peu d'amour pour d'autres filiations. Aucune démarche clinique avec des exilés et leurs enfants n'est possible si elle méconnaît ce point. Dans notre pratique, nous rencontrons souvent des situations de détresse de l'enfant, lorsque sa venue ou sa façon d'être ici font redouter qu'il devienne trop étranger à l'un ou à l'autre des deux parents (voire aux deux). Il peut s'agir d'un premier enfant qui a vu le jour en terre étrangère et dont les parents craignent qu'il devienne le premier étranger inassimilable de et dans sa propre famille. La terre de l'exil, la France, n'est alors plus ressentie que comme une terre de relégation, plus un site hors du monde qu'un univers habitable. Cet aspect extrêmement fragilisant provient du fait que tout le devenir de cette famille semble être impossible "au pays"² et, en France, il est vécu comme une perte sèche de soi. Le devenir, l'avenir seraient alors les noms de cette catastrophe qui aspire hors de chez lui l'enfant déjà "étranger au milieu des siens". L'ailleurs devient brutalement hostile.

1. Il faut vraiment ne rien comprendre aux souffrances de l'exil pour préconiser le "retour thérapeutique" comme remède aux souffrances de l'exil.

Certaines représentations trop bien établies dans le monde scolaire redoublent cette vision des choses. Ainsi, à l'école, tant qu'on persistera à croire que c'est en effaçant chez l'enfant migrant les traces de sa langue maternelle et de son origine qu'il apprendra mieux et sera mieux insérer mieux, on risquera de favoriser la création de ces clivages et de ces désarrois. L'enfant "pour réussir" devient de la sorte chargé d'une étrangeté insupportable. La clinique de quelques uns de ses enfants, "bons élèves" pourquoi pas, mais tant coincés dans des positions impossibles, tellement assignés à un "non-lieu", montre qu'à l'exil matériel de leurs parents se superpose pour eux un "exil intérieur" où leur rapport à la parole devient au mieux conflictuel ou, au pire, déserté. De façon plus générale, fait symptôme pour l'enfant la façon dont ne sont pas entendues ses tentatives de faire tressage ou pont entre deux sites et entre deux temps.

Pour l'adolescent qui a à trouver et à recréer une part de son identité, qui a à jouer les identifications et les instances psychiques qu'il a hérité de son complexe oedipien dans le social encore faut-il que les bribes d'histoire venues des générations antérieures puissent faire trace, faire inscription et traduction dans l'autre langue. Ceci suppose de trouver dans le social et la culture du pays rejoint par les parents des références symboliques, offrant les représentations verbales pour la traduction des bribes de langue et d'histoire.

F | Terminons par la présentation d'un exemple clinique

Youssef a douze ans ; il connaît un échec dans sa scolarité. Son intelligence est cependant manifeste. Il n'a jamais, excepté à l'école, été confronté au dehors. Ne serait-ce que pour des vacances. Né ici, il n'a jamais vu le pays natal de ses parents, l'Algérie, et ce qu'il connaît des obligations rituelles lui semble une contrainte vide de sens. Sa mère et sa tante maternelle préfèrent le garder à la maison, et lorsque la famille est convoquée à l'école, seules ces deux femmes répondent et se présentent.

Le symptôme d'une persistante insomnie alourdit le tableau. De fait, son sommeil est très mauvais, peuplé de cauchemars qui le réveillent en sueurs et en sursauts. Des thèmes de revenants qui veulent le "rapter" abondent. Rencontrée ultérieurement dans un lieu d'écoute de l'ASE. (Aide sociale à l'enfance), la mère se plaint. Elle déplore l'échec de son fils qu'elle garde collée à elle dans une honte jalouse, elle critique son mari "sinistrosé" depuis un accident de travail sévère, et qui erre comme une ombre détruite et muette au milieu des siens. Il

n'aurait plus aucune autorité sur les enfants. L'accident de travail du père eut lieu très peu de temps avant le rituel de circoncision qui fut "exécuté à la va-vite" ; les préoccupations pour l'hygiène dominaient, mais l'enveloppe et la chronologie culturelle manquèrent. L'échec du rituel est l'échec d'un passage. Le marquage eut lieu, mais il est là comme une trace vide de sens, bien plus que comme coupure signifiante. Un trait, pas une lettre.

Comment comprendre le sens des cauchemars que fait ce jeune ? Est-ce vraiment le défaut de rituel en lui-même qui est facteur et fauteur de troubles psychiques ? On peut dans un premier temps se montrer sensible aux contenus "culturels" qui sont présents dans ce rêve - comme dans tout rêve fait par quelque sujet que ce soit et où que ce soit. Ici, les spectres qui effraient l'enfant sont-ils connus par les interprètes traditionnels, quel "esprit" ancestral serait alors tapi derrière ces figurations ? De fait ce genre de démarche peut-être celle d'un enquêteur soucieux de récolter des rêves typiques propres à telle ou telle aire culturelle - et qui n'y arrive pas de façon probante, tant le rêve dit aussi l'universel du conflit. La réponse à la question posée est ailleurs. La dimension singulière du cas se donne à lire. Le narcissisme primaire (celui qui régit le rythme du rêve dans le sommeil) n'est pas en place tant l'enfant est aussi le lieu des angoisses de la mère, ces angoisses passent par lui. Sa symptomatologie renvoie à un "problème" de cette famille dans l'exil. Elle ne peut être référée à un modèle dit traditionnel. C'est bien en parlant de ce que l'exil représente comme provocation au changement qu'il est possible d'être thérapeute pour cet enfant. C'est bien alors l'usage très précis du rituel qui pose question, pour cette famille. Il s'agit d'une psychopathologie du lien de la mère à sa propre mère. La culpabilité et l'angoisse qu'il y a à constater la mauvaise efficacité de ce rituel si tardivement prescrit, et réduit à une simple soustraction organique, se trouvent projetées sur l'enfant.

A l'occasion d'autres entretiens, cette femme exprimera une crainte et un désarroi. Crainte que son fils "tourne mal", qu'il devienne délinquant ou homosexuel, désarroi anxieux devant le geste de violent marquage qu'elle lui faisait subir en assenant avec le tranchant de la main des coups verticaux, de part et d'autre du cou, parfois au sommet de la tête, comme s'il fallait séparer la région du crâne, ou le buste, en deux zones distinctes et symétriques.

Dans ce cas, nous ne pouvons négliger plus avant ce fait. Le rituel de passage joue sur deux plans. D'une part, destinant le jeune à de nouvelles idéalités sociales, il lui donne meilleure assise dans la

consistance du lien social, de sorte qu'à chaque rituel, c'est tout le social qui confirme son allégeance et sa dette au code culturel qui organise sa fondation symbolique. D'autre part, la mère qui donne un fils au social, à la communauté, qui se laisse dessaisir de son fils rejoint, par le prix de cette épreuve, la communauté des mères, de celles qui ont pu et su donner de l'enfant mâle au lien social et à ce que la transcendance réclame en tant que sacrifice codifié. Le rite fait donc entrer les mères dans l'ensemble des femmes, ensemble de ces femmes rituellement privées de la totalité du fils. Si la mise en place de cette distinction en fonctionne pas, et si aucun autre montage métaphorique (par exemple la réussite scolaire) ne vient certifier que le fils a bien été séparé de la mère, alors ce sont ici trois corps qui sont envahis, parasités par l'insensé originaire :

-celui du fils, dont il est redouté qu'il ne se socialise avec des petits prochains en marge et interchangeable ("délinquants")

-celui du père, défait et dévasté par l'accident puis confondu avec l'impuissance atone de la référence

-celui de la mère qui fait recours à une violence répétitive pour éviter d'être précipitée dans les abîmes de l'archaïque maternel, vengeur et destructeur.

G | Conclusion

Sans méconnaître le rôle de la culture et de l'histoire, notre démarche est alors de comprendre les complexes familiaux et de comprendre que c'est au coeur de ces complexes que se nichent les principes d'une causalité psychique. Il est nécessaire d'aider là encore les parents et leurs enfants à symboliser l'exil, à réaliser l'exil comme expérience subjective et non à le ressasser comme trauma. C'est pourquoi nous ne pouvons pas considérer que les sujets soient simplement représentatifs de leur groupe culturel, ni ne pouvons penser que tout symptôme renvoie uniquement à une unique souffrance dans l'identité culturelle.

Références

Dahoun K.S.Z., *Les couleurs du silence. Le mutisme des enfants migrants*, Paris, Calman-Lévy, 1995

Devereux G., *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970.

Douville O., Huguet M. (sous la direction de), "L'exil intérieur", *Psychologie clinique*, n° 4, Paris, L'Harmattan, 1997 (avec des contributions de L. Boutaleb et O. Douville, A. Cherki, M.-C. Lambotte, A. Longuet-Marx, R. Leparoux, J.-C. Maleval).

- Douville O., Huguet M., (sous la direction de), "Les sites de l'exil" *Psychologie clinique*, n° 3. Paris, L'Harmattan, 1997 (avec des contributions de F. Benslama, M. Cadoret, J. Galap, J.-M. Hirt, O. Natahi, R. Stitou...)
- Douville O., Galap J., "Santé mentale des migrants et réfugiés en France", *Encyclopédie médico-chirurgicale* (Paris, Elsevier, 1997), Psychiatrie, 37-880-A-10, 11 pages
- Guelamine F., *Intervenir auprès des populations immigrées*, Paris, Dunod, 2000.
- Kaës R., (sous la direction de), *Différence culturelle et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod, 1998.
- Sabatier C., Douville O. (sous la direction de), *Cultures, insertions et santé*, Paris, L'Harmattan, 2002, collection "Espaces interculturels".
- Stitou R., "Universalité et singularité de l'exil" in *Les Sites de l'exil*, *Psychologie clinique*, 3, 1997, pp. 13-29