

ESPRITS MIGRANTS, ESPRITS ADOLESCENTS
Transitions, Transformations, Migrations : avancer sur les marges

Virginia de Micco

Grandir sans frontière

“Vomie par la terre : c’est ainsi que je me sentais”, raconte Oghogho ; mais « raconter » est déjà trop, peut-être même *dire* ne convient pas. C’est plutôt une espèce de sanglot, ou même un « vomis », un effort de faire sortir quelque chose, mélange de rejet et d’expression (ex-expression, comme l’écrit Kafka : nous ne pouvons *ex-premere*, mettre dehors, que ce que nous *ne* sommes *pas*, le mensonge). Elle est arrivée dans un village italien par la route centre-africaine - lybienne, en provenance du Nigéria. Son âge est indéfinissable : une gamine, 16 ans déclarés ; si on la regarde profondément dans les yeux, une fille, une fille égarée; si on la voit se déplacer dans les chambres du centre d’accueil, une femme, expérimentée, parfois plutôt autoritaire, qui sait comment se faire respecter. Si on essaye de lui parler, elle se moque souvent de son interlocuteur, mélange effrayant de défi et de méfiance, confrontant à l’impossibilité angoissante de l’atteindre. Et puis, tout d’un coup, quand on ne s’y attend pas, quelque chose fait irruption – une phrase, un geste, une image dont le statut psychique doit être déchiffré, littéralement re-situé dans un esprit, dans un appareil psychique, appareil symbolisant élémentaire et fondamental. Si cela ne peut pas trouver d’espace dans un esprit, ça ne pourra pas non plus trouver d’espace dans une culture, et *vice-versa*.

Et encore, dès qu’elle a été dite, cette « chose » reste là, d’une certaine façon inappropriable pour celui ou celle qui l’a prononcée, ou peut-être « jetée », pour qu’un autre appareil psychique puisse la conserver mais, tout d’abord, l’accueillir. Ensuite, après l’avoir « soufferte », métabolisée, on pourra lui donner sens. D’un côté, quelque chose est *évacué* dans la parole, de l’autre, cette chose est *reprise* dans l’effort d’en faire un « discours ». Tout cela provoque une énorme fatigue, coût d’un travail qui traverse la chair et l’esprit, substance sensible et pensante, surtout pour quiconque veut accueillir, même transitoirement, ces morceaux éradiqués et éradiquants. « Celui qui est éradiqué éradique », écrivait Simone Weil. Le contact avec celui qui porte en lui-même les traces de l’éradication traumatique ne laisse pas indemne ; il continue à « éradiquer » sans relâche tout ce qui s’approche de lui. La perception répandue et immédiate que les « migrants » (nous reviendrons sur l’ambiguïté sémantique du mot lui-même) apportent « du désordre et de la confusion » traduit le contact, tout aussi traumatique, avec un élément inconnu, tout d’abord à lui-même, ayant perdu sa forme, son image et sa grille de pensabilité, mais aussi pour autrui, parce qu’il n’a souvent plus les “outils” pour se présenter comme « humain ».

Les notions d’“esprit” et de “chair” nous semblent renvoyer à la matrice même de ce qui prendra une « forme », ou plutôt des « formes » psychiques. Elles conviennent particulièrement bien pour indiquer les « symbolisations plurielles », dont parle Baranes (2016), c.à.d. des modes particuliers de

réalisations psychiques que, non sans raison, cet auteur, parmi d'autres (Roussillon, 1999 ; et, à d'autres égards, Kaës, 2008, notamment) pense à partir de ce qu'on peut désigner comme *situation* adolescente : une condition relationnelle, sensorielle et mentale, particulière et spécifique, où environnement et processus rejaillissent sans cesse l'un sur l'autre, et où donc cette même dimension du processus devient une coordonnée environnementale.

Si la dimension d'un esprit adolescent apparaît désormais suffisamment acquise dans le milieu psychanalytique, jusqu'à devenir un axe interprétatif non seulement d'un certain âge de la vie mais, plus généralement, d'un mode de fonctionnement mental et d'une organisation de la fonction subjective même, que serait la tentative de cerner la dimension d'un esprit migrant ? Et en quoi les deux dimensions montrent-elles une homologie de fonctionnement, plutôt qu'une analogie, jusqu'à pouvoir être identifiées comme des manifestations électives de ces sujets délocalisés que le monde contemporain nous amène à rencontrer ?

La notion d'« esprit » renvoie à une modélisation de l'appareil psychique, ou à la formulation d'un nouveau modèle de fonctionnement du psychique, centrés sur la transition et la transformation. A cet égard, adolescence et migration ne décrivent pas seulement des « expériences » psychiques mais, plus encore, des scénarios et des configurations psychiques centrés sur le changement et les transformations plutôt que sur des stabilités structurelles et des rapports entre instances psychiques : de modèles inspirés par une topique, une architectonique, on passe à des modèles conçus autour d'une instabilité structurelle, constitutive, visant la pensabilité d'un sujet « déplacé » dystopique, plutôt que d'un sujet « situé » dans une topique psychique en même temps que dans un lieu symbolique et culturel.

Rappelons, que selon Leon et Rebeca Grinberg (1990), la migration constitue une véritable expérience de renaissance dans laquelle se trouve revécue la condition de l'*Hilflosigkeit* infantile. Elle implique l'être tombé dans une situation de besoin où se répète l'expérience d'une corporéité dominée par des nécessités urgentes, le dépaysement par rapport à une langue « étrangère » et inconnue dans laquelle se réactive avec puissance une sensibilité pour les fragments affectifs et pulsionnels plutôt que pour les aspects sémantiques de la langue.

Esprits migrants

Nous envisageons une expérience de « renaissance » impliquant les bases mêmes du cadre culturel qui soutient le psychique, rendant nécessaire de retracer un processus de symbolisation des expériences primaires, avec le risque qu'une telle démarche de re-symbolisation des traces psychiques archaïques puisse échouer. On se rappellera à ce propos comment, dans les années '50-'60, dans les situations traumatiques liées à la migration, le soi-disant choc culturel fut, au sein de la psychiatrie, au centre du débat sur les soi-disant psychoses psychogéniques aiguës et chroniques, la discussion portant notamment sur la possibilité de survenue d'une crise psychotique ou d'une authentique pathologie psychotique entièrement déclenchée par un événement marquant comme la migration. Au niveau diagnostique et psychopathologique la question était très

controversée, mais ici elle nous sert seulement pour souligner à quel point la profondeur et la pervasivité de l'expérience migratoire impliquent les bases mêmes de la structuration psychique, la posant ainsi comme une sorte de re-structuration psycho-culturelle, de renouvellement des processus de symbolisation.

Ceci nous montre aussi le niveau de précarité structurelle de tous nos acquis psychiques qui peuvent inopinément être remis en question dans leurs fondements à l'occasion de telles situations de « bouleversement » identitaire. Alors que le travail psychanalytique s'est longtemps centré surtout sur les formes de « fixation » symptomatique, sur les impasses cliniques, sur les zones de non-transformabilité psychique, ici nous nous retrouvons confrontés à la nécessité de « penser » une perte radicale de trajectoires identificatoires qui implique les formes de la sensorialité et de l'affectivité, formes symboliques-culturelles par excellence, qui sous-tendent la symbolisation primaire, sur laquelle se construit le sens de soi. La perception profonde de ce désarroi se reflète immédiatement dans la perception du clinicien de n'avoir aucun « outil » pour s'approcher mentalement du migrant. Le glissement sémantique, qui s'est imposé ces dernières années, d'"extra-communautaires" à migrants, témoigne déjà d'une véritable éclipse de la communauté des autochtones qui devrait « accueillir », dans l'esprit, dans un appareil symbolique-culturel : cette communauté en effet est elle-même déjà désorientée par une perte des coordonnées auto-représentatives qui assurent le sens de la cohésion et de la cohérence internes. On assiste alors à un déplacement du problème, de la perte substantielle de la fonction de frontière différenciant le dedans du dehors pour la communauté autochtone, vers la figure de l'être « migrant », de passage, qu'on peut être disposé à accueillir à la condition qu'il ne prétende pas rester.

Cette nature "migrante" de l'expérience psychique même de soi, du propre fonctionnement psychique, de ses propres relations, est la question que nous avons à « penser », en cherchant des outils émotionnels et conceptuels pour la représenter. Il s'agit d'une question qui, comme on le comprend, ne concerne pas seulement les réfugiés et les immigrés mais constitue plus radicalement la nature même de la constitution subjective dans une époque d'appartenances incertaines, qui se traduisent et rejaillissent dans des symbolisations labiles. Paradoxalement, assimiler le migrant à l'étranger peut être plutôt une stratégie défensive, un obstacle par rapport à la tentative de « penser » la perte du lieu psychique où se situer à laquelle nous sommes confrontés. C'est, avant tout, le lieu qui nous est propre et, secondairement, celui de l'autre, dès lors que l'enjeu est précisément le changement de statut de ce que nous pouvons considérer comme « ce qui nous est propre ».

L'appareil culturel ne représente pas seulement une sorte « d'enveloppe » de fonctionnements psychiques sous-jacents, mais constitue une véritable « peau » psycho-culturelle. Dès lors, si cette couche protectrice et instituante se déchire, il faudra la reconstituer de façons nouvelles et inédites, avec le risque lié à la déprise/reprise de zones déjà symbolisées, d'un côté, donc à leur ré-inscription dans un nouvel univers symbolique et, de l'autre, avec l'implication de zones muettes qui jusque-là n'étaient pas représentées pour l'individu, non seulement *pas représentées* pour ses vicissitudes personnelles mais, de façon encore plus

déterminante, *non représentables* avec les outils culturels à sa disposition. On a souligné que très souvent une culture rend manifeste précisément ce qui est refoulé par une autre avec laquelle elle se trouve en relation, ce qui amène les cultures à fonctionner mutuellement comme lieu d'un "retour du refoulé", ce qui n'est pas sans effet sur les relations inter-culturelles, et qui rend compte de la complexité – voire parfois de l'impossibilité – de la soi-disant médiation transculturelle : si on ne veut pas l'utiliser d'une façon simplement défensive, elle doit impliquer un mouvement de véritable élaboration des dynamiques intra-psychiques et inter-subjectives inconscientes, ce qui suppose une déliaison qui amène un retour du refoulé (voire surtout du clivé) avec les angoisses qui y sont associées.

Une petite vignette clinique, délibérément choisie comme relevant d'une autre période migratoire, par rapport à laquelle je vais pointer les différences, peut être éclairante¹. Germinio émigre à Berne dans les années '50 d'un village de la Sicile. Là-bas il rencontre une femme et a une liaison avec elle. D'abord heureux, il découvre avec elle la liberté d'une relation avec l'autre sexe littéralement « impensable » dans son pays d'origine ; cependant, pour cette même raison, il ne dispose pas des outils pour la penser, la métaboliser psychiquement, en aborder les risques affectifs et fantasmatiques. Leur rapport se gâche rapidement. Germinio est trop jaloux et n'arrive pas à tolérer les façons plus libres des rapports amoureux dans le pays d'accueil. Il décide, sans souffrances particulières, de quitter cette compagne. Jusque-là, il reste encore dans le domaine des résonances affectives qu'il peut reconnaître et décoder avec ses outils symboliques-culturels qui sont aussi ses outils idéo-affectifs (notamment les outils qui permettent à l'individu de savoir ce qu'il est en train de ressentir et qui, par conséquent, délimitent les émotions et sentiments qu'il peut reconnaître comme siens). Après quelques temps, il souffre de douleurs bizarres, fatigue, tristesse et craintes inexplicables. Il consulte à la policlinique universitaire de Berne où il rencontre un jeune psychiatre italien, Michele Risso, avec lequel il fait quelques allusions au fait que tous ces malaises ont commencé après la séparation d'avec sa compagne. Il se demande si cette femme aurait pu "lui avoir fait quelque chose" – une action magique, risque traditionnel et culturellement codifié dans les rapports conflictuels à l'autre sexe, seule explication « logique » de son état avec les outils culturels dont il dispose : il n'en est cependant pas convaincu, et ne veut pas vraiment y croire. Ce qu'il ne parvient néanmoins pas à s'expliquer est, dit-il, « *comment ça se fait que quand j'entends sa voix au téléphone – parfois il l'appelle sans lui parler, seulement pour l'entendre – le nœud que j'ai dans ma poitrine semble se dissoudre et je respire plus librement ?* » L'énigme insoluble pour Germinio est donc le fait d'être tombé amoureux, et, de plus, d'une femme étrangère : cette configuration sensorielle-affective « liée » par le signifiant « tomber amoureux », symbolisée dans notre univers culturel, qui en enlève efficacement les aspects persécutoires, est tout à fait inconnue pour Germinio. Il s'agit d'un trou représentatif dans son tissu psychique face à des expériences nouvelles du soi qu'il fait dans un nouvel

1 Cfr. M. Risso et W. Boeker, *Sortilegio e delirio. Psicopatologia dell'emigrazione in prospettiva transculturale*, Liguori, Napoli, 1992 (II ed. 2002)

univers symbolique, expériences desquelles il avait probablement été « protégé » dans son univers d'origine.

Jusque-là nous sommes encore dans la dimension classique des ruptures symboliques associées à la migration. Je relève, en passant, comment une perspective ethnopsychiatrique mal comprise serait susceptible, dans de tels cas, de renforcer les configurations culturelles traditionnelles dans un sens purement défensif, paradoxalement en les utilisant non pas comme des symbolisations efficaces mais comme des équations symboliques, c'est à dire en les déplaçant d'une logique symbolique (celle qu'elles ont dans l'univers d'origine) à une logique du concret (celle qu'elles risquent de prendre dans le contexte nouveau). Il est par contre évident qu'il faut « avancer sur la marge » d'un travail psychoculturel nouveau, en fournissant un lieu psychique et relationnel permettant la possible inscription de nouveaux contenus psychiques dans un contexte symbolique nouveau : si le contexte d'accueil œuvre vraiment comme milieu facilitateur, cela signifie qu'il doit œuvrer comme milieu symbolisant.

Mais ce dont on a parlé jusque-là décrit de manière pertinente les migrations telles qu'on les a connues au siècle passé, c'est-à-dire des déplacements de groupes d'individus ou même de populations entières (ce n'est pas la quantité qui fait la différence) entre des contextes de provenance et d'accueil relativement intacts dans leurs dispositifs symboliques-culturels différenciés, en l'occurrence des environnements dont les garants méta-psychiques et méta-sociaux s'avèrent stables et efficaces, pour utiliser l'heureuse formule de René Kaës (2008 ; 2013). Ces contextes sont en effet encore capables de maintenir une cohésion symbolique et, par conséquent, de « produire des sujets » et d'offrir des « parcours de subjectivation » avec une cohérence topique : c'est à dire des contextes qui produisent des « allocations » psychiques et culturelles, des lieux plutôt que des non-lieux, pour paraphraser Marc Augé (1992). Dans de telles situations il est encore possible de parler de « différences culturelles », au sens de cohérences culturelles différenciées. Cela ne réduit pas pour autant le poids traumatique du passage migratoire, dont j'ai décrit ailleurs (De Micco, 2014, 2017) le coût très élevé².

L'expérience migratoire a ainsi toujours été marquée par une dimension traumatique profonde, mais dans les contextes actuels elle est caractérisée par une violence identitaire destructrice dans la mesure où toutes les fonctions représentatives et symbolisantes de la psyché sont attaquées, notamment du fait de la mutilation massive qui est imposée au niveau des souvenirs collectifs et individuels. Dès lors, le problème n'est plus de décoder et de faire dialoguer des ordres différents de représentations, mais plutôt de se confronter à des zones psychiques non représentées voire non représentables, en essayant d'avancer sur la marge de transformations identitaires individuelles et collectives dont l'évolution est largement imprévisible.

² Ce qui est en effet en question dans la migration est un travail de deuil dans la durée, impliquant l'élaboration itérative des angoisses persécutoires et dépressives, et le décryptage d'une répétition de situations « énigmatiques » au niveau affectif et symbolique. Cet élément spécifique d'un traumatisme extensif avait déjà été souligné par Michele Risso (1992) qui avait décrit le processus d'assimilation, comme on le désignait dans les années '70, ou « d'intégration », appellation actuelle, comme un authentique « micro-traumatisme quotidien ».

Les migrations à l'époque de la globalisation nous présentent ainsi des scénarios partiellement inédits par rapport aux questions psychiques et relationnelles habituelles liées aux mouvements migratoires, scénarios qui nous amènent à réfléchir à la configuration d'un véritable « esprit migrant », forcé à se reformuler constamment aux marges plutôt qu'à habiter des espaces bien définis et stables.

Condition en quelque sorte assimilable à celle de « l'esprit adolescent » caractérisée par des conditions psychiques et existentielles particulières où l'individu est suspendu dans une transformation qui ne trouve pas de « port d'escale ».

Esprits adolescents

La restructuration identitaire radicale de l'adolescence se greffe sur une véritable révolution somatique liée au pubertaire, mais peut-être n'y-a-t-il pas d'autre âge de la vie plus intensément modelé par l'expérience culturelle : en quelque sorte « l'adolescence » toute entière peut être considérée comme une véritable « invention » culturelle dans la mesure où plus le bagage culturel à acquérir s'étend, plus le temps de l'adolescence se dilate³.

Tout le poids culturel de « l'affaire adolescente » est souligné par le fait que l'adolescence comme « temps critique » constitue une expérience spécifique du contexte culturel occidental moderne, tandis qu'il n'est pas reconnu comme tel - ou seulement depuis une époque récente - dans d'autres contextes culturels, généralement extra-occidentaux. L'adolescence peut même être considérées comme une marque spécifique de la post-modernité et de ses formes psycho-anthropologique « liquides » (Baumann, 2011).

Dans les contextes extra-occidentaux, la solution « classique » adoptée pour marquer la transition de l'enfance à l'âge adulte était celle des formes, variées et plus ou moins codifiées, des rites de passage, tels qu'ils ont été identifiés et définis par Van Gennep (1909)⁴.

La « violence » objective des pratiques initiatiques, qui visent à modifier et stabiliser définitivement « l'identité » des individus, « remplaçait » en quelque sorte le lent et pénible travail de deuil du passage adolescent, à l'issue incertaine et peu prévisible, dans une sorte de « logique traumatique » conduisant à une forme de « modelage » social de l'identité : les angoisses individuelles liées à la métamorphose adolescente recevaient ainsi une sorte de réponse prédéterminée à travers une démarche rituelle dans laquelle le groupe et l'individu se renforcent mutuellement dans leur re-production. Ce mode singulier de « résolution » du passage adolescent tendait à effacer le « temps historique » d'une telle

³ En fait, il s'agit d'un temps d' « accroissement ». *Adolesco* : je grandis/j'apprends. Ce n'est pas par hasard si dans son étymologie latine la « croissance » sur le plan physique est intimement liée à la nécessité de se développer avant tout sur le plan social, de faire preuve de toutes les capacités que l'on attend d' un adulte.

⁴ Il s'agit de rituels d'initiation qui visent à éloigner les garçons de l'espace maternel/infantile pour les inclure définitivement dans celui des hommes adultes. Aux initiés sont reconnues toutes les prérogatives sociales, publiques et privées, qui appartiennent à la condition adulte : dans ce sens, toutes les difficultés psychiques et les tâches évolutives liées à la phase adolescente sont, pour ainsi dire, « condensées » et réglées à travers les vicissitudes initiatiques.

reformulation identitaire, entièrement concentré dans le temps de la répétition ritualisée.

Tous ces dispositifs rituels se révèlent insuffisants pour répondre de manière efficace aux nouveaux besoins psychiques liés aux changements socio-culturels rapides auxquels ces populations ont dû faire face.

Les dérives extrémistes et intégristes qui touchent beaucoup de jeunes occidentaux migrants de deuxième ou troisième génération peuvent être entendues par rapport à l'échec de ces démarches collectives. Il s'agit de jeunes essentiellement déracinés qui sont confrontés aux émergences pulsionnelles violentes du "pubertaire" et à une redéfinition structurelle de leurs identifications sans avoir à leur disposition des outils culturels symboliques efficaces susceptibles de les situer dans les rapports de genre et de génération. D'un côté, les dispositifs culturels traditionnels ont été dévalués dans les transits migratoires, de l'autre, les modèles culturels occidentaux n'ont été « imités » que de façon superficielle. Dès lors, face à la crise adolescente, il est particulièrement difficile, voire impossible, pour ces jeunes de faire appel à des figures parentales (et, particulièrement, paternelles) introjectées qui puissent constituer des soutiens identificatoires valables.

Les intégrations « réussies » des enfants migrants révèlent souvent tout leur vide identificatoire sous l'impact du pubertaire et du bouleversement déstructurant des repères auto-représentatifs à l'adolescence. Il s'agit en effet bien plus de « *mimesis* psychiques » que de véritables introjections, dès lors labiles, facilement « révocables » et remplaçables par d'autres « *mimesis* » tout aussi radicales mais éventuellement opposées sur un plan idéologique.

L'enjeu de subjectivation des positions symboliques de genre et de génération propre à l'adolescence, nécessaire pour prendre place dans le cadre symbolique de tout groupe humain, met en oeuvre un mélange entre transformations somatiques et modelages symboliques-culturels. C'est dans cette formulation/restructuration du lien fondateur entre base biologique, fantasmes psychiques et positionnements symboliques que se situe le « deuxième temps », où les liens libidinaux et relationnels installés précédemment sont remis en jeu : ce dont il est question est une véritable décomposition et recomposition de la perception/représentation du soi corporel au sein du « corps » social.

L'expérience migratoire constitue également une sorte de « deuxième temps » à part entière, où c'est la structuration corporelle et psycho-culturelle qui est « interrogée » et doit être re-subjectivée. Cette forme de réappropriation de soi dans le territoire d'accueil - souvent désigné comme "terre d'adoption" -, constitue, à tous égards, une transition identitaire.

Les outils pour « penser » cette dimension de transit ininterrompu, les coûts psychiques qu'il implique, mais aussi la dimension subjective nouvelle qui s'ouvre, sont nécessaires pour aborder les passages migratoires ; ils deviennent encore plus indispensables face aux vagues migratoires les plus récentes qui nous confrontent à des sujets traumatisés mais aussi déculturés, c.à.d. qui ont souvent déjà connu une déculturation violente dans leurs pays de départ. En raison de la précarité générale des garants méta-psychiques et méta-sociaux que nous avons déjà soulignée, nous nous trouvons actuellement devant des sujets

déplacés (les autochtones) supposés accueillir d'autres sujets déplacés (les migrants), tous impliqués dans une dimension d'éradication et de labilité des repères identificatoires - notamment au niveau des chaînes généalogiques et des appartenances symboliques - aux conséquences souvent imprévisibles. La dimension verticale, historique, qui fonde les origines dans une mémoire, est souvent perdue et brisée pour les uns et les autres, avec pour résultat paradoxal le refuge dans des *mimesis* immédiates et labiles ou, au contraire, des oppositions radicales et irréductibles qui tentent de reconstruire une « pureté » identitaire chargée de dissimuler la déchirure qui s'est produite dans le tissu originaire.

Plus l'origine est incertaine et le fondement labile (les « discours » fondateurs perdant leur capacité symbolique et symbolisante), plus il est impossible de construire l'autre et, par conséquent, soi-même : c'est un monde peuplé de « doubles déformés et déformants ». L'expérience cohésive du « spectre d'identité », décrite par de M'Uzan (2005), semble s'inverser et se déformer dans des identités spectrales multiples.

Cette condition apparaît comme multipliée chez les adolescents migrants : catégorie hétérogène rassemblant des expériences très diversifiées, allant de celles des soi-disant migrants de deuxième génération à celles des mineurs migrants non accompagnés - qui au contraire font partie à part entière d'une première génération migratoire - mais qui peuvent se confondre et se mêler dans une virtualité vertigineuse de trajectoires identificatoires.

Blessures ou trous? La vérité impossible

Le traumatisme migratoire a toujours été un traumatisme occulté : dans la longue histoire de la psychopathologie de la migration, qu'on peut faire remonter aux remarques d'Achille Foville (1875) à la fin du dix-huitième siècle dans la ville portuaire du Havre, il n'a longtemps pas été reconnu par les psychiatres, mais s'est transformé en un « malaise caché » pour ceux même qui l'ont « porté ». Cette caractéristique du traumatisme migratoire avait déjà amené Gianfausto Rosoli (1988), dans les années '70, à souligner qu'un véritable bilan du coût psychique des migrations ne pouvait être fait que sur l'espace de deux ou trois générations ; à quoi Norman Sartorius (1998) ajoutait que ces coûts ne concernent pas seulement ceux qui partent mais aussi ceux qui restent, ceux qui accueillent et ceux qui retournent. Toute l'expérience migratoire, dans sa totalité, dans l'espace et dans le temps, est traversée par un « traumatique » perversif et non reconnu, par une douleur « non pensée », par une perte non représentable, pas seulement pour ceux qui partent mais aussi pour ceux qui accueillent. Ces pertes non reconnaissables peuvent donner lieu à des dérives revendicatives, fréquentes surtout dans les centres d'accueil. En effet, souvent une idée fautive de l'accueil semble destinée à occulter ces pertes non réparables plutôt qu'à en prendre en compte l'impact psychique.

Dans les vagues migratoires plus récentes, comme nous avons déjà dit, le traumatisme prend des aspects si massifs et déstructurants qu'il conduit vers

l'expérience du « déshumain »⁵, évoquant des modalités qui nous rappellent celles des génocides, c'est-à-dire celles qui ont impliqué, historiquement, la perte du statut « humain » pour des groupes de populations. Ce traumatisme, par ailleurs, reste en défaut d'outils appropriés de symbolisation de l'expérience psychique. L'instabilité des repères méta-psychiques et méta-sociaux déjà signalée entraîne la constitution d'environnements « humains » constamment exposés à la répétition du « traumatique », plutôt qu'à des environnements facilitateurs d'une symbolisation.

Je pourrais résumer cette situation complexe par la formule « plus on essaye d'explorer les *blessures* migratoires, plus on se retrouve face aux *trous* qu'elles ont laissé », trous de sens et écarts dans la mémoire se présentant comme seules possibilités de survie psychique. Si l'on veut travailler dans une logique de restitution et de réparation, en tentant de remailler les tissus psychiques, c'est-à-dire les liens et les histoires, il faut d'abord trouver un espace pour accueillir la destructivité et ne pas solliciter des espaces disloqués qui doivent rester anonymes jusqu'au moment où ils pourront être repris en première personne.

Or, les premières questions que le pays d'accueil pose au migrant lui demandent justement de « s'identifier », de dire qui il est et de « raconter » son histoire. Mais cette demande a un effet tout à fait bouleversant, puisqu'on demande à celui qui a perdu sa propre perception identitaire de dire qui il est, de prendre sur lui-même d'énoncer son propre nom, ce qui sollicite des appartenances et des mémoires, alors que ce dont il a besoin est précisément de les suspendre. On lui demande de lier le passé et le présent, alors qu'il a besoin de « rendre opaque » sa propre histoire (comme le soulignait Abdelmalek Sayad (2001), auteur de *La double absence*). Se réapproprier sa propre histoire, se reconnaître en elle, traverser les blessures et les deuils que cela implique, ainsi que la pénible rupture avec l'origine, suppose un lent et douloureux travail psychique de re-subjectivisation qui pourrait même ne jamais advenir. C'est pour cela que le migrant, en répondant à la question qui lui est posée sur son identité, essaiera surtout de deviner quelle réponse son interlocuteur désire, il essaiera de devenir ce qu'il imagine que l'autre veut de lui dans un jeu vertigineux de miroirs et de projections croisées.

C'est pour cela qu'essayer d'établir la « vérité » de ces histoires et d'évaluer si elles sont compatibles ou non avec la possibilité d'obtenir un statut « protégé », comme réfugié ou comme mineur, par exemple, représente un véritable slalom dans un parcours erratique de « scripts » de l'horreur, composés d'irruptions de fragments bouleversants d'images re-vécues ou racontées, parfois en troisième personne, sorte de bricolage psychique de morceaux d'événements vécus soi-même ou par d'autres. Cet entrelacs inextricable entre vérité et fiction n'est pas de l'ordre du mensonge mais d'une vérité fictionnelle qui, d'ailleurs, peut constituer la seule vérité organisable comme récit de soi : l'accès à ce qui a été vécu en première personne impliquerait en effet d'entrer en contact avec les

5 Cfr. Fédida P. (2007) *Humain/Déshumain. La parole de l'oeuvre*, Paris, Presses Universitaires de France

affects ravageurs du traumatisme, tellement insoutenables que ce contact irait à l'encontre de la tentative de retrouver un statut de sujet.

Les trous identitaires sont remplis par des récits de soi fictionnels, là où les blessures sont trop pénibles et donc restent figées ou « murées » dans le corps, en tant que mémoires indélébiles, d'un côté, mais inaccessibles, de l'autre, dans des espaces disloqués, hors-psyché.

Le double corps du migrant

Le corps du migrant est sans doute le lieu où toutes les dynamiques que nous avons décrites se coagulent et se déchargent au maximum. La centralité de l'expérience corporelle et de ses mutations perceptives et représentationnelles est cruciale tant à l'adolescence que dans les passages migratoires, s'additionnant et se dupliquant chez les adolescents migrants.

Si, d'un côté, le migrant retrouve l'état d'*Hilflosigkeit* infantile dans une condition de nécessité corporelle extrême (faim, froid, privations) et de dépendance, de l'autre, il fait expérience de son corps comme corps étranger, esthétiquement différent, suscitant curiosité et rejet dans le nouveau contexte du pays d'accueil. A travers le regard de l'autre il fait une nouvelle expérience de soi, alors que tout son être pulsionnel est stimulé intensément par l'activité de désymbolisation et de resymbolisation décrite plus haut, approchant, en cela, de la manière la plus profonde, l'expérience adolescente. C'est d'ailleurs justement la perception immédiate et confuse d'une pulsionnalité imaginée comme violente – car non « liée » par des outils symboliques culturels partagés – que la rencontre avec l'étranger éveille, suscitant les mouvements de refus et de rejets les plus violents.

Dès lors, la mesure dans laquelle les migrants pourront trouver des outils psychiques pour réorganiser cette pulsionnalité « déliée », comparable à une nouvelle émergence pubertaire, jouera un rôle crucial.

Il s'agit d'entreprendre une reconstruction de l'image de soi dans le contexte migratoire, avec des effets déconcertants, comme le montrent les expériences les plus récentes des centres d'accueil. J'ai abordé, dans d'autres articles, les contradictions et les véritables mandats inconscients qui se déploient dans ces microcosmes relationnels complexes⁶. Je ne ferai ici que souligner qu'une des manifestations les plus frappantes de ces "esprits migrants" passe par ces corps en transition. C'est particulièrement évident pour les adolescents, davantage encore pour les adolescentes migrantes, mineures non accompagnées, dont les corps semblent déjà parler à travers un code que, comme sujets, elles ne sont pas encore en mesure de déchiffrer.

Ainsi, il est déconcertant de voir à quelle vitesse, quelques semaines après leur débarquement sur les côtes italiennes, les adolescentes se dotent d'un portable et d'écouteurs constamment portés - comme pour constituer un enveloppe psychique -, préparent un profil facebook avec des photos où elles posent comme des starlettes, caricatures involontaires et parfois grotesques de l'imaginaire occidental, mimésis frappante dans son adhésivité mutilante qui

⁶ Cfr. De Micco V., publication dans Psy.Kanal, avril 2019,

efface les histoires et les appartenances, ce qui est précisément l'effet recherché : devenir « autre » le plus rapidement possible, se libérer de ce que l'on a été. Quand on commence à redevenir « humain » c'est terrible de repenser à l'inhumain où on est tombé : si on a dormi par terre, mangé des ordures, subi des violences sans presque les sentir, il est intolérable de retourner à un quotidien « bien rangé » et de commencer à voir, les yeux terrifiés, ce qu'on était devenu.

Revenons à Oghogho et Sonia; elles agacent les membres de l'équipe du centre d'accueil : *« Nous ne savons pas comment faire avec elles. Elles sont paresseuses et n'ont rien envie de faire. Elles disent qu'elles sont toujours fatiguées. Elles dorment jusqu'à tard le matin et ne veulent pas aller au cours d'italien. Mais nous sommes prudentes, parce que nous savons ce qu'elles ont subi et ce qui les attend quand elles vont sortir d'ici. Quand elles auront 18 ans ... A 18 ans elles vont sortir et, à ce point, il sera encore plus dur de les retenir. Et dehors il y aura les 'mamans' ou les 'fiancés' qui les attendent déjà. Ces filles, surtout les Nigérianes, on les fait venir ici pour se prostituer. On ne le dit pas clairement quand elles partent, mais souvent leurs familles le savent et elles savent qu'elles doivent le faire pour leurs familles. Quand les mères les appellent, c'est terrible. Au début il nous semblait beau qu'elles puissent se parler à cette distance, après tout ce qu'elles avaient traversé, mais ensuite on les voyait très bouleversées et on a compris : les familles leur rappellent ce qu'elles doivent faire ».*

Finalement les deux filles acceptent de participer à une manifestation ethno-gastronomique où on cuisine des plats typiques. Elles portent une minijupe et des talons hauts. Les membres de l'équipe, remarquant leur tenue inappropriée, ne disent rien – un mélange d'agressivité et d'impuissance – mais quand elles arrivent sur place, Oghogho semble se regarder pour la première fois à travers les yeux des autres. Le malaise que les talons hauts lui procurent – tout le contraire de ce qu'elle avait imaginé, càd de la faire se sentir « à la hauteur » – devient tellement intolérable qu'elle va les casser et rentrera les pieds nus, en s'infligeant cette douleur, comme pour trouver un lieu où localiser la violente haine de soi qu'elle a éprouvé à ce moment-là.

En rentrant de cette journée, parlant un italien étrange, une langue venue d'un ailleurs qui pourrait contenir son “être nulle part”, Oghogho dit de se sentir « vomie par la terre ».

C'est avec l'impossibilité d'être quelque part, son “être nulle part”, dans aucun lieu, dans aucun corps, dans aucun temps, que se manifeste de façon destructrice la haine de soi et la sensation de ne pouvoir exister sous quelle forme que ce soit, psychique ou culturelle. Comme s'il n'y avait aucun « lieu » possible sur terre pour un soi destiné à être vomi infiniment.

Et puis, quelques jours après, presque par hasard, alors qu'elle est assise sur son lit et range tranquillement ses vêtements, une de ces activités quotidiennes habituelles qui font se sentir « chez soi », elle raconte ce qui ne peut pas raconté : les violences subies, le désarroi, l'impossibilité de croire que sa famille veuille vraiment cela d'elle. La fenêtre sur le passé qui s'est ouverte soudainement et inopinément, doit se fermer, doit rester suspendue et « disloquée » pour pouvoir être conservée et non détruite. Fragment d'horreur qui,

en même temps, a fait irruption dans l'esprit de celle qui accueille les affects dévastateurs et désorganisant, migrant en quête de sens.

Il ne s'agit pas d'offrir un nouveau champ à la soi-disant « psychanalyse appliquée », mais de concevoir une psychanalyse profondément et naturellement *impliquée* dans les transformations anthropologiques tumultueuses du monde contemporain. Le travail avec les esprits migrants ne nous demande pas de « dénaturer » notre méthode ou notre formation, tout au contraire, il nous demande d'être encore plus profondément et radicalement disponibles à remettre en jeu nos zones muettes et immergées, zones survivantes et étrangères que nous sommes confrontés au défi d'essayer, douloureusement et péniblement, de penser.

Tobie Nathan (1986) soulignait que le migrant souffre surtout de la perte d'un « double culturel », sorte de « double psychique » qui assure que structuration interne et externe coïncident, c'est-à-dire que la structuration interne se reflète et se duplique dans la structuration externe.

C'est seulement dans les situations migratoires les plus récentes – qui impliquent un désarroi presque complet des repères auto-représentatifs originaires – qu'apparaît la manière dont cette « perte » implique des zones archaïques : ce qui est « perdu » est aussi ce qui en assure silencieusement la fonction primaire structurante, passant inaperçue dans les situations de continuité culturelle.

Cette fonction structurante s'exerce en particulier au niveau de l'organisation somatique profonde (c'est une donnée caractéristique des migrations que le malaise psychique-identitaire s'exprime à travers le corps ; les pathologies psychosomatiques et toutes les gradations de « somatose » y sont donc prédominantes), en se situant précisément dans la zone du jumeau paraphrénique, décrit par de M'Uzan (2005).

Ohogho n'a plus une terre/corps où elle peut habiter et, comme beaucoup de migrants adolescents (mais aussi comme beaucoup d'adolescents autochtones également en quête d'un lieu pour le soi), elle essaye de se donner un « double corps » à utiliser à l'occasion : d'un côté, un corps public, mimétique et discipliné, corps « parlé » dans une langue qui cherche à se donner un fondement, une appartenance, simulacre identificatoire, pouvant se décliner comme « corps séducteur » à l'occidentale aussi bien que comme « corps pieux » selon les préceptes religieux ; et, de l'autre côté, corps privé, paradoxalement « inassimilable » et « étranger », qui renvoie à l'identité profonde, inappropriable, corps parlant une langue indéchiffrable ignorée et qui ignore. Seule une oscillation entre ces deux corps peut permettre la dislocation subjectivante nécessaire à l'esprit migrant pour se protéger du double risque de se briser ou de se précipiter, puisque, comme écrit Thomas Sterns Eliot (1940), « *pour arriver là où tu n'es pas, tu dois parcourir la route pour laquelle tu n'es pas* ».

Sur la marge

« *Seulement ce qui est humain peut nous être étranger* », écrivait Wislawa Szymborska (1974). La reconnaissance la plus authentique de « l'humanité » de l'autre, et paradoxalement de nous-même, est justement la possibilité de lui

reconnaître le droit « d'être » étranger, de résister et de maintenir un élément inassimilable.

Cet « inassimilable » qui paraît constituer le problème et semble devoir être ramené à la raison, à « l'assimilation », demeure un élément précieux à « garder », reste intraduisible et incommunicable qui, en même temps, nous enchaîne et nous libère, nous pousse à chercher sans cesse des appartenances « intégrales » et même « intégristes », mais aussi à pouvoir les fuir perpétuellement.

Le problème du monde contemporain, selon Marc Augè (1994), serait de ne plus réussir à construire l'Autre, à faire l'expérience de l'Autre. A sa place, des « doubles déformés » semblent s'établir où se regarder comme dans des miroirs déformants. C'est ce qui arrive souvent aux jeunes migrants qui, dans leur élan mimétique, peuvent parfois se trouver encore plus violemment rejetés, parce qu'ils commencent à devenir comme une caricature involontaire et grotesque de ceux auxquels ils veulent « s'assimiler » à tout prix. L'inquiétante proximité peut devenir encore plus persécutoire que l'inquiétante étrangeté.

On peut décider de tourner complètement le dos à l'abîme en feignant que ça concerne quelqu'un d'autre, ou bien on peut être forcés de contempler le fond, comme il arrive à ceux qui sillonnent la Méditerranée sur des bateaux et s'égarer dans l'obscurité liquide qui infiltre l'esprit et l'entoure de toutes les côtés, ou encore, on peut essayer d'*avancer sur la marge* de cet abîme « *tout au long duquel nous marchons toujours* » (Eliot).

On ne revient jamais de si loin que de soi-même, écrivait Tahar Ben Jelloun (1985), et parfois on ne retourne carrément pas, ajouterais-je. Parfois il faut se contenter de stationner sur les marges, la marge de soi-même et d'un monde qu'on peut sentir comme le sien propre ; la marge de terre ferme à éroder peu à peu et à arracher à la mer, comme dans le *Zuidersee* de Freudienne mémoire, qui constitue la véritable oeuvre de la civilisation.

Mais c'est la marge, cette marge, qui fait, et qui fera, toute la différence...

Bibliographie

Altounian J., *L'intraduisible. Deuil, mémoire, transmission*, Dunod, Paris, 2005

Augé M. (1992), *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Le Seuil, Paris

Augé M.(1994), *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Librairie Arthème Fayard

Aulagnier P. (1975) *La violenza dell'interpretazione*, Borla, Roma, 1994

Baranes J.J. (2016), *Linguaggi e memoria del corpo in psicoanalisi*, Alpes, Roma

Baumann Z., *Modernità liquida*, Laterza, Bari, 2011

Ben Jelloun T., *L'enfant de sable*, Seuil, Paris, 1985

Benslama F. (2015), *L'ideal et la cruauté (dir)*, Lignes, Paris

De Micco V., *Le identità nomadi. Identità, migrazioni, fratture narcisistiche*, in Cotrufo P., Pozzi R. (a cura di), *Identità e processi di identificazione*, pp. 137-151, F. Angeli, Milano, 2014.

De Micco V., *Trapiantare/tramandare. Legami e identificazioni nei transiti migratori* in De Micco V. e Grassi L. (a cura di), *Soggetti in transito. Etnopsicoanalisi e migrazioni*, numero monografico della rivista " Interazioni. Clinica e ricerca psicoanalitica su individuo-coppia-famiglia", n. 1- 2014 /39, F. Angeli, Milano,

De Micco V. - "*Migrare. Sopravvivere al disumano*", in "Rivista italiana di Psicoanalisi"- n. 4/2017

De Micco V., *Fuori luogo. Fuori tempo. L'esperienza dei minori migranti non accompagnati tra sguardo antropologico e ascolto analitico*, in "Adolescenza e Psicoanalisi", Magi ed., Roma, 1/2019

De M'Uzan M. , *Aux confins de l'identité*, Gallimard, Paris, 2005

Eliot Thomas Sterns,(1940), *East Cocker*, in *Quattro Quartetti (1936-1942)*,I ed.it., Garzanti, Milano,1959

Fédida P., (2007), *Umano/Disumano*, Borla, Roma, 2009

Foville A., *Les aliénés voyageurs ou migrants. Etude clinique sur certains cas de lypémanie*, in « Ann. Méd-Psych », 2, pp.5-45, 1875

- Freud S. (1914), *Introduzione al narcisismo*, OSF vol 7, Bollati Boringhieri, Torino
- Freud S. (1919), *Il Perturbante*, OSF vol 9, Bollati Boringhieri, Torino
- Freud S.,(1922) *L'io e l'Es*, OSF, vol 9, Bollati Boringhieri, Torino
- Frigessi Castelnuovo D., Risso M. (1982), *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino
- Grinberg L. Et R. , *Psicoanalisi dell'emigrazione e dell'esilio*, Angeli, Milano,1990
- Gutton P., *Adolescence et Jihadism*, L'esprit du temps, Paris , 2015
- Kaes R. (2008), *La trasmissione delle alleanze inconsce, organizzatori metapsichici e metasociali*, in AA.VV., *Generi e generazioni. Ordine e disordine nelle identificazioni*, Angeli, Milano
- Kaes R., (2009) *Le alleanze inconsce*, Borla, Roma, 2010
- Kaes R., *Il Malessere*, Borla, Roma, 2013
- Kahn L., *L'écoute de l'analyste*, Puf, Paris, 2012
- Le Breton D., *Fuggire da sé*, Cortina, Milano, 2016
- Levine H., Reed G. e Scarfone D., *Stati non rappresentati e costruzione del significato*, Angeli, Milano, 2015
- Luchetti A., *Il trauma e la sua impronta. Per una interpunzione*, in AA.VV., *L'impronta del trauma. Sui limiti della simbolizzazione*, Angeli, 2009
- Monniello G., *Processo di soggettivazione e principio di realtà in adolescenza*, in "Psiche", 1/2017
- Nathan T., *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Dunod, Paris, 1986
- Risso M., Boeker W. (1992), *Sortilegio e delirio. Psicopatologia dell'emigrazione in prospettiva transculturale*, Liguori, Napoli , II1992è ed. 2002
- Rosoli G., *La condizione sanitaria dell'emigrante*, in Atti del I convegno internazionale "Medicina e Migrazione", Roma, 9-10 APR 1988
- Roussillon R., *Agonie, clivage et symbolisation*, Paris, PUF, 1999

Sartorius N., *Santé mentale et approximation culturelle: le cas du migrant*, in Arpin J., Comba L. e Fleury F., (a cura di), *Migrazione e salute mentale in Europa*, " AM-Antropologia Medica", 4, pp.8-10, 1988

Sayad A. (2001), *La doppia assenza*, Cortina, Milano

Szimboska W., (1974), "Salmo", trad.it. in *Vista con granello di sabbia*, Adelphi, Milano, 1988

Van Gennep A. (1909), *I riti di passaggio*, Bollati Boringhieri, Torino

Resumé: Les noyaux traumatiques liées à la migration et à l'éradication sont examinées. En particulaire sont analysées les mémoires traumatiques et les transformations des vécus corporelles dans la migration. Enfin une attention spéciale est donnée à la complexité des dynamiques relationnelles dans les centres d'accueil , ou très souvent les membres de l'équipe se retrouvent à 'r-accueillir' dans leur esprits les éléments traumatiques insoutenables que les migrants portent avec eux.

Mots Clé : Migration, Adolescence, Mémoires traumatiques, Témoignage

Migrant Minds Adolescent Minds.

Transitions Transformations Migrations : going on along the edge

Summary: The complex traumatic situations connected to migration and to uprooting, specially in adolescence, are examined. Particularly traumatic memories and the transformations of bodily experiences in migration are analyzed. Finally a special attention is due to the relational dynamics in the welcome centres, where often the members of the equipe find themselves as 'containers' of the unbearable traumatic elements that migrants bring with them.

Key words : Migration, Adolescence, Traumatic Memories,