



**HAL**  
open science

# ”Re-panser” la vulnérabilité psychique observée chez certains enfants de migrants

Marie-Annick Grima

► **To cite this version:**

Marie-Annick Grima. ”Re-panser” la vulnérabilité psychique observée chez certains enfants de migrants. Psychologie. Université de la Réunion, 2006. Français. NNT : . tel-00271288

**HAL Id: tel-00271288**

**<https://theses.hal.science/tel-00271288>**

Submitted on 8 Apr 2008

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# UNIVERSITE DE LA REUNION

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Centre Interdisciplinaire de recherche sur la Construction Identitaire

## THESE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE LA REUNION

Discipline : PSYCHOLOGIE

Présentée et soutenue publiquement par

**Marie-Annick GRIMA**

Le 17 Juin 2006

***« Re-panser » la vulnérabilité  
psychique observée chez certains  
enfants de migrants***

Directeur de thèse :

**Jean-François Hamon**

**JURY :**

**Alain Blanchet**, Professeur

**Marcel Bromberg**, Professeur

**Jean-Louis Juan de Mendoza**, Professeur émérite

**Année 2006**

***La pensée d'un homme est avant tout sa nostalgie***

***Albert Camus.***

***Une seule certitude suffit à celui qui cherche.***

***Mythe de Sisyphe***

***Albert Camus.***

## **Merci,**

Remercier, le mot est dans notre contexte fort en sens. Il est le geste que chacun se doit de faire pour mettre fin à une pratique rituelle.

En créole réunionnais, le mot « remersyé », évoque en effet l'idée de « rendre un dernier hommage à une divinité qu'on n'honorera plus » (Brandibas, 2003, p. 307).

Désolée, Jacques, du pouvoir des mots et de celui-là en particulier mais mes premiers remerciements sont pour toi ... car c'est bien toi qui explique souvent aux uns et aux autres qu'il faut rendre .... sinon, attention ... plus sérieusement, sans ton idée géniale d'aller un jour du côté d'un autre Saint-Denis, ce travail peut-être n'aurait pas vu le jour. Que celui qui te l'a donnée soit lui aussi remercié. Voilà pour deux.

Il reste, toi, Karine. Il faut que je te dise merci mais je suis un peu embêtée ... sans doute parce que le dernier de « dernier hommage » résonne avec une réalité bientôt proche, celle d'une dernière consultation ensemble. Nos chemins, dans quelques temps, se croiseront autrement mais les croisées de chemin sont ouvertes sur l'universel. Il y aura sans doute ailleurs d'autres jeudis après-midi. Voilà pour trois.

Enfin, il y a Christophe, Pierre et Maxime. Ils m'ont accompagnée et ont fait preuve de beaucoup de patience. Du fond du cœur, merci à tous les trois.

Enfin, encore il y a celle qui n'est plus à depuis longtemps maintenant Elle savait l'importance de l'écriture et de la lecture. Que sa mémoire ici soit honorée.

Voilà pour tous même si tous n'ont pas été nommés. Ceux qui doivent se reconnaître sauront le faire.

## RESUME

*« Re-panser » la vulnérabilité psychique observée chez certains enfants de migrants.*

Le travail de recherche présenté prend sens dans le cadre d'une pratique clinique transculturelle. Il s'agit d'interroger à nouveau la question de la vulnérabilité psychique observée chez certains enfants issus de la migration. Ceux rencontrés ici viennent avec leurs familles de l'archipel des Comores. Des travaux antérieurs (Moro & Nathan, 1989 ; Moro, 1994) ont défini cette vulnérabilité en lien avec l'impact de la migration sur le développement psycho-affectif et cognitif. Cet impact est de nature traumatique et amène au clivage des mondes. Ce processus est un facteur essentiel dans la genèse de la vulnérabilité psychique. Mais au regard de notre pratique clinique, nous postulons que cette dernière participe d'une vulnérabilité plus générale et prend sens dans une histoire familiale marquée par des événements traumatiques survenus parfois aux générations précédentes et non encore élaborés. Cette vulnérabilité traduit également un déséquilibre des relations entre les mondes visible et invisible constitutifs de l'univers des enfants et des familles rencontrés. Les symptômes manifestés par les enfants portent en eux la trace de ces différents facteurs de vulnérabilité. Ils ont pour fonction de restaurer la mémoire familiale et le lien au monde d'origine. Cette restauration s'actualise par le rituel.

### ***Mots-clés :***

Archipel des Comores - Enfants de migrants- Vulnérabilité psychique- Traumatisme - Transmission psychique - Monde invisible - Rituel - Psychothérapie transculturelle.

## ABSTRACT

***“ Re-thinking the psychological vulnerability observed in some migrant children”.***

The paper finds its meaning within the framework of transcultural clinical practices. It consists in re-examining the question of psychological vulnerability observed in some migrant children. The children and their families studied in this paper come from the Comore islands. Previous studies have defined this vulnerability in connection with the impact of migration on affective and cognitive psychological development. This impact is of a traumatic nature and lead to a division of worlds. This process is an essential factor in the genesis of vulnerability. However, in regards to our clinical practices, we esteem that this factor leads to a more generalised vulnerability and finds its meaning in a shared family history marked by traumatic events, having often taken place in the previous generations and which have not yet been dealt with.

This vulnerability also manifests itself in an unbalanced relationship between the visible and the invisible worlds, which compose the universes of children of family, we met. The symptoms expressed by the children carry the marks of these different factors of vulnerability. The function is to restore the collective family memory and the link to their origins. This restoration actualizes itself by means of ritual.

### ***Key-words:***

The Comore islands – Migrant children – Psychological vulnerability – Trauma – Psychological transmission – Invisible world – Ritual – Transcultural therapy.

---

**DISCIPLINE: PSYCHOLOGIE**

---

CENTRE DE RECHERCHE INTERDISCIPLINAIRE SUR LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE.

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

15, rue René Cassin

97490 Sainte-Clotilde.

Ile de la Réunion.

# ***INTRODUCTION***<sup>1</sup>

*Le passé n'est jamais mort, il n'est  
même pas passé.*  
William Faulkner

*Châteaux et places fortes ne sont que tentatives  
pour conserver des noms qui craignent de ne pas  
survivre à l'oubli, pierres levées contre l'oubli,  
remparts dressés contre l'oubli. Personne ne  
souhaite oublier, ou plus exactement personne  
ne souhaite être oublié.*

*Plus pacifiquement, on fait de enfants pour  
qu'ils portent un nom, pour qu'ils reprennent de  
leurs pères, le fardeau d'un nom, ou sa gloire.  
Longue histoire que cette recherche d'une  
marque à poser sur le temps et les lieux, que cet  
effort pour donner un peu d'assurance aux noms  
et les aider à affronter les longues caravanes de  
l'oubli.*

Mahamoud Darwich

L'Histoire de l'Humanité se fonde dans l'Histoire du monde, autrement dit dans cette succession d'événements qui depuis une origine mythique marque l'échelle du temps et le rythme.

Des temps du mythe à ceux de la modernité, l'Histoire se raconte, se transmet pour témoigner du passé et participer à l'élaboration du temps présent.

Il y a dans l'Histoire du monde un ordre chronologique fait de périodes successives, un peu à la manière dont les générations se succèdent à l'intérieur d'une famille. D'ailleurs les familles

---

<sup>1</sup> Avertissement au lecteur : les mots en italiques dans le texte sont repris dans un lexique en page 297.

aussi ont une histoire ; une histoire familiale contemporaine de l'Histoire du monde où parfois elle s'enracine et se décline.

L'Histoire a fondé la famille. Elle l'a organisée dans ses assises, lui a donné sens et lui a permis alors d'écrire son histoire singulière. Histoire singulière qui de génération en génération se transmet ou se perd dans les méandres du silence et de l'oubli.

Alors pour lutter contre l'oubli, l'Histoire va convoquer le temps en un lieu que nous nommons la mémoire ; lieu infiniment grand dont la trace s'imprime dans le souvenir. Les lieux de mémoire sont pluriels mais la mémoire de l'homme s'inscrit avant tout dans la terre. Terre légendaire, natale et ancestrale, lieu métaphorique de la vie et de la mort, elle contient les souvenirs millénaires laissés par les hommes et les civilisations. Elle les retient enfouis sous son socle, acceptant parfois qu'ils se révèlent au monde sous les truelles et les pinceaux minutieux de ceux qui profanent le temps.

La terre est conservatrice et garde dans ses entrailles ces vestiges et ces ruines, témoins du temps passé. Elle est telle ce tombeau devenu musée, musée à ciel ouvert, aux allées débordantes, aux étages et aux sous-sols pleins d'objets en dépôt dont certains attendent encore d'être déballés.

Le visiteur en quête de mémoire et de souvenirs est accueilli empruntant pour ne pas se perdre la voie des galeries. Les premières sont emplies de pierres, figurantes d'une vie fossilisée où le bois est devenu pierre. D'autres, plus magiques évoquent le feu, qui un jour, a jailli de leur frottement. Les galeries glissent doucement vers les profondeurs terrestres et le spectacle est là, féérique, accroché aux parois suintant d'eau et peintes à même la roche d'une encre où les fauves et les sombres se mêlent parce qu'en ces temps immémoriaux, les camaïeux ne se déclinaient pas encore. Le spectacle est contemplation, contemplation émerveillée devant ce long ruban rupestre qui décrit sans voix la vie de l'homme avant l'Histoire.

Les galeries se font labyrinthe, mais la lumière du jour pointe et le visiteur retrouve à nouveau la pierre. Elle s'expose encore une fois. Ce n'est plus la même. Elle a été façonnée par la main de l'homme devenue agile et habile et qui après l'avoir frottée de toutes ses forces pour la faire flamboyer, l'a sculptée pour la faire objet. Il l'a gravée. Elle est devenue tablette. La vie s'est alors dessinée sur la pierre réunissant sous le sceau du sacré, des signes et des motifs divers. Une page de l'Histoire du monde venait là de se tourner. Une autre s'ouvrait. L'Histoire succédait à la Préhistoire qui désormais cessait de se peindre sur les parois de la terre. Une ère nouvelle commençait avec une invention dont le destin serait plus que fabuleux.



Après les peintures de Lascaux, les hiéroglyphes<sup>2</sup>égyptiens annonçaient sans bousculade le premier tome du grand livre de l'Histoire du monde. Le monde devenait lisible et l'écriture témoignerait, dès lors, des événements de la vie dans ses temps les plus reculés en transmettant à jamais<sup>3</sup> des souvenirs inaccessibles à la simple mémoire humaine.

L'écriture est alors devenue mémoire. Ecrire pour léguer en héritage. Mémoires et testaments, lieux privilégiés dans notre tradition pour écrire, pour ne pas oublier, pour transmettre pour que plus tard ceux qui viendront se souviennent, sachent et acquièrent. Savoir d'où on vient pour savoir qui on est.

Il y a comme cela ce que la mémoire retient depuis la nuit des temps mais aussi ce qu'elle oublie ou tente d'oublier dans un scénario certes inconscient mais qui atteste du trouble et de la souffrance. Oublier, pour ne plus penser tout simplement à ce que la vie a rendu douloureux.

Oublier, autrement dit se taire, ne plus parler de ce qui est advenu, parce qu'un mot, un seul, peut à nouveau ouvrir grand une blessure. Blessures parfois traumatiques, souvenirs honteux, ils ne sont plus dicibles.

Mais bientôt, au temps de l'indicible, succède celui de l'impensable. Le souvenir est là, mais les mots ne le disent pas et les images vont alors faire défaut pour le penser. Souvenir sans place, en errance de lieu pour être, la mémoire ne veut plus le retenir, ne le retient plus et déjà ne sait plus rien. La mémoire se remplit de blanc, se perd parfois mais la mémoire ne peut oublier au risque sinon de perdre la raison.

Depuis la nuit des temps, l'homme n'oublie pas, laissant sa trace dans la terre, écrivant et racontant pour sauvegarder sa mémoire. Mais quand les mots manquent pour écrire et raconter, le silence s'installe. La mémoire devient silencieuse. Le silence se fait la mémoire de l'oubli mais n'efface en rien la souffrance. Elle est là présente au quotidien visible et invisible. Il faut lutter pour être silencieux. Parfois, les lieux de la vie sont trop évocateurs et compromettent le silence. La douleur se réveille, frappe les corps et les âmes. Alors le mouvement du départ s'impose. Aller loin du lieu, aller en dehors de lui pour ne plus dire, pour ne plus penser. Quitter la Terre, abandonner et oublier ce qu'elle contient.

---

<sup>2</sup> Dont la racine hiéro, vient du grec « hieros » et qui signifie sacré.

<sup>3</sup> Mais n'oublions cependant pas que l'Histoire fut régulièrement marquée par des périodes de destruction de la mémoire. En 1499, par exemple, l'archevêque de Grenade ordonna de jeter aux flammes les livres musulmans détruisant ainsi huit siècles d'histoire écrite de culture islamique en Espagne. L'histoire plus récente est aussi riche de ces autodafés (Buenos Aires en 1983 ; Guatemala en 1995 avec la destruction des documents sur la « sale « guerre de la dictature militaire ... ) dont l'objectif est de participer à la destruction de la mémoire d'un pays, d'un peuple.

- **Hors du lieu : en exil**

Exil de lieu  
De terre en terre  
De mer en mer  
La vie erre

Exil de la mémoire  
Oubli du soir  
La vie en noir

Nomades  
Entre-deux vies.  
Nomades  
Entre-deux rives

Ici  
Là-bas  
Vie d'ici  
Vie de là-bas  
Passe la vie

Quitter la terre pour vivre autrement, fuir, échapper à une vie et un destin trop lourds à porter. Le rêve d'une vie nouvelle se dessine et la vie se projette dans un ailleurs merveilleux. Le rêve se répète, toujours le même, inlassablement le même. Le rêve est beau. Il ne fait pas peur. Alors un jour, la décision est prise d'aller visiter le pays du rêve. Mais le pays du rêve n'existe pas. Le rêve se termine brutalement. Retour à la réalité.

C'est souvent là, quand le rêve est fini que nous rencontrons ces hommes et ces femmes entre-deux terres, entre-deux histoires, en souffrance d'être entre ici et là-bas, d'être nulle part. Ils sont devenus nomades ; nomades en quête de terre mais aussi d'histoire et de lignées nouvelles. Nomades fondateurs de lignées dont ils imaginent que l'indicible et l'impensable pourront en être les socles.

La souffrance bien qu'invisible, se transmet malgré tout et se donne à voir sous différentes formes. Les enfants n'apprennent pas. Comment apprendre quand il n'y a plus de mémoire ?

Comment grandir sans assises familiales, sans racines ancestrales ?

Les enfants sont souvent les premiers que nous rencontrons car ils sont porteurs de symptômes le plus souvent bruyants. Les enfants vivent en famille et leurs symptômes sont aussi ceux de leur famille. Autrement dit, il nous faut pour les comprendre les réinscrire à travers l'échelle du temps familial. Se situer ainsi dans une perspective historique de la famille, c'est aussi interroger la dimension générationnelle et cerner en quoi l'histoire familiale est porteuse d'exil et de migration.

Ce questionnement ici prend sens dans le cadre d'une pratique de psychologue et s'inscrit dans la continuité de rencontres au quotidien avec des familles venues d'ailleurs ; rencontres qui témoignent du mal-être de ceux et celles qui sont partis pour le pays de l'Autre. Ces rencontres à chaque fois recommencées ouvrent également sur des réalités que nous savons indissociables parce que fondatrices de l'individu. Réalités biologique, psychique mais aussi culturelle, il nous fallait alors un lieu pour penser et comprendre au mieux la souffrance de ceux et celles qui croisaient notre route. Il nous fallait donc un lieu aux carrefours multiples.

- **Un lieu de rencontre : la consultation de thérapie transculturelle**

Parce que la souffrance a été au cœur de notre rencontre avec ces familles venues d'ailleurs, nous nous sommes interrogé. Nous avons alors marché sur les pas de ceux et celles qui longtemps avant nous avaient déjà pensé.

Nos lectures nous ont amenés vers le modèle de prise en charge des familles migrantes telle que le propose la clinique ethnopsychiatrique. Nous étions déjà convaincus de cette démarche puisque notre pratique s'exerce au sein d'une institution de soins – le Centre Médico-Pscho-Pédagogique de Saint-Denis de la Réunion - où elle est possible et où nous la pensons nécessaire pour rencontrer les familles qui ont rendez-vous avec nous.

Dans notre lieu, un autre Saint-Denis, nous l'appelons thérapie transculturelle. Elle nous fournit un cadre de travail clinique où il est possible de considérer les étayages culturels du psychisme et de prendre en compte les modèles psychopathologiques fournis par la culture.

L'émergence de cette consultation s'est faite sur le modèle de son aînée, celle du Centre Georges Devereux de l'Université de Paris 8.

Cette pratique de soins s'appuyant sur les propositions théoriques issues de l'ethnopsychiatrie nous permet ainsi de tenir compte dans notre pratique clinique de la logique culturelle dans

laquelle prennent sens les troubles présentés par les individus. «L'utilisation de la dramaturgie culturelle est l'un des leviers thérapeutiques les plus actifs lorsqu'il s'agit de psychothérapie » (Nathan, 1993, p. 32).

De ce fait, nous sommes amenés à manier des étiologies traditionnelles en lien avec les systèmes de pensées des familles accueillies. Ces étiologies sont des systèmes qui contraignent à l'échange. Dans une perspective clinique, elles peuvent être envisagées comme des techniques dont la finalité est de produire une dynamique relationnelle fort complexe (Nathan, 1988b). Ces étiologies sont fondées sur des théories qui gèrent des actes thérapeutiques.

Cette démarche clinique axée autour de la prise en compte des étiologies traditionnelles nous est apparue dans un premier temps pertinente auprès des familles réunionnaises que nous recevions car elle nous permettait de référer aux univers culturels pluriels qui fondent la société créole de la Réunion.

En effet, le monde réunionnais s'appuie sur un ensemble de représentations culturelles hérité de l'histoire de l'île. Cette histoire réunionnaise se donne à lire à travers les siècles et est contemporaine de l'expansion européenne en Orient qui mena les navigateurs et autres aventuriers sur la route des Indes.

Ile déserte, la découverte de la Réunion la plonge à jamais dans l'histoire du monde au chapitre de l'histoire française, au sous- chapitre de l'histoire coloniale ; sous-chapitre certes mais chapitre de tous les maux.

De tous les maux, parce que des pages d'histoire ont alors été écrites à l'encre de sang et de feu ; feu de la terre d'où a jailli le feu du maître.

C'est l'histoire du maître blanc et de l'esclave noir, celle de l'écume blanche de la mer venant battre le basalte noir du rivage.

Sous la violence du choc, l'homme est devenu esclave. Chose sans nom, sans famille, sans droit mais gardant au fond de lui la richesse de son héritage ancestral.

Il a lutté, s'est enfui, est devenu « marron »<sup>4</sup> au risque parfois de sa vie mais a retrouvé sa Liberté. En guise de victoire, il a allumé un feu ; feu sacré et libérateur sur lequel les tambours de l'Histoire ont roulé. Ils annonçaient la liberté et appelaient le monde à la fête.

Le monde a entendu l'appel. Le monde est venu. Il s'est exilé et s'est alors enraciné sur cette île faisant d'elle une petite terre d'Europe, d'Inde, de Chine et d'Afrique.

---

<sup>4</sup> Nom donné aux esclaves qui s'enfuyaient des propriétés et se réfugiaient dans les montagnes. Ainsi, certains lieux de l'île sont réputés comme ayant été de hauts lieux de « marronnage ».

Son âme est devenue indienne, musulmane, chrétienne mais aussi malgache et comorienne. Une nuit, son âme s'est faite métisse. Terre de réunion divine et sacrée, elle a mélangé les hommes et leurs représentations du monde. Elle a mélangé les croyances et les pensées qu'elles fondent. Le monde est devenu réunionnais<sup>5</sup> ... Monde aux héritages multiples et aux croyances plurielles qu'il convient de ne pas oublier de convoquer dans une démarche de soin. Les croyances nomment la maladie, le trouble et le désordre et les inscrivent dans des matrices étiologiques qui les contiennent.

Enveloppes de sens, elles participent à la fabrication des humains et les habillent lors de leur venue au monde. Elles sont l'expression de la culture qui les a façonnées et opèrent comme un véritable système logique générateur de sens et de liens.

Quand le désordre s'installe, il nous faut alors ouvrir ces enveloppes pour trouver les clés de la guérison, celles qui permettront une mise en ordre et le rétablissement d'une chaîne de sens.

Cette approche thérapeutique suppose un mouvement authentique de décentration et accepte le postulat suivant: «avoir une culture et être doué de psychisme sont des énoncés strictement équivalents et (...) par conséquent, la différence culturelle n'est pas un biais pour le psychopathologiste mais une donnée de fait, aussi «humaine», aussi incontournable que l'existence du cerveau, du foie ou des reins» (Nathan, 1993, p. 37).

Cette énonciation si controversée repose sur le théorème formel développé par Devereux (1970) postulant une relation d'homologie entre psychisme et culture tant au niveau de leurs constituants que de leur structuration. En effet, seul l'homme peut posséder un psychisme et une culture. Le lien entre le psychisme et la culture se met en place dès l'enfance et est maintenu grâce à l'homéostasie résultante des échanges permanents entre l'individu et son environnement culturel. Ces deux entités le stimulent et élargissent sa tendance biologique en le différenciant.

Ce postulat soutient également notre pratique lors des nos rencontres avec d'Autres venus de l'océan et arrivés sur les rivages de notre île. Le cadre de la consultation de thérapie transculturelle s'est alors imposé dans la prise en charge des familles que nous appelons migrantes.

Celles que nous rencontrons ne vont pas bien. Elles sont en grande souffrance psychique et ont de plus à se débattre avec la gestion d'un quotidien plan d'embûches qui devient rapidement insupportable.

---

<sup>5</sup> En référence au titre – le monde est réunionnais - de l'affiche éditée par le Conseil Général du département de la Réunion lors du 150<sup>ième</sup> anniversaire de l'abolition de l'esclavage.

Si dans un premier temps, être occupé à gérer des questions administratives et matérielles permet de ne pas penser à ceux laissés là-bas et à la douleur qu'elle engendre, rapidement le désespoir survient quand les familles comprennent qu'ici, elles ne sont pas les bienvenues et qu'il n'y a de ce fait, pas forcément de place pour elles.

Elles se retrouvent alors à la merci de marchands de sommeil, individus peu scrupuleux qui n'hésitent pas à menacer et à se comporter de manière contraire au respect de l'individu et de ses droits les plus fondamentaux.

A la détresse psychologique vient se surajouter une détresse sociale qui n'est pas pensable dans la patrie des droits de l'homme mais qui est cependant bien réelle.

Après l'espoir, le désespoir survient avec son lot de souffrance, de tristesse et de dépression pour les plus vulnérables.

Il nous faut en tant que thérapeute entendre cette souffrance, il nous faut pouvoir la parler.

Parce que la consultation de thérapie transculturelle est à la fois lieu du dehors et du dedans, nous pouvons parler avec les familles la langue qui les a fabriquées et penser avec elles le monde comme elles le pensent. Langue et culture sont au fondement de notre rencontre et de notre écoute.

Nous parlons alors d'une voix reprise en écho par celles et ceux qui sont là pour servir d'interprètes. Plus qu'interprètes, ils permettent que la médiation se passe et que des ponts soient jetés entre les univers.

Des rationalités se rencontrent et se mêlent. Les choses sont nommées sans entrecrocs au grand étonnement de ceux qui nous rencontrent et qui quelque fois nous demandent pour se rassurer d'où nous venons.

La langue est maternelle parce que nous savons qu'elle est celle des sentiments, des émotions et des affects. Les paroles de la langue circulent ainsi avec toutes leurs émotions mais parfois quand l'émotion devient trop forte, les choses peuvent ne plus se dire. La langue de la mère se tait et la langue de l'Autre prend le relais. Nous l'acceptons et respectons ces choix de langue parce que nous savons aussi que tout processus thérapeutique génère des phénomènes de résistance. Alors parler la langue de l'Autre permet un temps de s'oublier.

Parce que la langue de l'Autre contient des mots que notre langue ne connaît pas, parler avec lui dans sa langue nous permet une meilleure perception. Un mot, un simple mot peut être évocateur d'une réalité complexe qu'il nous faut par un jeu subtil découvrir. Quand les ponts sont jetés entre deux univers culturels et entre les langues qu'ils véhiculent alors nous pouvons saisir au mieux ce qui de l'intérieur façonne un individu et l'agit.

Les mots sont là pour dire les joies et les peines de la vie mais aussi les événements qui la fonde. Quitter son pays est un de ces événements. Souvent douloureux pour ne pas dire traumatique, il marquera à jamais l'histoire de ceux et celles qui le vivent. Alors pourquoi partir ?

Nous l'avons dit plus haut, c'est souvent de la quête d'une autre vie imaginée comme meilleure que naît le projet de départ ; projet qui va généralement concerner plusieurs membres d'une même famille. Cependant, nous devons, nous, nous interroger sur le sens pris par ce désir de vie meilleure.

Souvent des raisons socio-économiques difficiles marquant la réalité quotidienne sont mises en avant. Mais si nous savons que la prise en compte de cette réalité est nécessaire, elle ne doit pas nous faire oublier la réalité psychique de tout un chacun.

Réalité psychique qui apparaît tout aussi difficile, douloureuse marquée le plus souvent par des traumatismes divers et qui dans les situations que nous avons rencontrées ont présidé au départ.

### • **Questionnement**

Nos premières rencontres avec des enfants de familles migrantes dans notre cadre professionnel nous ont profondément questionnés tant nous nous sentions démunis. La souffrance comme à chacune de nos consultations était au rendez-vous mais elle prenait là une expression particulière qui selon nous devait être rattachée à l'expérience de la migration. Face à cette particularité, il fallait alors comprendre dans un premier temps ce que migrer voulait dire.

A travers nos entretiens, nous comprenions doucement que l'acte de migrer dépassait le simple cadre de l'aventure humaine et du voyage tant les affects mobilisés étaient intenses et douloureux.

Comprendre pour se réassurer et conforter une compétence professionnelle en laquelle nous commençons à douter. Tout dans notre pratique nous interrogeait et si à chaque consultation, nous renouvelions l'expérience de l'altérité, nous étions aussi confrontés à notre propre étrangeté.

Nous étions inquiets et il fallait se rassurer. Nous avons alors « pris les pas »<sup>6</sup> de ceux qui avant nous avaient eu à faire face aux mêmes questions. Nous avons marché dans les leurs et au fur et à mesure, nous avons commencé à comprendre.

---

<sup>6</sup> Cette expression désigne aussi une technique de confection de sort dans le monde comorien.

Nous avons tout d'abord compris que les enfants que nous recevions portaient en eux le voyage de leurs parents mais qu'ils étaient également dépositaires d'une histoire qui avait commencé bien avant leur venue au monde. Nous avons aussi compris que la migration d'un homme, d'une femme ou d'une famille est un acte de rupture avec le passé, la culture et les pratiques ancestrales qui s'y rattachent.

Cette rupture actualise une souffrance psychique intense ; souffrance de ne plus être chez soi, dans un lieu protecteur et contenant ; souffrance de ne plus parler sa langue dans une socialité reconnue ; souffrance de ne plus comprendre le monde tout simplement.

En effet, au bout du voyage, il y a un monde nouveau qui a pendant longtemps été imaginé, rêvé et espéré comme celui où la vie serait meilleure. La migration vient alors brutalement mettre fin au rêve parce que tout simplement le pays du rêve n'existe pas. Le rêve est le rêve et la réalité ne l'habite pas.

Migrer devient alors cette épreuve de réalité qui oblige à sortir du rêve au risque sinon d'être ailleurs, dans un autre monde où la raison n'est plus.

Migrer devient le lieu du retour à la réalité mais le retour est parfois douloureux et traumatique et ceux et celles que nous rencontrons sont là pour en témoigner.

Ils ont les mots pour le dire. Ces mots sont souvent très loin du sens commun parce qu'ils convoquent les souvenirs, les émotions et les sentiments mêlés de l'intimité de chacun. Ils donnent rendez-vous aux sens, aux lieux et aux images. C'est là tout leur pouvoir.

Alors quand nous rencontrons une famille et que nous parlons avec elle de son projet migratoire, nous l'écoutons au-delà des mots pour dire ensuite autrement.

### ***Que veut dire migrer ?***

Quel sens donner à ce mot témoin de l'histoire de ceux et celles qui sont là aujourd'hui pour dire et parler ?

Le Larousse, lieu de sens se réfugie derrière la fonctionnalité et la neutralité des mots. C'est ainsi que migrer est défini comme « un verbe intransitif : effectuer une migration ». A la manière dont les enfants apprennent à se repérer dans cet univers de sens, nous avons cherché alors à migration : « nom féminin du latin migratio, déplacement de population, de groupe d'un pays à un autre pour s'y établir sous l'influence de facteurs économiques ou politiques ». (Larousse, 1989, p.918).

. . . « Déplacement de population, de groupe » . . . Des images arrivent de toutes parts, de lieux et de temps anciens, résonnant ainsi avec l'Histoire de l'humanité.



Si effectivement l'Histoire de l'humanité se donne à lire à travers des déplacements de populations, de groupes d'hommes et de femmes, elle s'étaye à la fois sur des migrations, réelles ou mythiques, fondatrices d'ordres nouveaux sur lesquels se sont construites de nouvelles représentations du monde. Depuis des temps ancestraux, l'homme part et écrit l'Histoire, mêlant mythes et réalité. « Pars, quitte ton pays, ta famille et la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir »... Appel divin qui amènera Abraham à partir à la recherche de la Terre Promise et à fonder un peuple nouveau, élu de Dieu.

Quête de Terre Promise mais aussi de terre de protection, la migration installe alors une nouvelle temporalité et marque à jamais le déroulement du temps. Elle est le moment de la rupture avec le temps d'avant et devient ce point zéro qui initie tout début de chronologie.

L'Hégire<sup>7</sup>, commencé en l'an 622 est ainsi le point zéro du calendrier musulman et marque à jamais la fuite de Mahomet, le Prophète, dans le temps.

La rupture se consomme également au niveau des liens intergénérationnels au sein d'une même famille; la migration semblant en effet inaugurer «un premier homme»<sup>8</sup> que l'on voudrait fondateur d'une nouvelle lignée.

- Migrer, c'est à la fois émigrer et immigrer. «C'est quitter, perdre l'enveloppe de lieux, de sons, d'odeurs, de sensations de toutes sortes qui constituent les premières empreintes sur lesquelles s'est établi le codage du fonctionnement psychique (...) mais c'est aussi reconstruire seul en l'espace de quelques années ce que des générations ont lentement élaboré et transmis » (Nathan, 1988 b, p.27).
  
- Migrer, c'est du point de vue de l'individu vivre une perte qui certes rappelle la perte originare qui a consacré sa venue au monde mais qui surtout le coupe à jamais des ses racines. C'est être ébranlé dans ses assises narcissiques, générationnelles et identitaires et c'est pour un temps se trouver dans une position d'entredeux en raison de l'incertitude d'appartenance à l'un ou l'autre monde. Le lien est en effet coupé avec le monde du familier et des origines et pas encore vraiment établi avec celui du pays de l'Autre.

---

<sup>7</sup> L'hégire vient du verbe arabe : « *hajaia* » c'est-à-dire émigrer, partir dans un autre pays ou une autre ville.

<sup>8</sup> Selon le titre de l'ouvrage posthume d'A.Camus, *Le premier homme*. Gallimard, 1994.

- Migrer peut alors s'envisager comme un acte s'inscrivant dans la réalité psychique et culturelle de l'individu. Si cet acte psychique est marqué par une rupture des cadres constitutifs de l'individu, il nous amène à penser aussi l'articulation entre psychisme et culture.

Ailleurs, d'autres professionnels et chercheurs du champ de la santé mentale ont réfléchi sur les enjeux de l'expérience migratoire.

Ils ont été amenés à penser la migration dans sa dimension traumatique en raison de la rupture de l'homologie entre le cadre culturel externe et le cadre culturel interne et de ses répercussions au niveau du développement de la personnalité.

Moro (1988) à la suite de Nathan (1986) a mis en évidence l'impact du vécu migratoire notamment sur le développement psycho-affectif et cognitif de l'enfant de migrant, faisant de lui « un enfant exposé » et a ainsi posé clairement le concept d'une vulnérabilité psychique spécifique des enfants de migrants. La notion d'enfant exposé est envisagée « comme une représentation efficiente du risque auquel sont soumis les enfants de migrants, comme une représentation de leur vulnérabilité particulière » (Moro, 1989, p.72).

Elle analyse les facteurs de cette vulnérabilité en lien avec la situation transculturelle dans laquelle évolue l'enfant en raison de la migration parentale. Cette situation de passage entre les univers n'est pas sans risque et les facteurs de risque sont pluriels. Ils renvoient à la fois au clivage des mondes sur lequel ces enfants se structurent, au phénomène de dissociation entre filiation et affiliation mais aussi à la transmission de la rupture migratoire sous forme de trauma non élaboré par les parents aux enfants (Moro, 1994 ; 1998).

Mais un enfant à travers les difficultés qu'il manifeste est-il seulement un enfant exposé en raison de la migration parentale, de la non élaboration de la rupture migratoire et de ses répercussions sur le développement psychologique ?

Le risque ne se trouve-t-il pas amplifié quand cette non élaboration du trauma fait elle-même écho à d'autres traumatismes non encore résolus ayant marqué l'histoire familiale ?

Quand un enfant vient au monde, il prend, à son tour, sa place dans la chaîne des générations et cette assignation générationnelle le fait héritier. Il hérite alors de l'histoire familiale écrite avant lui en même temps qu'il contribue à l'écrire. Mais cet héritage ne l'expose-t-il pas tout autant ?

Il y a des circonstances, autrement dit des événements de la vie qui préexistent à la migration d'un individu et de sa famille et qui marquent de leur sceau l'histoire de la famille.

Ces circonstances, ces événements peuvent dans certains cas avoir un impact traumatique sur le plan psychique et ce dernier peut par le chemin de la transmission psychique continuer d'agir au-delà de la génération à laquelle il est survenu.

Aussi quand certains prennent la décision de migrer, les difficultés propres à la migration peuvent être renforcées pour ne pas dire étayées par ce vécu antérieur. Migrer est un acte douloureux et la souffrance se dit par la pathologie et son cortège de symptômes.

Alors pour délier de la souffrance, s'il est nécessaire de considérer les enjeux psychiques attachés à l'acte de migrer, il convient tout autant d'interroger le passé familial de l'individu migrant. Cette démarche amène souvent au carrefour d'histoires individuelles et de faits traumatiques inscrits à jamais dans l'histoire de la famille. Certains de ces événements sont tus dans un silence qui les contient mais ne les rend pas moins douloureux. D'autres ne sont plus pensables parce qu'en l'absence de parole, ils n'ont pu être mentalisés. L'événement traumatique devient alors inaccessible aux générations suivantes et les symptômes apparaissent comme sa seule trace, continuant « à lier les générations entre elles dans une souffrance dont l'enjeu leur restera inconnu » (Kaës, 1993a, p. 9)

Parce qu'un jour, subitement, la vie est devenue douloureuse, certains hommes et certaines femmes ne peuvent plus parler leur histoire. Devenus parents, ils ne pourront la restituer à l'enfant et son histoire alors se remplit des blancs de la mémoire. Certains imaginent que partir ailleurs, vers le pays de l'Autre permettra d'effacer et d'échapper à un passé douloureux, indicible ou déjà impensable mais qui malgré tout continue d'agir.

Migrer devient alors une tentative d'effacement et le lieu imaginé pour réécrire l'histoire familiale à travers celui qui naît ailleurs. Migrer pour être tout simplement un autre mais le plus souvent cette tentative de métamorphose échoue.

Cet échec se donne alors à voir à travers un ensemble de symptômes dont sont porteurs les enfants; le plus bruyant étant le mutisme extrafamilial, caractérisé par le silence des enfants de migrants à l'extérieur de la maison familiale.

Au sein d'une famille migrante, la vulnérabilité psychique d'un enfant peut se lire à l'échelle du traumatisme engendré par la perte du cadre culturel d'origine et devenir par ailleurs la seule trace de l'histoire familiale.

Mais au-delà de cette fonction de mémorisation, cette psychopathologie peut également être comprise au regard des univers constitutifs de l'enfant et de sa famille. Dans cette logique, elle peut alors se lire comme l'expression d'un déséquilibre dans les relations que les individus entretiennent avec les êtres du monde invisible.

Quelle que soit la perspective envisagée, cette psychopathologie et la cohorte de symptômes qui lui est associée s'inscriraient dans une logique traumatique pré-existante à la migration parentale.

- **Hypothèses**

Le travail de recherche présenté ici a pour objectif de mettre à l'épreuve des faits une hypothèse générale subdivisée en deux hypothèses opérationnelles.

**Hypothèse générale :**

- (H<sub>0</sub>) : la vulnérabilité psychique observée chez certains enfants de migrants est à envisager selon une double inscription pré et post-migratoire.

**Hypothèses opérationnelles :**

- (H<sub>1</sub>) : cette vulnérabilité psychique résulte du vécu traumatique attaché à la migration.
- (H<sub>2</sub>) : cette vulnérabilité psychique prend sens dans une histoire familiale marquée par des événements traumatiques non élaborés qui pré existent à la migration parentale.

Cette seconde hypothèse repose sur le fait que face à un trauma survenu, l'acte de migrer métaphorise à la fois le lieu de la répétition traumatique, de l'indicible et de l'impensable. Cet acte met également en scène un déséquilibre dans les relations que les individus entretiennent avec le monde invisible. Nous nous proposons notamment de montrer que les symptômes observés chez certains enfants – échec scolaire ; mutisme extra-familial ; troubles de la mémoire et du comportement – portent en eux la trace d'un trauma initial et ont pour fonction de restaurer la mémoire familiale ainsi que le lien aux générations antérieures et au monde d'origine. Cette restauration s'actualise à travers l'espace du rituel.

- **Méthodologie**

Ce travail de recherche s'est actualisé au sein de la consultation de thérapie transculturelle du Centre Médico Psycho Pédagogique Henri Wallon de Sainte-Clotilde de la Réunion. Les familles migrantes et les enfants rencontrés sont tous exclusivement originaires de l'archipel des Comores et des îles qui le constituent. Les enfants rencontrés étaient âgés au moment de la recherche de cinq à dix ans.

Le recueil des données s'est fait selon la méthode du cas unique. Trente études de cas thérapeutiques illustratives<sup>9</sup> ont constitué le corpus empirique<sup>10</sup>. Seules les observations paradigmatiques ont été retenues pour l'analyse clinique.

Les rencontres avec les familles se sont actualisées autour d'entretiens cliniques à visée thérapeutique. Ces entretiens se sont déroulés dans la langue maternelle de ceux et celles que nous écoutions. A chaque fois cependant, les uns et les autres ont eu la liberté du choix de la langue. Nous avons été aidés dans notre travail par la présence d'une médiatrice culturelle. Ces entretiens ont tous été traduits et retranscrits par écrit dans l'instant présent des consultations.

Le maniement de la langue maternelle nous a permis au cours de chacun des entretiens de faire directement référence à l'univers culturel véhiculé et d'asseoir nos interprétations du désordre et de la souffrance dans le cadre des étiologies traditionnelles convoquées.

Nous avons fait de la question du traumatisme dans la migration une part de l'objet de notre réflexion. L'ethnopsychiatrie nous ayant appris le maniement d'un double discours, nous l'avons pensé en lien avec les théories psychologiques actuelles mais aussi en lien avec les théories culturelles de la société au sein de laquelle il s'est actualisé.

Ces étiologies évoquées à la consultation de thérapie transculturelle sont héritages du passé, du passé familial lui-même contenu dans celui de l'histoire du monde et des civilisations qui ici met en scène un monde non occidental.

### • **Mise en scène : l'océan indien comme décor**

En effet, nous accueillons à la consultation de thérapie transculturelle des familles migrantes originaires de la zone sud de l'océan indien.

Le décor de notre consultation est avant tout un océan, un océan né il y a quelques cent vingt millions d'années à la suite de la dérive des plaques continentales et qui porte le nom de celle qui l'a engendré. Il est indien.

Des terres multiples le peuplent et ont écrit son histoire : terres « îliennes » avec Madagascar la « grande », détachée de l'Afrique portant encore en elle les marques anciennes de la vie et puis d'autres plus petites, mélanges du feu et de l'eau regroupées en archipel : celui des Mascareignes, des Comores dont les noms évoquent aujourd'hui pour le premier, les îles de la

---

<sup>9</sup> Cette conception de l'étude de cas « vise à restituer la singularité du sujet et relève de l'histoire de vie » (Fernandez ; Catteeuw, 2001 ; p. 46).

<sup>10</sup> L'ensemble des vignettes cliniques est synthétisé sous forme de tableau en annexe 2.

Réunion, de Maurice, de Rodrigues, de Ngazidja<sup>11</sup>, Mwali<sup>12</sup>, Dzuani<sup>13</sup> et Maoré<sup>14</sup> pour le second<sup>15</sup>.

Sur l'écheveau de l'océan les liens entre les terres arabes, africaines, indiennes, chinoises se sont tissés et mêlés alors qu'en d'autres temps ce même océan avait été pensé comme « un décor mental, un espace onirique où l'homme du Moyen Age projetait ses fantasmes (...), l'empire de l'inconnu et de la terreur cosmique, le royaume des tempêtes » (Dermigny, 1972, p.12).

Perçu comme une localisation du sacré reposant sur l'idée que le paradis terrestre se situait aux confins de l'Inde d'où sortaient les quatre fleurs paradisiaques identifiées au Nil, au Tigre, à l'Euphrate et au Gange, il fut aussi mentalisé comme « un lieu envahi de présences terrifiantes et étranges c'est-à-dire le transfert et la fixation sur le plus lointain horizon des peurs, des crédulités, des ignorances ou des angoisses diurnes ou nocturnes qui hantaient la chrétienté occidentale » (*Ibid.*, p.12).

Le mouvement expansionniste européen constitua un élément majeur de la découverte, de l'élargissement et de l'occidentalisation du monde et l'histoire de cette « mer » indienne n'échappa pas à ces mouvements de conquête.

Sillonné par des flottes concurrentes, l'océan est ainsi devenu le lieu d'expéditions qui ont permis de découvrir et reconnaître les terres qui le bordent ; terres côtières mais aussi îliennes qui à partir du XV<sup>ème</sup> siècle furent très prisées sur la route menant aux Indes.

Terres merveilleuses, elles sont sur cette route, escales ou comptoirs sous la houlette des sociétés de commerce à monopole<sup>16</sup>. Plus tard, elles seront terres d'hommes et chaque île aura alors son histoire de peuplement.

Ces premiers mouvements d'hommes se répèteront jusqu'à nos jours. Aujourd'hui encore, les migrations humaines au cœur de l'océan indien convergent de tous lieux et s'il est vrai que l'île de la Réunion fait figure de terre d'accueil au regard d'un statut politique et économique considéré par certains comme avantageux, d'autres îles sont elles soumises à l'exil de leur population.

Les hommes et les femmes de l'archipel des Comores sont directement concernés par ce phénomène et constituent la part importante pour ne pas dire essentielle des familles migrantes que nous recevons à la consultation.

---

<sup>11</sup> Nom de la Grande Comore.

<sup>12</sup> Nom de l'île de Mohéli.

<sup>13</sup> Nom de l'île d'Anjouan.

<sup>14</sup> Nom de l'île de Mayotte.

<sup>15</sup> Cartes géographiques en annexe 1 et 1bis.

<sup>16</sup> Dont la plus célèbre sera la Compagnie des Indes créée par Louis XIV. Ces compagnies avaient une fonction essentiellement marchande et étaient donc plus soucieuses de rentabiliser leur capital que d'implantation humaine.

- **Venus des îles de la Lune**

Notre travail de recherche a porté uniquement sur les familles migrantes venues des îles de la Lune<sup>17</sup>. Ancienne colonie française, cet archipel devient un état indépendant en Juillet 1975.

Les indépendances sont toujours dans l'histoire des peuples des mouvements intenses de libération. Mouvement de lutte dont l'ultime bataille consacre la libération et la naissance d'une nation nouvelle portée pour un temps par sa jeunesse. Mais en même temps qu'une nation émerge, une page d'histoire se tourne. Des hommes et des femmes quittent à jamais la terre qui les a vus naître et où sont enterrés leurs morts. La terre est perdue et les morts abandonnés, livrés à eux-mêmes. Il n'y a plus de morts, tout juste des fantômes de morts qui quelquefois viennent hanter ceux qui sont nés après, loin de la terre ... en exil.

Les indépendances sont ces temps marqués à la fois par la vie et le deuil et celle de l'archipel des Comores a respecté cette logique. Si elle a consacré la naissance de la République Fédérale Islamique des Comores<sup>18</sup>, elle s'est aussi accompagnée du deuil. Deuil particulier, presque original parce que dans son mouvement d'accès à une nouvelle reconnaissance, la terre comorienne a été amputée d'une partie d'elle-même. Une île, celle de Mayotte n'a pas voulu de ce nouveau statut et a choisi de rester la fille de la France<sup>19</sup>.

La terre a été coupée, clivée, scellant jusqu'à ce jour des destins différents pour les uns et les autres. La lutte n'a pas cessé. A la lutte de libération en a succédé une autre, celle de la survie car la vie dans les îles comoriennes est difficile, instable et la libération pour ceux qui l'ont choisie a un goût d'amertume. Alors beaucoup se prennent à rêver d'une vie meilleure ailleurs.

---

<sup>17</sup> Autre nom de l'archipel des Comores situé dans le canal du Mozambique, à mi-distance entre la côte orientale africaine et Madagascar. « Le terme Comores provient de l'arabe, *qamar*, « lune » (...). Les arabes avaient pris pour habitude de nommer *qamar* les nuées de Magellan qui indiquent le sud. Il pouvait y avoir pour l'archipel des Comores une association entre l'île volcanique de Ngazidja et les monts de la Lune, chaîne hypothétique que Ptolémée plaçait en Afrique orientale et au-delà. Pour le marin du Proche-Orient, ce terme désignait toutes les îles du sud de l'océan indien (...). Ce terme général fut attribué aux îles les plus lointaines par rapport aux comptoirs de la côte orientale africaine » (Guébourg, 1995, p. 94).

<sup>18</sup> Cette république allait en fait naître en 1978, soit trois ans après l'accès à l'indépendance de l'archipel. Depuis 2003, elle est devenue l'Union fédérale des Comores.

<sup>19</sup> A la faveur d'un référendum, l'île de Mayotte a choisi de rester sous la coupe de la République Française. Cette décision a abouti au démantèlement politique de l'archipel et a fait le lit de ressentis très forts entre les habitants de la République Islamique Comorienne et ceux de la collectivité départementale de Mayotte. Il est vrai que l'accès à l'indépendance de trois îles de la République Islamique Comorienne n'a pas jusqu'à ce jour abouti à une stabilité politique ni même économique. Aujourd'hui, cette république a à faire face à une situation politique marquée par des régimes successifs dont le seul mode d'arrivée au pouvoir semble être le coup d'état.

En état d'instabilité politique permanente, le développement économique n'a pu se faire et aujourd'hui, les Comores comptent parmi les pays les plus pauvres au monde.

Beaucoup partent, reprenant à leur compte une tradition séculaire<sup>20</sup> qui par le passé a amené les hommes sur les côtes des îles voisines, Zanzibar, la mystérieuse mais aussi Madagascar, la Grande. L'homme comorien est un homme du voyage et cette tradition a une histoire où souvent légendes et réalité se confondent.

## • Histoire

L'Histoire des Îles de la Lune ne s'est pas écrite<sup>21</sup>. Histoire orale, elle se raconte depuis toujours se transmettant ainsi de parole en parole. L'Histoire est longue et il parfois difficile aujourd'hui de dénouer les fils tissés entre légendes et réalité. Elle est devenue tradition.

L'Histoire de l'archipel comorien est celle de son peuplement. La tradition a retenu « que les premiers habitants de l'archipel furent les *madjini*<sup>22</sup> qui n'ont autorisé les hommes à les rejoindre que sous certaines conditions, notamment l'attribution du jour aux humains, la nuit devenant le royaume des *madjini* » (Chouzour, 1994, p.64).

Les hommes sont venus de partout : du royaume de Saba dit-on, de l'Afrique bantoue plus sûrement mais aussi de Perse et d'Arabie.

Il se dit qu'au royaume de Saba<sup>23</sup>, « les habitants de Ma'rib<sup>24</sup> adoraient le soleil. Dieu leur envoya des prophètes pour les ramener au culte du (vrai) Dieu, les exhorter à renoncer à leurs superstitions et leur rapporter les bienfaits dont IL les avait comblés. Mais ils se montrèrent incrédules à leurs paroles, rejetèrent leurs avis et ne voulurent point reconnaître qu'ils fussent redevables des biens dont ils jouissaient à la bonté de Dieu. Si vous êtes envoyés de Dieu, disaient-ils, priez-le de nous dépouiller des bienfaits qu'Il nous a accordés et de nous retirer les dons qu'Il nous a faits » (Coran, Sourate 34).

« Les envoyés ayant invoqué Dieu contre ses incrédules, Il envoya contre eux l'inondation

---

<sup>20</sup>Guébourg attribue cette tradition à celle des navigateurs arrivés dans l'archipel dans l'entre-deux guerres au point que « la distribution géographique en France des Comoriens reflète l'histoire des navigateurs employés sur les lignes au long cours du Havre ou de Marseille » (1995, p. 262).

Par le passé, les espaces de migration ont été plus ou moins proches: Madagascar où Majunga avant Marseille va devenir pour un temps « la première agglomération comorienne du monde » (1995, p.260) la mystérieuse Zanzibar sera elle aussi terre d'accueil. Aujourd'hui, la France est la destination par excellence et la diaspora y est nombreuse au point que notre bonne vieille ville de Marseille est aujourd'hui considérée par tous comme la capitale des Comores.

<sup>21</sup> Ceci est vrai essentiellement jusqu'au XVI<sup>ème</sup> siècle car c'est à l'époque qu'apparaissent les premières sources écrites, manuscrites en arabe, en swahili ou en comorien qui permettaient de reconstituer les généalogies en lien avec les migrations shirazi ; ces généalogies écrites donnant lieu à une récitation orale connue sous le nom « *shadjar* ». Parallèlement, on dispose des récits des navigateurs européens. A la fin du XIX<sup>ème</sup> et début XX<sup>ème</sup> furent réalisés les premières chroniques ; la première connue étant celle du Prince Saïd Bahari (1886). Ces chroniques dont le contenu s'appuyait sur la tradition orale, s'interrogeaient sur l'origine du peuplement et la chronologie des systèmes politiques qui se sont succédaient. Même écrite, l'histoire se récite et cette récitation est considérée comme un véritable art de la parole, connu sous le nom de « *shinduantsi* »

<sup>22</sup> L'histoire de fondation de ces villages par les *djinns* est retracée dans les « *hadizi* », contes et légendes qui mettent en scène les *djinns*. Le plus célèbre est celui qui raconte la création de Malé, l'une des plus anciennes villes des Comores. Capitale de l'astrologie des Comores, ses premiers habitants auraient été des djinns connus sous le nom de *wana-malaumpe* qui seraient arrivés en provenance de Jérusalem

<sup>23</sup> Dont le territoire correspondrait au Yémen actuel et dont les habitants étaient connus sous le nom des Azdites.

<sup>24</sup> Capitale du royaume de Saba.



(...) en sorte que les eaux couvrirent leurs terres (...) ruinèrent les habitations (...). Alors, ils vinrent trouver leurs prophètes et leur dirent : « Priez Dieu qu'Il nous donne de nouveaux biens à la place de ceux que nous avons perdus (...). Nous promettons que nous n'associerons aucune divinité à Dieu.

Les prophètes invoquèrent Dieu en leur faveur et Dieu leur accorda ce qu'ils demandaient. Leurs terres redevinrent fertiles (...). Ensuite, leurs prophètes revinrent les trouver en les sommant d'accomplir l'engagement qu'ils avaient pris de croire en Dieu, mais afin de respecter leur avis, ils ne leur opposèrent que « rébellion et infidélité ». Dieu en conséquence les déchira en mille lambeaux et allongea la distance de leurs parcours » (Coran, Sourate 34).

La terre asséchée devint déserte. Le désert ne retient pas les hommes. Il les rejette loin, les condamnant à la fuite, à la fuite au-delà de l'horizon. Les boutres porteront alors aux portes de l'Afrique, ceux et celles qui devaient fuir pour ne pas mourir. Tout au long de la côte, les échelles et les comptoirs se multiplieront et sur ces terres nouvelles, les hommes se mêleront, emmêlant alors avec eux leurs traditions et leurs croyances<sup>25</sup>.

Ainsi la terre est devenue habitée. Aujourd'hui, toutes les traditions orales comoriennes s'accordent à penser qu'avant le déluge, il n'y avait pas d'habitants aux Comores elles s'entendent aussi pour dire que les gens vinrent tout d'abord de la côte Est de l'Afrique.

L'Afrique a peuplé la terre comorienne, l'a façonnée et l'a rendue croyante. Les bantous sont arrivés les premiers<sup>26</sup> accueillis par les *madjini*. Ils se sont entendus parce que les uns et les autres savaient parler ensemble.

Ces premiers groupes bantous dirigés par un *Fé* s'installèrent à la fois sur les côtes des îles mais aussi à l'intérieur des terres.

« L'essaimage intérieur ou côtier lors du départ d'un couple, d'un *hinya*, d'un groupe d'hommes et de femmes en désaccord avec le groupe en place ou par simple pression démographique se fit toujours sous la direction d'un *mwalimu*. Celui-ci marchait avec un coq rouge dans une direction donnée par le *baol*, tablette de géomancie et s'arrêtait au premier ou troisième chant du coq. (...) Le coq associé au soleil était assimilé à un héros civilisateur » (Guébourg, 1995, pp.65-66).

---

<sup>25</sup> Ce que Paul Ottino a nommé les sociétés de frange où les traditions arabo-persanes se sont greffées au substrat africain et qui a abouti à l'émergence de l'aire culturelle swahilie, (de *sâhil* en arabe c'est-à-dire la côte).

<sup>26</sup> Du II<sup>ème</sup> siècle jusqu'au XV<sup>ème</sup> siècle, la côte Est de l'Afrique a vu l'arrivée plus ou moins ininterrompue d'hommes venus à la fois des terres intérieures mais aussi de tous les rivages qui bordent l'océan indien. Les bantous chassés de leurs terres par les arabes himyarites, envoyés par leur souverain, Tubba, à la recherche de l'or seront déjà installés - II et III<sup>ème</sup> siècles après JC - le long des côtes de l'Afrique quand les boutres arabes y arriveront. On peut supposer que le peuplement de l'archipel par les bantous n'a pas commencé avant le IV<sup>e</sup> siècle même si les premières traces de peuplement attestées par l'archéologie remonte au IX<sup>ème</sup> siècle.

Terres de l'océan, les îles voient plus tard accoster sur leurs rivages les boutres arabes venus des îles de la côte. Ils amenaient avec eux ceux qui avait dû quitter la ville de Shiraz en terre de Perse. Une nouvelle fois, légendes et réalité se mêlent. La tradition raconte que sept princes chassés de Perse en raison de conflits religieux se sont enfuis de Shiraz à bord de boutres et ont vogué chacun vers une destination et des destins différents. Certains sont arrivés jusqu'aux îles de la Lune.

Les premières migrations shirazi sont en effet consécutives aux persécutions religieuses<sup>27</sup> qui chassèrent les hommes hors de leurs terres et les poussèrent à la voile le long des côtes africaines.

Plus tard, aux XIV<sup>ème</sup> et XV<sup>ème</sup> siècles, d'autres migrations shirazi ont fait suite aux massacres de Tamerlan<sup>28</sup>. « Certains groupes décidèrent de partir, et leur périple les emmena, par étapes de plusieurs générations parfois, aux Comores (...) » (Blanchy, 1990, p.18).

Le mythe shirazi est ainsi né. Discours sur l'origine, il reste aujourd'hui très fortement porté par la tradition orale qui le reconnaît comme fondateur privilégié d'un peuple aux héritages multiples alors que cette même tradition reste assez silencieuse autour de l'arrivée des hommes bantous.

« Les vagues migratoires successives qui furent à l'origine du peuplement des Comores amenèrent avec elles une organisation sociale et politique différente mais dont l'originalité va être l'émergence de syncrétisme. L'établissement d'une chronologie des systèmes politiques qui se sont succédés repose sur la tradition orale et souligne l'importance de l'Islam et de l'élément arabo-shirazien comme porteurs de civilisation par opposition à la barbarie des premiers habitants originaires de l'Afrique »(Chouzour, 1994, p.75).

Aujourd'hui cette dualité arabo-bantoue reste au fondement de la civilisation de l'archipel et l'identité comorienne est riche de ces deux héritages.

## • Les héritages

Entre légendes et réalité, les îles de la Lune se sont peuplées par vagues successives. L'arrivée des premiers hommes bantous dans l'archipel s'est doublée d'un mouvement de fondation de cités à l'image des pays de la côte africaine. Regroupées autour d'un lignage fondateur, le *hinya*, ces cités rassemblaient des familles se déclarant du même ancêtre fondateur par les

---

<sup>27</sup> Il est fait référence ici au schisme religieux qui séparera les musulmans en deux branches distinctes : les sunnites et les chiites lors de la succession du prophète.

<sup>28</sup> Il semble qu'il y ait eu deux vagues shirazi successives ; la première aurait été liée à la grande époque de Kilwa. Cette ville, fondée semble-t-il à la fin du XII<sup>ème</sup> siècle par des Shirazi venus de la côte somalienne, contrôlait le marché de l'or et de l'ivoire et son aire d'influence atteignait aussi bien Mombasa que le nord de Madagascar en passant donc nécessairement par les Comores. La seconde migration beaucoup plus importante en nombre, serait des sunnites de rite chaféite comme la population actuelle des Comores.

femmes. Ces lignages étaient essentiellement matrilineaires et privilégiaient l'ascendance maternelle dans l'organisation sociale de la vie.

Ces règles qui organisaient la vie autour des femmes ont traversé le temps et perdurent aujourd'hui alors que les îles de l'archipel ont été soumises à d'autres influences de civilisation. En effet avec l'arrivée des hommes venus d'Arabie et de Shiraz, l'islam va progressivement s'imposer.

Cette présence va contribuer à développer « un système politico-socio-religieux comportant à la fois la mise en place d'un régime politique, le sultanat<sup>29</sup>, la constitution d'une aristocratie très minoritaire, originaire du Yémen et de la région persane de Shiraz, l'introduction de l'alphabet arabe (...) et l'avènement de l'Islam en religion dominante. » (Hory, 2002, p.257). Les îles deviendront musulmanes. Musulmanes dans leur terre, elles le seront aussi dans leur âme.

Progressivement, les îles vont s'envelopper des traditions héritées de l'Islam sans pour autant renoncer tout à fait aux héritages originels antéislamiques. Aujourd'hui encore, l'homme comorien hérite en venant au monde de ce double legs qui selon la prédominance de l'un ou de l'autre l'assignera à une place sociale plus ou moins confortable.

Arabe dans son nom<sup>30</sup>, bantoue dans ses relations aux siens<sup>31</sup>, arabo-bantoue dans son âme, l'identité de ce lieu insulaire métaphorise le syncrétisme né du métissage des terres et des hommes.

Aux îles de la Lune, le monde est à la fois arabe et bantou Les univers se mêlent et confondent leurs croyances. La croyance est héritière et aujourd'hui, elle est tout simplement comorienne.

### • Croyances comoriennes

L'Histoire et les légendes ont fait se rencontrer les hommes et les femmes. Les boutres sont arrivés d'Afrique, de Perse et la terre comorienne née du feu de la mer est devenue africaine et arabe. Filles métisses de la mer et de la terre, les îles ont vu la vie se fabriquer comorienne.

La terre a donné la vie et le monde s'est façonné, à la fois visible et invisible.

---

<sup>29</sup> Période qui durera trois siècles, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle et qui succédera à celle des *mabedja*, autre groupe générationnel qui géra la vie des cités après la période des *Fés*.

<sup>30</sup> Le nom donné à l'individu lors de sa naissance obéit aux règles du système onomastique porté par l'Islam. A la naissance d'un enfant, il lui sera attribué un nom auquel seront accolés ceux de son père et de son grand-père maternels. Ce principe de nomination obéit à des nécessités religieuses mais aussi compte tenu du syncrétisme islamo-animiste à des impératifs magico-religieux. Le nom choisi pour le nouveau-né doit être un beau nom, susceptible de plaire à Dieu et d'attirer sur l'enfant sa miséricorde. Selon la tradition, chaque nom possède une influence qui s'attache à l'âme de celui qui le prononce.

<sup>31</sup> En référence à la prévalence de l'oncle utérin dans l'éducation des enfants et à la transmission des biens par la mère.

Un monde nouveau a émergé, porteur des croyances de ses civilisations fondatrices. Enveloppes matricielles, elles le limitent et le clôturent. Penser le monde aux Comores, c'est d'abord le penser soumis à la volonté d'Allah mais c'est aussi le penser en lien avec ce monde invisible qui agit sans pour autant se donner à voir. L'invisible est omniprésent. L'invisible est partout et par l'intermédiaire de ses êtres, les *madjini*, se mêle de tout, de la nature, de la vie des uns et des autres.

Plus que d'autres, les femmes et les hommes comoriens savent qu'ils ne sont pas seuls au monde. Les *madjini* vivent depuis toujours avec les hommes et sont en tous lieux.

L'existence des *madjini* prend sens dans la composition de l'univers. La cosmologie comorienne organise le monde en deux royaumes, *duniani* et *kiyama*, « le monde d'ici-bas » et « l'autre monde, le monde de l'au-delà », lieu du paradis et de l'enfer.

C'est un monde sans localisation physique car toute connaissance et expérience à son sujet est impossible. Ce monde est cependant peuplé de créatures. Dieu mais aussi les anges et les djinns l'habitent. Si les *djinns* sont des esprits, tous les esprits ne sont pas des *madjini*.

Certains, les « *m'fu* » héritent leur pouvoir des morts. Cependant, les *madjini* existent dans l'espace ; ils sont résolument du monde d'ici-bas et sont nombreux.

Plus communément appelés *madjini* aux Comores, ils nourrissent les pensées et habitent les corps des humains qui deviennent leur siège.

Alors, ici, l'Islam<sup>32</sup> prend des allures particulières qui aux yeux de certains l'éloignent d'une pratique orthodoxe car si l'existence des *madjini* est attestée par le Coran - « Nous créâmes l'homme d'une argile crissante, extraite d'une boue malléable. Et quand au *djinn*, Nous l'avions auparavant créé d'un feu d'une chaleur ardente » (Coran, Sourate 15, versets 26-27) - tout commerce avec eux est cependant proscrit sous peine d'idolâtrie.

L'essor de l'Islam dans l'archipel n'a pu se défaire des rites et croyances qui lui pré existaient et qui s'étaient sur des pratiques animistes. Toutefois, la relation au monde invisible ne se soustrait pas tout à fait aux préceptes édictés par la religion<sup>33</sup>.

L'interpénétration quotidienne entre les actions du monde visible et celles du monde invisible atteste de l'émergence sur la terre musulmane comorienne d'un syncrétisme religieux fondé sur une rationalité qui intègre la croyance aux *madjini*, ces êtres de la nuit, comme mode de pensée. « Dans cette société musulmane, l'Islam lui-même fournit un cadre institutionnel pour l'expression de cette communication inter mondes » (Blanchy, 1990, p.177), pour cette communication entre mondes visible et invisible. Cette conception d'un monde double

---

<sup>32</sup> L'Islam pratiqué aux Comores est un islam sunnite de rite chaféite.

<sup>33</sup> Notamment pendant le mois de Ramadan. Cet aspect sera développé au chapitre II.

articulé autour des mondes de la lumière et de la nuit guide les hommes et les femmes dans leur compréhension des événements de leur existence et marque leur temps au quotidien.

Temporalité divine, fondée sur l'idée de l'existence d'un Dieu unique qui soutient la foi des hommes et des femmes, elle est aussi soumise à d'autres influences; influences invisibles certes mais tout aussi fortes que celle de Dieu. « *Bismillah, Bismillah* ».

Les lieux de la terre sont eux aussi sous influence. Ils sont habités. Certains plus que d'autres qui se voient ainsi conférer une puissance à la fois protectrice et dangereuse.

Les lieux mais aussi le temps portent en eux cette trace d'un monde double, d'un monde magique et religieux, d'un monde visible et invisible, fréquenté à la fois par les hommes et les *madjini* qui depuis longtemps conjuguent ensemble leur histoire.

Aux îles de la Lune, ainsi va la vie. Mais un jour, elle quitte la terre qui l'a vue naître emportant avec elle ces milles et une histoires.

# *I. La question culturelle : fondements théoriques pour une pratique clinique transculturelle*

*L'étranger est en nous et lorsque nous fuyons  
ou combattons l'étranger, nous luttons contre  
notre propre inconscient cet « impropre » de  
notre « propre » impossible.*

*Julia Kristeva, 1988.*

*Les femmes sont nues, les corps teintés de noir et  
de rouge, portant leurs enfants au sein, tenus  
par une espèce de tissu.*

*Pero Vez de Carminha<sup>34</sup>*

Nos rencontres au quotidien sont des moments forts où l'expérience de l'altérité est à chaque fois renouvelée. La pratique de la psychothérapie dans le cadre pluriculturel qui est le nôtre en raison de l'Histoire même du lieu nous amène un peu plus chaque jour à comprendre que l'autre différent n'est pas nous, qu'il ne sera jamais nous et qu'il est vain de le penser comme nous. Les hommes sont héritiers de leur histoire, de celle du monde, de celle de leur monde. Ici, l'Histoire est celle d'une terre où les hommes et les femmes sont venus d'un ailleurs plus ou moins proche, de terres plus ou moins lointaines. Réunies en ce lieu, l'Afrique, l'Inde, la Chine et l'Europe sont contenues sur ce morceau de terre émergée de l'océan. Les hommes se sont installés fondant un premier homme créole. Aujourd'hui encore, ils continuent d'arriver. Migrants, ils amènent avec eux leur monde. Ils viennent d'Europe mais aussi d'autres îles voisines, celles de la Lune.

Au quotidien, la vie à l'île de la Réunion porte la marque de ces différents héritages et apports. Au détour d'une route, à la croisée des chemins, chacun laisse sa trace; trace magique

---

<sup>34</sup> C'est ainsi que l'auteur qui participait à la flotte de Pedro Alvares Cabral décrit ses premières impressions sur le peuple cannibale Tupinambà en arrivant au Brésil dans une lettre adressée au roi du Portugal.

fondant la croyance que les lieux sont habités. La vie s'écoule, enroulant et déroulant les fils des mondes visible et invisible.

A l'image des lieux, les hommes sont eux aussi habités mais comme les lieux, chacun n'héberge pas le même monde.

Alors quand dans le cadre de nos consultations, nous accueillons les hommes et les femmes de ces mondes, c'est à chaque fois l'expérience de la découverte de l'univers qui se renouvelle.

Point ici de caravelles et de galions mais tout simplement, une relation, une écoute et une pratique de la clinique.

Une pratique clinique<sup>35</sup> est fondamentalement une démarche vers l'autre, une démarche d'altérité, une rencontre avec un autre étranger. Cette pratique qui vise à établir une relation thérapeutique nécessite de pouvoir penser l'autre au risque, sinon, de bloquer sa pensée (Nathan, 1986).

A l'origine de la pensée, cet autre étranger, perpétuel partenaire du moi dans la vie psychique nous fait nous (Wallon, 1946). Dans le miroir de l'autre, c'est l'autre en nous qui émerge et nous révèle. L'autre étranger devient dès lors cette figure d'altérité confrontant l'individu à la possibilité ou non d'être un autre.

Sans étranger, en effet, impossible de penser la rencontre avec l'autre mais impossible également de penser l'éloignement et la différence culturelle. Objet et fonction psychiques, l'étranger marque la limite et la frontière mais aussi l'origine de l'entre-deux mondes.

Porteur de la métamorphose de celui ou celle qui le rencontre, il est le lieu de la dé-négation de la différence et de la reconnaissance de la singularité.

Mais l'étranger inquiète et souvent sa différence fait peur. Alors pour tenter de maîtriser les risques de la rencontre, la tentation est grande de se réfugier dans une pensée universelle gommant les singularités et les dissemblances. L'évolution de la pensée humaine au fil des siècles témoigne de cette volonté de maîtrise de la différence en postulant l'existence d'un homme universel.

## **I.1. Idées en évolution**

Le temps inexorablement se déroule. Certains le pensent selon une chronologie précise qui établit des périodes à l'échelle du temps historique. Chacune a sa durée et ses propres attributs mais toutes témoignent d'une relation particulière au réel en lien avec l'état de la

---

<sup>35</sup> Le terme vient de la médecine et la clinique, c'est ce qu'on fait au chevet du malade- klinè en grec signifiant lit- par opposition à ce qu'apportent d'autres sources d'information « paracliniques ».

connaissance. Cette connaissance qui est au fondement de l'humanité se donne à voir à travers des idées aussi bien sur la nature que sur les hommes et les femmes qui vivent en société. Cette connaissance tend et tendra toujours à comprendre les phénomènes de la vie et comme la vie, elle est en perpétuel mouvement. Les idées loin de se réfugier dans un repos statique bougent et soumettent la pensée à leur mouvement. Il est acquis depuis longtemps que sous l'effet des découvertes, les pensées évoluent pour donner sans cesse naissance à de nouveaux concepts et de nouveaux courants.

La découverte de l'univers par les peuples occidentaux s'est accompagnée de celle d'autres peuples étrangement éloignés dans leur façon d'être et dans leurs représentations de l'univers. Les hommes et les idées sur le monde ont été bousculés. Il a fallu alors repenser le monde et les êtres.

### **I. 1. 1. La découverte de la différence**

Il y a cinq millions d'années, la vie allait vivre une grande aventure. Là-bas, sur la terre d'Afrique, les herbes de la savane étaient hautes et l'horizon éloigné. Alors lentement, pour pouvoir scruter l'horizon, ceux qui l'habitaient se sont élevés au-dessus d'elles.

L'odyssée de l'espèce était en route et la longue histoire de l'humanité commençait, écrivant avec elle celle d'un premier homme<sup>36</sup>.

Progressivement, le monde entra dans l'ère des civilisations qui apparurent au fur et à mesure que l'homme devint homme. Elles se construisent à la fois du dedans et du dehors. Du dedans, elles créèrent dans leur mouvance des techniques, des systèmes sociaux, des lois et des valeurs mais aussi des usages et des systèmes de représentations symboliques générateurs de sens pour le groupe humain amené à les partager. Ces créations du dedans assurèrent ainsi au groupe sa permanence et son identification. Le groupe fut à ce moment là inscrit dans une culture. Symbole de ses créations et porteuse de son identité, la culture donna au groupe un système logique qui lui permit d'appréhender le monde, de le rendre prévisible en lui offrant la possibilité d'inscrire ses événements, ses faits externes dans une chaîne signifiante. Lieu d'une signification collective, la culture du groupe émergea à un niveau interne et « comporta nécessairement un dispositif d'autoreprésentations, qui impliqua la représentation de ce qui n'était pas elle, de ce qui lui était étranger. (...) Elle se construisit du dehors par l'effet exercé sur elle par le travail de représentation que s'en forma l'étranger. Ainsi, la différence est au cœur de la culture, elle en est une composante essentielle ». (Kaës, 1998, p.1).

---

<sup>36</sup> Lucy a longtemps été pensée comme la première femme mais un crâne vieux de 7 millions d'années et baptisé Toumaï-« Espoir de vie » - a été découvert dans le désert tchadien. Deux fois plus âgé que la célèbre Lucy, Toumaï, postule pour le titre envié du plus ancien ancêtre de l'humanité.



Le dehors, extérieur au groupe est le lieu de l'échange et de la rencontre. Un jour, l'homme est devenu capable d'explorer ce dehors au-delà des terres et des mers qui étaient les siennes découvrant alors d'autres hommes, différents et étrangers. La différence culturelle et l'altérité s'imposaient alors à la face du monde.

A l'échelle du temps, ce dernier s'est d'abord pensé Grec, seul monde sous la plume d'Hérodote<sup>37</sup> autorisé à se dire civilisé. Celui qui n'était pas grec était alors un barbare. La représentation de l'univers se fondait ainsi dans une vision dichotomique oscillant entre barbarie et civilisation. Le barbare était également réputé sauvage ou encore primitif et cette perception clivée autour de couples antagonistes n'allait cesser de marquer la pensée humaine tout au long de l'histoire. Les hommes du Moyen Age, à la suite des Grecs, n'échappaient pas à cette représentation. Le monde, là, était chrétien ou infidèle.

Sous l'influence des explorateurs et des voyageurs, les limites du dehors furent à chaque fois un peu plus dépassées ouvrant les portes de l'Europe vers d'autres horizons plus orientaux. Celles de la pensée et des idées restaient quant à elles confinées au seuil de la barbarie et de la civilisation.

Alors que le monde était en mouvement, animé par la curiosité des hommes, la pensée, elle, se fit mythe. Si les découvertes des explorateurs attestaient qu'il y avait ailleurs des hommes aux mœurs et coutumes différentes, elles actaient aussi la naissance d'un mythe, celui du bon sauvage, justifiant ainsi le mouvement expansionniste colonisateur et civilisateur qui allait suivre. La différence entre les hommes, la différence de culture, inquiétaient et devaient être gommées pour que le monde puisse se décliner en une humanité unique et universelle. Cette attitude ne fut pas sans conséquence. Ainsi, « sous l'effet d'un sentiment de supériorité diversement rationalisé chez le conquérant, mais aussi et sans doute le plus souvent devant le risque imaginaire d'être soi-même envahi et contaminé par la « barbarie » de l'autre » (*ibid.*, p.2), l'expérience de la diversité et de la différence culturelle mobilisa les intérêts de l'homme européen.

### **I. 1. 2. Prémisses d'une pensée**

L'univers perçu dans sa différence culturelle intriguait et la pensée humaine se préoccupa de cette question. La conquête et la découverte du monde avaient rendu notoire qu'il y avait ailleurs qu'en Europe des peuples qui habitaient la terre et dont les comportements et les coutumes paraissaient étranges. Objets de curiosité mais aussi de savoir, ils furent observés et

---

<sup>37</sup> Historien et philosophe grec, Hérodote est considéré comme le fondateur de l'anthropologie. Il a été le premier dès le V<sup>ème</sup> siècle avant J.-C. à manifester de l'intérêt pour les mœurs des peuples dits « exotiques ».

décrits. Une nouvelle science, l'ethnologie allait naître qui s'attacherait alors à l'observation de la manière de vivre de peuples considérés comme primitifs. Magie, rituels, croyances et mythes rattrapaient ainsi la pensée scientifique occidentale tout en s'opposant à ses concepts. Le monde devenait pluriel et la pensée bien qu'encore sous l'emprise d'un ethnocentrisme forcené allait tenter de le comprendre dans ses différences. Des sciences nouvelles allaient ainsi voir le jour. L'ethnologie fit ainsi ses débuts dans le monde en même temps que les explorateurs européens le parcouraient.

Les premières observations et descriptions ethnologiques attestant d'une grande variabilité culturelle d'une aire à une autre, amenèrent des interrogations qui portaient à la fois sur l'origine, les attributs et les fonctions psychiques de la culture. L'anthropologie<sup>38</sup> naissante prit le relais de l'ethnologie. L'opposition entre sociétés civilisée et primitives fut répudiée et s'inspirant de la démarche comparatiste<sup>39</sup>, ce nouveau champ conceptuel s'efforça alors de comparer les différentes sociétés humaines entre elles.

L'étude des différences et des ressemblances des productions de chacune des sociétés dans une perspective comparatiste fut au programme (Stork, 1999).

Si les ressemblances n'inquiétaient pas, il fallait au contraire face aux différences constatées, se rassurer. La pensée humaine s'ingénia alors à expliquer et justifier ces différences. La nature et ses lois furent ainsi convoquées. Les hommes étaient différents et vivaient selon des règles qui l'étaient tout autant. Des théories savantes furent mises au point dont une en particulier qui pour rendre explicite cet état de fait s'attachait à l'effet du climat sur la nature humaine (Montesquieu, 1748).

Il fut alors énoncé qu'en fonction du climat envisagé – froid ou chaud – les hommes avaient des comportements et des caractères différents. L'air froid donnait au corps une force que l'air chaud ne procurait pas. En effet, « la chaleur du climat peut être si excessive que le corps y sera absolument sans force » (*ibid.*, p.275). Cette force prodiguée par le climat froid produisait elle-même des effets au niveau du caractère, le rendant plus sûr, plus courageux et plus résistant aux aléas de la vie. Dans les climats froids, l'esprit est réputé plus vigoureux alors qu'un climat chaud le rend abattu, sans curiosité, dépourvu même de sentiment de générosité et incliné à toute forme de passivité et de paresse. Les Indiens sont alors décrits comme étant sans courage et cet état pouvant même toucher les enfants des Européens nés

---

<sup>38</sup> Etymologiquement, ce terme désigne « discours sur l'homme ». Au départ, elle se définissait comme physique et reposait sur les méthodes classificatoires de la zoologie, ramenant à une histoire naturelle les variations physiques ou biologiques des individus humains et des différentes ethnies humaines.

<sup>39</sup> C'est au 18<sup>ème</sup> siècle que l'étude comparative de la nature des sociétés humaines est apparue et l'approche historique et philosophique de celles-ci s'est développée avec Fontenelle, Bayle, Montesquieu, Diderot, Voltaire et Rousseau auteur notamment du *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1755).

aux Indes qui perdaient ainsi le caractère attaché au climat de leurs parents. La nature devenait également responsable des débordements imaginaires et émotionnels qui semblaient frapper l'esprit de ces hommes.

A cette période du comparatisme appliqué, allait suivre celle marquée par la pensée évolutionniste<sup>40</sup>. L'explication de la différence allait prendre là une toute autre direction influencée par le modèle biologique dominant.

Si les cultures étaient un processus commun à l'humanité, leur différence constatée résultait du fait qu'elles n'évoluaient cependant pas toutes au même rythme. Il existait entre certaines aires culturelles un décalage dans le rythme de croissance. Sir James G. Frazer a été le premier anthropologue<sup>41</sup> à parler de cet évolutionnisme culturel inspiré directement des théories évolutionnistes de la pensée darwinienne du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>42</sup>. Ce postulat reposait sur l'idée que l'évolution allait dans le sens de la barbarie à la civilisation et qu'elle se faisait le long d'un développement semblable à une maturation. «On s'habitua ainsi à voir dans les sociétés dites « primitives » les ancêtres naturels des sociétés occidentales actuelles » (Stork, *ibid.*, p.14).

Progressivement, le champ de la discipline s'affinait et l'intérêt porta alors sur l'étude des différentes religions. En s'intéressant à la question des religions et à l'étude de l'animisme, un anthropologue anglais, Tylor<sup>43</sup>, arriva à une définition de la culture aujourd'hui encore acceptée et qui déjà soulignait la complexité du monde.

La culture est métaphore. Elle est la métaphore de la connaissance, des croyances, des arts, des coutumes, des lois et de toutes les autres capacités ou habitudes que l'être humain est à même de maîtriser en tant que membre d'un groupe donné.

Cette définition viendra mettre à mal l'édifice construit par les théories évolutionnistes. Un nouveau concept émergea, celui de fonctionnalisme. Dès lors, la culture remplissait une fonction en relation avec un besoin biologique (Malinowski, 1913).

Si la culture devint l'objet d'étude privilégié de l'anthropologie, cette discipline ne fut pas la seule à manifester de l'intérêt pour cet objet et les différences qu'il présentait de par le monde. La psychanalyse naissante allait elle aussi se questionner à son sujet. Intrigué par l'histoire de la société humaine depuis ses origines, Freud tenta d'en comprendre la conception à travers

---

<sup>40</sup> L'évolutionnisme qui a dominé le 19<sup>ème</sup> siècle avec son modèle biologique a favorisé, sous l'inspiration de celui-ci, des progrès techniques et économiques conçus alors comme la conséquence d'une évolution historique.

<sup>41</sup> Frazer était un adepte de « l'arm-chair anthropology » ou « anthropologie en fauteuil ». S'il n'a que très rarement quitté sa bibliothèque qui comptait un nombre important de volumes – aux environs de trente mille -, il entretenait cependant une correspondance épistolaire avec des ethnographes de terrain. Son approche a été essentiellement comparatiste

<sup>42</sup> Darwin avait fondé l'évolutionnisme sur la base d'une comparaison des modes d'expression des émotions et des comportements chez l'être humain avec ceux qu'on peut observer dans le règne animal. *Expression of Emotion in Man and Animals* (1872)

<sup>43</sup> Tylor (1832-1917) a été un des premiers à souligner l'importance de l'apprentissage culturel dans le développement des conduites et des acquisitions.

les hypothèses fondatrices de sa pensée. A partir des développements de la psychologie individuelle, il postula l'existence d'une psychologie collective et en vint à poser l'universalité psychique de l'humanité.

La genèse de l'humanité fut reprise à travers une « vision anthropologique » qui faisait commencer l'histoire de l'humanité par un meurtre, celui du père primitif de la horde par les fils. Cette histoire qui n'était ni plus ni moins qu'un mythe fondateur, devait se rejouer au niveau individuel au cours du développement psychique de l'enfant. Œdipe voyait alors sa légende transcender le temps. Cette fois, il ne s'agit plus d'un meurtre mis en acte mais d'une action symbolique. L'histoire d'Œdipe jouée au plan fantasmatique chez tout un chacun ne serait alors que la répétition d'une histoire appartenant au patrimoine commun de l'humanité. Dès lors, il devenait évident que ce conflit central du développement était universel.

L'intérêt freudien pour le monde et son histoire l'amena également à confronter son expérience clinique aux faits que les cultures produisaient<sup>44</sup> et à poser les principes fondateurs de l'ethnopsychanalyse. Les données ethnologiques et les données cliniques avaient selon lui le même statut logique. De là, il entreprit une étude comparative afin d'établir des corrélations entre les éléments donnés par la clinique, notamment celle des névrosés et ceux issus de la vie culturelle des peuples considérés alors comme primitifs. L'aventure des concordances commença sans savoir qu'elle allait lentement bouleverser les théories de la pensée de l'homme et donnait naissance à un nouveau corpus.

Pulsion, fantasme, mécanismes de défense, mode de pensée, tabous, rituels magiques ou religieux, mythes, croyances furent ainsi mis en correspondance dans un ouvrage fondateur au nom non moins évocateur « Totem et Tabou<sup>45</sup> ».

L'étude des correspondances porta sur plusieurs modalités de la vie des « primitifs » et des névrosés, telles que la peur de l'inceste, le tabou et la phobie du toucher, la magie et la toute-puissance de la pensée.

L'analyse des systèmes de parenté classificatoire observables chez les peuples primitifs montra que dans ces systèmes certains mariages étaient prohibés parce que fortement associés à un inceste. Ces prohibitions touchaient un nombre important d'épouses potentielles et attestaient d'une forte phobie de l'inceste<sup>46</sup>, phobie qui se retrouve également à l'œuvre dans la vie psychique des névrosés (Freud, 1912). Ce fut là le premier niveau de correspondance établi.

---

<sup>44</sup> Il travailla principalement à partir des travaux recueillis par Frazer sur les Aborigènes d'Australie. Ces travaux étaient essentiellement livresques et n'étaient pas des données ethnologiques brutes mais déjà codées.

<sup>45</sup> Freud (1912). Le titre original lors de sa première publication était « De quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés ».

<sup>46</sup> Qui fondent pour les membres du clan totémique la règle de l'exogamie.

Le second niveau concernait la notion de tabou. Le parallèle fut ainsi établi entre le tabou culturel des peuples primitifs et ceux également repérables chez les névrosés obsessionnels. Si les « primitifs » respectent des tabous énoncés par leur groupe sous forme de prohibitions, il est des individus qui agissent de la même façon. Ceux qui souffrent de névrose obsessionnelle qui pourrait être alors qualifiée de maladie du tabou ; maladie qui se développe le plus souvent autour d'une phobie du toucher. Cette notion de toucher et de contact s'étend à la fois à des situations concrètes, abstraites et mentales. Le tabou est contagieux autrement dit celui qui a été en contact avec l'objet du tabou devient lui aussi tabou à son tour. L'analyse de la prohibition à la fois sur les plans culturel et clinique traduit une grande proximité des désirs refoulés. Ceux chez qui ils se manifestent doivent alors les combattre par la mise en œuvre d'interdits.

Enfin, un autre niveau de concordance sera établi cette fois entre les pratiques magiques des peuples dits « primitifs » et la vie psychique des névrosés à travers la toute-puissance des idées.

La pensée « primitive » suppose une conception animiste du monde peuplé d'esprits et de démons tenus pour responsables de tout ce qui se produit dans la nature et qui animent les plantes, les animaux mais aussi les objets en apparence inanimés. Les êtres humains seraient animés de la même façon par des âmes qui peuvent les abandonner et occuper d'autres hommes. Selon ce principe d'animation, tous les êtres et les objets sont semblables aux hommes. « L'animisme est un système intellectuel : il n'explique pas seulement tel ou tel phénomène particulier, mais permet de concevoir le monde comme un vaste ensemble, à partir d'un point donné » (Freud, *ibid.*, p. 92).

De cette conception du monde découleront des modalités d'être, des règles de conduite et des techniques connues sous le nom de « sorcellerie et magie » dont la finalité vise à la fois la soumission et la transformation des phénomènes de la nature à la volonté de l'homme mais aussi la protection des individus. Les procédés magiques opèrent selon les principes de similitude et de contiguïté<sup>47</sup>.

L'activité magique est alors pensée comme un moyen de transformation du monde régi par la toute-puissance des idées et qui se retrouve à l'œuvre dans la névrose obsessionnelle. Elle traduit la prédominance attribuée aux processus psychiques sur les faits de la vie réelle. Les actes obsessionnels sont principalement des actes de défense de nature magique et s'ils ne

---

<sup>47</sup> Selon ces principes, le magicien peut agir sur la victime par l'intermédiaire d'une représentation telle qu'une poupée de cire ou alors par un objet (ongles, cheveux) qui a été à son contact.

sont pas liés à des actes de sorcellerie, ce sont toujours des actes destinés à contrôler les objets de la réalité extérieure.

Cette démarche comparatiste, à travers la mise en œuvre de concordances visait à établir un parallèle et des analogies entre des phénomènes culturels et des données cliniques. Cette approche consistant à traiter psychanalytiquement un matériel culturel devait être avant tout explicative mais cependant ne se coupait pas fondamentalement d'une pensée marquée par l'évolutionnisme culturel<sup>48</sup>.

Il y avait de par le monde des êtres aux mœurs et aux coutumes différentes. Cette différence culturelle ainsi objectivée se voyait expliquée sous l'angle de la théorie psychanalytique. Il en résultait que certaines cultures dites « primitives » étaient pensées comme étant restées à un stade antérieur à la culture occidentale qualifiée elle de scientifique. Dès lors, l'observation et l'analyse des différences entre les cultures soutenaient l'idée d'une hiérarchisation de ces dernières qui seraient au fil du temps soumises à principe d'évolution les faisant passer alors d'un stade de barbarie à un état civilisé.

La tentation fût alors grande de penser la vie psychique des « primitifs » comme des vestiges d'un autre temps témoignant d'une phase antérieure plus barbare du développement. Ainsi, avant d'accéder selon un principe de maturation à un statut scientifique, les cultures passeraient par un stade primitif s'illustrant à travers des éléments archaïques voire fossilisés. Cette position freudienne faisant la part belle à l'évolutionnisme culturel tendait cependant à l'anachronisme. Certains réfutaient en effet cette position idéologique ethnocentrée remettant en cause l'universalité des conflits psychiques prônée par la théorie psychanalytique.

Le penchant universel de la théorie heurta également la pensée. Parce que l'ethnologie est un voyage vers l'autre étranger, des voix se sont élevées pour objecter et remettre en cause les hypothèses freudiennes.

### **I. 1. 3. Remise en cause et détour**

Mais plus qu'élever la voix, il s'agissait de vérifier lequel de ces différents courants pouvait au fond prétendre à une certaine exactitude. L'interrogation était majeure. Existait-il une configuration familiale spécifique au sein de laquelle la problématique oedipienne pouvait voir le jour ou bien cette dernière pouvait-elle être mise en scène au sein de n'importe quelle dynamique familiale ? Deux modèles de structuration familiale existaient de par le monde. Un modèle matrilinéaire et un modèle patrilinéaire.

---

<sup>48</sup> Freud entama ce travail alors même que déjà le postulat de l'évolutionnisme n'était déjà plus partagé par les ethnologues eux-mêmes.

- L'anthropologue, Malinowski (1913 ; 1927), fut le premier à objecter et à tenter de prouver que le complexe d'oedipe était lié à un processus d'organisation des conflits et d'identification en rapport avec la structure de la famille patrilinéaire et celle de la société bourgeoise viennoise patriarcale. En s'intéressant à une autre aire culturelle que celle de la société viennoise de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, il montra qu'ailleurs aux îles Trobriand où les relations familiales obéissaient à des règles matrilineaires, ces hypothèses n'étaient pas généralisables. Il mit en lumière un conflit rationnel d'une autre nature qui voyait l'ambivalence du fils à l'égard du père déplacée vers l'oncle utérin et il observa que les désirs incestueux n'étaient en rien orientés vers la mère mais vers la sœur. Le principe d'universalité du complexe d'oedipe<sup>49</sup> se voyait selon lui invalidé. Puis la pensée amorça un détour culturaliste s'interrogeant alors sur le rôle de la culture dans la genèse de la personnalité.

- L'idée d'une personnalité façonnée par la culture dans son développement normal et pathologique fit son chemin et fut au coeur du mouvement de pensée « Culture et personnalité » émergeant dans les pays anglo-saxons au cours des années trente. La culture devenait prééminente.

A la suite des travaux de Margaret Mead (1928)<sup>50</sup> qui s'attachèrent à montrer comment la culture pouvait façonner l'individu dès sa naissance, d'autres auteurs se lancèrent dans un travail de repérage des modèles culturels caractérisant les individus et les cultures.

Plusieurs idées ont caractérisé cette pensée culturaliste. La première reposait sur l'existence d'une personnalité de base ou « pattern of culture »<sup>51</sup> commune aux membres d'une même société ; la seconde étant que chaque société développerait tel ou tel type de pathologie mentale en fonction de ses valeurs centrales<sup>52</sup>. Il n'y aurait pas ainsi de nosographie valable en dehors de l'espace culturel qui la constitue. De plus, l'influence des « patterns culturels » de la personnalité de base fonderait une origine sociale à la maladie mentale.

Ce cheminement de la pensée culturaliste aboutit à la mise en évidence de l'influence des phénomènes sociaux sur l'évolution du psychisme. Il apparaissait donc que chaque culture définissait un type spécifique d'organisation de la personnalité et par conséquent des modèles d'inconduite<sup>53</sup>. Ces modèles d'inconduite, applicables à des comportements déviants, sont alors définis par le groupe et édictés à l'intention des malades mentaux. Même dans sa folie, le malade mental se doit de rester conforme aux valeurs de son groupe. Si une société donnée

---

<sup>49</sup> Ses Travaux furent publiés dans deux ouvrages, *The Family among the Australian Aborigines* (1913) et *Sex and Repression in a Savage Society* (1927).

<sup>50</sup> Publiés dans *Coming of Age in Samoa*.

<sup>51</sup> Cette idée fut développée par A. Kardiner en 1939, dans son ouvrage : « *The Individual and his Society* ».

<sup>52</sup> Cette thèse fut avancée par R. Benedict avec *The Chrysanthemum and the Sword* (1946).

<sup>53</sup> Linton, R. *The Study of Man*, 1936.

définissait ses propres façons d'être «anormal», une grande variabilité des attitudes était cependant observable.

Le courant de l'école culturaliste en postulant une détermination sociale du psychisme aboutit à une pensée aux antipodes de la pensée psychanalytique freudienne, qui au contraire postulait que le psychisme déterminait le social. Cette controverse amena les tenants du culturalisme à réduire «la psychologie freudienne à une psychologie culturellement déterminée par la monarchie austro-hongroise, par la pensée judéo-chrétienne et plus largement par la mentalité occidentale et par conséquent, ne serait valable que dans ce contexte» (Stork, *ibid.*, p.24)

Après son heure de gloire, cette école de pensée déclina aux alentours des années cinquante. Les principales critiques adressées à ce mouvement lui reprochaient d'être un réductionnisme des conduites humaines avec la création de types fortement empreint par la subjectivité. De même, le relativisme culturel sera considéré comme entravant le processus d'analyse anthropologique de la variabilité entre les cultures.

Mais le déclin de ce courant ne laissa cependant pas la pensée orpheline qui s'enrichit alors d'autres travaux. La réflexion cheminait et prit d'autres détours. De nouveaux cadres théoriques allaient émerger. Certains tentèrent d'invalider la réfutation de l'universalité de la problématique oedipienne et se mirent en quête de nouveaux terrains de recherche.

- G. Roheim<sup>54</sup> fut l'un d'eux. Psychiatre, il envisagea davantage sa pratique psychanalytique comme une technique d'enquête lui permettant de recueillir des faits ethnologiques. En étudiant de cette façon les comportements des Aborigènes d'Australie, il se rendit compte que ceux-ci avaient une vie psychique aussi complexe que celle des occidentaux et réfutait alors le caractère de primitif qui leur était attribué.

De plus, bien que l'organisation familiale de ces populations était de type matrilineaire, il observa à partir des matériaux fournis par les rêves, les mythes et les jeux d'enfants un complexe d'oedipe classique<sup>55</sup>. Ses conclusions s'opposaient à celles de Malinowski.

Par ailleurs, amené à réfuter le postulat évolutionniste soutenu implicitement par la théorie freudienne, Roheim reprit à son compte le travail de Freud sur les concordances entre les « primitifs » et la vie psychique des névrosés. Il donna à cette question une autre dimension en situant les concordances analogiques à un niveau structural. Dans cette perspective, les analogies se situaient non plus entre le « primitif » et le névrosé mais « plutôt entre les cultures primitives et le névrosé, entre ce que le sauvage accomplit dans des activités collectives et ce que le névrosé fait en tant qu'individu » (Roheim, 1943, p.9).

---

<sup>54</sup> Psychiatre praticien et anthropologue hongrois, spécialiste du continent australien.

<sup>55</sup> Children's games and rhymes in Duau, Normamby Island, 1943



Dès lors la recherche d'invariants devait permettre de rendre compte des analogies entre des formations culturelles et des faits psychiques. C'est à partir de l'analyse des modalités de fonctionnement de l'institution chamanique au sein de certaines sociétés<sup>56</sup> qu'un certain nombre d'invariants vont alors être mis à jour ; le premier étant le chaman. Ce personnage central dans un certain nombre d'organisations sociales traditionnelles est décrit comme une « soupape de sécurité et de régulation de la vie psychique du groupe » (*Ibid.*, p.10). Sa fonction est celle de guérir et fait appel à des mécanismes psychiques explicités par la théorie psychanalytique qui sont de l'ordre de l'abréaction fantasmatique, de la formation réactionnelle, de la projection mais aussi de la restitution et de la réparation<sup>57</sup>. Ces mécanismes se retrouvent agissant dans certaine position psychique décrite par l'école kleinienne telle que la destruction de l'objet à l'aide de mauvais objets internes (fèces, urine) suivie de réparation dont le chamanisme ne serait au fond qu'une mise en scène culturelle (Nathan, 1986b.).

Poursuivant son analyse, Roheim dégage d'autres invariants à travers le transfert opérant à la fois dans le chamanisme et dans la cure<sup>58</sup> mais aussi le rêve.

Si le psychisme et la culture se mettent en scène de manière plurielle, un phénomène, celui du rêve reste quant à lui constant. Central dans certaines cultures où les activités humaines se déroulent autour du rêve<sup>59</sup>, le rêve serait au fond le plus petit dénominateur psychique de l'humanité (Roheim, 1952) et le chamanisme ne serait en fait que l'expression culturelle voire une dramatisation rituelle du processus de base du rêve.

Le chamane est avant tout un rêveur et à l'instar du psychanalyste, il peut être considéré comme un spécialiste du rêve.

Par delà les différences existantes entre les cultures, il existe des invariants – dont le principal est le rêve - qui permettent d'établir des analogies entre les formations culturelles et les données cliniques. Les relations d'analogie activées autour de la notion d'invariants entre d'une part les contenus des cultures dites « primitives » et le fonctionnement psychique observé chez les névrosés vont par ailleurs amener Roheim à envisager autrement les rapports entre le psychisme et la culture. Ces relations faisant qu'il n'existe pas de symptôme qui ne trouve son analogon dans une formation culturelle, il va postuler que psychisme et culture

---

<sup>56</sup> Roheim s'intéressa particulièrement à une tribu sibérienne, les Toungouses.

<sup>57</sup> Roheim écrit à ce propos que le chamanisme en tant que métier de guérisseur « se constitue sur la base de fantasmes infantiles de destruction corporelle, au moyen d'une série de mécanismes de défense. La première formule est l'abréaction dans le fantasme (mon dedans a déjà été détruit), suivie d'une formation réactionnelle. La seconde formule est la projection : « ce n'est pas moi qui cherche à pénétrer dans le corps, mais des sorciers étrangers qui lancent des substances de maladie (...). La troisième formule est la restitution : « je ne cherche pas à détruire les parties internes des gens, je les guéris ». Dans le même temps, cependant, l'élément fantasmatique originel relatif aux bons contenus corporels arrachés à la mère fait retour dans la technique de guérison : sucer, tirer, frotter, pour retirer quelque chose du malade » (Roheim, 1943, pp. 79-80).

<sup>58</sup> Pour plus de précisions sur ce point le lecteur pourra se reporter à Roheim (1943) et Nathan (1986b).

<sup>59</sup> Cf. l'exemple donné par Roheim in Nathan (1986b).

entretiennent des relations de double<sup>60</sup> se démarquant à la fois du courant culturaliste soutenant le primat du culturel et du courant psychanalytique soutenant la position inverse. Culture et psychisme bien qu'agencés différemment vont alors traduire une même réalité structurale.

Cette notion de double est novatrice et porte en elle les racines d'une pensée tout aussi innovante. Psychanalyse et anthropologie noueront à partir de là leurs relations autrement initiant une nouvelle pratique, celle du double. Il s'agira alors de conjuguer ensemble culture et psychisme.

#### **I. 1. 4. Nouvelles approches**

Il peut être des approches nouvelles mais elles ne le sont que parce que d'autres leur ont pré existé. Alors encore une fois, les concordances freudiennes seront convoquées pour être rejouées sur un autre air ... le penseur à l'image du pianiste sait que pour être virtuose, il doit chaque jour davantage répéter ses gammes, ces partitions jamais finies toujours inachevées. Pour tenter de donner à la pensée un sentiment de finitude, des écoles nouvelles ont été fondées et selon le rituel classique de fondation, ont été coupées des anciens socles. Dès lors penser les liens entre culture et psychisme ne rime plus avec comparaison. Le double est passé par là amenant dans son sillage la structure et un autre acolyte le complémentarisme.

Si penser le monde et les relations qu'entretiennent entre eux ces événements et ses manifestations est affaire de mots et d'idées, les êtres qui l'habitent en sont cependant les principaux acteurs. Il en est des plus célèbres que d'autres et dont les noms résistent au temps.

- **Lévi-Strauss Claude**

Il est l'homme d'une méthode et d'une anthropologie qui porte le nom de son école. Elle est celle d'une pensée structurale. Les influences qui font son originalité sont celles du champ linguistique<sup>61</sup>, définissant les langues comme une variation à partir d'une structure<sup>62</sup>. Des définitions s'imposent.

**Structure :** elle est envisagée comme un ensemble d'éléments solidaires les uns par rapport aux autres, tels que chacun ne peut être ce qu'il est que dans et par sa relation avec les autres. La structure se définit comme une totalité. Une structure se conserve et s'autorégule.

---

<sup>60</sup> Cette position sera défendue dans son ouvrage « Psychanalyse et anthropologie » (1950).

<sup>61</sup> Inspiré par le linguiste Jakobson, Lévi-Strauss transposa en effet les méthodes structuralistes d'analyse linguistiques à l'anthropologie.

<sup>62</sup> Selon Jakobson, dans la quantité illimitée des sons que la voix peut émettre, chaque langue en sélectionne un petit nombre formant un système et qui, par la façon dont ils s'opposent entre eux servent à différencier les significations.

**Le modèle structuraliste** : il est celui qui accorde la primauté au système sur les éléments et révèle la permanence des significations. Système proche du modèle cybernétique, le modèle structuraliste laisse peu de place aux affects et aux émotions et clive la pensée comme s'il n'y avait pas de traduction clinique possible. C'est un modèle mathématique, « désaffectivé ».

**L'objet d'étude** de la pensée structuraliste portera successivement sur la parenté (Lévi-Strauss, 1949), la pensée sauvage, (1962) et la mythologie (1964-1971).

### **Conclusions :**

- Les conduites humaines obéissent à des lois d'organisation structurale. Ainsi, il n'existerait pas plus de conduite anormale que normale mais seulement un type de sélection de ces conduites. A côté de ces conduites, il existe des invariants structurels.

En comparant les relations de parenté, les mythes et les règles de vie sociale, le constat est fait de retomber toujours sur les mêmes problèmes de base. Autrement dit, derrière la variété des cultures, apparaît une unité psychique de l'humanité ; les civilisations ne faisant que combiner des éléments de base communs à toute l'humanité. La mise à jour de ces invariants structurels aida à comprendre pourquoi certaines civilisations éloignées pouvaient manifester des ressemblances troublantes telle la prohibition de l'inceste<sup>63</sup>, figure emblématique de la structure invariante.

La prohibition de l'inceste en contraignant dans toutes les sociétés au mariage hors famille assure le passage de l'homme biologique à l'homme culturel et cet invariant sera alors pensé comme l'articulation entre la nature et la culture.

- A la suite de cette idée, celle qui consistait à penser le monde comme primitif ou évolué devint obsolète.

Il n'y a pas en soi une hiérarchisation des modes de civilisation ; il y a des réponses différentes à des problèmes fondamentaux et identiques et cette diversité témoigne des modalités plurielles de chaque société et de chaque civilisation.

L'étude des phénomènes totémiques sous l'angle de l'analyse structurale vient confirmer qu'une pensée peut être dite « sauvage » sans pour autant être qualifiée de « primitive » ou de « pré-logique ». Les paradigmes sauvages servent tout autant que ceux de la pensée scientifiques à classer, ordonner et ranger le monde. Il s'agit ni plus ni moins à chaque fois de construire une vision cohérente du monde, d'introduire un ordre.

---

<sup>63</sup> Dans cette perspective, la prohibition tendrait à instaurer une règle passive d'échange des femmes et non pas à sauvegarder la société des prétentions d'un père jaloux. Définie comme une règle universelle, l'interdiction de l'inceste soumettrait la consanguinité à l'alliance.

Une pensée quelqu'elle soit s'attache alors à déchiffrer l'univers avec sa grille de lecture plus ou moins déterminée par l'intelligible<sup>64</sup>.

- Le seul lieu de différenciation entre « l'homme civilisé » et « l'homme primitif » réside dans l'attitude que chacun a de se comporter face à l'Histoire.

Les « primitifs » n'aiment pas l'Histoire, ils désirent ne pas en avoir. Ces sociétés préfèrent se voir immuables, telles qu'elles se croient créées par les dieux alors que chez les « civilisés », l'Histoire est vénérée au temple du Dieu soleil. C'est par l'idée que l'homme « civilisé » se fait de son histoire qu'il cherche à comprendre le passé, le présent et à orienter l'avenir (Lévi-Strauss, 1952).

### **Perspectives :**

Parce que l'objectif premier de l'anthropologie structurale était au fond de déterminer pour chaque société une sorte de paradigme collectif des attitudes, il n'y avait dans cette approche guère de place laissée à tout ce qui renvoyait à la structuration subjective de l'individu. Une place restreinte est difficile à prendre et laisse peu de chance à un autre modèle de s'introduire. Sauf si ...

La mise en évidence de ces paradigmes a mis en évidence qu'ils ne fonctionnaient pas tous de la même façon et qu'ils n'étaient pas respectés « d'égale manière par toutes les configurations familiales et qu'à l'intérieur du groupe, il y a du jeu, il y a de la variation » (. . .) C'est dans la mesure où il y a de la place libre dans le système qu'élabore l'ethnologue, que le psychanalyste peut disposer ses « pions » » (Lévi-Strauss, 1977, p.100).

Autour d'un objet d'étude complexe, il est alors parfois nécessaire de recourir à un double discours. Une pensée unique ne peut tout expliquer et trouve rapidement ses limites. Pour se préserver de ce risque, la pensée structuraliste s'est alliée à un autre discours. Des liens ont alors émergé entre des courants de pensée aux objets d'étude parfois éloignés.

Cette problématique depuis longtemps soulevée rejoignait en fait celle de certains qui cherchaient davantage à élaborer une théorie générale de l'être humain reposant sur plusieurs champs théoriques. Un autre homme allait s'atteler à la tâche.

- **Devereux Georges** <sup>65</sup>

La pensée va subir sous l'influence de cet homme une profonde mutation et le modèle proposé sera celui du complémentarisme. A partir des faits observables tant sur les plans culturel que clinique, un postulat s'impose d'emblée : certains relèvent d'un double discours à

---

<sup>64</sup> Dans le sens où les sensations sont évacuées pour manipuler des concepts ou le sensible à l'inverse, ce ne sont pas des données abstraites mais celles fournies par l'expérience sensible qui sont prises en compte.

<sup>65</sup> Ethnologue, psychanalyste d'origine hongroise, il adoptera ensuite la nationalité américaine.

la fois ethnologique et psychologique qu'il est « vain de tenter d'intégrer ces données de force dans le champ de l'une ou l'autre science pure » (Nathan, 1986b, p.24).

Si la logique d'un double discours s'impose, il lui faut cependant une méthodologie. Cette dernière prendra appui sur le modèle physique du quanta<sup>66</sup>.

A partir de la description de ce modèle axé autour du principe de non simultanément, il est admis que pour la compréhension d'un fait ou d'un phénomène relevant de deux discours, le principe de simultanément ne peut parfois pas s'appliquer. Ces deux discours, s'ils ne peuvent être tenus simultanément sont en revanche complémentaires.

C'est dans cette notion de complémentarité, que l'originalité et la méthode de ce double discours se fondent. Se dégageant de toute approche comparatiste, la complémentarité devient méthode. Par rapport à un même fait, deux discours peuvent être désormais tenus.

Le passage de l'un à l'autre se trouve justifié par la question de la pertinence et de la rentabilité. Lorsqu'un discours ne devient plus pertinent pour le fait étudié, son seuil de rentabilité est atteint et justifie le changement de paradigme. » Le complémentarisme n'exclut aucune méthode, aucune théorie valables – il les coordonne » (Devereux, 1972, p.27).

Ce double discours autour d'un même objet place celui qui cherche dans une position de double et l'amène à explorer les limites, les frontières des champs explorés et non pas des champs délimités (Nathan, *ibid.*).

Les conditions sont alors réunies pour penser et résoudre le problème des concordances déjà depuis longtemps posé et envisager la culture et le psychisme comme des structures homologues tant du point de vue de leurs constituants que de leur structuration. Psychisme et culture sont des doubles et contiennent les mêmes éléments de base et sont gérés par les mêmes mécanismes.

Cette relation d'homologie amène à penser que les formations décrites par la psychanalyse ont leur analogon dans l'univers culturel.

« Si les ethnologues dressaient l'inventaire exhaustif de tous les types connus de comportement culturel, cette liste coïncideraient point par point avec une liste également complète des pulsions, désirs, fantasmes, etc., obtenus par les psychanalystes en milieu clinique, démontrant par là simultanément, et par des moyens identiques, l'unité psychique de l'humanité et la validité des interprétations psychanalytiques de la culture, deux points qui,

---

<sup>66</sup> Ce modèle s'appuie le principe physique de non simultanément décrit par le physicien atomiste Niels Bohr, généralisation du principe d'indéterminisme d'Heisenberg. Ce principe affirme qu'il est impossible de déterminer simultanément et avec la même précision, la position et le moment d'un électron. En effet, plus la position de l'électron est mesurée avec précision – à un instant donné – plus la détermination de son moment devient imprécise et inversement. Tout se passe donc comme si c'était l'expérience à laquelle on l'assujettit qui force l'électron à avoir, soit une position, soit un moment précis. Donc, si l'explication d'un phénomène avec les outils d'un modèle explicatif est poussée trop loin, le phénomène disparaît.

jusqu'à présent, n'ont reçu qu'une validation empirique (..) Si tous les psychanalystes « dressaient une liste complète de toutes les pulsions et de tous les désirs et fantasmes mis à jour en milieu clinique, cette liste correspondrait point par point à une liste de toutes les croyances et de tous les procédés culturels connus, établie par les ethnologues » (Devereux, *ibid.*, p. 79).

Autour d'un même objet, la psychanalyse et l'ethnologie - aujourd'hui davantage l'anthropologie - donnent deux points de vue différents renvoyant cependant à la même réalité et c'est de la différence des points de vue qu'émerge la compréhension, qui n'est pas la somme des points de vue.

Cette dualité des points de vue permet alors une approche à la fois du dedans et du dehors, liant au sein d'une même grille de lecture, le fonctionnement psychique de l'individu et la culture.

Il ne s'agit pas pour autant d'une approche dont l'objectif vise à la fusion interdisciplinaire, voire la confusion. Au contraire, « le complémentarisme n'est pas la confusion. Il permet l'obtention d'un faisceau d'indices qui possèdent leurs logiques propres » (Moro, 1994, p.97). Le passage par la logique du culturel doit amener à l'universel en chacun de nous mais en même temps, le maniement d'un double discours implique un travail à la frontière des champs définis, à l'interface de mondes.

L'interface des mondes devient alors le lieu de la rencontre avec l'autre différent. Simplement différent, tout simplement humain.

Ainsi peu à peu, les différences véhiculées par les modèles culturels sont devenues pensables autrement que sous le sceau d'une pensée universelle. Exposée au monde lors de sa découverte, la différence est devenue un objet de science fondant une nouvelle rationalité.

L'ethnospy . . . est ainsi née : pensée de l'altérité, libre sans peur . . . mais douloureuse car tous ceux qui la pratiquent savent que l'autre différent est aujourd'hui encore par beaucoup craint et rejeté. Pensée sur la cité et sur les êtres qui l'habitent, elle est le lieu incontournable de demain.

## **I. 2. Ethno et Psy . . .**

Ethno et psy . . . Ecrire l'histoire . . . Histoire en suspension née de la rencontre avec l'autre, à chaque fois recommencée. Parce qu'à chaque fois, à chaque nouvelle rencontre, le temps et le monde se suspendent. Sur quelle terre le navire va-t-il cette fois-ci accoster ? Quelle cargaison sera alors déchargée ? D'où vient-elle ?

➤ **Observation n°1**

. . . Le grand-père était venu des Indes, du Gujerat. Une nuit, il était parti de Porbandar à bord de son grand voilier et avait affronté l'océan. Les vents de la mousson soufflaient fort et le bateau avançait vite. Tant mieux, la marchandise allait pouvoir être rapidement livrée et les hommes plus tôt rentrés. C'était à priori un voyage comme les autres, un voyage sans histoire.

Sauf que Mohamed ne savait pas que ce soir là, son destin allait basculer, que le voyage le mènerait sur d'autres rivages qu'il ne connaissait pas et qu'il imaginait à peine. Il savait bien qu'au large des côtes, certains marins s'aventuraient vers d'autres mers et d'autres terres qu'il ne connaissait pas mais lui, lui, il partait de Porbandar et revenait à Porbandar.

Porbandar aller-retour, c'était ce qu'il avait encore imaginé pour cette fois-ci mais c'était sans prévoir que la terre, que la terre qui l'avait vu naître s'éloignerait à jamais . . . Le vent soufflait et tous les hommes étaient occupés à baisser les voiles quand soudain un grand feu de lumière éclaira le ciel. Les marins eurent peur, très peur.

Les marins pensaient que la fin du monde était venue . . . Toutes voiles dehors, le bateau erra sur l'océan. Combien de temps, personne ne s'en souvient mais un jour, la terre était là. C'était une nouvelle terre . . . Mohamed était arrivé à Ngazidja. Aller simple sans retour pour Porbandar ...Aujourd'hui, on se souvient encore de son histoire.

Mohamed n'est plus de ce monde mais on s'en souvient à chaque fois que les rauhans viennent visiter sa fille, Kadjidja.

Les rauhans, Kadjidja les a hérités de son père. Il les avait ramenés de l'océan . . . et les rauhans aujourd'hui lui font voir le monde. . .

Cette histoire comme tant d'autres s'est racontée à la consultation de psychothérapie transculturelle.

### **I. 2. 1. Psychothérapie transculturelle**

Cette consultation, ceux et celles qui la connaissent savent qu'elle est un lieu où des histoires se racontent. Des histoires vraies que l'on écoute sans se lasser, des histoires souvent tristes et douloureuses mais tous ici savent contenir leurs émotions.

L'histoire aujourd'hui entendue est celle d'un arrière-grand-père venu des Indes et arrivé en terre comorienne. C'est l'histoire d'un enfant, Imran, qui ne dort pas la nuit «à cause des rêves de rauhans».

Le monde d'Imran n'est pas notre monde mais nous le reconnaissons et lui offrons une scène. Laquelle ? Les dénominations se confondent - ethnopsychiatrie, ethnopsychanalyse ou psychothérapie transculturelle – témoignant d'une identité fluctuante.

Dans notre univers, elle sera psychothérapie transculturelle, héritière des principes fondateurs de sa catégorie.

L'histoire de la rencontre se déroulera en deux actes, *non simultanés mais complémentaires*. Il y aura le temps du voyage marqué par la peur parfois l'effroi et l'arrivée en terre nouvelle. Il y aura la perte et le déracinement. Il y aura la nostalgie mais aussi la vie qui continue. Il y aura encore « les rêves des *rauhans* ». Il y aura Freud, Roheim, Devereux. Il y aura nous<sup>67</sup>, convoqués à la consultation pour parler ensemble de l'histoire familiale et de son mythe fondateur. Parler ensemble pour « faire des liens entre le présent et le passé, mettre au jour des relations, des associations, formuler des hypothèses étiologiques diverses, dans une logique le plus souvent transgénérationnelle (Brandibas, 2003, p.18).

Ce sont alors autant d'étayages thérapeutiques qui figurent une méthode et une approche où l'anthropologie se mêle de psychologie, où la psychologie se mêle d'anthropologie. Une méthode mêlée pour souvent dénouer une histoire emmêlée depuis longtemps.

L'approche est transculturelle parce que la reconnaissance de l'altérité est fondatrice du lieu.

Les groupes – ceux de la famille et des thérapeutes- viennent de terres multiples, n'appartiennent pas au même monde et se le représentent différemment<sup>68</sup>.

Mais peu importe car cela n'empêche pas d'entendre la souffrance telle qu'elle se dit et de la contenir de la manière la plus adaptée. Le monde est ici pluriel mais son unité psychique incontournable. L'universalité alors se renverse et bascule de l'homme au psychisme.

Ce n'est plus l'homme qui est pensé comme universel mais sa définition à travers son fonctionnement psychique. Il est lui, universel, fondant derrière la variété des cultures, l'unité psychique de l'humanité. « Il s'agit d'une universalité de fonctionnement, d'un processus, d'une universalité pragmatique et structurelle » (Moro, 1998, p.38). De cette unité psychique découle la nécessité de donner le même statut à tous les êtres humains, à leurs productions culturelles et psychiques, à leurs manières de vivre et de penser (Devereux, 1970). L'universalité vient également s'enraciner dans l'essence culturelle de l'humanité. Mais

---

<sup>67</sup> Référence est faite aux membres permanents de la consultation

<sup>68</sup> A partir de l'origine des patients et des thérapeutes, trois types de thérapies qui prennent en compte la dimension culturelle du désordre psychique ont été repérés: « 1. Intraculturelle, le thérapeute et le patient appartiennent à la même culture, mais le thérapeute tient compte des dimensions socio-culturelles. 2. Interculturelle, bien que le patient et le thérapeute n'appartiennent pas à la même culture, le thérapeute connaît bien la culture de l'ethnie du patient et l'utilise comme levier thérapeutique. 3. Métaculturelle, le thérapeute et le patient appartiennent à deux cultures différentes. Le thérapeute ne connaît pas la culture de l'ethnie du patient, il comprend en revanche, parfaitement le concept de culture et l'utilise dans l'établissement du diagnostic et dans la conduite du traitement » (Devereux, 1968, p.11-12). A partir de cette classification, dans les pays anglo-saxons, on distingue la *cross-cultural psychiatry* (interculturelle) et la *transcultural psychiatry* (psychiatrie transculturelle ou métaculturelle).



chaque homme vit dans un univers culturel propre qui va spécifier sa relation au monde et le rendre singulier. Chaque homme tend à l'universel par le particulier de sa culture, par le particulier de sa différence et de sa singularité. Sans ces principes, la psychothérapie transculturelle ne serait pas.

Au carrefour de l'ethnopsychiatrie<sup>69</sup> de l'ethnopsychanalyse<sup>70</sup>, elle est ce lieu particulier de la reconnaissance de l'étrangeté et de la différence dont chacun est porteur. Elle est ce lieu d'intégration de la différence culturelle au processus thérapeutique, réhabilitant l'homme dans le sens profond de son humanité.

Lieu de soin complexe, cette pratique clinique suppose une approche anthropologique de la psychopathologie dont le seul accès est déterminé par la capacité du thérapeute à s'engager sur la voie de la décentration<sup>71</sup>.

Les représentations du thérapeute face à l'altérité sont alors mobilisées. Son histoire, celle de son monde mais aussi son identité sociale, professionnelle et culturelle sont convoquées et constituent autant de filtres possibles à la lecture culturelle d'un trouble. Mais « de sa capacité d'analyse de tous ces ingrédients polymorphes dépend son aptitude même à percevoir cette dimension culturelle et à permettre qu'elle soit énoncée et élaborée par le patient » (Moro, 1998, p.119).<sup>72</sup>

De cette capacité à se décentrer dépend la possibilité de travailler au niveau culturel, de le penser et de reconnaître sa fonctionnalité.

La culture de l'autre cesse d'être un objet de curiosité, une fascination pour l'exotisme et devient le moyen de penser le trouble et la souffrance qui l'accompagne. Les étiologies traditionnelles propres aux patients sont alors rendues visibles et restaurées dans leur pouvoir de guérison. Le thérapeute alors les reconnaît et les sollicite afin d'établir une cohérence entre le trouble et le soin proposé. D'autres ailleurs, les manipuleront autrement. Ici, elles sont activées comme leviers thérapeutiques et aident à la détermination du type de causalité impliquée. Les origines du trouble peuvent être multiples et renvoyer à une causalité naturelle, mystique, animiste ou magique<sup>73</sup> (Murdock, 1980). Le désordre qui en résulte peut alors dans cette perspective se lire à travers la catégorie du surnaturel sans risquer de passer pour une superstition dépassée.

---

<sup>69</sup> Définie « comme science interdisciplinaire, l'ethnopsychiatrie se doit de considérer conjointement les concepts clefs et les problèmes de base de l'ethnologie et de la psychiatrie (...) En tant que science autonome, l'ethnopsychiatrie- c'est-à-dire l'ethnologie psychiatrique ou la psychiatrie ethnologique s'efforcera de confronter et de coordonner le concept de culture avec le couple conceptuel « normalité-anormalité » (Devereux, *ibid.*, p.3-4).

<sup>70</sup> Construite à partir des champs de l'anthropologie et de la psychanalyse.

<sup>71</sup> Qui suppose chez le thérapeute la capacité à se défaire de jugements par trop ethnocentrés et à analyser son contre-transfert culturel.

<sup>72</sup> Référence est faite ici à l'analyse du contre-transfert culturel mis à jour par Devereux et Nathan.

<sup>73</sup> Ce type de causalité englobe le destin, les sensations néfastes –rêves ; cauchemars-, les phénomènes de contagion ; les châtements mystiques .Le système animiste renvoie à une agression par un esprit, un fantôme ou à une perte d'esprit. Les étiologies magiques s'appuient elles sur la sorcellerie, le mauvais œil ou une malédiction.

Alors, enfin les réponses seront trouvées pour que les *rauhans* de Kadjidja ne viennent plus déranger les rêves de son petit-fils.

L'invisible reconnu et nommé à travers ses objets mais aussi ses êtres que sont les *madjini*, les *shetwans*, les *dwa* et bien d'autres encore, se parle et se reparle.

Manifestations de l'invisible, les rêves d'Imran se parlent avec nous dans une langue certes qu'il ne connaît pas mais qui est pourtant la langue de son père et de sa mère, qui était celle de son grand-père et de tous ceux qui se reconnaissent comme ses ancêtres. En l'entendant parler avec nous, il comprend alors qu'elle est importante même pour des étrangers qui ne la parlent pas et ne la comprennent pas.

Une langue, c'est une culture et celles qui se parlent et se disent à la consultation de thérapie transculturelle sont celles des univers invités.

La possibilité de parler dans sa langue maternelle est un signe fort de la reconnaissance de l'origine culturelle des patients. En même temps qu'elle témoigne de l'acceptation de l'altérité, elle permet la réinscription du patient dans son berceau culturel, son histoire et sa généalogie.

« *Les rêves de rauhans* », c'est ici et maintenant, mais c'est aussi amener les uns et les autres à replonger dans leurs racines, et à faire lien avec les objets qui ont présidé à leur construction. Mise en scène, l'histoire est nommée et cette nomination restitue au patient sa place dans la chaîne des générations.

Parler ici avec nous la langue des ancêtres vient sur la scène thérapeutique remplir la vacance de langue et de la filiation souvent inaugurée par la migration. Fréquemment habités par la langue du dehors, les enfants de migrants que nous recevons à la consultation de thérapie transculturelle, ne parlent pas leur langue.

En favorisant au sein de cet espace thérapeutique la possibilité de jouer avec les langues du dehors et du dedans, de passer de l'une à l'autre va dans certains cas, amorcer un processus d'enculturation<sup>74</sup> à l'image de ce qui se passe entre un enfant et sa mère, entre un enfant et son groupe familial.

Parler une langue, c'est faire référence à un univers de pensée structuré autour d'un système de parenté, de modalités relationnelles, de savoir-faire.

Parler une langue, c'est dans l'explicite et l'implicite transmettre toutes les valeurs qui lui sont attachées et c'est dans notre lieu renforcer les étayages culturels nécessaire au développement de l'identité, au développement de soi. Parler sa langue à travers le jeu des

---

<sup>74</sup> Ce concept d'enculturation étudié par M. Mead (1930), s'articule autour de la transmission de patterns culturels à l'enfant dès la naissance par la mère, patterns qui constituent de véritables logiques culturelles.

allers-retours de la traduction, c'est pour le patient éprouver la valeur de sa langue et se la réapproprier dans une logique de transmission.

C'est offrir aux enfants notamment la possibilité de se construire dans la continuité des lignées maternelle et paternelle mais c'est aussi la possibilité de s'enrichir de la rencontre avec l'altérité, de faire du métissage des univers une force créatrice.

Parler le monde à la manière des patients, c'est dans l'illusion de la connaissance montrer que les images sont partageables.

C'est dans la traduction des mots révéler que les univers peuvent se traduire et sont inter-pénétrables, que le dehors et le dedans peuvent jouer ensemble une nouvelle partition du monde.

Cet espace d'illusion devient alors la scène possible d'une création culturelle originale et originelle. C'est ainsi promouvoir toute son efficacité au processus thérapeutique<sup>75</sup> en renforçant la cohérence de l'individu qui tout en conservant ses logiques spécifiques peut en situation migratoire en investir et en créer d'autres.

Ici, les mondes ne sont plus gommés ; ils sont reconnaissables à travers leurs différences et leurs objets particuliers qui sont de ce fait restitués aux patients dépossédés.

C'est à cette condition uniquement que l'homme peut s'approprier d'autres objets et pensées externes à lui et renoncer au clivage des mondes. A cette condition, le monde du petit-fils de Kadjidja peut s'emplir des résonances indienne, comorienne et réunionnaise. La richesse et la création ont alors rendez-vous avec la vie.

Ce travail d'appropriation qui peut s'envisager comme la résultante du processus thérapeutique transculturel conduit dans la situation migratoire à renforcer les liens entre les différents univers constitutifs de l'individu et souligne la valeur clinique de la notion de culture.

### **I. 2. 2. Culture et clôture.**

Reconnaître la variable culturelle au sein d'une pratique clinique, c'est aussi s'interroger sur la fonction psychique de la culture. Mais quel sens donner à ce mot ? Son acception est vaste et ses définitions multiples. Intégrée au processus d'humanisation, la culture s'inscrit dans une pensée universelle puisqu'elle est ce qui fonde l'humanité. Envers de la nature, loi et règle du groupe, elle est cette grille de lecture du monde qui lui donne sens et le rend prévisible.

---

<sup>75</sup> Des travaux récents à propos de l'efficacité des psychothérapies incitent à penser que le processus en œuvre dans la psychothérapie peut permettre la constitution d'un nouveau milieu interne différent de ceux dont il est issu (Blanchet, 2002 b).

Fonctionnant à la manière d'un filtre<sup>76</sup> elle permet aux membres des groupes d'appréhender la réalité évitant ainsi de les laisser en proie à des sentiments de perplexité et de frayeur. Le monde échappe ainsi au hasard (Nathan, 1989a).

Devenir un être de culture, c'est assurément pour l'individu avoir la possibilité de trouver une place au sein d'une organisation sociale mais c'est aussi acquérir une structure complexe en même temps qu'émerge le processus de la structuration psychique. Ces deux processus – structuration culturelle et structuration psychique - sont co-émergents (Devereux, 1970) et sont redondants au sein du psychisme ; cette redondance assurant à l'individu un sentiment de cohérence et de cohésion.

Extérieure à l'individu, la culture est aussi ce que chacun intériorise en lui pour appréhender le monde au cours de sa construction. Elle est alors culture vécue (Nathan, 1986b).

Ce cadre culturel interne qui n'est au fond que la traduction des « modalités d'inscription d'un sujet dans l'univers culturel et de la manière dont l'individu le perçoit, le sent et l'habite » (Moro, 1998, p.14) prend appui sur le cadre culturel externe.

La culture vécue est le lieu de l'intériorisation progressive par l'individu du cadre culturel externe. Elle s'actualise au cours du développement de l'enfant<sup>77</sup> et s'appuie sur un processus d'enculturation<sup>78</sup>. Ce processus répond à plusieurs objectifs. Le premier est de rendre les événements de vie intelligibles. Le second consiste à fabriquer des êtres conformes au groupe et à son identité. Le troisième vise enfin à assurer la pérennité du groupe en transmettant, de génération en génération, un modèle ou plus exactement des invariants propres à la culture. Ainsi, au-delà des variations liées au principe d'évolution des cultures considérées comme des systèmes ouverts et soumis de ce fait à des fluctuations, le maintien d'un noyau stable est assuré. L'identité et la cohésion du groupe sont ainsi préservées.

En venant au monde, le bébé humain trouve sa place dans une famille. Cette famille est elle-même inscrite dans un univers culturel défini à la fois par un système de parenté, des règles d'alliance et de filiation et par un système culturel de représentations.

Ce cadre culturel et les différentes caractéristiques de l'échange qu'il suppose participent au processus de délimitation culturelle de l'individu, autrement dit assure sa clôture.

---

<sup>76</sup> La langue qui est avant tout considérée comme un système d'échange généralisé assure également cette fonction de filtre.

<sup>77</sup> Winnicott (1971) a envisagé le premier stade de la constitution du soi comme le temps de la séparation non-moi – moi. De cette séparation émergera l'espace potentiel, cette aire hypothétique qui existe entre le bébé et sa mère - ou une partie de sa mère - pendant la période où il cesse d'être confondu avec elle. Cet espace sera rempli par la créativité, le jeu de l'enfant. Ces premières expériences de jeu sont celles où l'enfant exerce sa capacité à utiliser des symboles et l'amèneront à l'expérience culturelle en introduisant au cours du développement des éléments culturels. Cette expérience culturelle, prolongement des phénomènes transitionnels, repose sur « la tradition dont on hérite » (Winnicott, *ibid.*, p.137) et fait à l'intérieur de l'espace potentiel, le lien entre le passé, le présent, le futur mais aussi entre le dedans et le dehors.

<sup>78</sup> Ce processus d'enculturation se fait à travers les techniques du corps, le maternage, le langage, l'éducation (Mead, 1930, 1963).

Cette fonction de délimitation et de clôture spécifique à l'être humain (Nathan, 1986b) repose sur des mécanismes d'adaptation sociale – l'identification et l'introjection - mis à la disposition de l'individu au cours de l'enfance (Ferenczi, 1950). Dans un premier temps, le recours aux mécanismes d'identification et d'introjection permet l'intégration automatique de tout être ou chose, de toutes les expériences vécues par l'enfant à la culture du groupe interne. Cette dernière en énonçant des modèles de comportement façonne les rôles et les statuts de chacun au sein du groupe. Cette construction se parachève avec l'émergence d'un autre processus, la projection, qui consacre la naissance de la personnalité individuelle. Le système devient alors clos. « Les individus et les objets nouveaux sont par conséquent automatiquement assignés au groupe externe et à sa culture » (Devereux, 1972, p. 262).

Ce processus est capital dans la construction de la personnalité car faire l'expérience d'appartenir à un groupe clos permet également à l'individu de « penser qu'il existe d'autres sujets, clos comme lui, et avec lesquels il est possible de communiquer » (Nathan, *ibid.*, p.24). Etre un individu clos et appartenir à un groupe fermé sont en effet les deux conditions à remplir pour entrer dans un système d'échange généralisé.

D'autre part, cette fonction de délimitation et de clôture de la culture est sous l'étrange dépendance de l'homologie qui existe entre les structures culturelle et psychique qui contiennent les mêmes éléments de base. Ces structures sont régies par des processus<sup>79</sup> et des catégories identiques liées au-dedans et au dehors, au latent et au manifeste. En dehors de leur homologie structurale, elles exercent par ailleurs la même fonction d'organisation du réel en l'ordonnant et le codant. Mais si l'une – la culture- opère un travail de codage au niveau d'un groupe, l'autre – l'appareil psychique – opère au niveau individuel.

Face à un événement survenu, un travail de comparaison se met en place entre les deux systèmes assurant alors à l'individu une clôture de son fonctionnement psychique (*Ibid.*).

Ces allers-retours comparatifs permettent alors d'établir des frontières, des lignes de partage entre le dehors et le dedans. Ces lignes de séparation sont essentielles à un bon fonctionnement psychique. Leur absence ou leur défaut sont le plus souvent en lien avec une perte de fonctionnalité du cadre culturel et sont à même de provoquer un état de confusion psychique.

---

<sup>79</sup> La culture à l'image de l'appareil psychique fonctionnent en effet de manière associative et « établissent entre tous les éléments des connexions logiques basées sur la comparaison (analogie, opposition), sur des mécanismes spécifiques de regroupement d'éléments (condensation, déplacement), sur des constructions d'équations complexes liant logiquement des éléments hétérogènes » (*ibid.*, p.23)

Cette question de la délimitation renvoie à celle de la différenciation des espaces à travers des catégories de type conscient – inconscient ou encore dedans-dehors<sup>80</sup> mais en même temps, une limite n'a jamais la même valeur d'un individu à un autre.

En effet, s'il est peut être facile sur un plan topologique de délimiter à partir d'une courbe fermée ce qui est dedans – à l'intérieur de la courbe – de ce qui est dehors, autrement dit à l'extérieur de la courbe, il n'en est pas de même sur le plan psychique d'un individu à un autre.

En effet, ce qui est dedans pour un individu peut-être dehors pour un autre. Si le « je » est la frontière entre un dedans et un dehors (Devereux, *ibid.*), il constitue une frontière variable d'un individu à un autre, d'un temps à un autre.

Cependant même si cette frontière est fluctuante, elle permet de distinguer l'individu de son milieu et aide à sa structuration et son orientation. Elle délimite un territoire dont les limites peuvent varier en fonction des poussées de l'intérieur et de l'extérieur.

Ce couple « dedans-dehors » assure donc une fonction de structuration et de délimitation des espaces à la fois physique et psychique tout en servant également de matrice à d'autres couples antagonistes qui prendront sens au sein d'une culture donnée.

Il existe ainsi à l'intérieur de chaque culture des modèles qui vont définir notamment des critères de normalité, de marginalité ou d'anormalité assurant ainsi une fonction de délimitation mais aussi de détermination des conduites. Ces modèles définissent à la fois des types de conduite mais aussi d'inconduite (Linton, 1936). Autrement dit, à l'intérieur de chaque société, une des fonctions de la culture est de définir une façon « normale » d'être normal ou anormal.

De par cette fonction de délimitation et de clôture, il est possible d'envisager le système culturel non pas dans un rapport d'externalité au fonctionnement psychique mais comme étant partie prenante dans la construction intrapsychique (Nathan, 1989a).

Mais au-delà de cette fonction de délimitation, entre intérieur et extérieur se dégage à partir de ce processus un autre concept qui est celui d'enveloppe. Si cette notion d'enveloppe découle directement de la séparation des mondes interne et externe ou encore perceptif, elle illustre également les échanges existants entre les espaces délimités. Les objets et les actes des mondes sont alors pris dans un réseau d'échange et de liaison.

---

<sup>80</sup> D'autres sont repérables comme celles de l'imaginaire et de la réalité, du passé et de la réalité, du moi et de l'autre.

### I. 2. 3. Notion d'enveloppe

La notion de clôture a émergé de la prise en compte du rôle essentiel joué par la culture dans la construction et le fonctionnement psychique. Ce rôle de délimitation et de différenciation permet de lier cette notion de clôture à celle d'enveloppe.

Le terme d'enveloppe est pensé au départ comme une interface. Cette interface est envisagée comme une surface fermée située à la frontière de l'extérieur et de l'intérieur. La première représentation de ce système renvoie à la modélisation topique préconscient-conscient et la position de ce système fait qu'il est tourné vers le monde extérieur, enveloppant ainsi les autres instances psychiques.

Dans son développement théorique, cette notion d'enveloppe est ensuite associée à l'idée de membrane et remplit une fonction de pare-excitation dont la finalité est le maintien à l'écart de l'excitation (Freud, 1920). Puis les conceptualisations développées autour du Moi-peau (Anzieu, 1985) contribuent à donner un nouvel élan à cette notion.

Le Moi dans ses fondements initiaux se définit d'abord comme un Moi-peau et l'expérience corporelle devient dans cette perspective le lieu de la construction psychique. Dès lors, l'enveloppe cutanée fonde le Moi-peau. Le contact peau à peau, le toucher entre le nourrisson et sa mère organisent et lient entre elles les représentations affectives et cognitives. Cette expérience corporelle et sensorielle constitue les prémisses de l'appareil psychique et le Moi-peau est cette « figuration dont le Moi de l'enfant se sert au cours des phases précoces de son développement pour se représenter lui-même comme Moi à partir de son expérience de la surface du corps » (Anzieu, 1974, p 207).

Le Moi s'ébauche sur un Moi corporel<sup>81</sup> et la peau sert de frontière. Trois fonctions essentielles sont attachées au Moi-peau : maintenance, contenance et pare-excitation<sup>82</sup>. La peau, c'est à la fois un sac qui retient, un bord qui marque la limite entre le dehors et le dedans et qui fait barrière contre l'agression extérieure.

De manière analogique, la peau établit une frontière et le Moi-peau représente un espace fermé par une limite s'apparentant à une peau psychique. Deux espaces sont ainsi séparés.

---

<sup>81</sup> Cette conceptualisation s'appuie à la fois sur la description freudienne du Moi et sur les travaux plus tardifs de Winnicott (1960). La description du Moi dans la théorie psychanalytique connaît deux moments. Le premier correspond au modèle neuronal du Moi (Freud, 1895). Le Moi est associé à un groupe de neurones ayant pour fonction de contenir l'excitation psychique, d'entraver « l'écoulement libre d'énergie et d'éviter l'effraction des barrières de contact. Il délimite par sa fonction de jugement le monde perceptif extérieur et le monde psychique intérieur et protège par sa fonction de refoulement le psychisme d'un débordement traumatique venant de l'extérieur » (Houzel, p.51).

Plus tard, ce modèle sera abandonné à la suite de la découverte de la part de l'identification dans la constitution du Moi (Freud, 1915) et de l'élaboration d'une théorie structurale de la personnalité. Le Moi est alors envisagé comme la surface de l'appareil psychique, dérivé des sensations corporelles qui naissent à la surface du corps (Freud, 1920 ; 1927). Le Moi émerge par étayage corporel et cette dérivat ion corporelle du Moi sera reprise plus tard à travers la description de la fonction de holding et de handling, autrement dit la fonction de maintien et des soins par la mère (Winnicott, 1960). De cette fonction dépendra l'intégration du Moi qui si elle est réussie deviendra unité.

<sup>82</sup> D'autres viendront compléter la liste telles que celles qui renvoient à l'individuation, à l'intersensorialité, au soutien de l'excitation sexuelle, à la recharge libidinale et à l'inscription des traces (Anzieu, 1985).

L'espace interne contient des contenus psychiques, des représentations, des affects, des pensées alors qu'à l'extérieur se trouve le monde physique, naturel ainsi que la réalité culturelle.

Le Moi-peau est une enveloppe psychique vivante qui s'étaye sur les enveloppes corporelle et sensorielle mais qui a également besoin pour assurer ses fonctions de prendre appui sur un groupe social, sur un groupe culturel vivant (Nathan ; Moro, 1989).

Cette modélisation définissant le Moi dans ses prémisses comme un Moi-peau laisse supposer chez le Moi la même structure d'enveloppe. C'est d'ailleurs à travers cette structure d'enveloppe que va s'instituer un processus de différenciation entre les cadres interne et externe constitutifs de l'individu.

Une enveloppe quelque soit sa nature – corporelle, sensorielle, psychique, culturelle - se définit par une structure en double feuillet résultant de la superposition de deux couches qui servent à la fois de barrière protectrice mais aussi de lieu de communication; la différenciation et la séparation des espaces n'empêchant pas les échanges.

Au départ, la notion d'enveloppe est pensée comme une membrane dont la fonction est de maintenir à l'écart un état de tension (Freud, 1920). La nature de sa structure permet cependant de la penser comme le lieu de l'interface.

En effet, si la couche la plus externe de l'enveloppe est tournée vers le monde extérieur et sert d'écran aux stimulations assurant là un rôle de pare-excitation, la couche la plus interne a elle une fonction de réception des signaux. « C'est à la fois une pellicule et une interface : une pellicule fragile à double face, l'une tournée vers le monde extérieur, l'autre vers le monde intérieur : une interface donc séparant ces deux mondes et les mettant en relation. L'ensemble du pare-excitation et de la pellicule sensible constitue une membrane. (...) Ces deux couches de la membrane peuvent être considérées comme deux enveloppes, plus ou moins différenciées, plus ou moins articulées selon les personnes et les circonstances » (Anzieu, 1985, p. 258).

Une enveloppe, quelque soit sa nature est soumise à la qualité et à l'intensité des échanges entre les mondes.

Certains échanges ont ainsi une forte valeur créatrice alors que d'autres peuvent au contraire entraîner une déformation, une effraction voire une disparition de l'enveloppe. Cet état résulte le plus souvent de situations de crise et de rupture. Les limites sont ébranlées et la différenciation des mondes interne et externe menacée. Cette menace est susceptible d'entraîner un état de confusion et une incapacité à établir une liaison entre les affects et la pensée. Une mise à mal de l'enveloppe, c'est également une mise à mal du processus de



clôture dont tout un chacun a besoin pour entrer dans un processus d'échange généralisé. Comment alors dans ces situations de rupture d'enveloppe, envisager une relation thérapeutique ?

#### **I. 2. 4. Psychothérapie transculturelle : point final**

Il est des situations vécues qui en raison de leur intensité et de leur impact vont provoquer de véritables ruptures au niveau des enveloppes psychiques des individus et mettre à mal les processus de différenciation et de délimitation.

L'acte de migrer en est un exemple particulièrement éclairant de ces expériences de rupture. Quitter son pays, c'est être amené à vivre en situation transculturelle. C'est faire une expérience de perte et de rupture. Cette rupture rompt l'homologie existante entre les cadres interne et externe. Les allers-retours comparatifs nécessaires au processus de clôture ne sont alors plus possibles du fait du changement d'un des termes de la comparaison. Les échanges deviennent vides de sens et par récurrence se constitue une effraction de l'enveloppe psychique. (Nathan ; Moro, 1989).

Cette effraction se donne à voir à travers la mise à jour d'un certain nombre de mécanismes tels que l'inversion des structures, la confusion des catégories et la redondance des ruptures. Alors quand il est question de soin psychique, tout le travail thérapeutique consiste à colmater les brèches ainsi ouvertes au sein des enveloppes psychique et culturelle. Ce travail de colmatage participe à la restauration de la clôture.

Restaurer le processus de clôture pour que l'individu se restructure psychiquement nécessite la mise en place d'un dispositif qui permettra précisément de travailler cette clôture. Nous l'avons déjà nommé, il est celui de la consultation de thérapie transculturelle. Dispositif thérapeutique de groupe, elle est un lieu de thérapie par la parole.

Espace sans sable et sans étoiles, les *mwalimu et les fundi* sont ici d'un autre monde mais en même temps capables au grand étonnement parfois de ceux qui consultent de dire les choses sans regarder le sable et le ciel et s'ils ont appris leur science dans les livres, ils savent aussi que ceux là peuvent ne pas être interrogés.

Les portes du monde s'ouvrent alors et désormais il devient possible d'accéder à celui qui ne se montre pas : celui de l'envers et de l'invisible. Univers peuplé d'êtres, il est le dehors qui organise le dedans et lui donne sens. Les êtres de ce monde savent les choses et ont des choses à dire mais il leur faut une scène.

Ici, en ce lieu transculturel ils sont accueillis et autorisés à entrer en scène. Mais pourtant dans cet espace de parole, personne ne parle avec eux. Tous en revanche parlent d'eux laissant

libre cours aux croyances du monde. Les croyances sont infinies. Elles sont des objets de pensée sur le monde. Elles sont théories du monde.

Ici, elles sont celles qui croient en un monde peuplé d'humains et de non-humains doués chacun d'intentionnalité. Ici encore, elles croient la nature animée de forces invisibles agissant et influençant le monde. Ici enfin, elles croient le commerce possible avec ceux qu'on ne voit pas mais qui prennent en main la destinée des humains.

Quand ces croyances apparaissent dans l'univers thérapeutique, elles concrétisent l'apparition des enveloppes d'un individu donné. La croyance permet de mettre en sens les événements de la vie et les faits psychiques qui en découlent.

Comme toute enveloppe, ces croyances exercent également une fonction de délimitation « car c'est de là qu'un sujet discriminer les « nôtres » des « autres » (Nathan, 1993, p.98).

Les croyances sont à la jonction des mondes visible et invisible. Elles les mettent en ordre, les séparent et commandent des actions : un rite, un sacrifice, une offrande une protection et bien d'autres encore qui prennent sens dans l'espace du rituel. Une croyance impose des actes, des choses à faire pour maintenir ou restaurer un état d'équilibre entre les univers. En ce sens, leur énonciation agit à la manière d'un levier thérapeutique et permet qu'un « faire » se déroule en d'autres endroits du soin.

Convoquer les croyances de ceux que nous rencontrons, c'est réunir les conditions d'un traitement étiologique <sup>83</sup>(Zempléni, 1985) mais c'est paradoxalement actualiser le soin étiologique au sein d'une situation classique de psychothérapie. En effet, en autorisant la famille à penser selon les modalités spécifiques de son groupe d'appartenance, il devient alors possible que le récit prenne les détours du fantasme, du rêve, du souvenir et que la relation s'étaye sur le transfert (Nathan ; Moro, 1989).

Convoquer les croyances, c'est au sein de l'espace de la consultation de thérapie transculturelle, reconvoquer le monde du dehors perdu et réintroduire ainsi les familles dans leur espace logique. Mais paradoxalement encore, le « là-bas » est introduit par une parole étrangère.

Etrange univers de pensée où le monde de là-bas est parlé par ceux d'ici étrangers à lui. Qui sont-ils ? Thérapeutes certes mais d'où viennent-ils ? La question est souvent posée. La réponse jamais vraiment donnée. Tout au plus, il est conseillé de ne pas chercher !

Dans cet espace de rencontre, la communication entre les uns et les autres prend des allures de paradoxe. En ce sens, la consultation de thérapie transculturelle est éminemment paradoxale.

---

<sup>83</sup> C'est à ce niveau que Moro (1994) situe le faire qui découle des logiques thérapeutiques ; les deux autres niveaux étant le niveau ontologique (de l'être) et celui des théories étiologiques (renvoyant au sens).

Mais le paradoxe a dans ce cadre particulier une fonction, celle de faire une expérience non dangereuse de l'altérité et de médiatiser la rencontre entre les univers.

Parler de ce qui n'est pas soi mais fait l'autre aide à apaiser les angoisses les plus profondes et rend la rencontre moins inquiétante.

Lieu de palabres, lieu commun à tous, il s'agit de traiter des souffrances de l'âme. Thème de conversation hautement universel, chacun – famille et thérapeutes – a quelque chose à dire. Le dire des uns résonne avec le vécu des autres. Les référentiels culturels sont pluriels et la pensée s'active dans des allers-retours permanents entre soi et les autres. Des similitudes de pensée apparaissent. « Chez nous aussi, on dit la même chose » entend-on parfois. Des similitudes mais aussi des façons d'être différentes.

Parce que les allers-retours entre des univers différents sont rendus possibles, les processus de clôture sont à nouveau activés, délimitant le nous des autres et introduisant à nouveau les êtres dans un circuit d'échange généralisé.

Au contact de cette altérité, la pensée des uns et des autres s'enrichit à chaque nouvelle rencontre modifiant à jamais celui ou celle qui y participe.

Il ne s'agit pas de croire ce que l'autre croit mais au contraire d'entendre au fond de soi la pluralité du monde et de la faire résonner dans le quotidien d'une pratique au-delà d'une culture unique. Nécessairement, une pratique transculturelle est une pratique de l'au-delà. Il devient alors évident que les êtres qui le peuplent peuvent alors y être reconnus.

Sans peur, sans tabou, le monde est appelé à venir et sa différence reconnue est acceptée comme fondatrice naturelle de son humanité<sup>84</sup>.

Ce lieu exceptionnel de rencontre qu'est la consultation de psychothérapie transculturelle, admet un seul et unique préjugé : celui de la différence comme symbole de la diversité et de la créativité du monde, et impose une seule attitude, celle de la reconnaître, de la nommer pour la partager.

Porte ouverte sur l'altérité, ce lieu métaphorise la possibilité d'être un autre et mène par ses incessantes questions sur les chemins de la connaissance. Infinie connaissance jamais totalement maîtrisée seulement un peu plus approchée à chaque fois, mais qui davantage chaque jour rend la relation avec ceux que nous rencontrons un peu plus congruente mais

---

<sup>84</sup> « Et pourtant, il semble que la diversité des cultures soit rarement apparue aux hommes pour ce qu'elle est : un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés ; ils y ont plutôt vu une sorte de monstruosité ou de scandale » (Lévi-Strauss, 1952, p.19).

toujours à « bonne distance »<sup>85</sup>. Alors les histoires qui mettent la vie des uns et des autres en désordre peuvent être entendues pour ce qu'elles sont c'est-à-dire dans leur vérité intrinsèque. Ces histoires racontées et écoutées sont des histoires de souffrance et justifient notre pratique de psychologue. Mais à chaque fois, transcendant la souffrance, elles racontent la magie du monde. Le monde s'anime, se met en scène ; mise en scène magique et divine qui fait se côtoyer les univers de pensée et emmêler les rationalités.

---

<sup>85</sup> Cette « bonne distance » résultant du fait même que la culture du thérapeute n'est pas celle du patient et peut de ce fait avoir une lecture critique qui introduit par la même la distance nécessaire à toute relation thérapeutique.

## ***II. PENSEE COMORIENNE***

### **II. 1. A propos de . . .**

La pensée est humaine et fonde chez l'homme sa particularité. Depuis toujours, les hommes pensent et le monde habite leur pensée. Le monde de l'homme est vivant, en mouvement perpétuel, imprégnant le temps de sa cadence. Parce qu'il ne maîtrisait pas le sens des choses, l'homme a alors cherché à comprendre. Il s'est mis à réfléchir et peu à peu, du cosmos à la terre il a apprivoisé l'univers.

Les événements enfin sont devenus rationnels et ont pris sens. L'origine du monde et celle de ses êtres se fondent dans les théories les plus diverses. De la croyance divine à la théorie du « big bang », la connaissance humaine est devenue infinie et l'homme n'a plus eu peur. Sa pensée l'a rendu fort. Ainsi l'univers a été conquis dans ses enchaînements les plus intimes, soumis à la toute puissance de l'intelligence humaine. Le jour, la nuit, les vagues de l'océan mais aussi les maladies du corps et de l'âme, les désordres de la vie sont devenus logiques et lisibles.

La pensée de l'homme a alors donné naissance à des systèmes symboliques à la fois soucieux de comprendre les phénomènes dans leur globalité et de leur conférer du sens (Mauss 1902) et le monde s'est organisé autour d'une pensée universelle. Mais tour à tour, les peuples de la terre pour comprendre la nature qu'ils n'avaient pas conçue, l'ont alors façonnée à leur image, créant ainsi leurs propres clés de compréhension. Certaines, plus magiques que d'autres, ont ouvert les portes d'un autre monde, celui de la Sumature, celui où invisibles et esprits se mêlent.

Du monde des esprits surgi du sacré, est née une pensée sauvage ordonnant et structurant le monde sensible (Durkheim, 1912 ; Lévi-Strauss, 1962). Peuplé d'entités douées d'une force puissante, cet univers a par l'intermédiaire de ces êtres la capacité de faire irruption dans le monde sensible, de le mettre en désordre perturbant ainsi la vie de ceux qui y demeurent. Confrontation avec un tout autre non humain, la rencontre n'est autre que celle du sacré et du profane. Incursion sacrée devant le temple<sup>86</sup>, l'expérience peut se vivre sous le sceau de

---

<sup>86</sup> Sens étymologique de profane.

l'effroi, de l'indicible ou procurer au contraire un sentiment de plénitude. La rencontre est menace mais aussi protection. (Brandibas, 2003). Elle peut devenir alliance. Certains au pouvoir de chaman voyagent dans le monde des esprits. D'autres les font entrer en eux. Ils deviennent possédés et dansent entraînés par le rythme effréné des tambours. Alliés par le rituel, les humains et les esprits échangent leur force. Cette dernière circule et met la vie sous influence. Tous, humains, esprits mais aussi animaux ont besoin d'elle. Tous ont besoin d'elle pour se perpétuer. Ainsi va la pensée liée au monde des esprits (Hell, 2002). Lieu d'échange et d'interaction, la circulation est parfois entravée et l'existence des hommes et des femmes secouée alors par de profonds remous. On s'interroge. On évoque le sort. D'autres pensent à la transgression de tabous provoquant la colère des esprits ou encore à la manifestation de la souillure. Le circuit d'échange est brutalement interrompu et l'influence devient mauvaise. Le moment est au malheur et à l'infortune.

Sans limite, sans clôture, les forces du sacré envahissent sauvagement le monde et détruisent sa sensibilité. Invisible ingérence des mondes qu'il convient de réparer au risque sinon de sombrer dans le chaos car la vie ne peut sous l'emprise permanente de la force se maintenir.

Les esprits sont alors convoqués et installés. On attend d'eux des paroles pour comprendre les raisons de l'affliction. Les maîtres sont appelés car eux seuls peuvent négocier et comprendre. Ils ont été en d'autres temps initiés. Malades, ils ont fait acte d'allégeance à ceux qui étaient présents en eux. Ils les ont incorporés partageant ainsi leur redoutable nature. La maladie a ouvert la voie de la métamorphose et ce n'est qu'à ce prix que l'alliance avec les esprits a pu être nouée. Ils sont devenus leurs plus fidèles alliés. Pour échapper aux forces sauvages déferlantes, les maîtres ont institué des rencontres ritualisées, renforçant ainsi les limites des mondes et évitant leur confusion en les séparant (Durkheim, 1912). Les maîtres sont devenus experts des désordres. Leur art est parole mais cet art pour fonder sa reconnaissance a besoin des paroles de l'autre.

Des cérémonies sont alors organisées et les êtres invités à parler avec les maîtres alliés. La parole se déroule, tous parlent mais les paroles des maîtres sont paroles sur la parole. En effet, les cérémonies « mettent en scène un authentique acte de méta-communication car la parole de l'allié des esprits n'est légitime qu'à la condition que soit démontrée publiquement l'origine extra humaine des messages délivrés » (Hell, *ibid.*, p.12).

Devenus familiers aux manifestations de la Surnature, les maîtres traversent ainsi les frontières entre les mondes. Là est leur pouvoir, pouvoir reconnu mais aussi craint de ces êtres vivant aux marges de l'ordre établi.

La relation nouée avec eux est fortement marquée par l'ambivalence car « si leur pouvoir est tel, qu'ils peuvent guérir les malades, pourquoi ne provoqueraient-ils pas aussi quelquefois ce qu'ils guérissent ? (Lewis, 1971). Il vaut alors mieux se méfier d'eux et ne pas trop s'approcher.

L'ordre et le désordre sont l'expression d'une alliance ou d'une mésalliance avec les forces d'un autre monde. L'équilibre est précaire et reste soumis au respect du rituel. Seule en effet, l'activité rituelle est capable de contenir les débordements et les incursions des esprits dans le monde sensible. Là est le savoir des maîtres seuls capables face au désordre de réordonner le monde selon la logique de leur pensée.

Car c'est bien d'une pensée dont il s'agit d'une pensée ouverte jamais repliée sur un quelconque dogme car le maître ne peut devenir un clerc (Hell, *ibid.*). C'est d'une pensée souple et flexible dont il s'agit encore et non pas d'un système de croyance. Face aux assauts du monde<sup>87</sup>, elle bricole en permanence. Il lui a fallu pour s'adapter et il lui faut encore, métisser ses pratiques et se mêler aux cultes dominants. Alors avant d'appeler ceux de l'autre monde, le *fundi wa madjini* sait qu'il ne doit pas oublier de réciter la *chahada*.

Aux îles de la Lune, la nature est luxuriante et ses odeurs enivrantes d'essences rares. Les hommes venus de la mer l'ont élue. Elle est devenue le lieu de leur vie, remplie et façonnée par l'histoire.

Aux îles de la Lune, la nature est habitée par les hommes et les esprits. Tous, un jour sont arrivés sur cette terre sortie d'un feu sacré. En provenance de Jérusalem, les *madjini* sont, dit-on, arrivés les premiers et ont fondé les villes<sup>88</sup>. Ils se sont installés dans le monde de l'envers aux marges de l'endroit et ont uni leur vie à celle des humains ; noces invisibles du jour et de la nuit. Les *madjini*, ici comme ailleurs, vivent avec les hommes, qui sont leurs plus fidèles alliés. Leur histoire est celle de leur création et chacun, sait, en cette terre musulmane, qu'ils ont été créés par Dieu.

Invisibles créatures qui se mêlent chaque jour de la vie des hommes, des femmes, des enfants et qui par-delà la mort, continuent d'animer les corps. L'invisible aux îles de la Lune habille les êtres, organise leurs relations dans le monde d'ici bas et se mêle de sensibilité. L'invisible est univers de sens, source de compréhension du monde, de la fortune mais aussi de l'infortune. L'invisible est « pensée » du monde.

---

<sup>87</sup> Et ils ont été nombreux au cours de l'Histoire de l'humanité : conquête, colonisation hégémonique du monde par les occidentaux ;

<sup>88</sup> La tradition rapporte que ces *djinn*s venus de Jérusalem ont fondé la ville de Male, de tout temps réputée comme un haut lieu de l'astrologie comorienne. Ses devins et *mwalimu* étaient les plus réputés et étaient à la fois sollicités et craints par la population et les sultans. Aujourd'hui encore, un habitant sur trois de cette ville est réputé être un *mwalimu* (Saïd Ahmed, 2000).

## II. 2. Le monde invisible

Depuis que le monde est monde, le jour et la nuit mélangent leurs facettes à la lumière du visible et de l'invisible. Dans le spectre de la lumière décomposée, des ombres naissent. Elles apparaissent, virevoltent puis disparaissent. Parfois, elles reviennent telles des fantômes. Elles cherchent une place et rôdent. Elles sont là. Leur présence est souffle, odeur, bruit. Elles remplissent le monde. Elles sont partout. Elles sont nées de la nuit mais peuvent vivre le jour. Elles sont là depuis la nuit des temps et depuis toujours occupent la pensée de l'homme. Leur monde est celui de la lumière, de la lumière blanche et transparente, sans limite et sans frontière, qui façonne les êtres à son image.

Monde invisible, insaisissable qui a depuis toujours préoccupé la pensée humaine. Déjà, les civilisations les plus anciennes savaient son existence. Elles savaient que des êtres aux allures de dieux l'occupaient.

Ainsi, à l'origine, l'homme a d'abord pensé l'univers comme le lieu de créatures divines comme le lieu des dieux. Ces êtres divins enfantés de la terre béante et du ciel ont occupé le théâtre du monde. En haut de la montagne olympienne, ils se sont battus. Guerre divine, qui a duré des myriades d'années avant que le succès de l'un d'entre eux ne soit célébré. Après la victoire sur les Géants<sup>89</sup>, Zeus est devenu roi. La vie s'est alors ordonnée autour du mont Olympe, dépouillée de ses puissances mauvaises expulsées sur la terre occupée alors par d'autres. La discorde, la guerre, la mort rejoignaient alors la vie sur terre, éloignées à jamais par les dieux du monde divin.

La terre est occupée par les humains, « créatures ambivalentes qui détiennent un aspect de divinité – ils partageaient au début, leur existence avec les dieux – et en même temps un aspect d'animalité, de bestialité » (Vernant, 1999, p.69). Mais malgré cela, les êtres de chacun de ces mondes ont noué des relations, devant le temple, autour d'un feu sacrificiel et parfois en des lieux se retrouvaient. « En particulier, il est un endroit en Grèce, près de Corinthe, une plaine, à Mékoné, où dieux et hommes vivent ensemble, mêlés. Ils participent aux mêmes repas, ils s'assoient aux mêmes tables, ils festoient ensemble (...). On mange, on boit, on se réjouit, on écoute les Muses chanter à la gloire de Zeus, les aventures des dieux. Bref tout est pour le mieux » (Vernant, *ibid.*, p.63).

...

*Le bleu du jour doucement décline et le soleil dans un au revoir quotidien joue avec ses derniers rayons encore chauds . . . la journée a été longue . . . les corps pourront bientôt se*

---

<sup>89</sup> Etres ni tout à fait humains, ni tout à fait divins ni tout à fait mortels, ni tout à fait immortels, ils sont fils de Gaïa, la terre. Guerriers, ils s'opposent à Zeus et combattent les dieux.



*reposer dans la fraîcheur de la soirée qui s'annonce. Mais en ce soir de novembre, une grande fête se prépare au village de M'stampéré où seuls habituellement les bateaux qui rentrent de la pêche troublent la tranquillité du lieu. Mais là une agitation règne et monte chaque heure davantage. Des femmes sont mêmes venues d'ailleurs rejoindre celles d'ici. Elles s'affairent car cette soirée est la leur. Elles se préparent pour la visite de leurs hôtes. Surtout, il ne faut rien oublier au risque de ne pas pouvoir communier. Les lueurs du jour s'éclipsent peu à peu et déjà la nuit appelle ses acteurs.*

*Corps et esprits sont invités et attendus. Baraka, la maîtresse de cérémonie est là. C'est elle qui a décidé du jour et de l'heure de la fête après avoir parlé avec ceux qu'on ne voit pas. Elle est là, présente au monde qui l'entoure mais déjà un peu ailleurs. Sa tête penche lentement et son corps se balance au son d'un rythme venu des profondeurs de la terre. La musique des mains commence à s'élever. Les femmes se sont assises et battent la mesure. La nuit est là et la vie magiquement se transforme. Un à un, ceux de l'autre monde, attirés par les senteurs qui s'échappent des marmites bouillonnantes arrivent. Ils dansent et agitent les corps. La vie est en transe et les corps possédés. Chacun abrs s'installe, prend siège et choisit sa tenue de soirée. On s'habille à la hâte sans oublier de se parfumer.*

*La fête bat son plein. On se reconnaît, on se salue et on s'embrasse. On est parfois venus par famille entière mais pourtant certains des invités attendus ne viendront pas. Ils sont absents et on s'interroge. Ce soir n'est pas leur fête même s'ils étaient conviés. Que veut dire cette absence ? Colère, tristesse, maladie, fatigue ? Les avis sont partagés ... La nuit est longue ... Les esprits dansent avec les corps... il fait chaud . . . ils ont soif, il faut boire. En dehors de tout interdit, l'alcool arrive . . . chacun a ses goûts ... bière, whisky, gin sont les préférés. D'autres plus tranquillement s'enivrent de fumée. Ce soir tout est permis. Cette fête est pour eux. Des assiettes sont là, blanches où se mélangent parfums de rose, miel et sucre. Ces assiettes sont les leurs. Certaines brillent des feux de l'argent et de l'or qui y reposent. Chacun est servi. Communion des hommes et des esprits. Il se fait tard et quelques uns commencent déjà à s'éclipser. Les corps à nouveau s'agitent, sursautent et subitement s'apaisent. Le monde retrouve lentement son ordre et peu à peu les étoiles disparaissent dans la lumière blanche qui pointe à l'aube de ce nouveau jour. Bref, tout est pour le mieux au village de M'stampéré.*

Etrangement, la fête<sup>90</sup> au village de M'stampéré rejoint la fête antique, celle où dieux grecs et humains se retrouvaient pour célébrer ensemble l'avènement du monde. Etrangement, le mythe et la réalité mêlent les invisibles à leur histoire. Etrangement, l'ordre règne parce que

---

<sup>90</sup> Ce texte reprend pour l'essentiel un article publié dans la revue l'Autre, « La fête des djinns » et co-écrit avec S. Selod (vol. -, n°1, 2005).

les humains sont en communion avec ceux qui ne se donnent pas à voir. Ceux là sont nombreux : dieux, divinités, esprits, et peuplent le monde.

## II. 2. 1. Etres du monde

Dieux et divinités des peuples polythéistes, ils sont ceux des groupes, des familles, des lieux et des éléments, ils sont de partout et sont partout. Grec, malbar, africain, chrétien, juif, musulman et orthodoxe, les dieux et les déesses animent la foi et la croyance des hommes qui les reconnaissent, les honorent et les vénèrent rituellement C'est un monde invisible religieusement ordonné mais qui, cependant, accepte en ses frontières d'autres êtres, capables de parler avec les humains. Esprits invisibles, ceux-là sont aussi puissances surnaturelles et maîtres des lieux. Ils viennent d'Arabie, de Palestine, d'Egypte et d'Afrique. Ils parlent les langues qui les ont fabriqués.

Parfois, on les appelle *djinns*. *Bismillah*, *Bismillah*. Figures d'altérité, les *djinns* sont multiples. Leur définition est générique, « êtres invisibles susceptibles d'occuper l'espace, le corps, de contrôler le fonctionnement psychique d'une personne ou d'une famille et cela afin d'obtenir une compensation de la part des humains : une offrande, un sacrifice, un autel, un culte » (Nathan, 2001, p.189).

Créés pour adorer Dieu, ils sont ici musulmans. L'Histoire des hommes veut retenir qu'ils existaient avant même la naissance du prophète sous forme de divinités. Mahomet, le prophète, leur a, comme aux humains, envoyé le Coran<sup>91</sup>. Séduites par les écritures saintes, les idoles se sont alors converties.

Leur nom est arabe<sup>92</sup>. Il évoque à la fois le noir, l'obscurité et la dissimulation. Il traduit l'imperceptible et l'évocation de ces êtres peut faire peur, car leur nom est aussi celui de la folie. Ils vivent dans le sombre du monde de l'envers. Ils aiment la nuit, habitent les forêts, la brousse et le désert. Ils rôdent autour des ruines romaines, des cimetières, des égouts et des canalisations. Ils raffolent du sang des animaux mais aiment aussi le miel, le sucre et le parfum. Ils sont hommes et femmes. Ils s'aiment et ont des enfants. Ils vivent comme les humains en famille et remplissent les villages.

Ils ont le pouvoir de se transformer en être humain<sup>93</sup> ou en animaux, et certains animaux ont quant à eux, le pouvoir de les voir. Ils hurlent alors à la mort.

---

<sup>91</sup> Il se dit aussi qu'ils sont les descendants de toutes les copulations qu'aurait eues la première femme d'Adam, Lilith – autrement dit la nuit – avec tous les animaux de la Création.

<sup>92</sup> Le mot *djinn* a pour matrice le mot « janna », le noir, l'invisible mais cette racine se retrouve aussi dans « jénéna » : le jardin ; « jennat » : le paradis ; « janan » : le tombeau, le cadavre. Le pluriel, « jnoun/ jenoun » a donné junan ou jenan : la folie. Majnoun devient alors « être pris par un djinn ». « Mamlouk » : le possédé. (Nathan, 2000).

<sup>93</sup> C'est ainsi qu'à la bataille de Badr qui opposa les musulmans aux païens de la Mecque, Iblis vint chez les ennemis du prophète sous la forme d'un des leurs et les excita au combat en leur promettant la victoire. Le Coran dit à ce sujet : « et quand le diable leur eut embelli leurs

Êtres invisibles, mais indéterminés, ils se séparent des dieux. « Ils sont actions et non pas rites – si on accepte l'idée que le rite est une institution. Les actions que l'on dit rituelles sont à inventer pour chaque *djinn* » (Nathan, 2001, p.221).

Ils possèdent le corps des hommes, plus souvent celui des femmes qui deviennent leur siège. Certains parlent de propriétaires<sup>94</sup>. Dieu ne leur ayant permis de se nourrir par eux-mêmes, les *djinns* possèdent les humains dans l'espoir d'obtenir d'eux qu'ils les nourrissent et leur rendent hommage à travers les rituels qu'ils imaginent et imposent. Ils réclament des assiettes, blanches, c'est là leur couleur de prédilection. Ils aiment le parfum mais s'ils possèdent les corps des hommes, c'est avant tout pour satisfaire leur intention première. Leur ambition est énorme : arrêter le mouvement du monde, geler la vie, s'installer à la place de Dieu, tel est leur secret. Alors il leur faut des alliés. Ils les ont cherchés et ont fini par les trouver. Partout dans le monde, les humains ne sont en fait là que pour aider les *djinns* dans leur conquête de l'univers (*Ibid.*).

## II. 2. 2. Êtres comoriens

Aux îles de la lune, le panthéon des *madjini* est varié et tire sa richesse des différents apports de civilisation au cours du temps. Ce panthéon s'appuie sur une cosmologie qui pense l'univers en lien avec deux royaumes, celui d'ici-bas, *duniani* et celui de l'au-delà, *kiyama*. Ce dernier monde est celui du paradis et de l'enfer et est occupé par des êtres suprêmes et divins. Il y a d'abord Dieu, puis les anges, *malaïka*.

Le monde d'ici-bas a aussi ses propres occupants et les *madjini*, eux, sont résolument de celui-là. Ils sont nombreux et reconnaissent de multiples appellations. Certains sont *rauhaus*. Ce sont dit-on les plus nobles. Ils sont arabes et musulmans et viennent de la Grande Comore. Figures de pureté, ils aiment le blanc, sont très pieux et font régulièrement le pèlerinage à la Mecque. Durant les mois du ramadan et du *hadj*, ils sont donc indisponibles et ne peuvent être consultés. Ces *madjini* musulmans sont valorisés et sont perçus comme les moins dangereux parce qu'il est possible de négocier avec eux en invoquant le nom d'Allah.

D'autres en revanche, à la différence des *rauhaus*, ignorent l'islam, allant même à l'encontre de ses préceptes. Infidèles, païens, inaccessibles par la prière, ils sont les plus violents et les

---

actions et dit : nul parmi les humains ne peut vous dominer aujourd'hui, et je suis votre soutien ». Toutefois, lorsque les deux armées se rencontrèrent, et que Satan vit les anges descendre du ciel, il se sauva. « Mais lorsque les deux groupes furent en vue l'un de l'autre, il tourna les deux talons et dit : « je vous désavoue. Je vois ce que vous ne voyez pas, je crains Allah et Allah est dur en punition » (Boudjenou, 1994, p.).

<sup>94</sup> Au sens de « *mamlouk* » : possédé, au sens où l'on possède, l'on est « propriétaire (*melk*) » d'un terrain ou d'une maison (Nathan, 2000). Le « *melk* » se présente alors par un individu au moment des transes.

plus craints. Ils viennent d'Afrique – *somali* - de Madagascar - *trumba et patrosi* et obligent leur siège à transgresser les règles établies de la vie.

Le monde de la nature aux Comores a aussi ses êtres, les *mwanaïssa*. Ils sont à l'image de petits lutins et ceux qui les ont vus, les décrivent couverts de poils avec les pieds à l'envers et un côté du corps plus développé que l'autre. Ceux qui les rencontrent les chassent en leur jetant des pierres. Rusés et malins, ils ne peuvent posséder les humains mais attendent d'eux cependant des offrandes (Bouffart, 1999).

Si la forêt est peuplée d'êtres, la brousse l'est tout autant. Les *masera* la fréquentent. Il n'est pas bon de les rencontrer car ils ont mauvaise réputation. Ils sont dangereux et occasionnent souvent des troubles proches de la folie. De toute évidence, aucune négociation avec eux n'est possible et il convient de les chasser.

Les *madjini*, aux îles de la Lune, ce sont aussi d'autres êtres plus agressifs, les *shetwan*, reconnus ailleurs comme Satan. A l'allure humaine, ils sont debout devant la porte avec des yeux rouges exorbités, des pieds de bouc et une grande queue. Leur attaque rend malade et est source de profonds désordres. Souvent alors sous leur influence, le jour et la nuit se confondent et les êtres effrayés par leur vision perdent la parole et leur âme.

Les *madjini* sont partout, habitent les corps mais aussi les territoires les plus reculés de l'espace naturel. Les fumées montantes du Karthala<sup>95</sup> sont le signe de leur présence et chaque variété de paysages détermine une catégorie d'esprits. Chacune de ces catégories s'organise par cercles concentriques autour des villages et les plus inquiétantes d'entre elles sont celles qui sont le plus éloignées des espaces domestiques. La forêt est ainsi un lieu particulièrement craint et les rencontres qu'on peut y faire ne laisse rien présager de bon.

Alliés de la nature et de hommes, les *madjini* sont, dans leur répartition interne, hiérarchisés à l'image de la société comorienne. Cette hiérarchie est idéologique et renvoie au double mouvement de civilisation qui a marqué l'archipel des Comores. Les uns sont expression du monde bantou, les autres du monde arabe. Projection de la société des humains, ils reproduisent dans leur univers la bipolarisation de la société comorienne. Organisée autour de deux groupes antagonistes d'origine ethno-culturelle différente, cette bipolarisation de la société formalise une disqualification du monde bantou au profit du monde arabo-shirazien et est fortement ancrée dans les mentalités. Elle agit comme facteur de différenciation sociale dans un monde fortement ambivalent autour de sa double origine et où il convient davantage de revendiquer son affiliation au monde arabo-musulman que de montrer une quelconque attirance vers un monde considéré comme *kafir* (Chouzour, 1994). Cette attitude témoigne du

---

<sup>95</sup> Volcan de la Grande Comore.

refoulement à l'œuvre concernant la part africaine constitutive de l'identité comorienne et se retrouve agissante dans certaines paroles maternelles autour des enfants.

➤ *Observation n°2*

Salima est arrivée récemment à la Réunion. Son fils Kamal, tout comme elle, ne va pas bien. Le choix de venir dans cette nouvelle île n'en était pas un. Il s'est imposé parce que des enfants de Salima vivaient ici avec leur père, mais celui-ci est brutalement décédé. Alors parce que ceux de ses enfants qui grandissaient ici n'ont pas voulu retourner sur la terre de Mayotte, c'est elle qui est venue. La décision est douloureuse mais que faire, elle n'a pas le choix. Il y a là comme un sacrifice. Son arrivée ici s'est de plus doublée de la séparation d'avec le père de Kamal qui ne voulait pas qu'elle parte. Kamal et sa mère sont tristes.

...

Mère : Quand je regarde Kamal, je suis encore plus triste.

Psy : Qu'est-ce qui vous rend triste ?

Mère : Quand je le regarde, j'ai l'impression que son père est là. C'est comme s'il était à la maison. Il ne voulait pas que je parte.

Psy : Vous êtes partie et votre mari vous manque. C'est cela qui vous rend triste quand vous regardez Kamal ?

Mère : Oui, c'est le seul de mes enfants qui lui ressemble. Il est blanc comme lui.

Psy : Blanc, son père est *m'zungu* ?

Mère : Non, c'est un indien<sup>96</sup>.

Psy : Ce que je comprends alors c'est que Kamal est un enfant métis.

Mère : Oui, fini les enfants noirs . . .

- Cette phrase est arrivée sans détour. A sa façon, cette mère vient ainsi de mettre en mots le clivage latent<sup>97</sup> qui existe en chaque homme et femme comorien face aux deux parts constitutives de son identité ; la part africaine étant considérée comme noire et impure et la part arabe considérée en revanche comme blanche et pure. Alors que l'Afrique est plus que mêlée au destin du peuple comorien, elle se voit disqualifiée par l'idéologie arabo-islamique dominante. Cette rupture entre les mondes traduit « une grave crise de l'identité, caractérisée

---

<sup>96</sup> On entend par cette appellation un homme d'origine indo-pakistanaise de confession musulmane installé à Madagascar.

<sup>97</sup> La langue comorienne véhicule également ce clivage. Tous les mots à connotation négative sont d'origine bantou (*mudu* : noir ; *mdjinga* : sauvage, ignorant ; *mshenzi* : nègre ; *kafirri* : mécréant, ennemi de dieu) et concerne le groupe bantou. Les mots à connotation positive sont quant à eux d'origine arabe (*mwarabu* : arabe ; *musta'arabu* : arabisé, civilisé ; *mweu* : blanc, beau ; *islam* : soumis à Dieu.) et concerne le groupe arabe. Cette dichotomie se retrouve également au niveau des noms portés par les *djinns* ; les *masera* autrement dit les africains ont des noms à résonance bantoue alors que les rauhans portent eux des noms arabes : « Djabir, Abubakar » ... (Chouzour, *ibid.*).

par le refus d'une négritude évidente au profit d'une arabité en grande partie illusoire et fictive<sup>98</sup>, du moins pour la majorité de la population » (*ibid.*, p.65).

Mais qu'ils soient africains ou arabes, rejetés ou au contraire recherchés, les *madjini* ont le même pouvoir : celui de mettre les vies en désordre, de rendre malade et de provoquer l'infortune.

### **II. 3. Les « désordres associés »**

La survenue d'un désordre est fondamentalement l'expression d'un déséquilibre des relations entre les forces des mondes en présence. La maladie des hommes et des femmes participe de cette logique et atteste de la présence d'un être dans le corps<sup>99</sup>.

S'il se dit que les *madjini* rendent malades, leur influence dépasse parfois le strict cadre du corps humain. Au-delà des corps, c'est parfois un groupe qui est mis à mal. Parfois encore, ce sont les lieux où la vie se déroule qui peuvent être troublés.

#### **II. 3. 1. Corps malades**

Etre malade dans son corps, c'est être possédé à l'intérieur de son être par une ou des entité(s) invisible(s).

La maladie signe alors l'apparition d'un état incontrôlé de sacralité chez un individu profane et témoigne de l'abolition de la limite entre extérieur et intérieur. L'état de possession devient celui de la maladie et assigne au trouble une origine externe. Les motifs de la possession sont nombreux. Les *madjini* investissent les corps des humains pour punir ces derniers de les avoir oubliés ou pour exiger d'eux qu'ils leur rendent un culte. Mais chaque situation appelle une réponse, au risque de voir la personne malade s'isoler, se détourner du monde ou se taire profondément autrement dit de s'exclure de toute relation<sup>100</sup>. (Zempléni, 1984).

Les *madjini*, ce sont souvent – pour ne pas dire exclusivement - des femmes malades, parfois retirées de toute sociabilité, de toute relation, confondant le jour et la nuit ou rencontrant encore des difficultés dans leur vie conjugale. Ce sont des maris qui un jour violentent leur femme alors que tout allait bien.

---

<sup>98</sup> Mais qui est justifiée cependant au regard de la généalogie. Ces généalogies donnent cependant lieu à des récits souvent mythiques (*ibid.*).

<sup>99</sup> Cette explication du désordre et de la maladie rejoint celle des rites d'affliction où le malheur est interprété « en termes de domination par un agent non humain spécifique et la tentative d'en finir avec le malheur s'opère en plaçant l'individu affligé sous la conduite d'un docteur » (Turner, 1968, pp. 15-16).

<sup>100</sup> D'autres troubles renvoient à la sphère alimentaire –anorexie- ou à des troubles de la fonction de locomotion.

➤ **Observation n°3**

Fatouma est une jeune mère. Elle vit à la Réunion depuis quelques années maintenant. Elle consulte avec son fils, Chambi. Ce dernier éprouve des difficultés dans les apprentissages scolaires. Au cours d'un de nos échanges, elle évoque alors la maladie qui a été la sienne.

•••

Fatouma : C'était quelque temps après mon mariage, je suis tombée malade. Je ne savais plus si c'était le jour ou la nuit. J'avais peur et je ne pouvais plus rester seule dans ma maison.

Psy : C'était une maladie de Mayotte ?

Fatouma : Oui, parce que quand je suis allée à l'hôpital, les docteurs n'ont rien trouvé. Ils ne voyaient rien. Alors, on m'a amenée chez des *fundis*.

Psy : Qu'est ce qu'ils ont dit ?

Fatouma : Qu'ils allaient les chasser

Psy : C'est ce qu'ils ont fait ?

Fatouma : On a enterré<sup>101</sup> le *djinn* et après cela allait mieux. Mais quelque temps après, mon mari a commencé à me frapper.

Psy : Les *djinns* étaient très en colère d'avoir été enterrés ?

Fatouma : Il a recommencé à plusieurs reprises.

Psy : Vous n'avez rien fait ?

Fatouma : Ma mère est retournée consulter d'autres *fundis*. Ils ont expliqué que le premier travail n'était pas bon parce que les *djinns* voulaient qu'on discute avec eux. Les *djinns* pensaient qu'ils n'étaient pas assez nombreux dans la famille. Au début, cela m'embêtait beaucoup d'avoir des *madjini*.

- Les histoires de *djinn* sont en relation directe avec la vie des individus. Dans l'histoire de Fatouma, ils la possèdent et réclament qu'elle s'occupe d'eux. Elle s'installe dans la confusion. Ils sont chassés. Elle pense être guérie mais d'autres troubles apparaissent qui marquent un désordre relationnel.

Le premier *fundi* consulté n'a pas opéré pour sa cliente le bon choix, et chasser le *djinn* en l'enterrant, s'est trouvé être la mauvaise réponse.

Il se dit que la famille n'a pas assez de *djinn*. Après la visite au second *fundi*, Fatouma décide de s'engager dans un processus de négociation qui aboutit à l'installation rituelle de ceux qu'elle refusait.

---

<sup>101</sup> Solution qui consiste à faire disparaître le *djinn* en l'enterrant généralement dans la peau d'un animal et à ne pas ainsi entamer de discussion avec lui.

Si n'importe quelle raison peut être évoquée par les *madjini* pour provoquer du désordre, la maladie peut se comprendre comme un appel pouvant se transformer en une élection et parfois en une initiation.

Les *madjini* sont réputés rendre malades les adultes mais aussi les enfants quand les adultes refusent de se soumettre à leur culte ou quand les enfants sont insuffisamment protégés.

Des enfants sont parfois reconnus comme étant les leurs et s'endorment parfois de longues années dans le ventre des mères. Si les *madjini* peuvent envoyer aux humains des plantes pour fabriquer les enfants, ils peuvent les reprendre à tous moments ou les garder encore attachés à eux par delà leur naissance. Alors les enfants se taisent. Si leur silence manifeste un trouble de la relation, il évoque cependant une communication avec ceux qu'on ne voit pas (Nathan, 2001). Communication paradoxale avec le monde de l'envers, elle est une communication inversée, en direction de l'autre monde.

➤ **Observation n°4**

Ahmed est adressé à la consultation de thérapie transculturelle pour mutisme. Il vient de Mayotte et vit à la Réunion depuis deux ans déjà quand nous le rencontrons avec sa mère. Il avait quatre ans à son arrivée ici. Il est décrit comme un enfant passif. « Il ne se réveille pas devant ses maîtres » dit sa mère, précisant qu'il est né comme cela . . . Quand sa mère se souvient de la naissance de son enfant, les choses se mettent en ordre autrement.

. . .

Psy : Ce qu'on comprend, c'est que le problème était déjà là tout de suite.

Mère : Effectivement, c'est là depuis sa naissance. Il est né à la maternité de Combani. Il est né avant la date prévue, une semaine avant. C'est peut-être pour cela qu'il n'a pas pleuré.

Psy : Il était dehors alors qu'il devait être dedans. Pour lui, il y a quelque chose de particulier.

Mère : Oui, je me suis dit que pour lui, c'est comme cela.

Psy : Comment ça s'est passé après ? A quel moment a-t-il crié ?

Mère : Pendant trois jours, il est resté comme ça. Il n'a pas mangé, il n'arrivait même pas à ouvrir les yeux. Il avait l'image de quelqu'un de pas né car il fermait les yeux.

Psy : Vous pensiez qu'il était né prématurément ?

Mère : Non, car la grossesse a duré le temps qu'il fallait. Sinon, on l'aurait mis dans une couveuse mais cela n'a pas été le cas. Le médecin m'a juste demandé de le protéger. J'ai pris un grand tissu et je le mettais dedans.



Psy : Pendant trois jours, il n'a rien mangé ?

Mère : Non, c'est au bout du quatrième jour. Ma mère était inquiète ; elle est venue avec du gingembre et lui a frotté la bouche. Alors là, il a ouvert la bouche, il a pleuré et ensuite, il a commencé à prendre le sein.

Psy : Pendant trois jours, c'était comme si son corps était arrivé et son souffle était resté là-bas.

Mère : Quand on lui a frotté la bouche avec du gingembre, je lui ai dit : « là, tu es venu au monde, tu es venu avec nous. Tu n'es plus dans le ventre ».

Psy : Cet enfant, quand on lui a frotté la bouche avec du gingembre, on lui a retourné sa bouche car elle n'était pas ouverte sur nous ; c'est pour cela qu'on ne pouvait pas l'entendre quand il pleurait. Ensuite, il a fallu les paroles de sa mère pour convaincre le souffle de venir dans son corps. Qu'est ce qui retenait le souffle ?

- Les hypothèses sont multiples pour tenter de comprendre<sup>102</sup> mais la réponse viendra d'elle-même quand, peu à peu, Ahmed commencera à parler avec nous. Sa mère dira qu'« enfin, le *shetwan bubu* est parti ». Le *shetwan bubu* est un *djinn* muet. Celui-ci avait pu prendre possession du corps de l'enfant au moment de sa naissance car Ahmed est né avant la dernière prière, à une heure où les *shetwans* sont dehors. Cet enfant insuffisamment protégé et enveloppé a été effrayé par cette rencontre. Il n'a pas pu crier car le *shetwan* qui s'est installé dans son corps était muet. A la naissance, la bouche de cet enfant a été inversée et « lorsqu'un orifice est inversé, c'est toute sa fonction qui « marche à l'envers » (Nathan, 1987, p.9). Après avoir consulté le *fundi*, sa mère sait que « ceux qui disaient à son fils de ne pas parler ne sont plus là ». Elle évoque l'aide de Dieu mais aussi le travail du *fundi* qui a fabriqué un *hirizi*. Ce dernier s'est perdu tout seul, signe de la guérison.

D'autre fois, la maladie prend sens dans un processus identitaire. Certaines expériences de vie, notamment celle de la migration, amènent en effet les hommes et les femmes à s'éloigner de leur tradition. Cet éloignement prend sens dans le processus de rupture et de coupure engendré par la séparation d'avec la terre de l'origine. La vie est alors sous d'autres influences qui rendent les uns et les autres étrangers à eux-mêmes. Cette étrangeté fragilise les enveloppes constitutives de ceux qui y sont soumis et les expose particulièrement aux attaques des invisibles. Il se dit en effet que les *madjini*, à l'image des humains, voyagent et sont capables en tous lieux de prendre possession des corps.

---

<sup>102</sup> Une des hypothèses possible reposerait sur la rencontre avec l'esprit d'un mort durant la période la grossesse ; esprit avec lequel l'enfant continuerait à communiquer au-delà de sa naissance.

➤ *Observation n°5*

Subitement, il se lève. Il s'agite, prend le banc sur lequel quelques instants auparavant, il était assis. Il le soulève et le jette violemment. Sa force n'est plus celle d'un enfant, ni même celle d'un homme. Elle est surhumaine. Plusieurs hommes doivent le maintenir, il lance des objets, les gens ont très peur. Les crises, c'est toujours à l'école qu'elles ont lieu. A l'école de la République et non à la *chiconi*. Les gens ne peuvent rien faire et même le père se trouve désarmé face à ces crises. Il ne reconnaît plus son fils. C'est comme s'il avait deux fils, un qui parle bien le français et un autre qui fait des choses complètement sauvages. Il existe deux Bilal. Il a deux voix, une voix normale et une voix très grave.

A plusieurs reprises, ces manifestations clastiques ont conduit l'école à exclure cet enfant temporairement. Il a été par ailleurs plusieurs fois hospitalisé.

A l'hôpital, rien n'a jamais pu être diagnostiqué quant à la nature et l'origine des crises.

Alors quand nous rencontrons cet enfant et son père, il nous faut tenter de comprendre autrement.

...

Psy : Cet homme - *en parlant du père* - a un problème. Un étranger est rentré dans sa famille ? D'où vient-il ? Pourquoi cet enfant est un étranger ? C'est sans doute aussi une question que Monsieur se pose ?

Père : C'est vrai, l'enfant est un étranger pour ma femme et moi, parce que tous les deux, on ne le comprend pas.

Psy : Cet enfant est étranger à plusieurs niveaux ; il est étranger parce qu'il est dans la migration, parce qu'il est dans un pays qui n'est pas le sien. Il est aussi un étranger dans la tête de ses parents qui ne le reconnaissent plus. Il est étranger parce que quelque chose est là dans son corps et qui lui provoque des crises. Quelque chose qui est là et qu'on ne voit pas.

Père : Comme quoi ?

Psy : À Mayotte, on a l'habitude de nommer ces choses.

Père : Vous pensez aux *madjini* ?

Psy : Quelque chose comme cela et qui cherche une place.

Père : À la maison, je n'ai jamais vu les crises. C'est toujours à l'école qu'elles se produisent. On m'appelle pour venir chercher Bilal mais quand j'arrive, elles sont terminées.

Psy : Ces crises, même si vous ne les voyez pas à la maison, on sait qu'elles existent. Alors au fond, à quoi elles peuvent servir ?

Co-thérapeute : À rappeler peut-être d'où on vient pour qu'on n'oublie ce qu'on doit faire.

- S'en suit un échange avec le père de l'enfant sur ses habitudes de vie au quotidien. Il explique alors qu'à Mayotte, il se rendait régulièrement à la mosquée pour prier, mais qu'ici, la mosquée est éloignée de son domicile et qu'il n'y va plus. Il a également renoncé à la prière chez lui, car dit-il : « pour un homme, si je le fais à la maison, ce n'est pas très beau. Il faut qu'il y ait du monde. Je préfère faire cela avec du monde ».

Cette notion de « monde » appelle celle d'un espace public consacré. Il n'est pas obligatoire car la prière peut être privée, mais par delà cette position, ce père évoque aussi sa solitude dans la migration.

La mosquée, lieu sacré, est celui de la prière. Mais il est plus que cela car il est aussi celui où la vie se règle et chaque homme y a sa place, conformément à celle occupée dans la vie sociale, et participe ainsi à sa gestion (Chouzour, 1994).

Dans le nouveau monde qui est le sien en raison de la migration, le père de Bilal est à la fois isolé dans sa foi mais aussi dans sa fonction sociale.

Plus tard lorsqu'une autre crise surviendra à nouveau, en présence cette fois d'un des thérapeutes, Bilal aura le comportement suivant : « Bilal est devenu un autre. Il était très agité. Il criait. Il disait qu'on lui voulait du mal dehors et dans sa famille, qu'il voyait un homme noir avec des pieds de bouc. Après cette grande crise, il a ouvert ses mains comme s'il lisait le Coran et le calme est revenu. Il était comme un vieil homme assis par terre avec un livre ouvert devant lui »<sup>103</sup>. La crise évoque ici la relation avec l'altérité qui se joue à deux niveaux.

Le premier niveau est celui de la présence d'une entité invisible qui envahit par moment le corps de l'enfant et le rend étranger aux siens. Cette entité porte en elle la marque de l'altérité, « un homme noir avec des pieds de bouc », identifiée à un *shetwan*.

Le deuxième niveau est celui de l'enfant et renvoie à son statut d'élève de l'école de la République. L'école a pour fonction de transmettre un savoir culturellement codé et vise à l'intégration sociale future, mais ici elle contribue à fabriquer un étranger à sa famille. Un tout autre qui ne parle pas la même langue que son père et sa mère et qui introduit de l'étrangeté au sein de la famille. Celle-ci ne partage plus de code commun et est déstabilisée. Alors, en réaction, un autre, codé selon la culture d'origine, attaque en réaction. Les effets de ces attaques sont puissants provoquant la déscolarisation de Bilal pendant de long mois,<sup>104</sup> mais obligent aussi la famille à se remobiliser autour de ses valeurs et traditions. Les attaques cessent dès lors que l'école ne met plus en danger le noyau culturel de la famille (Nathan,

---

<sup>103</sup> Propos rapportés par le Docteur S. présent au moment de la crise.

<sup>104</sup> Au total, Bilal a été absent de l'école pendant plus d'un an et demi.

1991)<sup>105</sup>. La crise se trouve en effet résolue quand, à l'image « du vieil homme assis avec un livre ouvert devant lui », le père de Bilal se remobilise autour de son cadre culturel et retrouve les rites de son monde. Il explique qu'il a avec sa femme recommencé à prier avec sa femme, qu'ils le font chez eux « parce qu'on peut être chez soi pour prier » et qu'ils ont envoyé de l'argent dans plusieurs mosquées à Mayotte réputées exaucer les vœux de guérison. La grand-mère paternelle de Bilal est allée consulter le *fundi* du village qui a prescrit des bains à base de plantes et d'écritures saintes ainsi que des prières et un *hirizi* à porter. Ces démarches participent à la fois à la restauration des enveloppes psychiques et culturelles et des liens avec l'origine. Elles ont pour finalité la mise en œuvre d'un système de protection face aux incursions du monde étranger au sein de la famille.

Face à elles, le recours à la tradition devient en effet le moyen possible de renforcer les limites entre les mondes - profane/sacré ; dehors/dedans ; identité/altérité – et d'assurer aux individus un processus de clôture (Brandibas, 2003). Ce processus de clôture contribue à une délimitation entre le moi et le non-moi, entre soi et les autres et permet d'assurer une cohérence et une permanence sur le plan identitaire.

La manifestation des *madjini* est dans cette histoire le point d'une nouvelle rencontre entre une famille et le système de représentations qui la structure et rend son fonctionnement cohérent. Dès lors que des pratiques – ou leur absence – empêchent cette cohérence, le désordre survient. Une de ces expressions est la maladie des corps mais lorsqu'un corps est malade, c'est toujours plus qu'un corps qui est malade.

En effet, si un corps est un tout physique unifié, délimité et clôturé il est aussi une unité sociale et ethnique (Sharp, 1993).

Ces trois dimensions corporelles – physique, ethnique, social – se superposent et interagissent entre elles. Alors quand un corps est agité et adopte une conduite déviante, les autres dimensions du corps sont affectées. Alors, ces déviations deviennent l'affaire de tous.

### **II. 3. 2. Déviations sociales**

Lorsqu'un individu manifeste un comportement de transgression, il s'exclut du groupe qui définit son appartenance et organise sa sociabilité.

Cette exclusion fragilise l'équilibre du corps social et le groupe, pour se préserver, doit chercher à restaurer un état d'équilibre et intégrer ces déviations. Il lui faut alors interpréter ce déséquilibre et proposer conformément à ses représentations un type de prise en charge.

---

<sup>105</sup> Témoignent également de cet état de fait les épidémies de crises de possession observables chez les collégiens scolarisés à Mayotte. Cette recrudescence des phénomènes de possession est interprétée sur place comme le signe du mécontentement des djinns suite aux modifications brutales qui affectent la société mahoraise. L'école est considérée comme un puissant facteur de changement. Les attaques des djinns se font en pleine journée à l'école et ces attaques sont interprétées comme une demande de leur part pour que les enfants n'aillent plus à l'école des « blancs » rejetant par la même les valeurs occidentales véhiculées par l'institution scolaire (Bouffart, 1999).

La société comorienne est une société où le Coran a force de loi, fixe des règles et définit les conduites des hommes et des femmes selon les catégories du licite et de l'illicite. Celles qui sont considérées comme illicites, sont prohibées. Il en va ainsi de la consommation de certains produits (alcool, viande de porc). Alors, quand ces conduites apparaissent, elles sont, selon les schémas de la pensée, interprétées comme la manifestation d'entités invisibles réclamant une attention particulière. Ce n'est jamais, au fond, un individu qui boit, mais un *djinn*<sup>106</sup> qui appelle un humain à lui donner à boire.

Une fois l'origine du désordre identifiée, des cérémonies rituelles sont organisées. La consommation d'alcool y est alors autorisée mais cette conduite est « contrôlée » au sein de l'espace du rituel. Ce « contrôle » rituel permet alors de réintégrer au sein du groupe ceux qui, marginalisés par leur conduite, s'en étaient exclus, et amène au retour de l'homéostasie au sein du groupe.

Mais parfois, paradoxalement, adopter des conduites transgressives permet l'intégration au groupe social.

Il en est ainsi pour certains hommes qui refusent leur statut social et tentent de s'y soustraire. Au cours de cérémonies de possession, qui sont habituellement des espaces réservés aux femmes, apparaissent alors des réseaux d'hommes. Certains d'entre eux sont homosexuels.

Ces hommes cherchent ici délibérément le contact avec les *madjini* alors qu'il est habituellement évité et adoptent des conduites transgressives pour être possédés<sup>107</sup>. Cette attitude contraire aux valeurs véhiculées par la société musulmane, selon lesquelles un homme est avant tout défini par sa virilité, permet alors à certains d'échapper à un statut social qu'ils ne peuvent supporter en raison du poids de leurs responsabilités: prise en charge de leurs différentes femmes, de leurs enfants, de leurs parents, mais aussi celles liées à leur rôle au sein de la communauté. Le recours à la possession par les *madjini* apparaît dans le cas présent comme une modalité d'exclusion du système afin d'obtenir un autre statut social (*Ibid.*). Le changement ainsi obtenu par l'adoption de conduites non conformes aux valeurs de la société permet alors l'intégration d'individus susceptibles d'être rejetés aux franges du groupe.

Si le recours au monde des *madjini* rend possible une régulation de l'espace social et des relations qui s'y nouent, il est aussi celui qui permet de maintenir une certaine forme

---

<sup>106</sup> Ces comportements qui amènent les humains à adopter des conduites transgressives relèvent de la manifestation de *djinns* non musulmans.

<sup>107</sup> La manière la plus efficace pour devenir le siège d'un ou plusieurs *djinns* est d'aller dormir seul la nuit sur une plage qui est réputée être un village de *djinns*. La maladie qui arrive après ateste de la présence du *djinn*. Un rituel d'adorcisme peut alors être organisé (*Ibid.*).

d'équilibre lorsque des mutations profondes affectent l'espace physique autrement dit le territoire.

### II. 3. 3. Possession des territoires

Les *madjini* ont un rapport très fort à la terre et y sont attachés par l'intermédiaire de lieux sacrés, les *ziaras*.

L'île de Mayotte, par son choix de rester attachée à la France, voit aujourd'hui son espace géographique complètement modifié. Période de grands travaux, les rouleaux compresseurs sont partout, broyant sur leur passage mangroves et forêts, les domaines traditionnels des êtres de la Surnature.

Les *madjini* et leurs demeures sont alors profondément dérangés. Des cérémonies de réhabilitation des sites sont certes organisées à certains moments de l'année afin de réduire les désagréments provoqués (*ibid.*), mais n'empêchent parfois pas la colère des êtres. Ni prévenus, ni consultés ou ni écoutés quand ils le sont, leur colère devient révolte empêchant alors les routes de se construire, les ports de se creuser<sup>108</sup>. La Surnature a ses lois qu'il convient de respecter, au risque d'exposer la vie de ceux et celles qui veulent l'ignorer.

Il y a comme cela dans l'espace mahorais des chantiers intempestifs et jamais achevés, attendant l'ouverture des négociations avec ceux de l'autre monde, ou encore des cérémonies de réparation. Les mutations profondes que la terre mahoraise subit en raison d'une urbanisation intense génèrent au sein de la population un sentiment de perte de contrôle. Face à cette modernisation trépidante, les rituels d'affliction se multiplient (*ibid.*) et cette démultiplication tout en contrebalançant le vécu collectif de perte permet au corps social de gérer les déséquilibres ressentis face à ce qui peut être vécu comme une agression.

Véritable machinerie (Nathan, 2001), les *madjini* voient leur influence se manifester aux carrefours du collectif et du particulier, du corps et de l'âme. Leur responsabilité est engagée dans de nombreuses situations de désordre. Celles-ci sont l'expression d'une influence invisible sauvage, non contrôlée et non instituée. Le retour de l'ordre impose alors l'installation – ou la restauration – d'une relation contrôlée induite rituellement.

Si cette induction reprend dans sa logique celle de la possession, elle intervient cette fois au sein d'un système d'échanges généralisés entre les mondes.

---

<sup>108</sup> L'extension du port de Longoni à Mayotte est à ce sujet exemplaire. Le site de ce port est réputé par les habitants de la région comme étant un village de *djinnns*. Avant la construction du nouveau port, les *djinnns* avaient prévenu qu'ils ne voulaient pas que leur village soit détruit. Durant les travaux, il y a eu des accidents, des morts. Alors pour arrêter l'hécatombe, des cérémonies ont été organisées et des offrandes distribuées à ceux qu'on avait refusé d'entendre. Les accidents se sont arrêtés mais comme les *djinnns* n'avaient plus d'habitat, les cas de possession se sont développés à travers la population de l'île, notamment chez les jeunes (Bouffart, 1999)

En procédant rituellement à l'établissement – ou au rétablissement - d'une communication entre les univers sacré et profane, elle délivre de la confusion et du trouble. Dès lors, elle recouvre une dimension thérapeutique. Cependant, sa mise en œuvre suppose qu'elle soit initiée par des maîtres reconnus comme des êtres intermédiaires vivants aux marges des mondes.

## II. 4. Thérapeutiques

### II. 4. 1. Personnels soignants

Les corps occupés, en dehors de tout rituel institué, ne peuvent longtemps supporter ces incursions venues d'un autre monde. La possession sauvage par les êtres les épuise et dévore les âmes. Les interactions dysharmonieuses entre les forces sacrées et profanes provoquent des phénomènes de rupture dans les circuits d'échange entre les mondes. Il s'agit au plus vite de rétablir l'équilibre. Cela passe par l'ouverture des négociations avec les êtres et ces négociations sont affaire de spécialistes.

Ils répondent généralement au nom de guérisseurs et, s'ils sont nombreux, chacun aura sa technique pour traiter les êtres.

Aux îles de la Lune, ils se nomment *mwalimu*. Maîtres versés dans les affaires du monde invisible, ils sont *mwalimu ya fakih*. Ceux là ont étudié *le fiqh* auprès d'un grand maître et pratiquent un soin coranique. Leur pratique s'appuie sur la lecture du Livre saint ou d'autres encore reconnus. Bien que versés dans les affaires de l'autre monde, ils refusent cependant de négocier avec les êtres et leur tâche consiste alors à les chasser. Ils comptent sur la force de la prière et des écritures saintes pour faire fuir l'hôte indésirable. Les êtres sont menacés, frappés et expulsés des corps occupés par la force de l'eau et du Livre.

D'autres, bien que n'ayant pas étudié *le fiqh*, sont aussi *mwalimu*. Ceux-là ont la connaissance des étoiles et des signes du zodiaque. Ils sont *mwalimu dunia*. Ils sont devins, astrologues et savent lire la destinée dans les étoiles et le sable. Ils sont fréquemment consultés à la naissance des enfants et donnent leur avis sur le *nyora* du nouveau-né et le choix du nom. Il se dit qu'ils partagent avec Dieu cette terrible connaissance de la date du départ de chacun vers le monde de l'au-delà. Mais comme lui, ils se taisent. Comme leurs collègues de la tradition coraniques, ils savent fabriquer des objets. Ces objets sont actifs, chargés de force sacrée. Objets de protection, leur action consiste à disjoindre les symptômes de l'individu malade et à renforcer les limites et les enveloppes de la personne atteinte. Parfois, ils sont insufflés, d'autres fois massés sur les corps, ou encore inscrits sur la peau, voire portés en collier.

D'autres encore ont aussi le pouvoir de soigner et, lorsque le désordre est attribué aux esprits, il est fait appel aux *fundi wa madjini*. Sièges des *madjini*, ces *fundis* président aux cérémonies de possession et leurs *madjini* leur servent d'auxiliaires thérapeutiques. Eux-aussi savent fabriquer des objets. Ces objets sont vivants<sup>109</sup> et visent à contrecarrer les actions de l'autre monde (Nathan, 1999).

Le pouvoir de guérison des *fundis* s'actualise au sein de possession rituelle dont la mise en œuvre constitue le préalable à toute relation de soin.

## **II. 4. 2. Thérapeutique rituelle**

Traiter le désordre, c'est traiter le *djinn* qui a pris possession des corps et les rend malades. Traiter le *djinn*, c'est, en fonction de l'option thérapeutique choisie, le chasser, l'enterrer ou l'installer.

Le temps de l'installation est parfois long car nombre de malades n'acceptent pas facilement l'idée d'être choisi et élu. Chacun sait que l'élection a ses contraintes et souvent la tentation est grande de vouloir y échapper. Mais après un temps plus ou moins long, souvent marqué par une errance thérapeutique – consultations multiples de lieux de soins- la personne malade finit par consentir aux rites et aux offrandes réclamés.

### **II. 4. 2. 1. Soin et possession**

Le temps du traitement commence. Son espace est celui de la possession rituelle et l'alliance avec les êtres se concrétise à travers la mise en œuvre d'un rite d'adorcisme. La possession des corps par des êtres change alors de statut. Elle n'est plus le lieu de la maladie mais celui du soin et de la guérison.

Des cérémonies sont organisées mais, avant toute prise en charge, le *fundi* consulté doit vérifier que son *nyora* est compatible avec celui de la personne malade. Vérification faite, il peut, après une transformation de son état au cours d'un épisode de transe, entamer une discussion avec le *djinn*. Il s'agit de le reconnaître et de l'identifier. Cette reconnaissance est la condition préalable à la mise en œuvre du soin. Celui-ci prend alors sens dans une logique d'échange et d'alliance à partir de laquelle la guérison devient possible. Temps fort du rituel, la nomination du *djinn* n'est cependant que le préalable liturgique qui vise à allier l'être à son hôte et à inaugurer son culte à travers des offrandes, voire un autel (Zempleni, 1984.).

---

<sup>109</sup> Cet aspect repose sur plusieurs caractéristiques qui font que ces objets sont constitués d'éléments naturels provenant des mondes humain, animal végétal et minéral. D'autre part, ils possèdent une enveloppe (peau d'animal, morceau de tissu, bouteille), un noyau compact (généralement sous forme d'écrit mais aussi parfois de parole). Ils sont par ailleurs indémontables. Une fois fabriqués, ces objets mènent leur vie indépendamment de celui qui les a conçus (*Ibid.*).



Parfois, plusieurs cérémonies sont nécessaires pour que celui ou ceux qui se manifeste(nt) révèle(nt) leurs intentions. Ils veulent des assiettes, exigent des couleurs et des senteurs selon leur préférence. Enfin, un jour, en direction de la Quibla<sup>110</sup>, ils déclament leur nom et révèlent leur généalogie<sup>111</sup>.

Le rite est adorcisme et dans sa finalité procède au « réinvestissement périodique et rituel de la personne par l'agent ambivalent responsable de son état de possession initial » (*Ibid.*, p.326).

En effet, le rituel de possession tend à incorporer l'esprit possesseur. Mais en aucun cas, il s'agit d'instaurer un état permanent de sacralité. Cette solution rituelle consiste à convertir un état de sacralité continu en un état discontinu induit périodiquement par un processus – la transe - d'altération et d'inversion des catégories spatio-temporelles. Ce qui agissait du dedans et qui, sous l'effet du rituel, s'est trouvé expulsé dehors doit cependant pouvoir revenir à l'intérieur de manière périodique et répétée, le retour s'effectuant au cours de trances liturgiques. Le culte de la possession vient en réponse à la possession – maladie. Il procède au rétablissement d'une frontière entre les mondes sans pour autant induire une désacralisation des individus. C'est là tout le paradoxe (*ibid.*).

Mais traiter le *djinn* suppose, d'autres fois, de recourir à d'autres modalités de communication et d'échange avec le monde de la Surnature.

#### **II. 4. 2. 2. Pratique sacrificielle**

Une grande cérémonie est organisée et, au cours de ce *rumbu*, un animal est sacrifié. Altération liturgique d'un être vivant, le sacrifice consiste lui aussi dans sa logique « à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime » (*ibid.*, p.325). Il devient le lieu de la conversion d'un état de sacralité continu à un état discontinu et assure le passage de la possession-maladie à la possession- rituelle. Cette dernière reste fondamentalement axée autour d'un temps sacrificiel qui s'actualise au terme d'une altération liturgique. Cette altération renvoie à l'immolation d'une victime animale ou encore à la transformation réversible de ceux qui sont initiés et maîtres. Ces transformations prennent forme au cours de épisodes de transe et font de la possession rituelle une forme singulière de la pratique sacrificielle (*ibid.*).

Le temps de la transe est en effet assimilé à « un temps contracté et périodique de violence exacerbée sur le corps de la possédée (...) qui tend à condenser en la figure de la possédée

---

<sup>110</sup> Indique la direction de la Mecque.

<sup>111</sup> Un *djinn* ne se présente jamais seul, ils sont au minimum deux et peuvent être jusqu'à onze d'un seul coup.

celle de la victime animale et du sacrifiant humain, et à déplacer sur cette figure humaine animalisée deux éléments du scénario sacrificiel : la consécration et l'immolation» (*ibid.*, p. 337-350)<sup>112</sup>.

Dès lors, il devient possible d'envisager le soin qui s'actualise au sein de la possession rituelle comme un soin sacrificiel donnant naissance à des êtres de la même nature. Ces êtres, s'ils mènent une vie ordinaire, sont cependant régulièrement convoqués sur la scène de l'invisible pour le représenter et s'acquitter de la dette née de la guérison. S'ils sont guéris, ces êtres doivent cependant régulièrement et rituellement procéder aux offrandes et le sacrifice en fait partie. Lieu incontournable de la guérison, il participe quelle que soit sa nature – transe liturgique ou immolation d'un animal – d'un processus de métamorphose et d'initiation.

#### **II. 4. 2. 3. Initiation**

##### **➤ Observation n°6**

*Baraka, la bien nommée, sait qu'elle porte la chance dans son nom. Ce nom, c'est sa mère qui lui a donné et le fundi avait dit qu'il était bon. Alors tout semblait commencer sous les meilleurs auspices. Mais un jour Baraka se dit que la chance l'avait abandonnée tant sa vie prenait sens autrement.*

*La maladie ne lui laissait en effet guère de répit. Elle se répétait et l'empêchait de donner la vie. Sa vie sombra peu à peu. Sa famille n'eut d'autres recours que de consulter ceux qui savent. Le diagnostic fut sans appel. Les djinns étaient responsables du désordre et réclamaient qu'on s'occupe d'eux. Cette réponse fit peur et on préféra l'oublier. Mais ceux qui réclament n'aiment pas qu'on les ignore. Alors, on retourna encore une fois voir ceux qui savent. Leurs discours ne laissèrent plus aucun doute. Des érémonies s'imposaient d'urgence, au risque de voir les choses empirer. Tous savaient que le prix à payer pouvait être cher et tous acceptèrent alors de remédier au désordre. Commença alors une longue période marquée par le déroulement de cérémonies successives consacrées à l'installation des djinns chez son hôte. Ils ne tardèrent pas à se manifester. Un à un, ils arrivèrent. Ils étaient plusieurs à vouloir convoler avec Baraka et furent reconnus comme des patrosi. Les noces devaient être célébrées. Des petits sacrifices furent organisés sans plus tarder pour calmer ceux qui mettaient la vie en désordre, ponctuant le temps jusqu'à la date d'un plus grand. Il s'agissait alors de faire patienter ceux qui réclamaient afin de rassembler les objets*

---

<sup>112</sup> Pour plus d'éléments relatifs à ce scénario, le lecteur pourra se reporter à Zempléni (1984, pp. 336-337).

demandés. Puis, le jour tant attendu arriva. Un grand sacrifice, le Ngoma<sup>113</sup> fut organisé. En ce jour exceptionnel, chacun vint tour à tour révéler son identité et recevoir en échange les présents réclamés auparavant. L'installation se terminait et, déjà, il fallait songer à la séparation. Une dernière fois, tous allaient se retrouver réunis car il restait encore à manger et à boire ensemble<sup>114</sup>, ultime moment de la cérémonie mais temps fort du rite marquant le passage d'un état à un autre.

Aujourd'hui, Baraka n'est plus une femme malade ; elle est, après le sacrement par la communion agrégée au groupe des femmes initiées. (Van Gennep, 1909). Le temps d'une nuit, sa vie a été transformée. Baraka quitte son statut de malade pour devenir l'élève du maître.

Des relations stables avec les djinns sont maintenant nouées et le cadre du rituel institue la relation aux êtres de l'autre monde. Dès lors, plus de manifestations sauvages mais une relation contrôlée et maîtrisée qui ne laisse plus de prise au désordre. Devenue élève, le temps est venu maintenant pour d'autres apprentissages. Le chemin à parcourir sera sans doute long, mais un jour, Baraka deviendra fundi à son tour. Aidée de ses djinns dans cette tâche, elle aura alors ce pouvoir de soigner ceux des siens souffrant dans leur corps et leur âme. Mais là est une autre histoire.

- Le rite de passage a pris forme autour de la possession du corps. D'abord malade, il est le théâtre d'une manifestation invisible qui fait souffrir. Un être étranger est à l'intérieur et tourmente la vie de l'individu. Le groupe comprend que le moment est venu de faire alliance avec les êtres invisibles, puisque le premier choix de les renvoyer s'est avéré inefficace. L'alliance à travers le rite d'adorcisme est le lieu de la rupture progressive avec le statut social antérieur. Au fur et à mesure des cérémonies, le malade novice deviendra élève d'un maître qui l'initiera à son pouvoir.

Le passage d'un état à un autre se fait selon plusieurs phases. Survient tout d'abord un temps de transition – phase liminale – puis un temps marqué par le changement de statut et qui représente la phase de réincorporation du novice (*Ibid.*).

Ce changement opère doublement. Il affecte à la fois l'individu malade mais aussi le *djinn*. Le malade souhaite aller mieux et le *djinn* élever son statut. Temps de passage, l'individu passe de l'état de malade-novice à celui d'élève puis d'initié. Sa place et sa fonction au sein de la communauté se redéfinissent progressivement suivant le rythme de la guérison.

---

<sup>113</sup> Nom du tambour utilisé au cours de la cérémonie ; ce sacrifice intervient en général après plusieurs petites cérémonies dont l'objectif a été de faire patienter le *djinn*, le temps de réunir l'ensemble des objets réclamés par lui (animaux de la bonne couleur ; bijoux ; habits). Pour une description précise des différents moments de cette cérémonie, le lecteur pourra se reporter à Bouffart (1999).

<sup>114</sup> Ce rite est connu sous le terme de commensalité et constitue un rite d'agrégation, d'union strictement matérielle. L'union ainsi établie peut être définitive (Van Gennep, 1909).

Ainsi, la possession, à l'image d'autres rituels de changement d'état – rituels initiatiques, devient le lieu de la transformation des êtres (Lambek, 1992). Ce changement intervient à partir du moment où les corps et le(s) *djinn(s)* sont contrôlés et le désordre réordonné.

Les *djinn(s)* sont une machine complexe (Nathan, 2001). Tout à la fois capables de rendre les corps malades mais aussi de les soigner, ils sont aussi ceux par qui des réaménagements sociaux et identitaires se profilent. Le recours aux *madjini* se situe à l'interface des mondes constitutifs de l'univers et concerne la vie dans son ensemble. De la naissance à la mort, les êtres accompagnent les humains. Monde de l'envers, il est celui au sein duquel tout est possible et remplit de ce fait une fonction intégrative. Sa norme est la marge, et les repères habituels s'inversent. Cette inversion qui procède d'une logique rituelle<sup>115</sup> affecte le champ des relations interpersonnelles ainsi que celui du pouvoir.

## II. 5. Pouvoir et contre-pouvoir

La maladie et son soin peuvent effectivement se représenter comme participant d'un système de pouvoir (Glick, 1977). La maladie, en affectant les corps, signe une perte de pouvoir résultant d'un déséquilibre des forces et produisant des comportements désajustés.

Quelques individus, réputés être des maîtres, détiennent la capacité de procéder à la remise en ordre. Leurs compétences s'appuient sur leur connaissance des rituels de soins, notamment de possession. Ce savoir, détenu à l'origine par les *madjini*, leur a été transmis après leur élection. Une fois alliés et initiés, ils sont devenus capables de transformer la maladie en la connotant positivement au sein de l'espace rituel.

Le pouvoir est ici affaire de connaissance, de tradition et de savoir. En effet, face à la maladie, la première mise en acte du pouvoir concerne celui des maîtres.

Leur tâche première consiste à identifier l'origine du désordre, permettant par la suite la mise en œuvre d'un traitement approprié. Établir un diagnostic, c'est relier la maladie et le pouvoir, c'est repérer un rapport de forces, c'est établir une causalité et orienter le traitement. C'est établir un contre-pouvoir.

La dynamique de ces deux étapes – diagnostic, traitement – est double : elle préside à un changement d'état, la guérison, et conduit à une redistribution du pouvoir.

En effet, une fois guéri, l'individu a acquis du maître une connaissance et un savoir nouveaux. La transformation provoquée par la maladie et le soin l'ouvre sur des domaines aussi variés que la pharmacopée, la botanique ou encore le religieux. Le pouvoir du savoir est ainsi

---

<sup>115</sup> Les rituels de possession sont toujours le théâtre d'une inversion en miroir. Sous l'emprise des êtres, les corps sont « sauvagement » inversés. Dès lors il convient de procéder à une inversion délibérée et contrôlée (Nathan, 1987).

déconcentré. Mais qui détient du pouvoir doit le mettre en œuvre et s'il est un espace privilégié d'expression et de mobilisation du pouvoir, c'est celui de la possession rituelle.

En effet, face aux situations de perte de contrôle liées à la maladie, le rituel de possession organise la reconquête du pouvoir. Cette reconquête se décline à la fois sur les plans individuel et collectif et établit une nouvelle balance des pouvoirs au sein de l'espace social (Bouffart, 1999), notamment entre les hommes et les femmes.

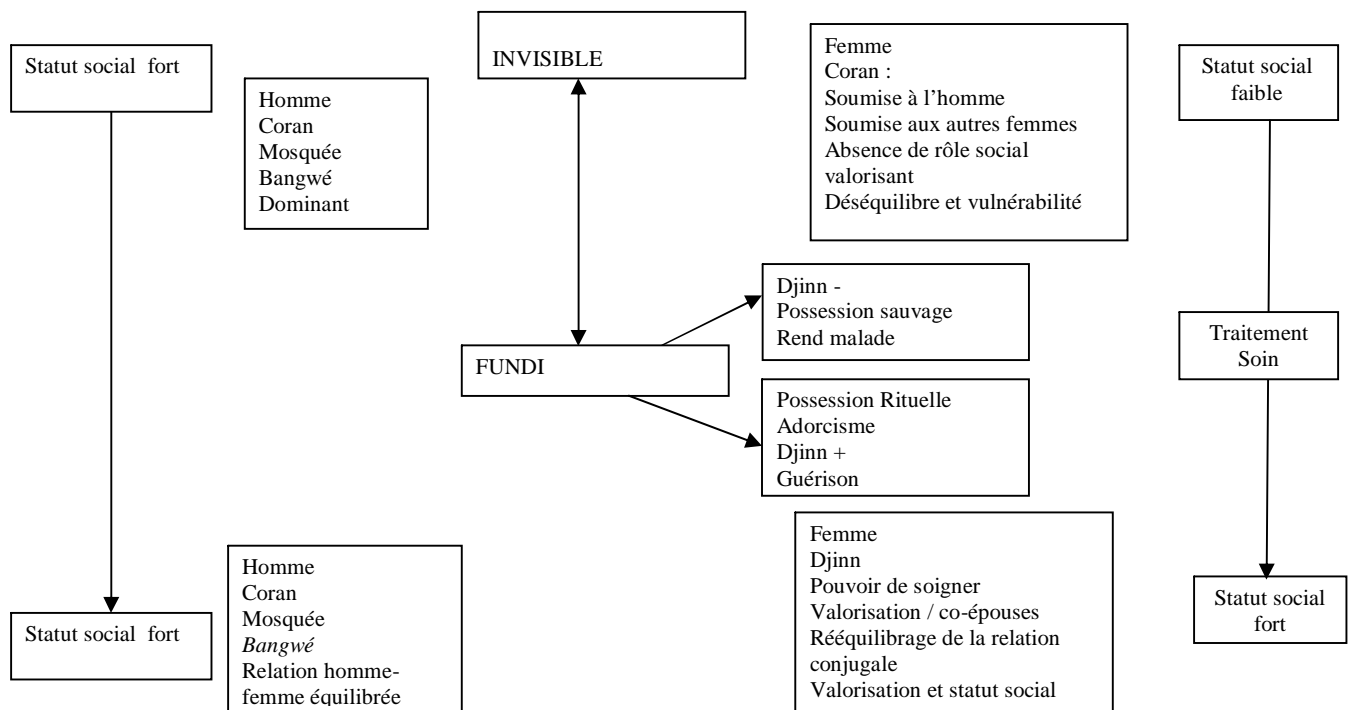
Principalement – aux îles de la Lune et dans le monde - les phénomènes de possession concernent les femmes et, lorsqu'une femme est possédée par un *djinn*, les charges qui incombent au traitement sont l'affaire de la famille et du mari dont l'attention est ainsi attirée<sup>116</sup>. Dans la réalité comorienne, la tradition musulmane a installé les femmes dans un statut complexe. Leur conjugalité est marquée par la présence de co-épouses dont les relations interpersonnelles sont empreintes de jalousie et d'envie. Alors, le recours au rite d'affliction « semble être le moyen d'obtenir, de la part du mari, des compensations ou des gratifications affectives et sociales que la relation conjugale ne peut leur offrir » (Blanchy, 1990, p.202). Cette relation avec les *madjini* survient fréquemment dans des situations conflictuelles et instaure un système de communication où l'échange devient ainsi médiatisé. Basée sur une triade (le *djinn*, la femme et le mari ou *le fundi*) ce n'est jamais qu'un échange entre deux personnes se faisant en présence de trois. La communication entre la femme siège et le *djinn* nécessite le recours à un tiers. Une fois établie, elle donne alors une nouvelle dimension à la relation matrimoniale. L'époux et les *madjini* de son épouse peuvent se lier d'amitié. L'introduction de ces êtres dans l'intimité de la relation conjugale en modifie profondément sa qualité. Les *djinn*s présents au sein de la famille deviennent des alliés et leurs avis sont toujours recherchés (Lambek, 1981; Blanchy, *ibid.*).

La relation établie avec les êtres de l'autre monde procure à chaque femme concernée des bénéfices secondaires au niveau de leur conjugalité mais aussi au niveau de leur place dans la communauté.

Initiées, certaines d'entre elles ont alors le pouvoir de soigner. Expression d'un contre-pouvoir dans une société où le règlement des affaires de la communauté ne les concerne habituellement pas, il est ce par quoi les femmes voient, certes de manière détournée, leur statut se modifier.

---

<sup>116</sup> Si jamais d'ailleurs, le mari et sa famille se refusaient à toute prise en charge ou procédaient à une prise en charge partielle, la maladie provoquée par le *djinn* peut se déplacer et affecter alors les enfants. Dans ce cas là, la famille paternelle réagit et satisfait les demandes des *djinn*s. Ce fait illustre la primauté des liens de parenté sur ceux de l'alliance et l'organisation des rapports de pouvoir au sein de la famille. Pour un exemple détaillé, le lecteur pourra se reporter à Bouffart (1999).



**Figure 1 : Invisible et redistribution du pouvoir dans la relation homme-femme suite à la survenue de la maladie et du processus de soin.**

Si les incursions des invisibles dans le monde visible ont dans un premier temps un effet déstabilisateur sur les individus menant parfois à des comportements transgressifs, elles permettent par la suite des réaménagements. Ces derniers favorisent l'établissement d'un contre-pouvoir et permettent au sein d'une société fortement marquée par la tradition coranique l'expression de conduites antinomiques.

Dès lors, ils participent d'un processus d'équilibre dans une société musulmane pour qui les êtres sont possédés dès la naissance par un autre invisible : Dieu. Insufflée dans les oreilles de l'enfant qui vient de naître, *la chahada* le guide tout au long de sa vie.

Le commerce avec l'autre monde est à partir de cet instant proscrit mais reste cependant dans l'univers comorien très fortement ancré dans les mentalités. Certains évoquent pour le légitimer un héritage en lien avec les origines de ce monde, d'autres lui reconnaissent une existence dans le Livre. Mais n'est-ce pas à travers le syncrétisme d'une pensée magico-religieuse l'émergence d'un contre pouvoir face au dogme dominant ?

En effet, même si l'Islam est convoqué en préalable à chaque rituel de possession, les rites impliqués violent quotidiennement les règles religieuses. Ces transgressions manifestent en miroir une ritualisation de l'envers. (Devereux, 1970). Comment ne pas y voir un tant soit peu l'expression d'un contre-pouvoir à un autre invisible tout-puissant ?

## II. 6. L'autre invisible

« Je témoigne qu'il n'y a de Dieu qu'Allah et que Muhammad est son prophète ». Voici ainsi résumé l'autre rapport qu'entretiennent les hommes, les femmes et les enfants du monde comorien au monde invisible et au pouvoir.

Aux îles de la Lune, l'invisible est double et se veut lui aussi héritier de l'histoire. Cet invisible là est peuplé d'un individu unique élevé au rang d'être suprême tout puissant. Il est Dieu. Son visage est inconnu et il se dit qu'il ne ressemble à rien (Nancy, 2004). Mais ses noms sont nombreux<sup>117</sup> et sont chacun l'expression de chacune de ses qualités. Evocation divine, ses noms se récitent en s'égrenant, le chapelet entre les doigts. Récitation protectrice, préservant du mal en le circonscrivant à l'extérieur. Dieu est grand et miséricordieux et sa connaissance infinie. La destinée de chacun est écrite sur son grand livre qu'il tient ouvert devant lui. Alors rien ne lui échappe et le destin de chacun est soumis à sa grâce. Assurément, c'est un être de pouvoir avec lequel il est cependant possible de converser. La prière est le lieu de la conversation et chaque jour, le *muezzin* appelle les fidèles. Alors, pour un moment, le temps s'arrête et devient silencieux. Silence sacré qui fait résonner à l'intérieur des corps la voix de Dieu. La vie, le temps d'une prière, balance dans l'entre-deux temps, entre profane et sacré, et puis reprend, bruyante et rapide.

Invisible créature, il se mêle de la vie de ceux qui lui sont fidèles et infidèles et lui seul sait les choses. Il commande la vie. Il commande la mort et la vie au-delà de la vie. On réclame sa bénédiction. On apprend sa parole. On oublie alors les autres êtres qu'il a créés du feu mais qui se sont éloignés de lui. Le prophète leur a été envoyé et certains se sont convertis. Les autres sont devenus les suppôts de Satan et de mauvais compagnons pour les hommes et les femmes. Il vaut mieux alors ne pas les rencontrer.

Dieu est grand et bénit la vie à condition que les uns et les autres suivent ses préceptes. Ils organisent la vie au quotidien et leur apprentissage commence dès le plus jeune âge. Du lever au coucher, de la naissance à la mort, ils énoncent les conduites à tenir.

---

<sup>117</sup> Au nombre de 99, le centième attribut constitue le mystère le plus complet.

La profession de foi (*la chahada*) la prière (*salat*)<sup>118</sup>, le jeûne (*ramadan*)<sup>119</sup>, l'aumône, *zakat* et enfin le pèlerinage, *al-Hadj* fondent la vie autour de l'ordre religieux qui devient le cadre de référence, celui où la vie prend sens. Alors chacun fera du mieux qu'il peut pour s'y conformer, au risque de s'exposer à la sanction divine et de ne pas trouver le repos éternel.

Dieu, cet autre grand invisible, n'est jamais très éloigné de la vie ici-bas et façonne rituellement chaque acte des hommes et des femmes. Guide à l'intérieur des corps, il veille et protège, et avec lui pas de mauvaise influence. Alors même quand la vie ne va pas, tous savent que c'est ainsi par la volonté de Dieu et qu'il est le seul à savoir le pourquoi des choses. « Mektoub », disent certains.

Au quotidien, cet invisible est dans la vie des êtres et les réunit dans une ritualité partagée. Entre sacré et profane, la vie prend ici son sens. Il lui faut se frayer un chemin pour advenir au monde et vivre séparée de l'espace originaire. Des gestes s'imposent qui tendent à démêler les fils, à séparer les mondes, à purifier et à protéger. Ces gestes rituels ordonnés selon une pensée liturgique instituante renforcent ainsi l'organisation et la cohésion du groupe. Ils sont alors le lieu de la fabrication mais aussi de la protection des êtres.

Rites de séparation et d'agrégation, ils sont à la fois ceux qui permettent de couper avec le lieu originaire et ceux qui rattachent à des groupements nouveaux (Van Gennep, 1909).

Avant même la naissance, l'enfant à naître est déjà manipulé. Alors que son monde se réduit au creux du ventre maternel, les prières<sup>120</sup> vont l'appeler. Plus exactement, elles vont appeler son âme et l'encourager à migrer dans le corps de l'enfant. Sans prières, il sera un corps sans souffle et pourra s'échapper de la vie. Avec elles, c'est un enfant qui naîtra. Une fois venu au monde, il lui faut en entendre d'autres<sup>121</sup> qui lui dictent sa place dans le monde et l'agrègent au groupe. Il entend alors celle qui chaque jour appelle le fidèle à ne pas oublier l'être suprême.

Soumis à Dieu, il est un enfant musulman et entre dans le monde. Il lui faut laisser celui d'où il vient. Venu d'un ailleurs invisible et sacré, il doit en être séparé. Alors, plus que symboliquement, un cordon est coupé et enterré comme le double placentaire, marquant dans la terre le lieu de l'origine et de la séparation. Parfois, les cheveux sont eux aussi sacrifiés. Couper les cheveux et les enterrer, c'est tout à la fois les sacrifier et les dédier à la terre pour y

---

<sup>118</sup> Les prières rituelles sont au nombre de cinq ; *As-soubh* : entre l'aube et le lever du jour ; *Az-zourh*, lorsque le soleil est au zénith ; *Al-'asr*, s'exécute dans l'après-midi ; *Al-maghrib* au coucher du soleil et *Al-'icha* a lieu dans le courant de la soirée, avant de se coucher.

<sup>119</sup> En fait, le terme exact est « çawm » qui signifie abstention et est remplacé improprement par le mot ramadan qui désigne la pratique du jeûne en elle-même.

<sup>120</sup> Ces prières spécifiques se feront à partir du quatrième mois de grossesse. Certaines femmes attendront le septième mois pour les réaliser.

<sup>121</sup> Rituel de l'*adhan*.



puiser sa force. C'est séparer ainsi l'enfant du monde antérieur qui était le sien, le débarrasser de la souillure du sacré, le purifier.

Rites de séparation mais aussi de passage entre les mondes, ils introduisent le nouveau né dans le monde social qu'il découvre à petite dose. La rencontre n'est pas immédiate. Il faut prendre rendez-vous et attendre le temps que dure la mise à l'écart. Pendant la période liminaire de quarante jours, l'enfant et sa mère vivent aux marges du groupe. Exclus, reclus dans l'univers familial, ils sont ainsi protégés des regards extérieurs et des mauvaises paroles. Au bout du temps imparti, l'enfant est présenté au monde, intégré et agrégé à la communauté. Rites de séparation d'avec le monde sacré, ils permettent l'agrégation au monde profane et marquent le passage, établissent et délimitent les frontières tout en faisant advenir socialement l'enfant au monde.

L'enfant se trouve alors pris dans un processus d'enculturation et ces gestes rituels qui accompagnent sa naissance ne sont que les premiers d'une longue série auxquels il doit se soumettre pour devenir un individu à part entière au sein de sa communauté.

De la naissance à la mort, il est en effet pris dans un réseau d'interactions rituelles qui, à chaque fois, rythment les différents moments de passage.

Ainsi, une fois advenu et présenté au monde, le moment vient ensuite de rappeler l'alliance avec Dieu. Rappelée à jamais dans le marquage initiatique du corps, l'alliance est célébrée dans la circoncision de l'enfant. Rituel de purification, offrande sacrificielle d'une partie corporelle, il marque le passage et l'initiation et fonctionne comme un processus d'affiliation, tout enfant non circoncis n'étant pas considéré par ses pairs comme faisant partie du groupe. A l'identique d'une procédure traumatique, ce rituel est destiné à gommer la mémoire et à donner naissance à un nouvel être. C'est à l'évidence un moment fort dans la vie de l'enfant et dont le déroulement est marqué par de nombreuses festivités au sein du groupe familial et de la communauté.

Progressivement à travers la mise en œuvre rituelle, l'enfant accède au monde adulte quittant définitivement celui qu'il habitait avant sa naissance et se trouve renforcé au niveau de ses enveloppes psychiques et culturelles. Dieu est là, invisible mais protecteur et il faut au moins cette force pour repousser les attaques de ceux, tout aussi invisibles que lui, qui défient sa puissance.

## **II. 7. Encore d'autres**

Si, aux îles de la Lune, les invisibles que sont Dieu et les *djinns* ne sont jamais très loin de la vie des hommes, d'autres entités tout aussi invisibles sont également identifiables et convoquées pour rendre compte d'un désordre, d'un accident ou encore d'une maladie. Leurs noms évoquent l'œil, le mauvais, mais aussi le sort, et témoignent des attaques dont sont capables les humains alliés aux forces de la Surnature.

### II. 7. 1. *Dzitso*

C'est un drôle de nom mais son évocation ne laisse jamais rien présager de bon. Il est ce qu'ailleurs d'autres appellent '*Ein*'. Alors, il vaut mieux l'éviter car il est réputé vider les maisons et remplir les cimetières.

« *Huremwa dzitso* », c'est être frappé par l'œil, le mauvais. C'est généralement celui d'une personne envieuse, mal intentionnée, mais cela peut également être le fait d'un diable, (encore appelé *shetwan*) ou encore d'un animal. Dès ~~les~~ un individu, consciemment ou inconsciemment, peut nuire à autre individu, voire causer sa mort, par le seul pouvoir du regard ou la formulation d'un compliment. Les mots deviennent dangereux<sup>122</sup> et à l'image du langage, le mauvais œil possède sa syntaxe, ses lois et ses énoncés propres (Djéribi, 1988).

La maladie et le malheur peuvent alors survenir, mais certains sont plus exposés que d'autres. Les nouveaux-nés et les mères en couches sont les plus vulnérables en raison de leur fragilité. Parce que leurs enveloppes psychique et culturelle sont insuffisamment constituées, les bébés ne sont pas protégés. Les compliments quant à leur beauté ou leur santé sont alors les malvenus car susceptibles de déclencher des maladies. Il est des fois où, à leur insu, les mères sont elles mêmes porteuses de ce mauvais regard sur leur propre enfant<sup>123</sup>.

Les mères le craignent d'autant plus qu'elles savent qu'il aime aussi le lait; ce dernier apparaissant « comme un liquide éminemment conducteur du mauvais œil<sup>124</sup> » (Djéribi, *ibid.*, p. 41).

Souvent, nous accueillons à la consultation des femmes qui portent en elles la vie ou qui viennent tout juste de la donner. Nous savons alors que nous devons attendre un peu avant de faire connaissance avec le nouveau venu. Parfois, le temps de l'attente dure jusqu'à quarante jours et, lorsque nous nous retrouvons, il n'est pas rare qu'en pleine consultation le bébé

---

<sup>122</sup> Selon le principe de contiguïté, ils peuvent alors agir.

<sup>123</sup> D'autres femmes sont également réputées avoir le mauvais œil ; il s'agit généralement de femmes vieilles, stériles ou vierges.

<sup>124</sup> Cette attirance du mauvais œil pour le lait est ancienne puisqu'elle était déjà mentionnée dans un texte sumérien du III e ou IV e siècle avant J.-C. qui expliquait la disparition du lait des étables par l'approche du mauvais œil. Par analogie, toute situation de sécheresse, d'aridité, de stérilité est associée à une attaque du mauvais œil qui empêche la pluie de tomber, la sève de monter dans les arbres, le sang et le sperme de circuler à l'intérieur des corps.

présent parmi nous réclame à manger. Alors tranquillement, il boit ce que le sein de sa mère lui offre généreusement. D'autre fois, c'est un biberon que l'on sort.

Face à notre étonnement, Mouna nous explique alors qu'il en a été ainsi pour tous ses enfants, qu'elle n'a pu les allaiter faute de montée de lait. Elle évoque le mauvais œil et explique que tous les traitements entrepris n'ont pu remédier à cet état.

Elle sait que le mauvais œil peut être le fait d'une rivale, bien sûr jalouse, mais sa mère lui a aussi dit qu'elle-même pouvait le porter. Cela l'étonne et elle se demande comment une telle chose est possible. Son regard plein d'amour ne serait au fond qu'un regard d'envie<sup>125</sup>. Autour de l'enfant et de la contemplation maternelle qu'il suscite, amour et envie entretiennent une relation de confusion et placent la relation mère-enfant sous le sceau de l'ambivalence.

Nous voilà alors avec elle en train de réfléchir au sens de cette attitude. Nous la décrivons, avec les mots de notre art, comme une attitude inconsciente traduisant sous d'autres cieux l'expression d'un puissant attachement maternel. Sous l'effet du mauvais œil, le lait reste eau ou le redevient. Parfois, il se mêle de sang<sup>126</sup>, signe de mauvais présage mais aussi d'un état de confusion entre le moment de la grossesse et celui de la naissance et de l'allaitement, perpétuant alors l'état de symbiose utérine (*Ibid.*).

Le mauvais œil devient alors le lieu d'une régression possible entravant le processus de séparation et agit comme un agent d'indifférenciation et de désordre. Son pouvoir est nuisible et ne serait alors que l'expression déguisée de l'ambivalence manifestée par certaines femmes à l'égard de leur fonction de procréation et de nourrissage (Héritier, 1984).

Il s'agit alors pour les mères de se protéger et de protéger l'enfant né des effets redoutables du mauvais œil. La tradition prescrit en général les moyens de se protéger contre lui. A défaut de protection, ces yeux, quelle que soit leur origine, peuvent frapper et amener le malheur qu'ils objectivent.

### ➤ *Observation n°7*

Chamsia a onze ans lorsque nous la rencontrons. Elle consulte pour des difficultés dans les apprentissages et sa scolarité est chaotique, aux dires des enseignants. Elle vit à la Réunion depuis trois ans et sa famille explique que la vie, ici, est facile. A Mayotte aussi la vie était facile jusqu'au jour, cependant, où un malheur l'a bouleversée. Chamsia avait alors quatre

---

<sup>125</sup> Selon l'expression arabe : « œil d'amour, œil d'envie ». Il est alors conseillé à la mère de ne pas trop regarder son enfant car elle pourrait le « prendre d'œil ».

<sup>126</sup> Selon la théorie des humeurs de Galien, le lait ne serait au fond qu'un sang « blanchi » qui serait remonté jusqu'aux seins pour nourrir l'enfant après la naissance. Le lait ne serait alors que le prolongement du sang qui a nourri l'enfant in utero ; le passage du sang au lait marquant alors celui de la rupture symbiotique au moment de l'accouchement.

ans. Elle rentrait de l'école quand une voiture l'a renversée. A son arrivée à l'hôpital, sa mère pensait qu'elle était morte. Les médecins ne savaient que penser mais Chamsia a décidé de continuer à vivre. Elle a dû cependant être hospitalisée de longs mois et être séparée de ses parents. Alors, lorsque nous reparlons de cet accident avec la mère de Chamsia, elle se souvient que « bébé, sa fille avait de belles formes, qu'elle était bien portante et faisait l'admiration de beaucoup ». Quand l'accident est survenu, certains au village ont pensé que trop de beauté était néfaste et attirait des mauvais regards. Parce que la vie lui souriait, la mère de Chamsia n'avait alors pas pensé à la nécessité d'une protection pour sa fille. Ce n'est que plus tard, après la survenue de l'accident qu'elle organisera un *sidjabou*. Un *mwalimu* est alors appelé afin de procéder à une lecture de certains versets du Coran<sup>127</sup> réputés éloigner le mauvais œil à la fois de la personne et de sa maison. Par ailleurs, un autre *fundi* est consulté pour fabriquer un *hirizi* et renforcer ainsi l'effet de la prière. Mais cette fabrication prend ici un sens particulier.

La religion musulmane, à l'image de la religion chrétienne, reste en effet très prudente dans le recours aux objets, qui occupent de fait une place périphérique mais quelque peu tolérée au risque de voir les fidèles se diriger vers d'autres cultes. Les *hirizi* fabriqués à partir des écritures du texte du Coran occupent habituellement cette place un peu à part, aux marges du culte et du dogme, l'objectif étant avant tout d'éloigner les fidèles malades du risque d'idolâtrie qu'ils représentent.

Or, la fabrication d'un *hirizi* dans le cadre de la mise en œuvre d'un rituel de protection contre le mauvais œil obéit à une autre logique. En effet, dans la tradition musulmane, le mauvais œil dépasse le cadre de la croyance et de la superstition. Il est vérité, pour ne pas dire science, et il se dit que le Prophète lui-même a été victime d'envie. Dieu lui recommanda alors de lire la sourate de l'Univers. Les conjurations sont possibles autorisant à sa suite le recours à des objets de protection<sup>128</sup>. La fabrication d'un *hirizi* contre le mauvais œil devient alors la seule concession licite faites aux objets dans le cadre du dogme religieux (Nathan, 2001).

Si le mauvais œil est directement impliqué dans les maladies qui affectent les nouveaux-nés et leurs mères, il l'est aussi dans toutes les situations de malheur qui, au quotidien, frappent la vie des gens. Toutes les situations d'infortune lui sont directement imputables, et la

---

<sup>127</sup> Ce traitement, nommé *huzunguwa* concerne essentiellement les adultes frappés par le mauvais œil et s'il échoue, le recours à une corde peut s'imposer au *fundi* consulté qui doit alors faire sept nœuds sur la corde. L'espace entre les nœuds correspond à la mesure du bras du *fundi* et la victime du mauvais œil doit pouvoir placer son bras entre chaque nœud. Si la mesure est bonne, le mauvais œil est chassé. Dans le cas contraire, il se retourne contre le *fundi*.

<sup>128</sup> Dont le plus célèbre est la main de Fatima. D'autres se montent sous forme d'amulette contenant des écritures saintes qui font que le texte redevient objet, matière première (*ibid.*). La fabrication comorienne de ce type de protection a été décrite par Blanchy, (2003).

consultation d'un *fundi* ne vient généralement que confirmer ce que tout le monde pensait. Le mauvais œil, c'est dès lors ce que tout un chacun peut ressentir comme la perte de la *baraka*. Perçue comme un fluide vital apportant prospérité et abondance, elle est également intégrée à la religion musulmane et devient l'expression d'une bénédiction divine. Mais une *baraka* trop forte, trop visible est alors exposée au regard, au mauvais. Elle peut alors diminuer et parfois disparaître totalement, laissant la place au *dzitso*.

Mais le *dzitso*, s'il bouscule la vie et la met en désordre, n'est jamais que l'expression de la malchance et jamais personne ne peut être considéré comme responsable. Cependant, d'autres événements de la vie ne supportent pas la même lecture et sont là directement associés à des actes empreints de sorcellerie attribués à un autre malveillant.

## II. 7. 2. *Sahiri*

*Sahiri*, le mot immanquablement résonne avec sa racine arabe, *s'hur*, dont la traduction est sans équivoque. A la fois, action en sorcellerie, il est aussi l'objet qui permet l'attaque sorcière. Action et objet, son pouvoir est immense et magique. Il est tel que, parfois, des livres dont le titre évoque largement la vie quotidienne aux îles de la Lune ne le nomment pas, tant sans doute la peur est forte. D'autres, qui savent qu'il fréquente les allées de la vie le désignent autrement. Il est alors fréquent d'entendre parler de la « bombe » enterrée dans la cour ou du « missile » envoyé au moment du passage de la future victime. Il est d'ailleurs prudent ce jour là de ne pas sortir et d'attendre que l'alerte soit levée. Bombe, missile, les mots sont lâchés et tous renvoient à un contexte d'attaque et de mise en désordre du monde. Le déclenchement des hostilités provoque la maladie, le désordre. Au point de départ du désordre, c'est toujours communément une histoire de jalousie, d'envie ou parfois tout simplement d'amour. C'est un sentiment fort qui envahit l'être et provoque en lui un état de tension qu'il faut dès lors apaiser. Une consultation s'impose, non pas pour identifier la nature du mal, mais pour réduire cet état qui nourrit des sentiments d'hostilité. Le maître consulté est un maître de pouvoir et détient celui de faire le mal. Ici comme ailleurs, il est reconnu comme sorcier. Ce *mgangi* manipule les forces occultes et son art est technique. S'il existe des êtres sorciers par nature<sup>129</sup>, celui là pratique une sorcellerie volontaire (Nathan, 1999). Alors celui qui vient le consulter sait qu'ici, c'est de fabrication d'objet dont il s'agit. Sorcellerie instrumentale<sup>130</sup>, le sort, le *sahiri*, est confectionné et envoyé à la personne concernée.

---

<sup>129</sup> Il s'agit ici d'êtres humains nantis d'un organe de sorcellerie invisible (...) qui induit chez eux des comportements tels qu'on dit qu'ils mangent leurs victimes. Ils se nourrissent soit de leur substance vitale, soit de leur force de travail. (Nathan, 1999).

<sup>130</sup> Ce type de sorcellerie est dite de type 1 et encore nommée « sorcery » et s'oppose à la sorcellerie de type 2 « wichcraft » (Evans Pritchard, 1972).

La fabrication de cet objet est destinée à apaiser la tension née de l'envie et de la jalousie. Mais cet objet fabriqué est chargé d'un fort pouvoir de nuisance et est responsable de désordre. Il a un destinataire, et celui qui est désigné voit sa vie basculée et ligotée par les forces invisibles manipulées. C'est à ce prix seulement que les forces de l'envie s'apaiseront. Génériquement, le *sahiri*, est le lieu de l'attaque sorcière. Toute attaque « est éminemment une effraction (...) et l'acte de sorcellerie est toujours un acte de mort » (Nathan ; Moro, 1989, p. 688). Dans sa logique, il vient alors mettre à mal les limites, les transperce et détruit l'espace clos. Des limites floues et incertaines, tant au niveau des corps que d'autres espaces clos comme par exemple les maisons, sont alors pensées comme les témoins directs de l'effraction<sup>131</sup>. Il s'agit par là de détruire autrui ou ses biens. Tous soupçons dès lors évoqués pour comprendre les désordres de la vie et son infortune ont pour conséquence de déclencher un état de frayeur innommable chez la victime. Cette frayeur l'habite jour et nuit et son sommeil est envahi de figures d'épouvantes. Par ailleurs, le dehors et le dedans se confondent et les catégories du monde s'inversent. Le risque de ne plus comprendre le monde est alors grand. Une contre consultation devient nécessaire et celui qui est consulté a pour tâche de défaire le travail fait par d'autre.

Le maître du savoir consulté doit alors localiser l'objet sort. Ce travail d'identification s'accompagne le plus souvent d'une présentification de l'objet sort qui est alors extrait du corps de l'individu malade. L'objet est le plus souvent un paquet hétéroclite où se mêlent des morceaux de vêtement ayant appartenu à la victime, des ongles ou des cheveux, des clous rouillés<sup>132</sup> et parfois de la terre de cimetière. Cet objet est un objet inversé marqué d'une valence négative. L'inversion va agir par contagion et provoquer des inversions corporelles. Les têtes deviennent chaudes et les pieds ont froid (Nathan, 1989b).

Identifier la nature du paquet et son mode de fabrication permet alors d'entreprendre l'annulation de ses effets. C'est bien d'une interrogation de l'invisible dont il s'agit ici mais l'objectif étant cette fois de mettre à jour la technique qui rend malade afin de proposer une contre technique, autrement dit de fabriquer un anti-objet sort (Nathan, 1999). La sorcellerie est une technique mais, comme toute technique, elle a ses agents. Les principaux agents ici sont les *madjini*. Les sorts sont en effet « profondément imbriqués aux *madjini*. Nul ne peut jeter un sort sans l'aide d'un *djinn* ; nul ne peut lever un sort sans pénétrer le monde des

---

<sup>131</sup> Ainsi, certains rituels religieux musulmans – ablutions – ont pour effet de purifier les corps mais aussi de renforcer les limites du corps en les débarrassant de toute mucosité et d'assurer ainsi une protection contre la pénétration sorcière.

<sup>132</sup> Cela peut être d'autres objets pointus - hameçon, aiguille, épine, dent, griffes d'animaux – dont la fonction est bien sûr la perforation de l'enveloppe corporelle pour assurer la pénétration de l'objet. Cette fonction de perforation peut s'opérer également sur un mode analogique à travers la consommation de certaines substances : piment, épice, alcool. Pour d'autres modalités de pénétration, voir Nathan (1999 ; pp. 96-104).

*djinnns* » (Nathan, 2001, p.198). Certains sorts consistent d'ailleurs dans l'envoi de *madjini* par leur maître qui les chargent alors de détruire la personne. Leur mission réalisée, ils seront alors remerciés au cours de rituels d'offrandes. Pour cesser de nuire, la victime de leur agression devra leur offrir au mieux ce qui leur a été promis par ceux qui les ont envoyés<sup>133</sup>.

➤ **Observation n°8**

Rabah est lycéen et fréquente la cité scolaire voisine du C.M.P.P. Arrivé de Mayotte depuis peu pour poursuivre sa scolarité en B.T.S., il est interne. Il est adressé à la consultation de thérapie transculturelle par l'infirmière du lycée après avoir été reçu plusieurs fois par le médecin scolaire. Rabah présente des troubles du sommeil. Son sommeil est agité et, régulièrement, il est réveillé « par des personnes qui frappent à sa porte ou par le bruit d'une radio qui se met en marche ». Un changement de chambre a été envisagé mais est resté sans effet, à l'image des somnifères prescrits. Ces difficultés l'empêchent de se concentrer sur son travail. Il ne peut retenir ce qu'il apprend et sa scolarité est sérieusement compromise. Alors que nous nous questionnions avec lui sur la nature et l'origine de ses troubles, Rabah évoque clairement et sans détour une étiologie sorcière.

...

R: Des fois beaucoup d'idées viennent à moi qui font que j'oublie certaines choses.

Psy: Comme si à des moments vous oubliez ?

R: Oui, il y a des moments cela m'arrive que je doive faire tel truc et que j'oublie. J'y repense quelques secondes après.

Psy: En ce moment cela arrive souvent ?

R: Oui

Psy: Que se passe-t-il exactement ?

R: Cela a commencé au lycée. Je me rappelle que quelqu'un, un lycéen qui vient de Mayotte aussi, m'a demandé devant la classe, un euro cinquante ; je lui ai donné deux euros; il m'a rendu cinquante centimes. Pendant les deux heures de cours que l'on avait, j'ai senti ma main trembler. Quand je suis rentré à l'internat, ça s'est intensifié. J'ai fait des efforts physiques pour que cela se calme. J'ai mis deux jours pour comprendre que c'était peut-être ce demi-euro ; je me suis rendu compte que je l'avais encore dans le porte-monnaie. Je l'ai jeté et cela allait mieux et ma main s'est calmée.

---

<sup>133</sup> Parfois, si les djinns du maître consulté sont plus forts que celui ou ceux incriminé(s), une simple menace suffit alors à le(s) chasser.

Psy : Cette pièce était un mauvais objet.

R : Oui, cela s'était déjà passé une autre fois. Un certain moment où on était en cours un élève est passé pour demander mes lunettes de soleil. Je me suis rendu compte de rien. Je suis rentré chez moi et je suis parti à la mosquée. Je sentais mes paupières bouger. En rentrant le soir, en révisant à mon bureau, je ne voyais plus rien même avec les lunettes. Ma tête n'arrêtait pas de trembler. J'avais du mal à respirer et j'ai dû appeler des amis pour venir me chercher. Le médecin est venu et a fait une injection. Cela m'a calmé mais le lendemain au réveil, cela s'est intensifié. Je suis retourné voir les médecins, ils ont parlé de crises d'épilepsie. J'ai pris des médicaments pendant une semaine mais cela ne faisait rien. Un ami m'a conseillé d'appeler ma mère à Mayotte car ce truc je ne suis pas convaincu que cela guérira à l'hôpital.

Psy : Qu'a dit votre mère ?

R : Elle a envoyé des médicaments donnés par le *fundi* et on a fait des prières. Cela m'a calmé mais je n'avais plus le temps de réviser pour mes examens.

Psy : Ces médicaments et les prières vous ont définitivement guéri ?

R : Pendant un moment cela allait mieux. Mais quand les cours ont repris, cela a recommencé. Quand je me couchais, je voyais la fille de ma cousine qui venait en moi pour détruire ma tête. Elle m'étranglait jusqu'à détruire ma tête.

Psy : Qu'avez-vous pensé à ce moment là ?

R : J'ai pensé à des trucs de sort. Ma mère est venue et m'a amené chez quelqu'un qui a retiré quelque chose de ma tête, un morceau de viande, une aiguille et un mouchoir qui m'appartenait.

- La poursuite de l'entretien souligne combien la réussite de Rabah a suscité des jalousies. Il énonce clairement que la principale responsable est selon lui une co-épouse de son père dont les enfants ne connaissent pas les mêmes succès scolaires. La souffrance de ce lycéen prend sens dans le cadre d'une étiologie sorcière et l'objectivation de l'objet sort permet de glisser des symptômes manifestés à l'identification du proche malveillant et au soin. Le soin prend sens dans un cadre rituel. Le maître consulté est aidé dans sa tâche par ses *madjini*.

L'extraction permet alors la fabrication d'un contre-objet-sort amenant ainsi au renforcement des limites de l'individu et de son intégrité psychique tout en affermissant son sentiment d'appartenance identitaire (Brandibas, 2003).

Le sort, autrement appelé *sahiri* aux îles de la Lune, met en scène la puissance de l'invisible et ses intentions malveillantes. A la différence en effet de la possession par les *madjini*,



l'envoi d'un sort concrétise une attaque dont l'objectif est avant tout de nuire. Cette volonté de nuire est souvent l'expression de rivalités et de conflits dans les relations interpersonnelles et l'attaque sorcière objective le lieu du règlement du conflit.

Si l'étiologie sorcière attribue au désordre une dimension magique et est fréquemment convoquée pour le mettre en sens, elle ne demeure cependant pas la seule manifestation possible de l'invisible susceptible de troubler l'ordre. D'autres peuvent également interférer avec les actions du monde visible.

### **II. 7. 3. M'fu**

Il y a la vie qui d'abord remplit les corps et les anime. Et puis un jour, elle se retire, s'échappe, laissant les corps sans souffle, raides, froids, en un mot cadavériques. Certains pensent que poussière il étaient, poussière ils redeviennent. Enveloppés, ils rejoignent la terre. Enfouis sous elle, leur vie semble alors à jamais arrêtée. C'est cependant ignorer qu'au-delà des corps, dans les souterrains les plus profonds, le mort peut continuer à vivre et à se manifester. Son esprit plus exactement.

Parfois, il réclame bruyamment, obligeant violemment les vivants à se rappeler et à s'occuper de lui. En tant que tel, il est « vivant, c'est-à-dire : actif, doué d'intention (...) qu'il s'agit de déchiffrer » (Nathan, 2001, p. 161).

La mort succède à la vie mais continue cependant, après ce passage, à se mêler de ses affaires, refusant ainsi la place assignée, celle d'être exclue hors du monde. La vie des morts est une des plus grandes intrigues de la pensée.

Certains l'imaginent à l'étroit entre des planches qui tentent en vain de retenir l'explosion du corps dépouillé et refusent de voir la vie rentrer dans la tombe. Déniant l'idée d'un sommeil éternel, préférant l'image d'une migration dans un autre monde, la mort se pense alors comme le lieu d'une métamorphose. Elle est un passage, un passage initiatique. Les morts vivent une initiation<sup>134</sup> et seuls ceux qui la refusent ou n'y sont pas conviés meurent alors vraiment, ne pouvant accéder à un nouveau statut (Nathan, *ibid.*).

L'idée d'une vie après la mort est ainsi répandue à travers le monde et en particulier aux îles de la Lune. Elle se retrouve dans certaines conceptions des désordres et des troubles affectant les vivants témoignant ainsi d'une certaine proximité entre les mondes. Chacun sait en effet que les morts peuvent croiser le destin des vivants, et parfois le déranger, tant leur contact est considéré comme néfaste. Ne pas respecter leur parole est aussi source de mal-être.

---

<sup>134</sup> Dans ces sociétés africaines notamment, les cadavres doivent recevoir un traitement spécifique, en particulier les crânes.

Les modalités et l'expression du désordre sont plurielles. Elles vont de la terreur nocturne à la maladie empêchant parfois les enfants de parler avec nous quand la rencontre avec la mort se fait trop tôt.

➤ *Observation n°9*

Le lien avec un défunt peut s'établir précocement, avant même la naissance. Takidine est un enfant, un enfant particulier tant sa destinée est étrangement scellée à celle d'un autre enfant conçu avant lui mais qui n'est pas venu. Il se dit que Takidine a pris les restes de sa sœur décédée à l'intérieur du ventre maternel.

Lorsque nous le rencontrons, il ne parle pas avec nous et semble être loin, dans un monde pour nous inaccessible, mais avec lequel, lui, semble entretenir une grande relation de proximité. Nous le rencontrons avec son père. Ils ont été adressés à la consultation de thérapie transculturelle par le médecin scolaire. Après avoir fait connaissance, le père nous apprend l'événement tragique survenu avant la naissance de Takidine. La mère de Takidine, enceinte de huit mois, a été victime d'une électrocution. L'enfant qu'elle portait est décédé in utero. Quelque temps après, une nouvelle grossesse s'annonce et Takidine naît. Tout semble aller bien pour cet enfant mais sa mère remarque qu'il ne parle pas alors qu'il est en âge de le faire.

...

Psy : A Mayotte, vous avez consulté des spécialistes pour ce problème ?

Père : Oui, nous avons été à l'hôpital mais les médecins n'ont rien vu.

Psy : Donc, nous pouvons en conclure que ce n'est pas une maladie de l'hôpital.

Père : C'est ce qu'on pense aussi car les médecins n'ont rien vu. D'ailleurs ma femme se demande pourquoi elle n'a pas eu de traitement.

Psy : De traitement par rapport à quoi ?

Père : A l'accident qu'elle a eu avec le bébé dans le ventre.

Psy : Vous pensez qu'elle aurait dû avoir un traitement ?

Père : Oui, pour nettoyer pour que l'enfant ne vienne pas dormir dans les restes de sa sœur.

Psy : Vous pensez que Takidine est venu dormir dans les restes de sa sœur ?

Père : C'est un peu cette idée qu'on a avec ma femme.

Psy : Le problème de Takidine viendrait alors de là ?

Père : Il a eu beaucoup de chance. Il aurait pu avoir des malformations.

Psy : Ce que vous nous dites, c'est que cet enfant porte quelque chose de sa sœur.

Père : Pas forcément quelque chose de physique, mais oui l'enfant peut prendre quelque

chose. Par exemple, quand la femme est enceinte, il y a des choses à éviter comme tuer des animaux, des oiseaux. Sinon l'enfant risque de prendre le cri de l'oiseau.

Psy : Comme si au fond dans Takidine, il y avait Takidine et quelque chose en plus ?

- Le ventre de sa mère n'a pas été nettoyé, n'a pas été purifié après l'électrocution dont elle a été victime et l'idée est très forte que Takidine a dormi dans les restes de sa sœur morte in utero. Ces restes, il les porte avec lui. Il en est imprégné par contagion. Ces impuretés le relient très fortement à l'autre monde, celui des morts. Le silence de Takidine nous montre que, par delà sa naissance, il y est resté attaché. Sa bouche est restée ouverte sur ce monde de l'envers. Il parle avec celle qui est là-bas. Il faut, pour que cet enfant advienne au monde, rétablir l'inversion. Alors, à cette condition, Takidine pourra s'arrêter de parler avec sa sœur morte et parler avec nous. Rétablir l'inversion, c'est procéder à une inversion de l'inversion, autrement dit à une inversion en miroir (Nathan, 1987). Cette inversion peut s'actualiser au sein d'un dispositif thérapeutique rituel mettant en scène un sacrifice animal. L'animal au préalable identifié à l'individu malade est alors sacrifié. Son corps est ensuite retourné, ce retournement figurant symboliquement celui du corps humain malade (Nathan, 1988 ; Zempleni, 1984). Cette inversion métaphorique du corps de l'animal a dans sa fonction la capacité de restaurer les limites entre le dehors et le dedans et de rétablir ainsi les frontières entre les mondes. Si l'organisation d'un sacrifice est parfois recommandée, certains refusent cependant d'y recourir.

La famille de Takidine refusa l'idée de procéder à un sacrifice et c'est une prière qui fut organisée. Le Coran se récita dans son ensemble et les morts de la famille furent successivement évoqués. Ainsi chacun, conformément à la tradition, le « reçut ».

Lors d'un séjour ultérieur à Mayotte, le père de l'enfant décida cependant de vérifier de quelle manière les siens avaient enterré le placenta de la sœur morte. Cette question lui était apparue alors qu'était évoquée l'idée que son fils, en ne parlant pas avec la communauté des vivants, pouvait être en communication avec le monde des morts, et que « sa bouche était inversée ».

Ainsi, s'il devait se dire que le placenta ait été mal enterré<sup>135</sup>, il serait nécessaire de procéder à nouveau à son enterrement afin de le remettre dans le bon sens. Inversion rituelle, contrôlée, qui vient en miroir rétablir l'inversion spontanée et sauvage (Nathan, 1987).

Plus tard, les parents de Takidine nous ont appris qu'ils n'avaient pu vérifier ce qu'ils cherchaient à savoir car l'endroit était maintenant carrelé.

---

<sup>135</sup> Le placenta que certains se représentent à l'image d'une poire, a en effet un sens, une partie haute et une basse. Il est nécessaire de l'enterrer dans le bon sens au risque sinon de provoquer un état de stérilité.

Des actes rituels inscrits dans les représentations du monde de la famille ont été faits mais le doute n'est pas complètement levé quant à la restauration de l'ordre. Les enveloppes de la famille ne sont pas suffisamment restaurées et le temps est comme suspendu, laissant planer bien d'autres idées quant à l'origine du désordre survenu. L'idée d'une attaque sorcière pour expliquer ce désordre n'est en effet pas loin, car chacun dans ce monde sait qu'une co-épouse peut être malveillante.

D'autres situations rencontrées à la consultation nous montrent tout aussi fortement que l'histoire de Takidine, que les morts peuvent se manifester dans la vie des vivants.

Les morts ont le pouvoir de s'introduire dans la vie des uns et des autres et cette représentation fait qu'ils sont craints. Chacun sait en effet qu'ils peuvent être manipulés et prendre alors possession des corps et des maisons. Ils sont alors réveillés par celui qui connaît les prières à réciter au tombeau et les offrandes à donner. Le *mgangi*, sorcier de son état, est tout aussi craint que les esprits qu'il manipule et sait réveiller ceux qui dorment. Une fois levés, les morts sont alors envoyés chez la personne à atteindre. Appelés par la prière à sortir des tombes qu'ils habitent, les morts suivent celui qui a parlé avec eux. Ils sont conduits à la maison de celui ou celle qu'ils doivent déranger. Sans se retourner, le *mgangi* s'en va, les laissant à leur tâche. Ceux qui viennent déranger les vivants ne sont pas forcément reconnaissables<sup>136</sup> mais parfois se donnent à voir dans le sommeil des victimes qu'ils attaquent. Il convient alors de les chasser et de les faire rentrer dans la tombe qu'ils n'auraient jamais dû quitter. Le *fundi* consulté peut prescrire des *sadakas* et déterminer le jour et l'heure de l'offrande consacrée.

Les morts, s'ils sont parfois dérangés dans leur sommeil, peuvent également être empêchés de partir par les vivants qui, avant leur mort, les avaient liés à eux par un pacte invisible. Si le pacte n'est pas rompu au moment de l'enterrement, le mort n'aura de cesse de réclamer celui ou celle à qui il est attaché.

#### ➤ *Observation n°10*

Zakia sait, comme toutes les femmes de son île et d'ailleurs, qu'un mari peut aimer sa femme mais que son amour peut ne pas être exclusif. Depuis l'enfance, on lui a appris en effet qu'elle devra le partager avec d'autres femmes qui deviendront ses co-épouses. Elle sait cependant que des choses peuvent être faites pour retenir l'être aimé et être l'épouse préférée.

---

<sup>136</sup> Souvent c'est à travers la présence dans la maison d'un insecte noir à la carapace dure et vivant habituellement dans les cocotiers que le diagnostic de la présence d'un mort peut être établi (Blanchy, Cheik, Saïd, Allaoui, Issihak, 1993).

Petite fille, elle a entendu sa grand-mère et sa mère et les a vues agir. Alors, quand, à son tour, des co-épouses entrent dans sa vie, elle se souvient des paroles entendues et des gestes faits. Comme sa grand-mère et sa mère avant elle, son mari prit un jour une autre épouse. Le temps était alors venu de recourir aux choses de l'autre monde pour «l'attacher». Un *dalao* fut fabriqué et donné à consommer au mari à son insu. Le mari but sans savoir mais Zakia savait, elle, qu'ils venaient de se lier jusqu'à la mort. Mais la vie déjoua ses projets. Son mari mourut. Quand son corps fut porté en terre, elle était avec les autres femmes de la famille, loin du cimetière. Elle oublia alors qu'elle avait scellé avec celui qui avait quitté le monde des vivants un pacte invisible. Elle oublia qu'elle devait le défaire et rien ne fut fait au moment de l'enterrement.

La nuit qui suivit, elle vit son mari dans son sommeil. Il était debout devant elle et la regardait. Elle eut peur et se réveilla. Elle raconta ce qui s'était passé. Une voisine lui donna un bain. Mais la nuit suivante, son mari fut de nouveau debout devant elle. Cette fois-ci, un *sidjabou* fut organisé pour le faire dormir. Il dormit un peu. Zakia aussi. Le temps passa plus tranquillement mais une nuit, il revint. Zakia se décida cette fois à aller consulter. Celui qui la reçut comprit tout de suite que le mort ne pouvait pas partir parce qu'il était très fortement attaché à sa femme. Ils allèrent au cimetière ensemble. Elle resta derrière la tombe pendant que l'homme récitait des prières. Puis il s'agenouilla, prit des morceaux de bois et fit « comme un squelette qu'il enveloppa dans un tissu blanc ». Il creusa la tombe, près de la tête du mort et y déposa ce linceul. Se relevant, il dit au mort : « voilà, tu peux laisser ta femme tranquille maintenant parce qu'elle est avec toi, à côté de toi ».

Zakia rentra chez elle, accrocha à la porte le *hirizi* que le *fundi* avait fabriqué, prit un bain avec les plantes prescrites et s'endormit. Plus jamais son sommeil ne fut dérangé. Son mari lui aussi dormait. Le monde était en ordre.

Pour le *fundi*, le *dalao* qu'elle avait fait fabriqué pour que son mari lui reste fidèle n'avait pas été défait au moment de la mort de ce dernier et continuait d'agir. Un autre *dalao* de même nature aurait dû être mis en terre en même temps que le corps. Ce ne fut pas fait.

Mais mort et vivant ne sont plus attachés. Une frontière tracée rituellement les sépare, délimite les espaces et réordonne le monde (Massenzio, 1999).

Si les morts sont de l'autre monde, la présence dans celui des vivants reste cependant forte. Leur rappel est quasi-permanent et aucune occasion n'est manquée d'évoquer leur souvenir. Ainsi lorsque des cérémonies propitiatoires sont organisées au sein de la famille, les morts sont toujours associés aux grâces sollicitées auprès d'Allah.

Parfois, ils servent d'intercesseurs auprès de Dieu. De leur côté, les morts savent se rappeler aux vivants et habitent leurs rêves. Certains sont agréables, d'autres plus angoissants. Chacun cherchera alors à en donner un sens.

#### **II. 7. 4. Le don**

Au-delà du sommeil des morts et de leur dérangement comme source possible d'interprétation des désordres de la vie, d'autres lectures peuvent également être faites en lien avec le monde de ceux qui ont quitté la vie d'ici-bas. Les désordres peuvent alors se lire comme la demande d'attentions particulières de la part des morts à l'endroit des vivants.

Le mort, au cours de sa nouvelle vie, peut connaître son lot de souffrance, alors même qu'au cours de sa vie terrestre il a été bon et généreux et était connu parfois pour son pouvoir de guérir. Mais une fois mort, ce don devient inutile car, au pays des morts, il n'y a plus d'êtres à soigner.

Alors que faire de ce don ? Sans dépositaire attiré, il flotte entre les mondes d'en haut et d'en bas. Mais un don qui flotte, c'est inmanquablement se poser la question de sa transmission à travers les générations. Qui peut en être le destinataire ? Lorsque la vie se met en désordre, les enfants sont fréquemment touchés. Parfois leurs troubles les rattachent aux êtres des générations précédentes et prennent sens dans une logique de transmission du don. Entité complexe, le don renvoie à la fois à la capacité de soigner et à l'esprit de celui qui soignait. Il n'est exploitable qu'à partir du moment où la personne choisie accepte de vivre avec (Brandibas, 2003).

#### **➤ Observation n°11**

Islam avait trois mois quand, un jour, sa mère, au moment de le changer, l'a trouvé « bleu – noir ». Islam devait alors entrer à l'hôpital pour n'en sortir que de longues années plus tard. Cette maladie qui l'avait subitement atteint, les médecins de Paris ne savaient pas la soigner. Il avait été alors conseillé à demi-mots à la famille de le laisser là et de partir.

Le choc fut terrible pour ses parents. Sa grand-mère anjouanaise prit l'avion pour le rejoindre et faire sa connaissance avant qu'il ne soit trop tard, amenant avec elle des médicaments que les *fundis* consultés avaient prescrits.

Les parents éloignés de leur terre, en exil sur le sol de France, avaient en effet demandé que là-bas, au pays, les *fundis* soient consultés, pour avoir leur avis. Plusieurs d'entre eux évoquaient l'idée que cet enfant amènerait à ses parents de la chance et de la prospérité. Ces propos rapportés les laissaient incrédules tant ils avaient acquis la certitude que le destin de

leur fils était scellé. Ils priaient nuit et jour, se préparant chaque jour davantage à le laisser partir.

Mais un matin, la vie leur apparut sous un autre angle. La chance se décida à les accompagner un peu dans leur épreuve. La générosité des hommes et des femmes convoquée médiatiquement permit en effet à la recherche médicale de progresser. Enfin, un sens génétique pouvait être donné à la maladie, qui rendait alors possible un traitement. Le traitement proposé était des plus basiques. Il consistait en un régime particulier avec, au menu, des pommes de terre et de la salade de cresson.

Islam, enfant rare et précieux aux yeux de la médecine moderne, rescapé des affres de la maladie génétique qui l'affectait, était alors placé sous les feux de la rampe et devenait une figure médiatique.

Son histoire racontée au grand public suscita un autre élan de générosité. Sa famille, alors, put vivre mieux qu'avant et s'installa dans une superbe maison. Les prophéties des *fundis* venaient de se réaliser. Islam était bien l'enfant de la chance.

Face à cette maladie rare reconnue comme maladie génétique, la médecine, à force de persévérance, avait fini par trouver le bon remède.

Un sens avait été donné par ceux qui guérissent scientifiquement les corps mais, en même temps, le traitement indiqué ne pouvait ne pas interpeller la pensée des siens.

La salade de cresson proposé en guise de médicaments ramenait sans aucun détour à la terre natale, celle d'une île de l'archipel de la Lune. La terre particulière de cette île était en effet la seule où peut pousser cette cardamine car elle était convenablement irriguée.

Cette terre particulière est aussi celle qui contient les morts de la famille d'Islam. Ceux de la famille de sa mère y reposent et parmi eux, il y en a un qui occupe une place singulière. C'est en fait une morte, la grand-mère de Samira, la mère d'Islam. Elle était morte depuis longtemps mais Samira n'a jamais oublié la peur qui avait été la sienne à ce moment là. Effrayée par cette mort, elle n'avait pu tenir alors le rôle que sa place de petite-fille lui commandait.

Aujourd'hui la peur n'est plus et elle peut sans frayeur se souvenir de sa grand-mère. Elle parle d'elle comme une femme généreuse, sachant aider les plus pauvres mais aussi soigner les personnes malades.

Ce don, Samira sait qu'il flotte car personne n'a voulu le reprendre ou, plus exactement, n'a pas été transmis par la grand-mère, qui ne faisait guère confiance aux siens. Depuis toujours, Samira avait entretenu une relation privilégiée avec sa grand-mère. Cette relation, malgré tout,

la désignait pour assurer la succession. Mais elle ne voulut pas et s'enfuit loin de sa terre, pensant que sa grand-mère l'oublierait à jamais.

Sur la terre de France, elle tenta d'effacer cette histoire. Elle y parvint au point même de ne plus se souvenir de sa propre histoire.

Elle arriva ainsi à effacer de sa mémoire que sa grand-mère l'avait aidée à avoir des enfants qui ne voulaient pas venir. Elle oublia qu'en échange, elle avait promis de les amener « au tombeau » de celle qui était partie pour l'autre monde.

La maladie de son fils provoqua un vif réveil de la mémoire. Envers et contre tout, elle fut obligée de se souvenir de ce qu'elle n'avait pas fait et de ce qu'elle ne voulait pas. Mais Samira résistait à cette idée, arguant qu'elle était loin et qu'elle ne pouvait rien faire.

Elle envoya son père et son frère prier sur la tombe mais chacun lui expliqua que cela n'était pas suffisant, qu'il fallait qu'elle vienne elle.

L'idée ne lui plaisait pas mais, quand Islam fut guéri, elle partit avec lui. Le danger était maintenant loin et une fois avait suffi. Elle consentit à aller prier au tombeau mais ne s'occupa pas du don qui continuait de flotter entre les mondes reliant les vivants à la grand-mère morte. La sœur d'Islam tomba malade à son tour et sa maladie était tout aussi sévère que celle de son frère. Samira, n'en pouvant plus, tomba à son tour malade. Elle fut profondément affectée dans son corps, et son âme était en colère. Elle ne voulait pas de ce qu'on disait lui être destiné. Elle voulait que « sa grand-mère la laisse tranquille, elle et ses enfants, qu'elle les laisse faire leur vie comme ils le souhaitaient ». Elle refusait d'être mêlée de près ou de loin au pouvoir du don et continuait de s'épuiser dans son refus.

Elle ne voulait pas de ce qu'elle considérait être « une trop grande responsabilité ». La famille entière continuait d'être prise dans un tourbillon incontrôlable où chacun recevait sa part de souffrance. Il devenait urgent de canaliser l'énergie incontrôlée du don afin de libérer la vie des vivants de son influence. Alors, un jour, Samira consentit à faire un nouveau voyage sur la terre anjouanaise. Sa mère l'attendait et enfin était soulagée. Sa fille venait de prendre une décision. Des cérémonies furent organisées.

Aujourd'hui, il se dit que la famille va bien. Samira ne fait pas commerce de son don mais sait y recourir lorsque ses proches ne vont pas bien.

- Un mort perturbe la vie de la famille. Il est ici clairement identifié, il s'agit de l'arrière grand-mère maternelle et, très tôt, la vie d'Islam et de sa famille se trouve sous son influence. Influence néfaste de l'esprit du mort, elle est l'expression d'une punition face au non-respect de la promesse. La transgression appelle la sanction, signe de la rancune et de la colère de



l'invisible. Mais le désordre peut aussi devenir le lieu d'une élection en vue d'une transmission d'un don. Mais là aussi, lorsque l'alliance est refusée, la colère de celle qui cherche ainsi à avoir une place au sein d'un humain peut être grande.

Il a fallu à la mère d'Islam un temps suffisamment long et une série d'épreuves suffisamment éprouvantes pour qu'elle accepte de servir le don, autrement dit qu'elle accepte la cohabitation avec le ou les esprits du défunt. L'acceptation signe la fin d'une cohabitation difficile et conduit sur la voie de l'initiation. Le chemin parcouru avant d'y parvenir est souvent long, semé d'embûches attestant de la puissance de ceux qui ne peuvent partir parce que leurs affaires ne sont pas en ordre, attestant de la force de ces êtres venus de l'autre monde.

## **II. 8. En . . . fin**

Si l'essor de l'Islam dans les îles de la Lune a progressivement enveloppé les traditions originelles animistes antéislamiques, il n'a pu cependant s'en défaire totalement. La terre comorienne est musulmane et Dieu est reconnu comme l'être suprême ayant lui seul accès à la connaissance de la destinée de chacun. Cependant, ce recours n'est pas exclusif et d'autres tout aussi invisibles que lui sont parfois appelés pour comprendre les affaires du monde d'ici-bas. Attitude paradoxale s'il en faut mais peu importe. L'homme comorien croit et sait s'accommoder des paradoxes que sa croyance en l'invisible fait naître. Homme pieux, il sait faire côtoyer les mondes en les emmêlant parfois. Alors, c'est en récitant la première sourate du Coran, la *fathia*, qu'il appelle les êtres de l'autre monde à venir en lui.

Dès lors, le système de pensée se complexifie et se spécifie, produisant des nouvelles matrices de sens conformes à la représentation du monde qui la nourrit. De nouveaux schémas apparaissent qui définissent des modèles de conduite, mais aussi ceux de l'inconduite (Devereux, 1970).

Penser le monde à la manière comorienne, c'est admettre une pensée syncrétique où magie, animisme et mysticisme se mêlent tout à la fois. Cette articulation plurielle devient le lieu de l'explication et rend compte de l'ordre du monde.

Ici, le monde s'explique par ceux qui fréquentent ses marges. Habitants de l'envers, les *madjini*, entités réputées être douées d'intention servent de matrice interprétative. Ils fournissent un modèle qui attribue au désordre quel qu'il soit un caractère exogène, et leur intention s'inscrit dans un continuum qu'il s'agit de parcourir (Nathan, 1999). Leur intention première est de conquérir le monde mais parfois leurs agissements sont mandatés par d'autres.

Porte-paroles des intentions des autres, leurs actions s'articulent au contexte social au sein duquel elles se déroulent. C'est dire qu'au-delà de l'intention de l'invisible, il est également important de repérer celle de l'être humain qui peut la commander. Aux îles de la Lune, les relations entre les uns et les autres sont très fortement chargées sur les plans affectif et émotionnel (Blanchy, 1993). Autrui, dès qu'il n'est pas un proche soit par le sang, soit par l'alliance, est perçu comme dangereux tant l'envie et la jalousie infiltrent la vie au quotidien. Les raisons d'être jaloux sont nombreuses : les femmes, les beaux bébés, la terre en héritage, l'argent. Rien de bien nouveau sous le soleil des tropiques. Cette réalité souligne combien un individu n'est jamais seul. Son existence reste sous la dépendance d'un groupe – une famille ; une lignée – qui fait que toute contrainte individuelle devient l'affaire de tous. Ainsi va la vie aux îles de la Lune ... mais parfois la vie s'exile de son lieu originare. L'expérience est riche de l'inconnu qu'elle porte en elle mais, en même temps, peut être source de blessures et de souffrance à l'intérieur des corps et des âmes.

#### Monde invisible

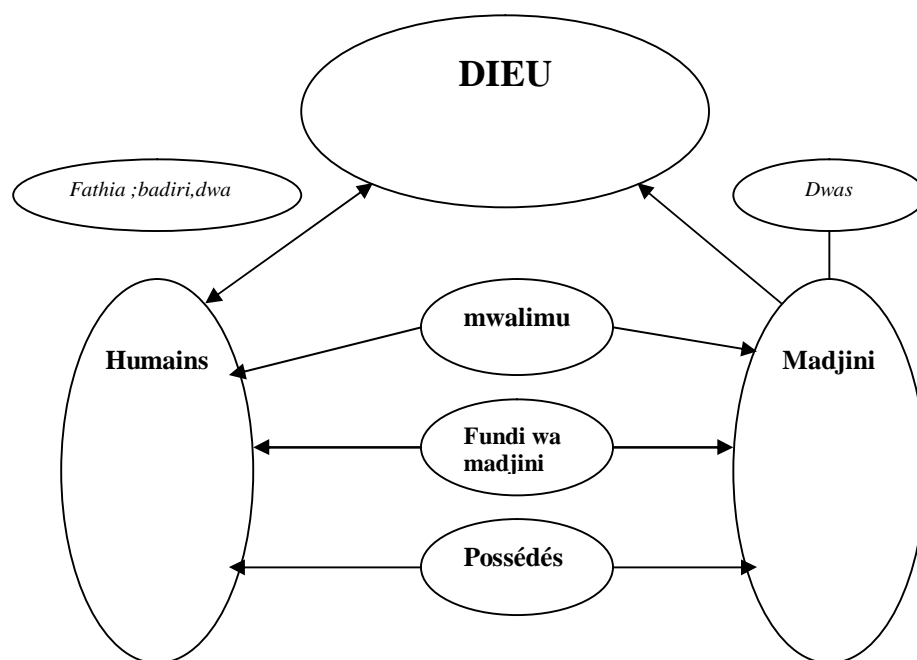


Figure 2: Relations entre les mondes visible et invisible.

### **III. INVISIBLES BLESSURES . . .**

*On ne sort pas du tombeau deux fois.*

*Proverbe rwandais*

*C'est Gorgone, fille de la nuit, au regard  
pétrifiant, avec ses vipères aux cent  
têtes.*

*Euripide*

#### **III. 1. Clinique**

➤ **Observation n°12**

*... Lentement, la ligne là-bas qui s'étire à l'infini se teinte des roses de l'aube. Le ciel commence à se draper de sa tenue de jour, échappant pour un temps à la confusion nocturne. Hanfia sait alors qu'elle pourra s'assoupir un peu, qu'elle pourra enfin se reposer ... la nuit a été longue ... les nuits sont toujours longues quand elles se passent sans sommeil ... cela fait longtemps que les nuits se passent sans sommeil mais dormir est devenu si dangereux ... tant de gens crient la nuit ... tant de gens, au petit matin gisent au coin des rues... « la grande bataille entre Ngazidja et Mayotte »<sup>137</sup> a commencé. Une vraie chasse à l'homme où tout homme blanc se trouvait exposé. D'ailleurs, il n'y en avait plus beaucoup à Ngazidja. Ils étaient morts ou partis vers d'autres terres moins dangereuses. Mais l'homme blanc trouvait son prolongement dans tous ceux et celles qui l'avaient côtoyé...*

*Chaque nuit, Hanfia retourne habiter ce passé, ce passé qui chaque jour s'éloigne un peu plus d'elle mais qui chaque nuit revient hanter sa mémoire. C'est comme cela depuis qu'elle a compris que plus jamais, elle ne dormirait dans cette maison qu'elle croyait la sienne. Ce n'était d'ailleurs plus une maison depuis cette nuit où des hommes étaient entrés... elle avait entendu les femmes crier, les enfants pleurer et puis plus rien car d'un seul coup, elle s'était retrouvée dehors avec sa mère courant toutes les deux vers un lieu inconnu... sa mère était tombée... elle avait bien essayé de la relever mais elle n'en avait pas eu la force suffisante...*

---

<sup>137</sup> Cette expression d'une mère de famille rencontrée renvoie au coup d'état qui eut lieu après l'indépendance des Comores et qui installa au pouvoir, Ali Soihili. Ce dernier fut mis en place avec l'aide de mercenaires et chassa hors des îles tout ceux qui avaient de loin ou de près été en contact avec l'ancien pouvoir colonial. Les mahorais vivant ailleurs qu'à Mayotte, ne furent pas épargnés dans la mesure où ils étaient perçus par le nouveau pouvoir comme des traitres.

*sa mère lui avait crié de partir, de ne pas rester auprès d'elle ... les hommes au bin se rapprochaient... elle avait alors compris qu'elle devait partir... elle avait sauté par-dessus le mur et avait eu cette sensation infinie de tomber, de tomber à jamais... Quand elle ouvrit les yeux, elle vit au loin une ligne rose entre la terre et la mer ... elle était là aux pieds des rochers ... elle cherchait quelqu'un sans savoir qui. Elle était restée là des heures, des jours peut-être ... le pays des morts n'était pas loin ... Une ligne rose s'étirait à l'infini ...enfin, elle pourrait dormir.*

- Hanfia s'est subitement tue. Elle nous regarda, se leva et partit. Nous restâmes là, sans mots, comprenant que la douleur des souvenirs impose parfois le silence car l'innommable a bien souvent du mal à trouver ses mots.

Il y a des instants de vie qui paraissent une éternité. Il y a des événements qui se vivent alors même qu'il était impossible de les imaginer. Mais pourtant, un jour, ils rencontrent la vie dans son quotidien.

Quand la vie échappe à la folie meurtrière des hommes, elle devient une survivante : la vie n'est plus tout à fait la vie alors même qu'elle est devenue plus que la vie.

... Ibrahim est là. Il a huit ans quand nous faisons sa connaissance ... l'âge que sa mère avait lorsqu'elle « *ouvrit les yeux et vit au loin entre la terre et la mer une ligne rose* ». Notre rencontre prend sens autour des difficultés qu'il éprouve dans les apprentissages scolaires. « Je ne sais pas s'il ne comprend pas mais il n'écrit pas » dit sa mère.

Ibrahim explique qu'il vient de Mayotte mais pense que son village est la Réunion. Nous, nous comprenons alors que les choses de Mayotte se mêlent à celles d'ici. Si Ibrahim est bien mahorais par ses ancêtres, il est le premier né sur cette terre d'ailleurs que représente la Réunion. D'autres de ses frères et soeurs sont nés avant lui à Mayotte. D'autres sont nés après lui ici. Le dernier né à Mayotte, Mohamæd, consulte déjà au centre pour des difficultés d'apprentissage également.

La question de la langue parlée à la maison réveille chez Hanfia des souvenirs douloureux à la fois inscrits dans l'histoire politique de son pays mais aussi dans la mémoire familiale. Elle explique en effet qu'elle parle le *shimaoré* mais étant mariée à un Grand Comorien, elle parle également le *shingazidja*. D'ailleurs, elle connaît cette langue parce qu'elle a grandi sur l'île où elle se parle.

Née à Mayotte, Hanfia a vécu à Ngazidja de l'âge de vingt jours à huit ans, âge auquel elle a quitté cette île avec ceux de sa famille qui ont survécu aux massacres perpétrés par Ali Soihili

et ses partisans. Son père travaillait comme maître d'hôtel chez le préfet avant l'accès à l'indépendance des trois îles comoriennes. Sa vie se déroulait alors à l'ombre des jardins de la préfecture jusqu'à cette nuit tragique où elle a échappé à la mort qui a voulu les surprendre, sa mère et elle. Sa mère est morte dans la fuite. Son père, quelques jours auparavant, avait été arrêté pour le seul crime d'avoir travaillé chez un *m'zungu*. Plus tard, il s'enfuit de sa geôle comorienne pour retrouver la terre mahoraise. Hanfia avait alors douze ans et eut « un grand choc » de revoir son père alors qu'elle le pensait mort.

### **III. 2. Invisibles blessures**

Hanfia ne dort plus depuis qu'en cette nuit initiale, elle a dû fuir pour échapper à la mort et l'horreur subite de la vie.

Les nuits sont parfois de cristal et leur souvenir est gravé dans la mémoire de l'homme et du collectif.

Les événements de la nuit comme ceux du jour laissent des traces et, pour Hanfia comme pour d'autres, la nuit est à jamais devenue dangereuse. Il faut alors veiller pour surprendre le danger qui guette. Hanfia, en cette nuit, a eu peur, très peur. Elle a été effrayée, la mort a emporté la vie de celle par qui elle est venue au monde et si la sienne a été épargnée, le risque de la perdre ne la quitte cependant plus. Désormais, chaque nuit, il lui faut veiller pour se protéger mais aussi pour ne pas revisiter le monde infernal auquel elle a échappé car, sans savoir comment, elle sait qu'elle pourrait y retourner.

Depuis la nuit des temps, les hommes et les femmes vivent ce qu'a vécu Hanfia. Depuis la nuit des temps, la vie peut être marquée par d'effroyables blessures qui marquent à jamais l'âme.

Blessures invisibles, elles se déclinent sur le mode traumatique et appartiennent au fonds commun de l'expérience humaine (...) rejoignant le savoir immémorial des mythes » (Doray ; Louzoun, 1997, p. 15).

Blessures invisibles, elles se sont en tout temps racontées et écrites à travers des mises en scène fondatrices d'une Histoire mythique dont nul ne sait encore aujourd'hui si elle est celle de l'origine historique. La question est là en suspens mais peu importe car, même si le mythe présente l'Histoire sous une forme voilée, il est toujours « la mise en forme d'une histoire dont le thème est crucial pour la survie du groupe social » ( Bailly, 1996, p.23).

### III. 2. 1. Mise en mots.

#### IV. 2. 1.1. Les mythes fondateurs

Hanfia a vu la mort. Elle l'a vue de près, de trop près au point que sa vie est devenue survivance. Cette vision l'a effrayée et continue longtemps après de l'habiter. Sisyphe, Orphée mais aussi le soldat Er ont fait avant elle ce voyage aux pays des morts et eux aussi en sont revenus. Leur vie, entre mythe et réalité, a traversé les siècles pour, aujourd'hui encore, se raconter, sans doute parce que «les grands mythes d'un peuple constituent un trésor de sens organisé : un élément social, un mode de structuration cognitivo-sociale, assignant des places, édictant des interdits, situant les différences et indiquant implicitement des modes de conduites du sujet » (Barrois, 1988, p. 210).

Si le mythe sert avant tout à la compréhension du phénomène et à prescrire des comportements adéquats, il est aussi la mise en scène d'une tragédie effroyable.

Un individu est effrayé car un jour, sans le savoir, un événement lui donne rendez-vous avec la mort. Mais tel Sisyphe, qui captura le génie de la mort envoyé par Zeus, la mort est déjouée. Néanmoins à son contact, la mémoire en est marquée à l'infini et l'homme à jamais transformé.

- **Puni par les dieux à rouler sans cesse un rocher . . .**

Alors que le rocher parvient au sommet de la montagne, il n'a de cesse que de rouler de l'autre côté et Sisyphe, inlassablement, le pousse à nouveau, sanction divine du dieu des dieux, Zeus. Sa colère a été déclenchée après l'enlèvement d'Egine, la fille du dieu fleuve et la dénonciation de Sisyphe. Zeus envoya alors Thanatos pour le punir mais Sisyphe captura le génie de la mort, faisant ainsi cesser la mort sur terre.

Il fut alors conduit au pays des morts mais réussit à s'en échapper et retourna vivre sur terre. Lorsque l'heure de sa mort arriva, il fut condamné à pousser un rocher. Ultime punition divine à laquelle cette fois, il ne put se soustraire. Jour et nuit, inlassablement, il répéta son geste.

L'histoire raconte aussi que Sisyphe, étant près de mourir, voulut<sup>138</sup> éprouver l'amour de sa femme en lui ordonnant de jeter son corps sans sépulture au milieu de la place publique. Sisyphe, privé des honneurs funèbres, se retrouva dès lors dans les enfers. Là, irrité d'une obéissance si contraire à l'amour, il obtint de Pluton la permission de retourner sur la terre

---

<sup>138</sup> A. Camus (Le mythe de Sisyphe, 1942) a fait du châtimeur légendaire de Sisyphe un symbole de la condition humaine caractérisée par l'absurde. Mais loin de se révolter, l'homme doit accepter ce sort et Sisyphe devient alors la figure de cet homme réconcilié avec sa condition absurde, ce qui explique la formule célèbre : « il faut imaginer Sisyphe heureux ».

pour châtier sa femme. Après avoir à nouveau revu le visage de ce monde, goûté aux plaisirs de l'eau, du soleil, des pierres chaudes et de la mer, il décida de ne plus retourner dans l'ombre infernale. Les colères, les rappels n'y firent rien. Des années plus tard, Mercure le ramena de force aux enfers . . . où un rocher l'attendait.

Supplice indicible où tout l'être s'emploie à ne rien achever. Supplice indicible qui oblige Sisyphe, héros de l'absurde et de la tragédie, à sans cesse pousser son rocher vers le haut du sommet et l'amène à revivre l'événement.

La vie de Sisyphe n'est plus que répétition ... à l'image de celle d'un individu exposé au traumatisme et à l'effroi et qui « en est réduit à revivre dans ses cauchemars l'événement qui l'a atteint sans que ses rêves soient capables de permettre une élaboration du souvenir traumatique » (Barrois, *ibid.*, p.23).

Sisyphe fut condamné à la répétition éternelle pour avoir transgressé les règles imposées aux humains par les dieux. Orphée, à son tour, sera puni pour ne pas avoir respecté les règles énoncées par les divinités infernales.

- **Orphée et la vision brute du monde des morts.**

Fils d'Olagre, roi de Thrace, et de la muse Calliope, Orphée épousa Euridyce, une jeune nymphe. Mais le jour des noces pris des allures de tragédie: Euridyce mourut, blessée mortellement par un serpent alors qu'elle fuyait les ardeurs du berger Aristée. Le chagrin envahit Orphée qui décida de se rendre aux enfers pour demander à son gardien Pluton que sa femme lui soit rendue. En jouant de la lyre, Orphée charma le Dieu des enfers. Ses suppliques furent entendues par les divinités infernales qui acceptèrent ce qu'elles n'acceptent jamais : Euridyce pouvait suivre Orphée hors des Enfers à condition qu'Orphée ne se retourne pas pour regarder sa femme avant d'être sorti des vallées de l'Averne<sup>139</sup>. Mais apercevant la lumière qui marque la frontière du royaume des vivants, Orphée ne put résister à la tentation de vérifier qu'Euridyce et non une autre était bien derrière lui. Son geste condamna définitivement son épouse à retourner dans la nuit des Enfers. Il tenta une seconde fois de libérer Euridyce du monde des morts mais sa démarche resta vaine. Alors, « il se retira sur le mont Rhodope, inconsolable et indifférent aux femmes; les bacchantes prêtresses de Dionysos, se vengèrent de son dédain en mettant son corps en lambeaux et en jetant sa tête et sa lyre dans l'Hèbre, qui les charia jusqu'à la mer » (Crocq, 1993, p.995).

L'indicible douleur d'Orphée va se transmettre à travers ses suppliques lyriques et les déesses infernales, les Euménides, seront vaincues par ces chants. Ses prières auront raison de celles

---

<sup>139</sup> Lac des environs de Cumes, voisin d'une entrée des Enfers.

qui règnent sur le monde des Enfers mais, en se retournant, Orphée transgresse la règle édictée par les divinités et reçoit la vision brute du monde des morts. Il est sans protection et « le trauma peut être compris comme ce moment précis où Orphée se retourne et où son univers bascule à jamais. Hanté par le souvenir de l'enfer (...), il s'isole de la société des hommes comme le traumatisé se replie sur lui-même (...) » (Bailly, 1996, p.25).

Orphée porte ainsi en lui la figure du traumatisé qui après la confrontation à l'événement traumatique, s'isole, se retire du monde et des relations sociales<sup>140</sup>, ce réaménagement venant témoigner des effets réorganisateur du trauma dans le domaine des investissements libidinaux.

Orphée a été effrayé par la vision du monde des morts, l'amenant à jamais à se retirer du monde des vivants. D'autres, à l'inverse, pourront surmonter cette terreur sacrée et l'intégrer dans le sens de la vie.

- **Er, le soldat laissé pour mort<sup>141</sup>.**

Il s'agit d'un soldat, Er, qui fut laissé pour mort sur le champ de bataille. Quelque temps après, son corps fut retrouvé intact alors que le temps de la décomposition était déjà avancé pour d'autres. Mais considéré comme mort, son corps fut porté au bûcher funéraire. C'est alors qu'il revint à la vie et raconta le voyage de son âme au-delà de son corps. « Son âme, sortie de son corps après la mort, avait cheminé avec une multitude d'autres âmes jusqu'à un lieu divin, une prairie où quatre ouvertures étaient ménagées : deux dans la terre et deux dans le ciel. Des juges rendaient leurs sentences et ordonnaient aux âmes justes de prendre la route de droite montant vers le ciel, (...) et aux âmes méchantes de descendre par la route de gauche vers les profondeurs de la terre » (Crocq, 1993, p. 997).

Après ces expériences divines, les âmes choisissaient un modèle pour leur vie à venir. La responsabilité du choix, donc de son destin, revenant à chacune supposée avoir tiré des leçons de ce qu'elle avait vu durant son voyage divin ou infernal. Ce choix fait, chaque âme se rendait alors pour s'abreuver aux abords du fleuve Léthé,<sup>142</sup> dont l'eau était réputée faire

---

<sup>140</sup> A la suite du mythe d'Orphée, un mouvement religieux, l'orphisme apparut en Grèce. Les adeptes se tenaient en marge de la société et leur vie était marquée par un certain nombre d'interdits (refus notamment de manger ce qui était animé). Ces interdits avaient pour fonction d'empêcher l'individu d'entrer en contact avec tout ce qui appartenait au monde de la mort. A la fois théorie explicative de l'origine du monde, l'orphisme apparaît comme une doctrine de l'autre vie. L'origine de l'univers était Chronos, le temps qui « engendra Chaos, l'infini et l'Ether, le fini, dont l'union produisit un énorme œuf d'argent, l'œuf cosmique, ayant la nuit pour coquille » (Crocq, *ibid.*, p. 995). Concernant la destinée de l'homme et son autre vie, l'orphisme postule qu'à l'origine, les âmes sont pures et séjournent dans le ciel mais « sous l'effet d'une souillure, elles sont frappées de déchéance et condamnées à vivre sur terre prisonnières d'une enveloppe d'homme ou d'animal. Chaque âme devra effectuer une série de migrations, d'un corps à l'autre, qui sont autant d'étapes de purification (...) et sera autorisée à revenir séjournier au ciel, en compagnie des dieux » (*ibid.* p. 996).

<sup>141</sup> Mythe décrit par Platon dans le livre X de la République.

<sup>142</sup> Léthé, dont le nom signifie « oubli » est aussi une divinité fille d'Eris (La discorde) et sœur du Sommeil (Hypnos) et de la Mort (Thanatos).



perdre le souvenir à ceux qui en boivent. Les âmes en y buvant perdaient alors le souvenir du monde qu'elles allaient quitter.

Er, fut, lui empêché d'y boire et, n'ayant bu l'eau du fleuve, il témoigna alors des spectacles terrifiants auxquels il avait assisté lors de son séjour au pays des ombres: certaines âmes étaient, au cours de ce voyage, torturées par les démons, et d'autres condamnées à un destin maudit

Er survécut à une expérience de mort. Les images terrifiantes auxquelles il avait été confronté ne l'empêchèrent cependant pas de se souvenir.

Mais le souvenir d'Er est plus qu'un souvenir. Il est d'une autre nature, d'un autre ordre, il est « de l'ordre de la « réminiscence », sorte de vague souvenir dont on sait qu'il n'appartient pas à la vie consciente au même titre que les souvenirs ordinaires, mais qu'il relève d'une expérience initiatique de commerce avec le divin» (*ibid.*, p. 998).

Er revint au monde des vivants avec une souvenance particulière, celle des enfers, et si « dans toute réminiscence ramenée des enfers, il y a la terreur sacrée, (...) il y a aussi le germe de sa possible intégration assumptive dans l'édification d'une âme plus philosophe et plus sereine » (*ibid.*, p. 998).

Les images de l'enfer sont parfois à l'origine d'une souffrance difficilement évocable et pensable mais, d'autres fois, un autre homme peut advenir. Le voyage au pays des morts a alors quelque chose d'initiatique qui préside à la fabrication d'un homme nouveau et métaphorise ainsi le lieu de la métamorphose.

Mais, à l'inverse des pensées traditionnelles, cette approche du traumatisme reste peu évoquée car la tendance actuelle dans la pensée occidentale est une pathologisation excessive, alors que certains symptômes peuvent être envisagés comme des changements positifs de la vie de l'individu « même s'il n'est pas toujours simple de faire la différence entre ces changements et des symptômes traumatiques relevant de mécanismes de défense trop présents et qui entravent de manière « pathologique » la vie du patient. C'est par exemple le cas des croyances religieuses apparues au décours d'un événement traumatique (...) » (Bailly, 1996, p. 26).

Sisyphe, Orphée, Er, héros de la pensée mythique ont, chacun à leur façon, visité un monde interdit, ramenant de ces visites des visions terrifiantes pouvant paralyser l'âme ou au contraire générer une force nouvelle permettant alors d'assumer un destin nouveau dans le monde d'ici bas.

Les mythes ici évoqués, à la fois symboles de la répétition, du retour désespéré de l'enfer et de la réminiscence, marquent le lieu de la tragédie mais, peu à peu, la scène du mythe s'est

vidée pour laisser la place à d'autres héros. D'autres acteurs sont montés sur les planches créant de nouveaux espaces pour penser la tragédie. D'autres acteurs, ce sont aussi d'autres mots convoqués pour témoigner de ce que les hommes vivent. Les mots prennent alors un autre sens et s'inscrivent dans une pensée nouvelle qui tend à faire des blessures invisibles affectant l'âme un objet de science. La pensée mythique s'éclipse, laissant la place à une nouvelle approche étiopathogénique sur laquelle repose toute la clinique psychanalytique. Si les référentiels logiques s'en sont trouvés modifiés, les thèmes et les objets évoqués sont restés, pour leur part, identiques.

Longtemps après Sisyphe, Orphée et le soldat Er, la vie a continué d'avoir peur, très peur, au point parfois d'être effrayée. La tragédie est devenue trauma, entraînant dans sa mutation un cortège de mots et de maux. Les mots sont savoir. Les mots sont savoir, mais les mots sont aussi émotion et sensation ... Les mots permettent le dire ; trouver les bons mots , être au plus près d'eux, aide alors à saisir toutes les émotions et sensations présentes chez celui ou celle dont la vie un jour, a été exposée.

### III. 2. 1. 2. Les mots pour dire et comprendre

Trauma,	Traumatisme,	Déni,
Frayeur,		Effroi,
Perte de connaissance,		Après-coup,
Angoisse,	Peur,	Stress
Rappel,	Réactivation mnésique,	Reviviscence,
Répétition ...		

Les mots glissent ... mais aucune rime ne vient les lier ... ils glissent alors sans retenue ... mots de la vie, ils sont la vie ... ils l'appellent et scandent en écho son rappel. A la lumière du jour et de la parole, ils attestent de ce que la vie est tragiquement devenue : impensable rencontre avec le réel de la mort. La mort, subitement apparue, devient tout d'un coup possible. Irruption brutale, « rencontre réussie avec sa propre mort ou celle de l'autre » (Cremniter, 2002, p.81), la voie du trauma est ouverte.

- **Le trauma**, au sens étymologique est blessure. Blessure liée à une action de perçage, il constitue sur le plan psychique une effraction, offrant ainsi la possibilité à l'image sensorielle traumatique de pénétrer dans l'appareil psychique, de l'envahir, de repousser les représentations et les signifiants qu'il contient, et de s'incruster en son point le plus profond. Sous l'effet d'un choc violent, la vie est surprise, capturé par l'effroi, saisie dans son mouvement par le néant de la mort (Freud, 1920). Pour un temps, la pensée, alors, s'éclipse. « A ce moment, pas de stress, pas d'angoisse, seulement un vide sans mots, sans paroles » (De Clercq & Dubois, 2001, p. 16). Alors qu'en temps ordinaire, les stimulations provenant de l'environnement sont associées à des images, des représentations déjà présentes dans l'inconscient, l'expérience du trauma c'est-à-dire celle de sa propre mort, est quant à elle princeps. N'ayant jamais eu de présentation au préalable dans le psychisme, elle ne trouve aucune représentation pour l'accueillir, la contenir et la lier. Elle reste prise dans un réel brutal et rejoint « une zone secrète, cachée, interdite de l'appareil psychique : l'originnaire (...). Elle rejoindra cette zone originnaire des perceptions sans mots où ont été refoulés lors de l'acquisition du langage les premiers éprouvés du nouveau-né »<sup>143</sup> (Lebigot, 2002, p.94). Alors, en l'absence de représentation signifiante pour nommer, lier et transformer le vécu de la confrontation au réel de la mort, un blanc s'installe. Les mots font défaut pour dire et la pensée s'arrête. L'innommable surgit de nulle part remplit la vie entière et, inlassablement, se répète dans le temps d'après. Sous l'effet de l'effroi, la vie blessée déborde.

- **L'effroi** est tel « cet instant improvisé où notre regard n'est plus actif, voyeur, mais passif, saisi, pénétré, vu lui-même (...) pénétré par l'apparition première (l'épiphanie) de notre propre mort sans que nous ayons pu seulement la prévoir, ni l'anticiper, ce qui serait déjà une initiative et une action. Et cette apparition nous saisit tout entier, nous immobilise, nous glace, nous prive de vie, nous transforme en pierre ou en ombre, nous fait mettre un pied déjà dans le Royaume des morts » (Crocq, 2002b, p. 138).

Rencontre avec le néant, la clinique de l'effroi est superposable à celle de l'effraction traumatique. A la suite de cette rencontre, des changements dans l'appréhension du monde apparaissent qui peuvent alimenter un processus de métamorphose de l'individu. (Baubet & Moro, 2003). Ces modifications affectent les idéaux et les croyances qui s'effondrent. L'individu perd alors le sens des choses, ne se sent plus lui-même et ses proches peuvent ne pas le reconnaître.

---

<sup>143</sup> Qui équivaut sur le plan psychique, de par le franchissement de la barrière du refoulement originnaire à un retour vers le monde anobjectal du développement.

Face à un tel moment, les affects sont multiples. L'angoisse, la peur et le stress sont le plus souvent évoqués de manière mêlée alors même qu'ils définissent, chacun à sa façon, une réaction spécifique face au danger éprouvé.

- **Le stress**<sup>144</sup> évoque la même réalité clinique de l'effraction que le trauma mais ne peut cependant se confondre avec lui, car il n'est pas l'effraction mais plutôt la réponse de l'individu face à un agent stressant.

Les stimulations sont nécessaires à la vie mais l'adaptation de tout un chacun reste soumise, entre absence et excès d'excitations, à un état d'équilibre. En effet si un défaut de stimulation équivaut à un état de mort, un trop plein, en revanche, est dangereux car les capacités d'adaptation sont dépassées, favorisant l'apparition de troubles plus ou moins durables. Face à une situation de stress, il s'agit avant tout de rétablir l'équilibre rompu sous l'effet des agents stressants.

Dès lors, l'état de stress peut être envisagé comme la réponse normale à une situation anormale. Cette réponse est à la fois spécifique et non spécifique ; spécifique, parce que chaque organisme réagit d'une manière propre et particulière et, en même temps, non spécifique parce que commune à tous et correspondant à celle que le corps donne à toute demande qui lui est faite. L'originalité et l'essence du stress s'appuient sur ce deuxième niveau non spécifique (Selye, 1936). Face à la situation d'intrusion dangereuse, l'organisme répond de manière éminemment réactionnelle. « C'est une réaction éphémère. Elle est a priori utile et salvatrice et aboutit généralement au choix et à l'exécution d'une solution adaptative » (Crocq, 1999, p.45). Ce n'est au fond qu'une réaction d'alarme sur les plans biologique, physiologique<sup>145</sup> et psychologique dont la finalité est la mobilisation des défenses. En effet, face au danger survenu, l'attention de l'individu est focalisée, ses capacités mentales mobilisées, dès lors, il peut agir.

- **L'angoisse** survient parce qu'un danger imminent est perçu. Réaction à la situation de danger, elle en devient son signal ; le rapport au danger étant plus important que l'objet du danger lui-même. Les effets sont alors moindres car ils sont attendus en dehors de toute surprise. Les affects qui en découlent sont contrôlables et maîtrisables et le seul fait d'être angoissé est déjà une protection contre le risque d'effraction traumatique, ce qui fait trauma étant moins la violence de la situation que l'impréparation du psychisme à cette situation. Quand la vie est effractée, l'angoisse ne surgit pas, laissant la place au degré zéro de l'affect, « ce néant de l'originnaire qui caractérise l'effroi » (Lebigot, 2002, p.94). Plus tard, si l'image

---

<sup>144</sup> Le stress est le pivot des concepts du DSM IV tels que l'état de stress aigu ou encore celui d'état de stress post-traumatique. Ces concepts seront développés ultérieurement au cours de ce chapitre.

<sup>145</sup> Le stress influençant en effet la production de cortisol et d'adrénaline, substances qui ont un effet sur le niveau de vigilance.

reste menaçante au niveau interne et si elle se répète à nouveau à l'extérieur, l'angoisse cette fois se manifestera dans sa fonction de signal d'alarme.

- **La peur** suppose habituellement un objet dont, par définition, un individu a peur, mais,

en même temps, elle est cette émotion qui accompagne la prise de conscience d'un danger, d'une menace. Le rapport à l'objet du danger est exclusif et sa manifestation est traumatique quand elle fait irruption brutalement, mettant alors à mal le système de protection et de défense. La peur, à cet instant, se confond avec la douleur née dans le moment de la constitution du trauma. Son ressenti est immédiat, envahissant, et mobilise toute l'énergie de l'individu, au point que rien d'autre ne peut prendre place. L'affect est massif, mais la peur n'est pas le traumatisme.

- En effet, nommer **le traumatisme**, c'est déjà parler du temps de l'après. Il apparaît après coup, c'est-à-dire après le moment de l'effraction et est l'expression des « conséquences sur l'ensemble de l'organisme d'une lésion résultant d'une violence externe » (Laplanche et Pontalis, 1967, p.501).

Le traumatisme est « ce processus qui se met en place consécutivement à cette effraction et qui se prolonge dans la durée (...). Il apparaît comme une construction ultérieure, une organisation pathologique » (Bertrand, 2002, p.22). Cette organisation psychique appelle avec elle une litanie de symptômes<sup>146</sup>. Leur fonction principale est alors de tenter de lier ce qui est resté délié au niveau du sens et de la symbolisation. Dans le temps de l'après, le traumatisme se donne à voir à travers un syndrome de répétition accompagné à la fois d'une hyperactivité neurovégétative<sup>147</sup>, de troubles du caractère, de l'humeur et des conduites.

- **Ce syndrome de répétition** vient confirmer la réalité du traumatisme psychique vécu par l'individu et constitue la symptomatologie spécifique du traumatisme. En dehors de tout contexte traumatique, le mécanisme de répétition est de nature fonctionnelle, les répétitions étant alors considérées comme des répétitions de base. Entrênenues par des excitations d'origine à la fois externe et interne, elles constituent une certaine forme de régulation et sont essentielles au développement humain. Cependant, si elles assurent à l'être un sentiment de

---

<sup>146</sup> Qui correspondent à ceux des états d'anxiété (stress dépassé ; troubles au niveau de la conscience ; psychose délirante aiguë), des troubles thymiques et de syndromes psycho traumatiques précoces.

<sup>147</sup> Les principaux symptômes neurovégétatifs renvoient à la définition du syndrome de stress post-traumatique sont répertoriés de la manière suivante :

- Difficultés d'endormissement ou sommeil interrompu
- Irritabilité ou accès de colère
- Difficultés de concentration
- Hyper vigilance
- Réaction de sursaut exagérée.

Pour parler d'activation neurovégétative, il faut qu'au moins deux symptômes se manifestent et soient persistants.

permanence, leur destin est toutefois de régresser au fur et à mesure que l'influence des processus sémiotiques<sup>148</sup> se renforce. La régulation dépend alors de la manière dont les excitations peuvent être liées à des organisateurs représentatifs. Mais quand ces excitations ne peuvent être canalisées et déchargées par le biais de liaisons représentatives, quand il n'y a alors pas de symbolisation possible, elles se répètent de manière compulsive dans un ultime essai « fait par le Moi de l'individu pour maîtriser puis abrégier sur un mode fractionné des tensions excessives » (Laplanche et Pontalis, 1967, p.88).

Dans cette perspective, le traumatisme devient tentative de reconstruction de la réalité; reconstruction certes inappropriée, mais qui atteste cependant d'une forme de subjectivation et, surtout, écarte le risque d'implosion psychique<sup>149</sup> où tout un chacun peut basculer après avoir été confronté au réel de la mort. Cette répétition à l'infini d'un événement, qui n'a pu trouver les mots de liaison, favoriserait au bout du compte une certaine maîtrise du choc (Ferenczi, 1932 a). Le syndrome de répétition prend forme à travers les rêves et les cauchemars. Témoins de la désorganisation psychique consécutive à l'effraction traumatique, les rêves d'angoisse deviennent le lieu de la remise en scène du trauma. Chaque nuit ou presque, le trauma se revit et se répète inlassablement. La vie peut alors tout simplement se bloquer, tant les principes qui animent ces processus oniriques sont contraires au principe de plaisir régissant l'activité psychique et n'aident par conséquent en rien à l'abaissement de l'état de tension. Parfois, la répétition prend d'autres allures<sup>150</sup> et se donne à voir dans un besoin compulsif d'évocation d'événements traumatiques allant des flash-back aux souvenirs douloureux, dont la finalité est la reproduction de ces mêmes événements. La pensée toute entière peut être envahie par ces symptômes qui deviennent, dans le temps de l'après-coup, le lieu de la reviviscence de l'épisode effroyable (De Clercq, 2001).

- Temps de l'après, **l'après-coup** est le lieu de tous les possibles face au trauma désorganisateur survenu. Cependant, tous les vécus associés à une expérience marquée par l'horreur de l'effroi «ne donnent pas lieu à la constitution d'une névrose traumatique structurée et chronicisée. Dans la pratique, on a affaire à une gamme de cas, un « panorama » (...) s'étageant des cas modérés et transitoires, des tableaux ressemblant aux états de stress post-traumatique, aux névroses traumatiques organisées, interminables et invalidantes et même aux cas psychotiques dominés par la déréalisation et la dépersonnalisation » (De

---

<sup>148</sup> Notons que l'intériorisation et l'appropriation des symbolismes vont de pair avec la régression du rôle protecteur des pares excitations externes.

<sup>149</sup> L'individu pouvant en effet basculer dans la psychose, voire dans une sorte de fascination mortelle aller au-devant de sa propre mort physique, de sa destruction.

<sup>150</sup> Certaines passent également par la rumination mentale des dommages subis, d'autres prennent l'allure de visions quasi hallucinatoires de la scène traumatique ou d'activités motrices telles que les gestes compulsifs, tics.

Clercq, *ibid.*, p.103). Mais tout n'est jamais à chaque fois écrit et chacun a en lui des forces que l'autre n'a pas pour affronter l'adversité. A chaque homme et femme correspond un seuil de tolérance qui le rend plus ou moins vulnérable, plus ou moins résistant aux coups de la vie. Dans le temps de l'après, chacun intègre à sa façon cet épisode dans son parcours. Parfois, il est une montagne insurmontable, parfois, il amène à prendre une direction qui n'aurait jamais été prise sans cela et qui conduit à l'émergence d'un être nouveau aux qualités jusque là restées insoupçonnées. C'est à toute l'histoire de la **résilience**. Histoire souvent extraordinaire d'hommes et de femmes magnifiés<sup>151</sup> par la vie mais qui n'empêche pas cependant de se demander à quel moment le traumatisme se constitue. Est-ce au moment de l'apparition des premiers signes cliniques<sup>152</sup> ? Et ces signes attestent-ils pour autant de la constitution du traumatisme ? Ne peuvent-ils pas être en effet la manifestation d'un traumatisme survenu antérieurement, autrement dit déjà là dans l'histoire de l'individu et de son groupe familial ? L'après coup fonde ainsi un modèle temporel conférant au passé un statut d'existence psychique dont certains éléments conflictuels peuvent alors être rappelés et se reproduire sous forme déguisée à travers, notamment, les cauchemars.

- **Temps du rappel, l'après-coup est dès lors celui d'une possible réactivation mnésique** des traumas antérieurs qui n'avaient pu au moment de leur survenue, être symbolisés et élaborés. Et c'est là un point paradoxal du processus traumatique (Nathan, 1986a) qui, tout en empêchant les liaisons de l'appareil psychique permet l'accès au souvenir. Au cours de ce moment où le fonctionnement psychique est susceptible de se réorganiser, ces événements passés traumatiques peuvent être rappelés et remaniés. Ce remaniement leur confère alors un sens, une efficacité, ou un pouvoir pathogène. (Laplanche et Pontalis, 1967). Si le traumatisme actuel peut devenir le lieu de condensation de ruptures antérieures, l'effet traumatique concerne cependant « l'essence même du sujet, qu'il s'agisse des événements de l'histoire personnelle, des répercussions individuelles des événements collectifs, ou de la transmission à travers les générations des événements collectifs de l'histoire » (Doray, Louzoun, 1997, p.19). Si les réponses possibles face au trauma sont multiples, elles sont sous la dépendance des marques laissées par l'histoire familiale écrite par les générations précédentes, c'est-à-dire sous l'influence de ce qui, dans le passé, n'a pu être nommé, et qui continue à alimenter de son énergie le présent. Le présent n'est alors rien d'autre que celui des choses passées, celui des choses présentes et celui des choses à venir (Saint Augustin).

---

<sup>151</sup> Du latin, « magnificare », glorifier.

<sup>152</sup> Il a été par ailleurs montré que ces signes cliniques apparaissent au terme d'un temps de latence plus ou moins long, allant de quelques jours à quelques mois voire une année ou deux (Bertrand, 2002).

Sous l'effet du choc, la mémoire du groupe est convoquée dans un fracas cauchemardesque mais l'obligeant à un travail de remémoration, au risque de condamner les individus à toujours pousser le rocher plus haut dans l'espoir qu'il ne roule à nouveau. Il s'agit donc, à travers une lecture transgénérationnelle, de décoder le sens des symptômes pour remplir les blancs laissés. La vie de ceux qui ne sont peut-être déjà plus là se rappelle au souvenir de ceux qui le sont encore. A cette condition, peut être, ils n'auront plus alors à porter le poids d'un fardeau, certes invisible, mais étonnement lourd.

Cependant, le temps d'après vient quelquefois révéler sous l'effet d'autres influences l'incapacité des uns et des autres à affronter la révélation du réel présent et passé, qui se voit alors dénié d'existence.

- **Le déni** est avant tout ce « mode défense<sup>153</sup> consistant en un refus par le sujet de reconnaître la réalité d'une perception traumatisante » (Laplanche et Pontalis, 1967, p.115). Selon ce principe, il s'oppose à la remémoration et s'actualise à travers la modification des états de conscience<sup>154</sup> et de la perception du temps. Le déni peut alors donner lieu à une expérience de déréalisation de soi et se traduire par des moments d'amnésie (Lebigot, 2002). Le souvenir vient à manquer. Ne pouvant trouver les voies de la pensée et de la parole, le souvenir est empêché. L'image, celle qui a imprégné les sens au-delà du supportable reste plus forte que les mots, et le souvenir est frappé d'interdit.

Le souvenir traumatique ne peut advenir dans la réalité tant on voudrait qu'il n'ait jamais existé. Mais, aussi complet que soit le déni, il n'en demeure pas moins qu'un certain nombre de manifestations psychopathologiques<sup>155</sup> peuvent apparaître, attestant ainsi d'un avant et d'un après dans la vie de l'individu effrayé. Le recours au déni, en même temps qu'il ouvre une possible voie à la psychopathologie de nature psychotique, ouvre également celle de la latence car, en exerçant « son action après l'évènement au plus fort de la pression qu'exerce à l'intérieur de l'appareil psychique la néantisation, il va se maintenir des jours, des semaines, des mois, des années, voire peut-être toute une vie » (Lebigot, *ibid.*, p. 142). Ce temps où le souvenir est interdit, empêché, peut être plus ou moins long. Assez souvent cependant, le processus de déni s'assouplit et la confrontation avec l'effroi est alors possible, l'effroi dénié au moment de sa survenue se trouvant alors figuré dans les rêves d'angoisse. Les images effrayantes resurgissent dans les cauchemars en sens inverse et provoquent le même effet qu'au moment initial. (*Ibid.*). Le temps du déni n'est jamais donc véritablement définitif et le

---

<sup>153</sup> Il est décrit par Freud comme un mécanisme de défense originaire et le prototype du déni serait celui de la castration ; ce dernier pouvant être à l'origine des autres dénis de la réalité. Il s'apparente à un mécanisme psychotique et s'articule à un autre mécanisme de défense, le clivage.

<sup>154</sup> Qui renvoient aux états de dissociation.

<sup>155</sup> Le plus souvent des troubles de la série anxieuse et dépressive.



souvenir, même enseveli dans les méandres les plus profonds de la mémoire tente toujours de resurgir. Toutefois, il est des situations où la mémoire ne garde pas de trace parce qu'elle a tout simplement échappé au marquage traumatique. Au-delà du refus de prendre en compte le réel de ce qui a été vécu, la pensée, ou plus exactement la connaissance, se perd parce que soustraite de la réalité.

- **La perte de connaissance** intervenant au moment de la confrontation avec le néant recouvre totalement le vécu de l'effroi, empêchant ainsi l'effraction traumatique<sup>156</sup> et l'apparition du syndrome de répétition. Soustraite à la réalité - parce que l'individu n'a pu l'affronter dans ce qu'elle est, c'est-à-dire la révélation du réel de la mort - cette expérience se voit privée de toute possibilité de retour, même à travers la vie onirique. En l'absence de syndrome de répétition, l'effroi ne peut être remémoré (*Ibid.*). Se trouvant ainsi gommée, l'image traumatique est empêchée de se fixer, de s'incruster au sein de l'appareil psychique. Moyen de défense ultime, au-delà du déni, le souvenir du face à face avec le néant se voit barrer l'accès à la mémoire. Il ne s'inscrit pas et reste suspendu à la mémoire des autres.

L'effroi, le trauma, la frayeur, convoquent l'homme en un lieu terrifiant où il perd sa qualité d'être de langage. L'image coupe la parole en ce moment où elle pénètre toute entière la vie psychique, acquérant ainsi le statut de figure traumatique. Elle fait effraction et, entre déni et répétition, hante la mémoire par son souvenir. Le psychisme est ici soumis à une agression venue du monde extérieur qui pénètre et occupe l'intégrité de l'individu. Dès lors le traumatisme n'est que l'objectivation dans le corps et dans l'esprit d'un autre destructeur (Brandibas, 2003). Cet autre franchit les limites et perce les enveloppes psychiques. L'âme peut alors s'échapper hors de son enveloppe et s'écouler dans l'infini du cosmos.

Trauma, traumatisme, effroi, les mots ont leur résonance et leur capacité propre à décrire les émotions qu'ils véhiculent. Cette capacité les affine à un groupe singulier, à une logique. Ici, il s'agit de celle de la blessure de l'âme et de ses effets parfois pathologiques<sup>157</sup>.

Les mots en appellent d'autres et de leur articulation sans cesse renouvelée émergent de nouvelles entités théoriques, fruits d'une pensée cherchant toujours davantage à comprendre.

### III. 3. Théories

Le recours à la théorie pour comprendre la logique clinique liée à l'expérience du trauma oblige à une mise en perspective historique du concept.

---

<sup>156</sup> Dans d'autres cas, l'effroi est nettement repéré et détermine la perte de connaissance, mais cette dernière n'affecte pas le souvenir du moment qui l'a immédiatement précédé.

<sup>157</sup> Cependant toutes les situations traumatiques ne génèrent pas automatiquement des troubles et l'apparition des troubles reste sous la dépendance de plusieurs facteurs (organisation psychique ; prise en charge précoce et soutien)

Si l'histoire du trauma est ancienne, inscrite dans des mythes fondateurs, elle est marquée par l'apparition successive de représentations conceptuelles qui chacune à son tour, ont contribué à développer la théorie. Les mots et les concepts véhiculés s'égrènent alors en théorie, cette « procession sacrée »<sup>158</sup> faisant surgir de nouvelles entités logiques du fond de la pensée.

L'inconscient traumatique est ainsi né, entraînant à sa suite les concepts de trauma et de traumatisme dans une nouvelle approche.

### **III. 3. 1. L'avènement de l'inconscient traumatique**

#### **III. 3. 1. 1. Fixes idées**

De génération en génération, la vie traverse le temps et se transforme sous l'effet des progrès de l'humanité. Ainsi, pendant longtemps, les hommes ont circulé à cheval mais les distances étaient longues et les bêtes s'épuisaient. Alors les chevaux sont un jour devenus des chevaux vapeur. L'ère du train commençait et, avec elle, l'homme allait vivre de nouvelles aventures. Les chevaux vapeur empruntèrent des chemins de fer à l'acier rutilant et se lancèrent à la conquête de l'ouest. Les paysages défilaient jusqu'au dernier arrêt.

D'autres fois, l'aventure se terminait brutalement dans un brouhaha de ferraille et de cris. Hagards, hébétés, les voyageurs comprenaient que le voyage avait tourné court. Certains en revanchent ne comprenaient plus rien au monde et sombraient dans la maladie. La pensée, pétrifiée, alors pouvait se perdre dans les méandres de la folie.

Bien avant l'avènement des voyages en train, il a été admis « que les troubles mentaux pouvaient être produits par un événement extérieur venant faire choc émotionnel sur le psychisme, à la différence des affections causées par une lésion cérébrale et de celles qui naissent du dedans, des mystères de l'âme elle-même » (Crocq, 2003, p.12).

La pathologie témoignait de son inscription dans la violence de l'évènement et la nosographie allait du même coup s'enrichir d'une nouvelle entité. La névrose traumatique signait là son acte de naissance, et sa description à travers un tableau clinique spécifique allait lui conférer une autonomie nosologique.<sup>159</sup> Cette forme de névrose – dont le tableau sémiologique était centré sur le trauma - était provoquée par l'effroi et entraînait à sa suite un ébranlement psychologique. Cette altération psychique était durable et se trouvait caractérisée par le

---

<sup>158</sup> Au sens étymologique du mot théorie, qui vient du grec, : « theôria », procession sacrée (Le Robert Brio, 2004).

<sup>159</sup> Oppenheim reconnut le premier ce concept autonome de névrose traumatique. Si dans premier temps, Charcot contestait cette autonomie nosologique, Janet et Freud s'intéressèrent après cette reconnaissance à la pathogénie du trauma. Mais en même temps, la création de cette entité n'empêcha pas une certaine instabilité des troubles psychiques post-traumatiques quant à leur place dans les catégories nosographiques : entre hystérie, neurasthénie, simulation, psychose, névrose (Barrois, 1998). Pour une approche historique détaillée de l'émergence de ce concept, le lecteur pourra se reporter aux articles de Crocq (2002 ; 2003).

souvenir obsédant de l'accident, par des troubles du sommeil, des cauchemars et reviviscence, des phobies électives et une labilité émotionnelle (Oppenheim, 1888).

Elle pouvait également apparaître dans des moments particuliers de violence, et les guerres qui régulièrement jalonnaient la vie des hommes et des femmes étaient propices à sa manifestation.

Face aux troubles occasionnés, il s'agissait de comprendre pour tenter de guérir ceux qui avaient été atteints. Deux logiques explicatives furent envisagées. La première reposait sur une hypothèse organique et renvoyait à une lecture commotionnelle des symptômes manifestés. Dès lors, l'origine des troubles résidait dans les hémorragies ou les microlésions provoquées par le choc de l'accident.

Mais parfois un choc minime entraînait une sémiologie spectaculaire alors même que les lésions provoquées pouvaient être infimes. Le fait de pouvoir également faire cesser ou réapparaître les troubles sous hypnose amena à envisager une pathogénie postémotionnelle<sup>160</sup> où la peur figurait au premier rang des facteurs déclenchants.

Dans cette perspective, d'autres hypothèses ouvrant sur une nouvelle logique théorique (Janet, 1898, 1919)<sup>161</sup> furent élaborées pour tenter de comprendre une autre particularité observée chez le névrosé traumatique : celle de son impossibilité à se détacher du souvenir de son trauma. Ce souvenir, décrit comme un souvenir particulier, subconscient, acquit le statut d'idée fixe.

Echappant à la personnalité, ces idées se développent pour elles-mêmes et ne sont en rien des représentations mentales. Elles s'activent au sein de la conscience à la manière d'un parasite « en inspirant des images, des sensations et des gestes automatiques, archaïques et inadaptés » (Crocq, 2003, p.14). Aboutissant à des états de dissociation de conscience et fonctionnant selon un principe « d'accrochage », elles empêchent l'individu de surmonter l'obstacle qui lui fait face et en même temps agissent comme une sentinelle élaborant « un récit intérieur préparatoire (...) qui a pour effet de dériver l'anxiété et de maîtriser symboliquement la situation » (Crocq, 1993, p. 994).

La mise en évidence du rôle pathogène des souvenirs traumatiques, la désagrégation et les états dissociatifs de la conscience qui en résultent, permettent la reconnaissance d'une étiopathogénie purement psychique écartant définitivement l'hypothèse de lésions neuro-organiques consécutives au trauma, le trauma devenant le noyau des troubles.

---

<sup>160</sup> Cette position fut soutenue par Charcot lors de ses présentations de malades à la Salpêtrière (1884-1889) mais cependant, Charcot réfutait l'existence d'une entité nosologique autonome et argumentait qu'il ne s'agissait que d'hystérie, de neurasthénie ou d'hystéro-neurasthénie traumatiques..

<sup>161</sup> Janet soutint tout d'abord une thèse de doctorat sur *l'automatisme psychologique* où il présenta vingt et un cas de névrose dus pour la plupart à un traumatisme psychique, puis publia *Les Médications psychologiques*.

Cette reconnaissance, s'écartant des étiopathogénies neurobiologiques et des éventuelles péripéties liées au développement, laissait subodorer l'existence d'un inconscient traumatique, lieu du symptôme, ce témoin visible d'invisibles blessures ensevelies dans les profondeurs. Dès lors, la pathologie liée au trauma allait pouvoir se lire selon une autre grille, ouvrant ainsi d'autres voies à la guérison.

### III. 3. 1. 2. « Au-delà du principe de plaisir »<sup>162</sup>

L'avènement de l'inconscient traumatique allait ouvrir grandes les portes de la pensée d'autant que les hommes et les femmes se trouvaient régulièrement exposés aux dangers de la vie. Les guerres nouvelles menaçaient alors même que le souvenir des anciennes agissait encore puissamment dans les mémoires.

Dans la mouvance de l'inconscient traumatique, l'observation de cauchemars répétitifs dans les névroses de guerre manifestées par les soldats à leur retour<sup>163</sup> suscitait des interrogations. Une nouvelle théorie allait être élaborée qui ferait du traumatisme sa pierre angulaire. En effet, comment comprendre cette attitude « obstinée » à répéter du déplaisir alors même que l'état d'équilibre sur le plan psychique se traduit par l'avènement et le maintien du plaisir? L'observation des rêves répétitifs dans les cas de névroses de guerre, et de névroses traumatiques au sens large, pointaient l'échec de la fonction du rêve et amenèrent à la notion de compulsion répétitive.

Semblable dans sa logique à celle que l'enfant met en scène dans le jeu du For Da (Freud, 1920)<sup>164</sup>, cette compulsion fut, pour sa compréhension, assimilée à une modalité défensive archaïque préexistant « au-delà »<sup>165</sup> du principe de plaisir.

Sous-tendue dans son essence par la pulsion de mort<sup>166</sup>, elle est le lieu d'une tentative de maîtrise et de contrôle, son but étant « de faire naître un état d'angoisse propice à appréhender la représentation du danger, pour « rattraper » en quelque sorte le défaut d'angoisse protectrice qui s'est produit dans la réalité lors de la survenue du danger qui a alors surpris le sujet » (Crocq, 2002a, p.26).

La compulsion de répétition ainsi repérée à travers les symptômes oniriques de reviviscence traumatique amène alors sans trop de détour à une nouvelle théorisation autour du dualisme

---

<sup>162</sup> Freud (1920).

<sup>163</sup> Le terme « névrose de guerre » s'imposa, tant les tableaux cliniques présentés par les soldats étaient comparables à ceux manifestés par les accidentés du chemin de fer. Les différentes guerres qui affectèrent la fin du dix-neuvième siècle et le début du vingtième permirent d'observer des états confusionnels consécutifs aux explosions d'obus ; ces états étaient encore appelés, vent de l'obus ou encore shell shock.

<sup>164</sup> Autrement connu sous le nom du jeu de la bobine et au cours duquel l'enfant tend à maîtriser l'absence de sa mère ; l'enfant tend à s'habituer à l'absence de sa mère en reproduisant ludiquement et de façon répétitive la scène transposée de cette absence suivie de sa réapparition, atténuant ainsi sa détresse.

<sup>165</sup> Au sens de « au-deçà ».

<sup>166</sup> Cette pulsion de mort s'oppose par définition à la pulsion de vie avec laquelle elle interagit tout au long du développement libidinal. Elle vise à la suppression des états de tension en ramenant le vivant à l'état anorganique.

pulsionnel : pulsion de vie – pulsion de mort. L'introduction de cette dualité pulsionnelle (Freud, 1920), constitue un apport essentiel à la théorie psychanalytique centrée dès lors autour de la notion de conflit entre les pulsions.

A partir de cette compulsion de répétition repérée à travers les rêves des malades, un autre élément allait être mis à jour qui constituerait lui aussi un point central de la théorie: la fixation des individus à l'événement traumatique. « Dans leurs rêves, les malades reproduisent régulièrement l'accident traumatique (...). On dirait qu'ils n'en ont pas encore fini avec la situation traumatique, que celle-ci se dresse devant eux comme une tâche actuelle, urgente » (Freud, 1916-1917, p.256). La névrose traumatique constitue le modèle de la fixation et cet aspect tend à valider un sens économique au terme traumatique. Dès lors un événement traumatique se définit comme celui qui « en l'espace de peu de temps apporte dans la vie psychique un tel surcroît d'excitation que sa suppression ou son assimilation par les voies normales devient une tâche impossible, ce qui a pour effet des troubles durables dans l'utilisation de l'énergie » (Freud, *ibid.*, p.256).

A l'image d'une vésicule vivante<sup>167</sup> dont la couche superficielle ne peut plus remplir sa fonction de pare-excitation en raison de la violence des stimulations, le psychisme est envahi et le traumatisme s'installe. En effet, les excitations, en raison de leur quantité importante, échappent au filtre de la barrière protectrice et restent fortes par défaut de liaison. Malgré les efforts multiples de l'appareil psychique pour les assimiler ou les expulser, ces excitations demeurent en son sein comme des corps étrangers non- abréagis<sup>168</sup>.

Le trauma se résout donc à un rapport de forces entre l'énergie extérieure – c'est-à-dire celle de l'évènement - et l'énergie dont l'appareil psychique dispose pour repousser cette agression. Cet aspect implique des différences constitutionnelles et conjoncturelles de vulnérabilité et fait qu'un évènement n'est jamais que potentiellement traumatique; les réponses étant sous la dépendance de l'état de la barrière protectrice et oscillant entre conduite adaptative et névrose traumatique (Crocq, 2001). Ce double point de vue économique et relativiste est, en son temps, novateur du point de vue de la théorie mais ne remet pas fondamentalement en cause le modèle étiologique des névroses en général. Construite par phases successives, la théorie freudienne des névroses dans sa phase « pan-traumatique » (Barrois, 1998, p.45) repose sur le modèle des névroses traumatiques. Puis à cette période succède celle d'une théorie où l'étiologie sexuelle est envisagée.

---

<sup>167</sup> Cette image de la vésicule vivante permettra à Freud de comparer le psychisme à une boule protoplasmique excitable et protégée habituellement par une barrière de défenses, le pare-excitation.

<sup>168</sup> De abréaction au sens de « décharge émotionnelle par laquelle un sujet se libère de l'affect attaché au souvenir d'un événement traumatique, lui permettant ainsi de ne pas devenir ou rester pathogène » (Laplanche et Pontalis, 1967, p.1).

A partir de là s'opère un tournant décisif. Le traumatisme quitte en effet la sphère de l'accident, de la catastrophe et de l'angoisse de mort pour rejoindre celle de l'agression sexuelle.

Le traumatisme devient sexuel. La séduction<sup>169</sup>, dès lors, opère avec tout son pouvoir et entraîne dans son sillage la notion d'après coup<sup>170</sup>. Cette notion devenue essentielle à la théorie de la séduction et du refoulement permet alors de comprendre comment des souvenirs refoulés ne se transforment qu'après coup en traumatisme. Autrement dit un événement ayant eu lieu par hasard est dans premier temps oublié. Plus tard, un autre événement vient le réveiller et mobilise chez l'individu un mécanisme de défense de nature pathologique. C'est alors que les implications du premier événement sont perçues. Mais en même temps que la théorie freudienne met à jour ce processus, le traumatisme se pare des voiles du fantasme et perd ainsi de sa réalité<sup>171</sup>. Il n'y a plus d'évènement traumatique qui, au fond, n'est qu'un leurre, mais des conflits intrapsychiques, sources de dysfonctionnements. Le trauma devient alors l'expression d'une lutte interne entre des motions contradictoires et n'est en rien soumis à l'impact d'évènements survenus dans la réalité.

La théorie devient profondément inconsciente et seuls n'ont d'intérêt que la réalité interne et le fonctionnement de l'individu devenu sujet. Même la guerre ne changea rien à cette orientation prise lors des études sur l'hystérie, l'introduction de la pulsion de mort au sein de la réalité psychique (Freud, 1920) validant le fait d'un fonctionnement psychique traumatique totalement indépendant de tout lien causal avec des événements de la vie. Dans cette perspective, les névroses traumatiques nées de la guerre ne sont qu'un « conflit entre deux idéaux du moi, l'idéal du moi et celui que la guerre avait suscité chez le sujet. (...) En terme de théories, un nouveau moi s'est développé (...) il y a ainsi lutte à l'intérieur du moi et non entre le moi et la libido, ce qui, au fond, revient au même. Un certain parallélisme existe avec la mélancolie (...) » (Freud, 1918, p.269).

Le traumatisme prend alors un sens subjectif et se situe dans le cadre d'un conflit intra systémique du moi. Dès lors la théorie suscite la controverse. Les uns et les autres<sup>172</sup> allaient argumenter dans le sens d'un démenti, tant ils ne leur étaient pas possible d'échapper à la réalité du moment. La vie sous les bombardements provoquait des troubles, certes névrotiques, mais dont il était impensable qu'ils soient déconnectés de la réalité.

---

<sup>169</sup> En référence aux travaux de Freud (1882) sur l'hystérie ou celle-ci dans un premier temps fut envisagée comme résultante de trauma sexuel réel des adultes à l'égard des enfants.

<sup>170</sup> Le schéma classique de l'après coup est présenté dans *l'Esquisse d'une psychologie scientifique* (1895) avec le cas Emma.

<sup>171</sup> Freud abandonna dans ses recherches sur l'hystérie cette théorie de la séduction qui soulignait avant tout la passivité de la victime et envisagea une étiologie sexuelle plus fantasmagique de cette névrose et des névroses en général.

<sup>172</sup> Cette remise en question était le plus souvent le fait de psychiatres non analystes. Pour un point plus détaillé de cette question, le lecteur pourra se reporter à Barrois (1988, p. 54-55).

Ainsi, pour beaucoup, l'apparition des névroses de guerre constituait « un démenti éclatant à l'étiologie sexuelle des névroses » (Barrois, 1988, p. 54). Ce démenti contribua à alimenter la pensée et à l'enrichir d'autres modèles théoriques.

### III. 3.2. D'autres modèles

La pensée psychanalytique émerge en plein conflit mondial. La guerre engendre de nouveaux troubles et le trauma devient alors une problématique générale. Si tous cherchent à comprendre, c'est avant tout pour tenter de guérir ceux qui reviennent du front, marqués par des blessures invisibles mais dont la souffrance est cependant bien réelle.

Les névroses de guerre ont acquis leurs lettres de noblesse du fait de leur similitude<sup>173</sup> avec celles survenues au moment des accidents de chemin de fer. Il était alors important de réhabiliter le trauma dans son essence fondatrice.

#### III. 3. 2. 1. Le trauma selon Ferenczi<sup>174</sup>

« Soudain, sans prévenir, brutalement, la vie s'entrechoque et s'écroule ».

Parce que l'individu a fait, avant, l'expérience d'un sentiment d'être sûr de soi – sentiment qui pouvait aller jusqu'à un abus de confiance en soi et dans l'environnement -, il est là anéanti dans son sentiment d'être. A la fois effondré et silencieux, il est en état de commotion<sup>175</sup> psychique et « la soudaineté de la commotion psychique cause un grand déplaisir qui ne peut être surmonté » (Ferenczi, 1932 b, p.140). L'angoisse qui a fait défaut auparavant apparaît maintenant, venant témoigner de la difficulté à s'adapter au déplaisir ressenti.

Face au choc survenu et pour tenter de surmonter l'état de déplaisir qui y est associé, les réponses psychologiques sont plurielles. Elles peuvent aller dans le sens d'une transformation du monde environnant afin d'écartier la cause du trouble<sup>176</sup>, ou encore dans celui d'une production de représentations par la pensée, les images, par leur fonction anesthésique, pouvant aider à supporter le déplaisir et permettre ainsi un comportement adapté.

Cependant ces réactions sont parfois inopérantes. L'angoisse croît et il s'agit coûte que coûte de s'extraire de la situation menaçante.

---

<sup>173</sup> Les symptômes psycho traumatique qui en découlaient s'apparentaient parfaitement à ceux de la névrose traumatique, tels que les cauchemars, les peurs, les réactions de sursaut, l'impensable, les agressions externes, la terreur.

<sup>174</sup> Les textes fondateurs de cet auteur relatifs à cette question sont *Confusion de langue entre l'adulte et l'enfant* (1932 a) ainsi que les notes posthumes rassemblées sous le titre de *Réflexions sur le traumatisme* (1932 b).

<sup>175</sup> Cette notion de commotion vient du mot « Erschütterung » dont la racine « schutt » signifie débris, englobant « la notion d'écroulement, de perte de forme propre et l'acceptation facile et sans résistance d'une forme octroyée, à la manière d'un sac de farine » (Ferenczi, 1932 b, p.139).

<sup>176</sup> Réaction qualifiée d'alloplastique.

Plusieurs réponses sont possibles mais sont aux marges de la normalité et de la folie. La folie, celle de la persécution devient parfois l'ultime recours. Le plus souvent, cependant, l'autodestruction sera le moyen privilégié dans la lutte contre l'angoisse. La logique de cette réponse consiste alors à détruire la conscience afin de ne plus ressentir la menace de mort associée au danger. Une partie de soi est éliminée de la réalité mais, en même temps, l'individu traumatisé est plongé dans un état de désorientation psychique (*Ibid.*). Une partie de la pensée se coupe de la réalité. Cette coupure<sup>177</sup> est l'œuvre du clivage du moi qui vient protéger le soi. « A la manière d'un gardien qui veille sur le soi, une partie de l'être reste en éveil, mais sans rien sentir, sans rien retenir tandis que l'autre (la partie sensible) disparaît littéralement » (Zajde, 1998, p.267).

La mémoire se perd, devient amnésique, et le non-dit, le silence transforment alors « une expérience relationnelle (...) en une enclave morte-vivante, vouée au secret dans la psyché » (Barrois, 1988, p.64). Une partie de la personnalité s'isole et vit désormais sa vie séparée du reste<sup>178</sup>. La mémoire se perd mais, en même temps, la perte est la seule chance possible de résister face au traumatisme survenu. La voie de la guérison ne passe plus alors par le retour de ce qui a été sous l'effet du refoulement enfoui dans les profondeurs de la mémoire. Au contraire<sup>179</sup>.

Mais il est des moments, ceux de la nuit souvent, où la mémoire resurgit. Les images, les restes de la vie, se répètent alors de nuit en nuit, de rêve en rêve dans une tentative de résolution « si possible définitive, meilleure que cela n'avait été possible au cours de l'événement originaire commotionnant » (Ferenczi, 1932 b, p. 142).

Le rêve n'est plus ici uniquement perçu dans sa fonction de transformation des restes diurnes en accomplissement de désir. Il est le processus qui permet le retour de ces mêmes restes et en fait des symptômes de répétition de traumatisme. Ils sont non encore résolus et non maîtrisés et surviennent dans le rêve en deux temps séparés par une phase d'insomnie. Le premier temps est celui du rêve sans image, sans contenu où seules des sensations désagréables apparaissent au réveil.

C'est le temps de la répétition pure auquel succède celui d'une transposition imagée de la réalité. Là, les événements vécus sont soumis à des distorsions et des atténuations et sont comme falsifiés. C'est à ce prix seulement qu'ils peuvent accéder à la conscience.

---

<sup>177</sup> Cette coupure intervient le plus souvent sur le mode d'une psychose passagère impliquant à la fois une hallucination négative et une compensation hallucinatoire (Ferenczi, *ibid.*).

<sup>178</sup> Cette position n'est pas sans rappeler celle de la théorie de la dissociation inventée par P. Janet.

<sup>179</sup> Ferenczi allant même jusqu'à penser que le retour du refoulé n'amène pas la guérison, mais plutôt la mort de l'individu (Barrois, 1988).



Si le rêve assure au départ une fonction de répétition d'événement traumatique non élaboré, il aboutit ensuite à une falsification qui constitue en quelque sorte une forme de résolution acceptable au niveau conscient. Alors, l'accomplissement du désir contenu dans la fonction première du rêve est non plus considéré comme une fin en soi mais bien comme un moyen d'élimination du traumatisme (*Ibid.*).

Cette altération, lors des rêves secondaires, représente en fait une maîtrise partielle du traumatisme et est rendue possible grâce au clivage narcissique<sup>180</sup> qui instaure un lieu de censure.

En considérant les restes diurnes des processus oniriques comme des symptômes de répétition de traumatisme, la théorie réhabilite là le trauma dans sa réalité et reconnaît que « la frayeur, les chocs psychiques, les accidents peuvent également déclencher une névrose par leur force traumatique » (Ferenczi, 1908, p. 34).

Cette réhabilitation du traumatisme réel initie de nouveaux procédés thérapeutiques<sup>181</sup> et continue à rendre la théorie féconde, avec la mise à jour de nouvelles entités psychiques, telle notamment l'identification à l'agresseur<sup>182</sup>. Le trauma quitte, avec cette approche, la scène de la séduction pour en faire un saisissement par le mortifère. D'autres lui font quitter celle de la réalité psychique pour le prendre au piège du stress.

### III. 3. 2. 2. Le traumatisme dans le DSM IV<sup>183</sup>

Dans cette nouvelle approche, le traumatisme va subir une mutation, une mutation profonde qui lui fait perdre son essence psychologique. Un nouveau cadre conceptuel, celui de l'état de stress post-traumatique<sup>184</sup> et du DSM IV est alors proposé.

Face à la survenue d'un événement traumatique, il ne s'agit plus d'évoquer un conflit intrapsychique (Freud, 1920) ou une commotion psychique (Ferenczi, 1932b) mais une réaction de défense de l'organisme face à un processus agressif dans une perspective d'adaptation (Selye, 1936). Il s'agit avant tout d'une réaction psycho-physiologique qui établit un rapport privilégié avec l'agent du stress.

---

<sup>180</sup> Ferenczi entend par clivage narcissique « la création d'un lieu de censure (Freud) avec une partie clivée du Moi, qui mesure pour ainsi dire, en tant qu'intelligence pure, être omniscient avec une tête de Janus, l'étendue du dommage, ainsi que la part d'elle-même que la personne peut supporter, ne laissant accéder à la perception que ce qui est supportable dans la forme et le contenu du rêve, l'embellissant même si nécessaire dans le sens d'un accomplissement de désir » (Ferenczi, 1932 b, p. 144).

<sup>181</sup> Le lecteur pourra se reporter à Ferenczi, 1932 b, p. 145- 147.

<sup>182</sup> Identification à l'agresseur qui résulte de la soumission de la victime à la volonté de l'agresseur et qui se fait par introjection, la réalité extérieure devenant de ce fait intrapsychique. Pour une description complète de ce processus, le lecteur pourra se reporter à Ferenczi (1932 a).

<sup>183</sup> Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders; 1994 révision.

<sup>184</sup> Egalement connu sous le nom de Post-traumatic stress disorder (PTSD).

Cette nouvelle définition du traumatisme arrive à la suite de la prise en charge des hommes et des femmes rescapés des camps de concentration lors de la seconde guerre mondiale et reconnaît une filiation directe avec le syndrome du survivant<sup>185</sup>.

A partir de là, il ne fait plus de doute que les symptômes observés<sup>186</sup> - notamment les reviviscences traumatiques, les rêves traumatiques répétitifs, les souvenirs récurrents, les périodes sensibles aux dates anniversaires - sont en lien direct avec le vécu traumatique auquel les uns et les autres ont été confrontés.

En d'autre terme, l'hypothèse d'un conflit intrapsychique se trouve invalidée. La référence aux événements traumatiques survenus dans la vie d'un individu devient, dans le cadre du DSM-IV, un critère diagnostique permettant d'envisager un état de stress post-traumatique. Les événements peuvent avoir été vécus directement mais le fait d'avoir été témoin<sup>187</sup> constitue aussi un critère susceptible de déclencher un état de stress.

A cette notion d'événement traumatique se greffe celle de la peur ressentie accompagnée d'un fort sentiment d'impuissance ou d'horreur. Les symptômes associés à ce syndrome sont nombreux et se répartissent en plusieurs catégories allant des symptômes d'intrusion (l'événement traumatique est constamment revécu), d'évitement, aux symptômes neurovégétatifs<sup>188</sup>. Une souffrance s'installe, dont l'effet est de perturber la vie sociale, affective et professionnelle.

En fonction du moment d'apparition du stress, de sa nature et de la durée d'exposition, une variante est définie qui renverra à l'état de stress aigu<sup>189</sup>.

L'état de stress post-traumatique est donc la réponse qu'un organisme humain peut apporter quand il se trouve dans l'incapacité de faire face à la situation traumatique survenue. Cette réponse est par nature pathologique mais en même temps peut entraîner des changements durables chez la personne concernée.

En effet, il semble qu'il existe une période sensible – entre deux et huit semaines après l'exposition - au cours de laquelle un renforcement de soi peut être observé<sup>190</sup>. Ce renforcement de soi concerne l'image que l'individu se fait de lui-même. Ayant surmonté l'épreuve, il en ressort avec un sentiment de soi plus fort et en tire une meilleure assurance, une meilleure assertivité et une plus grande sagesse. Ainsi, l'individu peut parfois voir son

---

<sup>185</sup> Ou encore le KZ syndrome.

<sup>186</sup> Qui vont des sentiments de peur intense, de terreur, d'abandon, des évitements de stimuli liés à l'événement, de l'émoussement de la réactivité générale, de l'hyperactivité neurovégétative aux états dissociatifs, à la perte de la capacité de concentration, à la labilité émotionnelle, à la réduction de la capacité de modulation des affects et aux peurs et soucis injustifiés et excessifs.

<sup>187</sup> Ce critère n'était pas mentionné dans les éditions précédentes du DSM. Dans le DSM III (révision de 1980), le diagnostic de PTSD reposait sur l'idée « d'avoir été exposé à un événement qui serait traumatisant pour quiconque ».

<sup>188</sup> Pour plus de précision à ce sujet, le lecteur pourra se référer à De Clercq (2001), pp. 105-106. Notons cependant que les symptômes doivent persister plus d'un mois.

<sup>189</sup> Différent de l'état de stress post-traumatique car apparaissant dans le mois qui suit l'événement et disparaissant après.

<sup>190</sup> Encore appelé selon la terminologie anglo-saxonne « Post Traumatic Growth ».

sentiment religieux affermi. Les relations avec les autres sont aussi touchées par ce processus de transformation et vont dans le sens d'une plus grande ouverture et empathie envers les autres. La vie prend également une autre dimension et les choses de la vie deviennent toutes relatives. C'est donc un véritable processus de transformation qui peut se mettre en place, augurant d'un être métamorphosé (Tedeschi, 1995).

Si la réalité clinique de l'état de stress post-traumatique ne peut être, à l'évidence, niée, elle ne rassemble en aucun cas « l'ensemble des conséquences psychopathologiques provoquées par le traumatisme psychique chez les individus fragilisés ou particulièrement saisis par cette rencontre avec le réel de la mort, la leur propre ou celle des proches ou de victimes » (De Clercq, 2001, p.105). En effet, certains troubles<sup>191</sup> sont ramenés au rang des pathologies associées alors qu'ils constituent les symptômes spécifiques de la névrose traumatique. C'est bien là tout l'enjeu de la référence au stress et aux états qui y sont associés, que de réduire les étiologies à une seule manifestation biophysique et de dénier ainsi l'impact de l'événement sur le psychisme humain. Le souci fondateur est, certes, de se démarquer d'une approche psychanalytique au risque cependant d'une approche biaisée « car que vient faire le concept de stress dans un processus psychopathologique qui se développe parfois des semaines, voire des mois après le vécu traumatique qui dure, qui plus est, des mois, voire des années ? » (De Clercq, 2001, p.103). Le concept a su, certes, jouer de la séduction mais aujourd'hui, il ne séduit plus autant. De plus en plus, il apparaît que le traumatisme ne peut se concevoir uniquement en termes de mécanique et de processus. D'autres approches l'envisagent dans ses effets.

### III. 3. 2. 3. Description du phénomène

Cette approche, que d'autres qualifient de phénoménologique, envisage le trauma dans ses effets, à partir d'observations cliniques, le point de départ étant que les individus victimes d'une manière générale « se plaignent de ressentir l'impression pénible d'avoir complètement changé de personnalité, de ne plus se reconnaître. Ils ont désormais une nouvelle manière de percevoir, de penser, de ressentir, d'aimer, de vouloir et d'agir » (Crocq, 2002a, p.28). La personnalité est envahie par un événement traumatique et cette invasion est vécue à travers un sentiment d'étrangeté, voire de dépersonnalisation. Il en résulte une aliénation de la personnalité à l'expérience traumatique fondant une relation inauthentique au monde. Alors, tout s'arrête autour de ce nouvel épice de la vie.

---

<sup>191</sup> Il s'agit là des troubles anxieux, des troubles dépressifs, des troubles de la personnalité, des modifications caractérielles, des troubles de la conduite.

Le temps aussi est aliéné et échappe aux règles habituelles de l'harmonie qui le rythment. Il est là, le regard fixe, figé dans la glace de l'horreur et de la terreur. Plus rien ne se passe et ne semble pouvoir se passer. Plus rien même ne s'est passé. Le présent se réduit à l'image de ce qui a été vu et n'aurait pas dû être vu, l'avenir n'a plus d'avenir et le passé est tout simplement porté disparu. Arrêt sur image.

Que s'est-il passé ? Personne ne le sait parce que les liens avec le monde ont été coupés brutalement. Expérience chaotique, le sens s'échappe et la question n'a pas de réponse. Expérience de non-sens, elle reste en suspens et attend, figée, fixée. Le temps est suspendu et la vie va à l'envers. D'un instant à l'autre, tout peut s'effondrer.

Voilà donc un phénomène particulier non prévisible mais qui a pourtant par certains côtés des allures cycloniques. Les vents de l'aliénation traumatique, du bouleversement temporel et du non-sens soufflent au plus fort et font basculer l'espace ordonné du monde en un chaos où toutes les convictions, même les plus fortes, s'effondrent (*Ibid.*). L'individu est désemparé, bouleversé dans ses assises les plus anciennes. Spectateur transfiguré, il ne se reconnaît plus. Etranger à lui-même, il a peur et souffre. De quoi ?

D'une entité spécifique née de « la rencontre authentique avec le réel » (Briole, 1994), appelée syndrome – les mots se répètent- psycho-traumatique, étant entendu que « c'est le traumatisme psychique qui compte, et qu'il peut y avoir des syndromes psycho-traumatiques immédiats<sup>192</sup> et d'autres différés (...). » (Crocq, 2001, p. 59).

Au-delà de l'effraction et de l'invasion traumatiques de la conscience, l'âme est perturbée par l'aperception du néant à laquelle elle s'est trouvée soumise. Démunie, sans mots pour dire et penser cette expérience, il n'y a alors plus de sens possible. Le sens n'est plus, cessation d'activité qui confirme la suprématie de l'effroi, modifie le chemin du destin. Mais il appartiendra à chacun d'être Orphée ou le soldat Er. Le sens fait défaut. Le traumatisme quitte alors la sphère affective pour s'ouvrir au monde intellectuel et cognitif. Il y a longtemps maintenant que l'idée d'un tel type de traumatisme a été abordée à partir du regard anthropologique posé sur la mise en œuvre intentionnelle de traumatisme lors des rituels d'initiation.

### III. 3. 2. 4. Le traumatisme de non sens

Il a été décrit à partir de l'observation de rites et de cérémonies d'initiation (Bateson, 1936)<sup>193</sup>. Ces rites reposent sur la mise en œuvre de comportements qui, au premier regard

---

<sup>192</sup> La réaction bio physio psychologique de stress dépassé en est un.

<sup>193</sup> Lors d'observations de terrain chez les Iatmul de Nouvelle Guinée.

peuvent apparaître totalement fous et insensés. Or, il est apparu qu'ils s'inscrivent dans une logique rationnelle, leur manifestation ne venant que renforcer celle du groupe. Au cours des cérémonies, des injonctions sont données qui vont dans un sens inverse à celui des comportements habituels. Ces conduites contradictoires et insensées fondent le paradoxe et induisent un traumatisme de non-sens, encore appelé « double contrainte ». Le paradoxe est ce message fou qui, en même temps, nie ce qu'il affirme et affirme ce qu'il nie.

Cette situation de double contrainte n'est pas sans effet sur la communication et affecte les différents niveaux qu'elle mobilise. Ces niveaux, quelle que soit la situation de communication<sup>194</sup> sont au nombre de trois.

Le premier est celui de l'énoncé par la parole, le deuxième renvoie à la communication analogique, autrement dit au registre du non verbal - gestuelle, attitude corporelle, intonation et inflexion de la voix, rythme - et le troisième est celui de la méta communication, c'est-à-dire de la communication sur la communication (Bateson, 1956)

Ces différents niveaux sont complémentaires et sont activés de manière simultanée en respectant un certain nombre de règles, une situation de communication correcte étant celle qui assure une cohérence entre le niveau de l'énoncé et le niveau analogique. Or cette situation est quasiment impossible à établir dans la réalité car, le plus souvent, ce sont deux logiques contradictoires<sup>195</sup> qui sont mises en scène, ouvrant ainsi les voies d'une communication paradoxale. Une des façons de gérer cette situation consiste alors à communiquer sur elle en la commentant, autrement dit à méta communiquer.

Ce modèle de la communication paradoxale<sup>196</sup>, élaboré à partir de l'observation de rites sociaux, est applicable également à la communication intrafamiliale et a permis de vérifier que certaines pathologies psychiatriques, la schizophrénie notamment, pouvaient relever d'un traumatisme affectant la sphère cognitive et la capacité à penser, et reposerait sur le mécanisme de la double contrainte.

Induit par l'entourage des individus malades<sup>197</sup>, ce traumatisme repose sur un choc intellectuel en raison du non-sens du message reçu. Dès lors l'individu n'ayant pas les moyens d'agir sur l'émetteur du message<sup>198</sup> est contraint d'agir sur sa propre capacité à penser et à percevoir. Sa perception du monde, sa conscience en sont profondément affectées, au

---

<sup>194</sup> Mais il est important de prendre en compte le contexte interactionnel dans lequel se déroule l'échange car il formalise le cadre au sein duquel se déroulent les différents types de communication.

<sup>195</sup> Par exemple une invitation à dîner formulée oralement peut s'accompagner de mimiques et d'attitudes qui traduisent le désir inverse.

<sup>196</sup> Établi par Bateson et l'école de Palo Alto.

<sup>197</sup> Bateson décrit à cet effet une situation de communication ayant pour cadre la relation une mère et son fils schizophrène. Au point de départ, il s'agit d'une mère ayant un fils mais ne supportant le lien avec lui mais en même temps se sent coupable de cet état de fait. Alors quand le fils s'approche de sa mère, celle-ci montre une attitude de rejet qui provoque en retour l'éloignement de l'enfant. Cet éloignement est alors vécu par la mère comme une marque de réprobation et pour échapper au sentiment de culpabilité naissant, la mère sollicite qu'il s'approche alors d'elle, déclenchant à nouveau une attitude de rejet.

<sup>198</sup> Puisqu'il est difficile, voire impossible, d'être à la fois agent de la communication et de recourir à un discours méta.

point parfois d'être perverties ou annulées. Sous cette influence paradoxale et traumatique, le sens n'est plus, et ceux qui sont touchés s'en trouvent profondément modifiés dans leur relation à la réalité et aux autres.

Cette autre conceptualisation fait basculer l'approche du traumatisme de la sphère affective à celle du monde cognitif et intellectuel. Il ne s'agit dès lors plus uniquement d'un phénomène psycho-dynamique ou neurovégétatif.

Les modèles théoriques, parfois, s'opposent au risque même de s'exclure<sup>199</sup>. Dès lors, la question de la pertinence se pose au regard du modèle de compréhension choisi. Mais un modèle reste avant tout l'expression du système de pensée au sein duquel il s'organise. Il est alors le lieu de représentations particulières et les représentations de l'effraction psychique de par le monde sont multiples.

### **III. 4. Théories du monde**

Les théories du monde véhiculent de manière générale les représentations des cultures qui les engendrent. En ce sens, elles sont le reflet d'une culture donnée. Elles sont multiples et variées et déterminent des logiques explicatives qui le sont tout autant.

Entre tradition et modernité, des systèmes logiques sont convoqués pour comprendre le sens du désordre manifesté et évoquer des catégories de cause. Comment, alors, la tradition pense-t-elle l'expérience de la rencontre avec la mort ?

La tradition, depuis longtemps, connaît l'idée d'un corps habité par une âme qui le met en mouvement et l'anime. Cette tradition sait que, parfois, la cohabitation entre le corps et l'âme n'est pas facile au point de rendre l'un et l'autre malade.

La tradition a ses propres mots et certains n'ont de sens que par rapport à elle. Ainsi les sociétés traditionnelles pensent que des maladies de l'âme peuvent être liées à la frayeur.

Ce mot est ancien et sa racine latine<sup>200</sup> – exfridare - lui donne le sens de « faire sortir de la paix ». Mais le mot est aussi celui du fracas et du bruit<sup>201</sup>. Cette frayeur est reconnue comme pouvant être à l'origine de certains troubles. L'âme effrayée est une âme qui peut s'échapper du corps. D'autres la pensent volée.

Les troubles liés à la frayeur se déclinent de par le monde. Ils sont universels et leur mise en scène est plurielle.

---

<sup>199</sup> Ainsi dans le manuel de DSM, à travers la catégorie du PTSD, sont privilégiées uniquement les hypothèses biologique et cognitives au détriment des hypothèses psycho-dynamiques du fonctionnement psychique.

<sup>200</sup> Cette racine serait elle-même dérivée de la racine « fridu », autrement dit, l'argent, l'amende à payer pour rétablir la paix.

<sup>201</sup> En référence, cette fois, à sa racine française – fragor/ freor – fracas/bruit.

### III. 4. 1. *Susto* ou l'âme volée.

Chez les Quechas d'Amérique du Sud, l'âme est pensée à la fois comme habitant le corps et l'animant, mais aussi comme pouvant se dégager du corps pour le réintégrer. Cette séparation du corps et l'âme intervient la nuit pendant le sommeil. Il est d'autres moments de la journée où l'âme peut sortir de son habitacle à cause d'un danger subit ou d'un sursaut provoqué par un événement imprévu<sup>202</sup>. L'âme apeurée alors s'enfuit. Elle reste parfois proche du corps ou peut être capturée par la terre en principe d'une force tellurique qui lui est attribuée. Ainsi « d'après le principe de réciprocité qui règle la vie des Andes, la terre nourrit l'homme et, en échange, elle doit recevoir des dons qu'elle consomme pour satisfaire ses besoins. En temps de sécheresse ou de gelée, elle exige davantage puisqu'elle devient brûlante et sèche. Si l'homme ne satisfait pas sa soif, elle se voit forcée de prendre ce qui lui est dû. Alors elle enlève ce qui est le plus précieux à l'individu: son âme. Ceci constitue l'explication traditionnelle la plus répandue du syndrome qu'on appelle le *susto* (Arias-Schreiber, 1987, p.124). Après un moment de frayeur, l'âme est «raptée» et le corps s'affaiblit au point parfois de déperir. Il convient alors à travers le rituel d'obtenir le pardon de la terre afin que l'âme soit restituée au corps effrayé d'où elle s'est échappée.

Ailleurs, cette notion de frayeur met en scène d'autres troubles qui comme le *susto* viennent illustrer la notion de désordre ethnique (Devereux, 1970).

### III. 4. 2. Le *sézisman* ou saisissement

Le *sézisman* est un mot du lexique créole réunionnais et renvoie dans ce contexte à une étiologie de la frayeur. Il est imputé à un choc émotionnel. Il peut s'agir d'un accident ou encore d'une rencontre avec une entité surnaturelle. Le *sézisman* est réputé bloquer les affects et figer le sang. Il est à la fois la conséquence directe d'une exposition à un invisible ou peut être transmis à un enfant par la personne exposée. Certaines personnes sont plus vulnérables que d'autres. Ainsi les femmes enceintes et les enfants sont directement exposés. Une femme enceinte victime d'une frayeur peut la transmettre in utero à son enfant. Cette transmission peut également s'opérer au cours de l'allaitement maternel.

Cette étiologie de la frayeur s'apparente dans son expression à la logique traumatique et le *sézisman* est « considéré comme une rupture brutale de l'enveloppe psychique consécutive à un stress particulièrement intense (...). Ses conséquences peuvent s'apparenter à un stress aigu et ses effets néfastes, si elles perdurent, à un trouble de stress posttraumatique »

---

<sup>202</sup> De type accident, chute ou apparition d'un phénomène effrayant. Pour plus de précisions à ce sujet, le lecteur pourra se reporter à Arias-Schreiber (*ibid.*).

(Brandibas, 2003, p.92). Le traitement s'organise là aussi dans le cadre d'un rituel ou l'action thérapeutique consiste à opérer par analogie<sup>203</sup> un transfert du sézisman de l'intérieur du corps à l'extérieur.

### III. 4. 3. La *Khal'a*

Il se dit là aussi que lors de la *khal'a*, l'âme, suite à une frayeur peut quitter le corps qu'elle habite. Mot arabe, *la khal'a* renvoie dans les pays du Maghreb à la notion d'extraction, d'arrachement brutal. L'âme partie, d'autres êtres invisibles, à l'image des *djinn*s, peuvent alors prendre possession du corps. La *khal'a* réalise ainsi un type particulier de possession qui est soudaine, totale. Elle prive l'individu de ses capacités de résistance et de toute possibilité de « négociation » avec le *djinn*. Celui qui est possédé est alors décrit comme *makhlou'*, autrement dit comme étant effaré. (Lheimeur, 1990). Au cours de cet épisode, la personne victime apparaît figée et en état de sidération. La *khal'a*<sup>204</sup> est « une suspension, un arrêt qui provoque une rupture dans le système de fonctionnement de l'appareil psychique. Elle agirait à l'instar d'un choc traumatisant dont l'équivalent est l'anéantissement du sentiment de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser en vue de défendre l'intégrité du soi propre » (*ibid.*, p. 151). Une béance se produit et l'intériorité psychique n'est plus fermée. Pour restaurer la clôture de l'individu, un autre état de frayeur peut être provoqué dans le cadre d'un soin rituel obéissant à la logique de soigner le mal par le mal.

Cette étiologie de la frayeur se retrouve de manière assez identique dans l'univers culturel comorien et, si aucune description de cette étiologie ne semble avoir été réalisée jusqu'à ce jour, il est fréquent au cours des consultations de rencontrer des enfants effrayés et dont l'âme est restée figée ou au contraire s'est échappée.

### III. 4. 4. *Chtrétémo*

#### ➤ *Observation n°13*

Lorsque nous rencontrons Nadja à la consultation de thérapie transculturelle, son comportement paraît d'emblée être celui d'une enfant qui a peur. Elle est assise, repliée sur elle-même, tenant ses poings fermés sur sa poitrine comme si elle voulait retenir à tout prix quelque chose à l'intérieur d'elle.

Nadja a onze ans et vit à la Réunion avec sa sœur aînée qui l'a recueillie à son arrivée ici, il y a maintenant deux ans. Elle vient de l'île de Mayotte où sa mère et les siens habitent encore.

<sup>203</sup> Il s'agit alors de saisir les plantes nécessaires à la fabrication de la tisane dans un récipient brûlant.

<sup>204</sup> La *khal'a* est réputée n'épargner personne. Quand les enfants sont touchés, on dit qu'ils ont la maladie de « *Oum essibyanne* », la mère des enfants. *Oum essibyanne* est une vieille sorcière qui sort la nuit pour attaquer les enfants (Lheimeur, *ibid.*).



Sa mère vient régulièrement à la Réunion voir sa fille qu'elle a confiée à une autre de ses filles parce qu'elle « ne savait plus quoi faire ». Nadja refusait d'aller à l'école et errait dans les rues du village. Sa sœur explique que, lors de son arrivée, Nadja se cachait dans la maison ou sous la table. Une grande frayeur, *chtrétémo*, semble l'avoir frappée. Nadja a grandi sans problème jusqu'à l'âge de cinq ans et puis un jour sa vie a changé.

• • •

Psy : Comment elle était quand elle était petite ?

Mère : Il n'y avait pas de problèmes au cours de son enfance. Elle n'était pas perturbée comme maintenant. Avant, elle faisait ce qu'on lui demandait mais après elle s'enfuyait.

Psy : Comment a commencé le changement ?

Mère : C'est à l'âge de cinq ans que le changement a commencé. D'abord par des petites choses qu'elle refusait de faire. Elle aimait aller dehors se promener, mais n'allait pas à l'école. Elle se cachait.

Psy : Elle le faisait souvent ?

Mère : Non, cela a commencé quand une nuit elle a dormi dans la forêt. Je l'ai cherchée mais je ne l'ai pas trouvée.

Psy : Dans la forêt ?

Mère : C'est ce qu'elle a dit quand elle est revenue.

Psy : Vous avez eu peur ?

Mère : ..... silence . . .

Psy : Dans la forêt, tout le monde sait à Mayotte que ce n'est pas un endroit pour les enfants.

Mère : C'est un endroit où les enfants n'osent pas aller mais elle, elle y est allée.

Psy : Donc c'est dangereux.

Mère : Oui

Psy : A cause des esprits ?

Mère : Oui

Psy : On a eu peur pour Nadja à cause des esprits qui habitent dans la forêt. Elle aurait pu être prise par un *shetwan* ?

Mère : Je ne sais pas

Psy : Mais c'est après sa nuit dans la forêt que votre fille a changé. Qu'est ce qu'on a dit dans votre famille de ce changement ?

Mère : Dans ma famille, on ne m'a rien dit mais une amie m'a expliqué que lorsque les enfants vont dans la forêt, les esprits prennent quelque chose et l'échangent. Après, l'enfant devient perturbé. Il n'est pas bien comme elle.

Psy : Est-ce que c'est le *shetwan* qui a pris son esprit ?

Mère : Oui le *shetwan* a pu rentrer en elle et le prendre.

- Nadja, alors que son statut d'enfant lui interdisait d'aller seule dans la forêt y a passé pour une raison inconnue une nuit entière. La forêt est un lieu habité et Nadja a rencontré au cours de cette nuit, les êtres qui la peuplent. Cette rencontre a été terrifiante. Parce qu'elle était sans protection, sous l'effet de la frayeur, le *shetwan* est rentré en elle et a capturé son esprit, voire l'a échangé. Le *fundi* consulté plus tard étaye cette hypothèse, en expliquant que « son esprit n'est pas complet ». En aucun cas le *fundi* ne parle d'une enfant *daba*, autrement dit d'une enfant à l'intelligence troublée. Il manque une partie de l'esprit de cette enfant. Cette partie manquante lui a été volée par le *shetwan*. Par ailleurs, le *shetwan* semble encore être en Nadja et continue à lui faire peur de l'intérieur, l'empêchant d'être tout à fait avec nous. Des actes, ailleurs, dans un autre lieu de soins, s'imposent pour chasser enfin celui qui est entré par effraction.

- Que la frayeur se nomme *susto*, *khal'a* ou encore plus près de nous, *sézisman*, et *chtrétémo*, son appellation renvoie à une souffrance fortement assimilable à celle provoquée par une confrontation traumatique à la réalité. Comme dans l'expérience traumatique, la frayeur a une origine externe et peut dans certains contextes, renvoyer à la rencontre non médiatisée avec un être surnaturel – esprit, âme d'un défunt- ou encore avec un objet- sort. Il se rattache au mot une double polarité sémantique, celle d'effraction mais aussi d'extraction, et suppose par conséquent une rupture brutale de l'enveloppe psychique.

Les enveloppes psychiques de l'individu sont percées et ne remplissent plus leur fonction de pare-excitation, autrement dit de barrière séparant les mondes interne et externe. Dès lors il devient possible à l'âme de s'écouler au dehors et d'être capturée par d'autres. D'autres entités peuvent s'installer en lieu et place de l'âme partie. L'identité de la victime est ainsi détruite et ravie par d'autres.

Dans cette perspective, le recours à un dispositif thérapeutique permet la mise en place d'un soin rituel, dont la finalité consiste à réintroduire l'âme échappée à l'intérieur de son enveloppe corporelle, ou encore à identifier le nouveau locataire – procédure qui s'apparente ici à une identification de l'agresseur. Des négociations sont alors entreprises pour le

rétablissement de l'ordre et aboutissent le plus souvent à une expulsion hors de l'intériorité psychique et à la capture de l'entité invisible. Après les temps de l'expulsion et de la capture survient celui du renforcement (Brandibas, 2003). Ce dernier repose sur la fabrication d'objets protecteurs. Des *hirizi* sont confectionnés, des bains et des tisanes prescrits et tous ont pour fonction de procéder à la reconstitution et au renforcement des limites psychiques mises à mal par l'effraction. Ce renforcement permet un double étayage de la personnalité et de la construction identitaire.

Les étiologies autour de la frayeur sont ainsi de véritables systèmes interactifs mobilisant à la fois des pensées mais aussi des processus thérapeutiques (Nathan, 1990).

Le traumatisme reconnaît une pluralité d'approches qui se déclinent entre modernité et tradition et a une valeur étiologique (Zajde, 1998). Chaque culture le définit et l'inscrit dans un modèle psychopathologique qui délivre alors les modalités de diagnostic et de prise en charge thérapeutique.

Cette expérience du trauma se vit au niveau individuel, mais parfois elle se déroule à l'échelle d'un groupe ou d'une communauté. Elle devient alors événement historique et l'Histoire de l'humanité montre que ces événements sont récurrents et transcendent le temps et les époques.

### **III. 5. Nota bene**

#### **III. 5. 1. Traumatisme et histoire**

Aborder la question du traumatisme dans sa dynamique interne et dans ses effets sur le plan psychique oblige à penser le ou les événement(s) externe(s) qui le produise(nt).

Ces événements prennent parfois sens dans un contexte historique donné. En effet, si la référence à l'Histoire n'est pas une donnée fondamentale dans le champ de la psychopathologie, elle permet cependant de rendre compte de son inscription dans l'histoire individuelle de chacun et d'envisager de ce fait son articulation à la réalité psychique (Kaës, 1998).

Le rappel, voire la connaissance de l'Histoire contextuelle amène parfois à la reviviscence d'événements collectifs fondateurs d'une mémoire groupale traumatique dans laquelle s'enracine celle de tout un chacun.

Dès lors, face aux symptômes manifestés, la convocation de la mémoire collective – qu'elle soit celle d'un pays ou celle d'une famille – participe à la mise en sens.

Le temps passé, celui du présent et celui du futur se fondent respectivement sur la rencontre avec le réel dans le quotidien de la vie. Cette rencontre est Histoire et se décline à l'échelle

individuelle et collective autour d'événements qui la marquent. Certains plus que d'autres imprègnent la mémoire collective et leurs traces perdurent par delà le temps. L'Histoire est héritage, se transmet de groupe en groupe, de génération en génération, et s'inscrit dans la mémoire de chacun.

Des souvenirs, qui ne sont parfois que de simples traces, habitent ainsi la mémoire depuis des temps millénaires. Certains s'estompent doucement, disparaissent, trouvant enfin le repos. D'autres, en revanche, continuent de hanter la mémoire. Ils sont ceux enfantés par les chocs de l'Histoire des peuples. Parce qu'ils ont produit « des traumatismes non élaborés par la génération qui les a vécus et éprouvés, ils sont transmis comme tds de génération en génération (...) et les enfants ont à souffrir de ces chocs qui n'ont pas été élaborés en pensées transmissibles par leurs propres parents » (Kaës, 1998, p.61). Alors, au détour d'une consultation, certains racontent : « je fais de terribles cauchemars et j'aimerais savoir si d'autres enfants de survivants font des cauchemars comme les miens. Je me dis que c'est fou de n'avoir jamais vécu la guerre et de faire des rêves aussi précis » (Zajde, 1995, p.50). Alors, dans le temps de l'après, la vie devient survivance (Altounian, 1999).

### **III. 5. 2. Traumatisme et mémoire**

La mémoire est un lieu invisible mais elle est un lieu unique de conservation et de stockage d'informations provenant des relations établies par l'individu avec son environnement. Elle est en mouvement permanent tant ses éléments constitutifs – les informations - sont en continu pris dans un double jeu d'entrée et de sortie.

Cette mémoire se constitue au fur et à mesure du développement de l'individu et se nourrit des premières expériences sensorielles et des relations qu'elles entretiennent entre elles. Elle les structure et les organise. Le monde devient connu et se reconnaît. L'individu acquiert alors une capacité d'anticipation des événements, favorisant ainsi chez lui une meilleure adaptation (Reuchlin, 1977).

Mais la mémoire est aussi le lieu du rappel. Ce rappel, ou plus exactement le temps du rappel, peut être plus ou moins long selon le type de mémoire envisagé<sup>205</sup>. Si des contenus peuvent ainsi être à nouveau objectivés et remémorés, d'autres restent inconscients. Ceux là, dans certains contextes, sont à l'origine de la constitution de symptômes. Les traces de cette mémoire inconsciente cherchent alors à s'actualiser et quelquefois, la répétition symptomatique devient une des voies possibles du rappel.

---

<sup>205</sup> Distinction est faite ici entre les mémoires à court, moyen et long terme.

La répétition est mémoire et, à la différence de la remémoration, elle est la véritable mémoire (Nathan, 1986a). Mémoire d'expériences anciennes non élaborées et par conséquent non remémorables, elle est une mémoire paradoxale qui, tout en évitant le souvenir, commémore ce qu'elle cherche à oublier. Elle se met en œuvre sous l'effet d'une fixation au traumatique et d'un échec de la symbolisation (Ciccione, 1999) et montre en quoi un traumatisme survenu peut interférer dans les processus mnésiques de stockage et de rappel.

Cependant, si le traumatisme fixe et paralyse la mémoire dans un processus répétitif, il est aussi la condition de son existence. La mémoire naît du choc qui en constitue le contenant et chaque nouveau choc est, dans cette perspective, susceptible de la modifier (Freud, 1920). C'est là en effet une des fonctions majeures du traumatisme que de procéder à une modification de la mémoire. Cependant, cette modification n'affecte pas les contenus mais davantage leur organisation topique, un glissement pouvant dans certaines circonstances s'opérer entre les registres conscient et inconscient.

Face à la douleur et la souffrance vécues, il est des hommes et des femmes qui se taisent. A quoi bon raconter quand ce qu'on a à dire n'est pas racontable. Qui, d'ailleurs, pourrait croire une telle histoire ? Le dit se confondant avec le non-dit fait que l'histoire ne se parle pas et la vie est là, portant en secret quelque chose qui ne peut s'exprimer. Quelque chose d'inavouable ou de terrifiant doit rester enfermé et vivre à l'ombre des murs. Ces derniers ressemblent à s'y méprendre à ceux d'une crypte.

La crypte, c'est un lieu pour les morts. Il y a de cela dans l'indicible, il y a la peur, il y a la mort. La peur apparaît parce que l'image de la mort a surgi au bout de la route, coupant la parole et la condamnant au silence. L'événement est alors interdit de mots, enterré vif, et son souvenir prohibé, mis au fond du soi à l'abri de la lumière et des regards.

Encrypté, le souvenir est pris au piège de la mémoire, refoulé dans les strates de l'inconscient. Point de refoulement originaire ici, mais plutôt un refoulement conservateur faisant que l'événement enterré sans mots est pris dans une chaîne et va se transmettre en l'état d'une génération à l'autre (Abraham & Torok, 1978 ; Ancelin - Schützenberger, 1993).

Indicible à une génération, cet événement devient ensuite impensable à celles d'après. L'effet d'oubli, attendu et souhaité, se réalise.

Mais les mots occultés ont la force de l'invisible et, tels des lutins, se battent contre ce nouvel ordre (Abraham & Torok, *ibid.*). La lutte est efficace car, même sans mots pour se dire, la vie disparue dans le silence se raconte et se transmet alors même que ceux qui l'ont vécue n'en ont pas témoigné. Tel un fantôme, elle traverse le temps et hante l'esprit.

Invisible, elle se rappelle à lui souvent autour des mêmes dates . . . un peu comme on fête un anniversaire (Ancelin - Schützenberger, *ibid.*).

Une question devient éminente et interroge sur le comment de cette transmission.

### III. 5. 3. Traumatisme et transmission psychique

Transmission invisible, elle est celle par laquelle des faits psychiques se transmettent d'une génération à l'autre. Transmission psychique, elle agit et forme une chaîne qui relie les générations entre elles, au risque parfois de les confondre.

Tout en restant pour une part inconnue dans ses modalités, elle s'impose cependant intuitivement à la pensée car « si les processus psychiques d'une génération ne se transmettaient pas à une autre, ne se continueraient pas dans une autre, chacune serait obligée de recommencer son apprentissage de la vie, ce qui exclurait tout progrès et tout développement » (Freud, 1912-1913, p. 181).

Nécessaire à la conservation et à la continuité de la vie psychique, cette transmission assigne l'individu à une place d'héritier. Membre d'un groupe et d'une famille, l'individu reçoit en venant au monde « un héritage conscient et inconscient comprenant des missions, des loyautés familiales visibles ou invisibles, des loyautés de clan, culturelles, religieuses, nationales » (Ancelin - Schützenberger, 2004, p.36).

Dès lors, la transmission traduit un emboîtement d'espaces psychiques, autorisant à penser l'émergence et la constitution de la psyché dans une perspective généalogique (Freud, 1921). Héritier des rêves, des désirs irréalisés et des renoncements des générations précédentes, l'enfant, en venant au monde, est porteur d'un mandat transgénérationnel qui, en partie, détermine ses choix et ses orientations à venir dans une logique de réparation de ce qui n'a pu advenir antérieurement.

Héritage archaïque<sup>206</sup> s'il en faut, renvoyant à ce que les ancêtres ont acquis et laissé en suspens, il est par essence le lieu d'une filiation inconsciente et s'enracine dans l'organisation topique de l'appareil psychique.

A la naissance d'un enfant, l'appareil psychique n'est que « ça » et est donné comme héréditaire. A l'origine, ça et moi sont pensés comme étant confondus, ne faisant qu'un, et « il n'y a pour autant aucune surestimation mystique de l'hérédité à tenir crédible que le moi non encore existant se voit déjà assigner quelles directions de développement, quelles tendances et quelles réactions il manifesterait ultérieurement » (Kaës, 1993, p.35).

---

<sup>206</sup> Cette notion d'héritage archaïque et de patrimoine développée en son temps par Freud (1912-1913) réintroduisait ainsi le débat entre inné et acquis.

Il se dessine ainsi un transfert héréditaire lié aux conditions d'émergence de l'instance moiïque rendant par ailleurs compte des différences et des variétés des moi observables. La formation du surmoi chez l'enfant est aussi liée à ce facteur héréditaire. Elle réunit au moins trois générations et a trait à la résolution de la problématique oedipienne. Amené à renoncer aux investissements libidinaux projetés sur les parents, l'enfant, pour compenser cette perte s'identifie à eux. Les premières identifications parentales s'en trouvent renforcées et se traduisent par l'intériorisation de la loi et de la conscience morale. Héritier du complexe d'oedipe, le surmoi émerge, se constituant non pas à l'image des parents mais à l'image de leur propre surmoi, le surmoi parental s'étant lui-même formé à l'image de celui de leurs propres parents (Freud, 1933).

L'héritage s'actualise à travers le passage de l'inconscient parental à celui de l'enfant et marque le lieu de la transmission.

Cette transmission fait de l'individu le sujet de l'inconscient et de l'héritage. Le sujet se doit alors de répondre à une double exigence, celle d'être à lui-même sa propre fin et celle de se constituer comme sujet de l'ensemble sans même la participation de sa volonté. (Freud, 1912-1913 ; Freud, 1914 ; Kaës, *ibid.*).

L'héritage définit la notion de lien et l'ancrage narcissique des générations entre elles. Tout en mettant en scène ce qui est advenu aux générations précédentes, il est aussi le lieu de ce qui n'est pas advenu. En effet, la transmission psychique s'organise également – pour ne pas dire essentiellement - à partir du manque, à partir du travail du négatif et du défaut de métabolisation psychique, ce défaut de métabolisation résultant d'une absence d'inscription et de représentation, ou encore d'un processus d'encryptage (Freud, 1914 ; Kaës, 1985).

Le manque, élargi au travail du négatif soutient ainsi le processus de la transmission psychique inconsciente transgénérationnelle dont les modalités sont plurielles.

### **III. 5. 3. 1. Modalités de transmission**

Les voies de la transmission s'appuient sur des mécanismes psychiques mais un est essentiel, qui repose sur l'identification<sup>207</sup>.

Les notions d'imitation ou d'assimilation sont attachées à ce processus qui, par ailleurs, renvoie aux prémices de la construction du moi et de la constitution des objets psychiques internes. Dans cette perspective, l'identification se définit dans un rapport à l'objet

---

<sup>207</sup> D'autres modèles de la transmission psychique ont été développés par la théorie freudienne, notamment ceux de la contagion du désir et de l'interdit, de la faute et de la culpabilité ou encore celui du flux continu et mutuel des investissements narcissiques. Pour plus de précision à ce sujet, le lecteur pourra se reporter à Kaës (1993).

d'attachement et d'investissement et suppose l'établissement d'une relation affective à un autre.

Au cours des premiers mois de la vie de l'enfant, les objets du dehors et l'expérience qui en découle s'internalisent progressivement. Des traits particuliers de l'objet sont alors imités, assimilés et installés dans le moi. Cette installation à l'intérieur par identification est fondatrice du moi et produit des objets psychiques.

Mode de construction du moi et des objets qui le constituent, l'identification peut également être envisagée dans sa logique comme une modalité défensive, notamment lors d'expérience de perte et de deuil.

Dans ces situations, l'objet perdu devenu interne évite au moi le deuil, et l'identification se présente alors comme une forme archaïque du deuil. Sous d'autres formes, hystérique ou narcissique<sup>208</sup>, elle représente face à ces mêmes situations un compromis défensif.

Au fondement de la construction psychique, l'identification permet au moi et aux objets d'être conservés et a pour effet de produire de la transmission. Parallèlement, elle est un effet de la transmission. Dans sa modalité projective, l'identification<sup>209</sup> représente la voie privilégiée de la transmission psychique inconsciente tout en étant, par ailleurs, génératrice d'identité (Ciccone, 1999).

Cette forme d'identification mobilise des processus<sup>210</sup> autour d'un double pôle, identificatoire et projectif, qui « permettent d'explorer l'objet, de déposer quelque chose dans l'objet, ou de prendre quelque chose de l'objet » (Ciccone, 1997, p. 157).

Sous l'effet d'une identification projective, un objet incorporé – un incorporat - se constitue dans l'espace psychique. Certains de ces objets se reconnaissent alors sous la forme d'une crypte ou d'un fantôme (Abraham, Torok, 1978)<sup>211</sup>. Tous témoignent à leur manière d'une introjection manquée. L'objet incorporé se transmet selon le processus qui l'a déterminé – l'identification projective. Cette modalité de transmission ne le transforme pas<sup>212</sup>, et le moi de l'individu qui le reçoit lui est lié par un lien symbiotique. Ce lien invisible est aliénant tant il

---

<sup>208</sup> L'identification hystérique est à la fois imitation et appropriation des traits ou des symptômes d'au moins un autre, l'objectif étant de jouir de ce dont l'autre jouit en s'appropriant une partie de lui. L'identification narcissique conduit à s'aimer soi-même et à s'identifier à un autre aimé.

<sup>209</sup> L'identification projective n'est pas la projection, qui se définit comme « un processus consistant à refouler une expérience intrapsychique intolérable, à projeter cette expérience sur un objet, à manquer d'empathie pour ce qui est projeté, et à se distancer ou devenir étranger à l'objet » (Ciccone, 1999, p. 50).

<sup>210</sup> Qui renvoient à la communication, l'évacuation et la pénétration.

<sup>211</sup> Les représentations de choses, les imagos incorporées représentent également d'autres formes d'objets incorporés.

<sup>212</sup> Il existe une autre forme de transmission psychique qui a, elle, pour effet de transformer les objets transmis. Transmission intergénérationnelle, elle actualise à la fois la rupture, l'écart mais aussi le lien entre le transmetteur et le récepteur, entre les générations, entre les membres du groupe. Elle suppose l'existence d'un espace de reprise transformatrice de la transmission et qui se trouve signifié par le préfixe inter. Les objets psychiques ainsi transmis – roman familial mais aussi histoire, légendes et mythes de la famille – sont transformables par étayage sur un dit et un acceptable et peuvent s'inscrire dans l'intrapsychique par l'intermédiaire des liens objectaux, favorisant ainsi l'élaboration et la circulation fantasmatiques (Kaës, 1993).



apparaît que ce type d'identification produit à travers le registre de la communication non verbale des effets de contrainte, d'induction, de suggestion (Ciccone, 1997).

Dès lors, la transmission est aussi affaire de communication verbale et non verbale. Le discours d'un individu est porteur des effets de l'inconscient qui se transmettent dans le dire mais plus encore dans la manière de dire.

En effet, la transmission des contenus inconscients emprunte de manière privilégiée la voie non-verbale et infraverbale et se révèle alors dans les paradoxes résultant de la contradiction entre les niveaux verbaux et non-verbaux.

L'identification projective, au-delà de la fabrication d'objets psychiques incorporés, régit activement la communication et constitue une forme d'influence qui lie de manière inextricable aux générations précédentes. Parfois alors, les générations se confondent, se télescopent (Faimberg, 1993).

Parce que l'histoire d'un autre est souvent difficile à porter, celui qui en hérite manifeste des symptômes, véritables « indicateurs de transmission, témoins d'une alliance inconsciente, d'un pacte signant la transmission d'un impensé » (Ciccone, 1997, p. 162)<sup>213</sup>.

Transmettre l'impensé, c'est transmettre ce qui n'a pu être dit et admis dans l'ordre symbolique. Elle est une transmission sans mots. Transmission du traumatique, elle fonde le plus souvent la part maudite de l'héritage.

Parce qu'ici le traumatisme a fondé l'histoire, son appropriation est difficile et la transmission trébuche. L'histoire devient étrangère, inconnue mais occupe toute entière l'espace psychique de celui qui est fait héritier. La vie se déroule et parfois la sensation étrange de vivre pour un autre ou une autre s'éprouve. Emerge alors un fantasme de transmission (Kaës, 1994) dont la fonction est double<sup>214</sup>. Ce fantasme a pour effet de resituer l'individu dans la chaîne des générations mais aussi de l'innocenter face aux événements de sa vie, autrement dit de le défendre contre l'angoisse de devenir le sujet de son histoire, tout ce qui lui arrive ne provenant à jamais que d'un autre.

Mais, tout en dédouanant l'individu de sa vie, il lui permet également de se saisir d'une part, certes inconnue, de son histoire, mais qui lui appartient. Ce travail d'appropriation est rendu possible à partir des processus transitionnels qui organisent le fantasme de transmission et qui font qu'un objet créé n'est jamais qu'un objet trouvé (Winnicott, 1971).

---

<sup>213</sup> Pour un exemple clinique détaillé, le lecteur pourra se reporter à Ciccone (*ibid.*, pp. 161-162).

<sup>214</sup> Cette double fonction repose sur l'empiétement imagoïque, processus constitutif du fantasme de transmission. Il représente la modalité selon laquelle « une imago parentale (un objet psychique du parent) s'impose ou est imposée comme objet d'identification de l'enfant (l'enfant est identifié comme réincarnation de l'imago) et comme objet d'identification pour l'enfant (l'enfant doit s'identifier à l'imago) » (Ciccone, *ibid.*, pp.183-184). Ce processus s'apparente à une modalité défensive face à une situation de rupture traumatique dans le processus de transmission.

A la fois désappropriation et appropriation, il témoigne de la manière dont l'individu se ressaisit d'une transmission traumatique et de la manière dont les failles sont suturées à travers elle (Kaës, 1994 ; Ciccone, 1997).

Quand l'histoire se décline autour d'événements traumatiques, comment alors devenir, au-delà d'une transmission, le sujet de sa propre histoire ?

La question se pose alors de savoir comment faire pour qu'enfin le souvenir de traumatismes anciens et passés cesse de hanter la mémoire du temps présent.

Il revient parfois à un héritier de mettre un point final à cette histoire qui, de génération en génération, se répète. Ce n'est qu'après un travail d'élaboration psychique, de métabolisation rendant une subjectivation possible, qu'enfin il pourra « s'inventer » sa vie et libérer les générations futures du poids du passé.

Quelque fois, certains imaginent que partir pour un autre pays, autrement dit migrer, est un des chemins possibles pour se couper d'une histoire où malédiction et vie sous la contrainte du destin riment malgré elles.

Ceux là, comme d'autres, n'imaginent pas que partir pour vivre ailleurs peut avoir l'effet contraire à celui attendu et générer des troubles et des désordres qui prennent des allures de traumatisme.

## ***IV. MIGRATION ET TRAUMATISME***

*Comme l'eau tu pars, comme l'eau tu reviens  
Proverbe arménien<sup>215</sup>*

*Quitter le pays. C'était une obsession, une sorte de folie qui le travaillait jour et nuit. Comment s'en sortir, comment en finir avec l'humiliation ? Partir, quitter cette terre qui ne veut plus de ses enfants, tourner le dos à un pays si beau et revenir un jour fier et peut-être riche, partir pour sauver sa peau, même en risquant de la perdre... Cette obsession devint vite une malédiction...*

*T. Ben Jelloun.*

### **IV.1. Migrer : perte, rupture et traumatisme**

#### **➤ Observation n° 14**

*Dehors, la vie semble lourde. Le ciel est bas, presque menaçant. Il y a des jours comme cela où rien ne va et même le temps s'en mêle. Alors soudain ce qui est beau ne l'est plus. L'eau turquoise du lagon n'est plus image du paradis. Il y a des jours comme cela. Rifcati ne le sait pas encore mais il y a dans la vie des jours comme cela qui comptent plus que d'autres. Celui là en sera un.*

*Son voisin vient d'arriver. Il est de retour au pays. Et pour une surprise, c'est une surprise. D'accord, cela fait un moment qu'elle ne l'a pas vu, mais quand même, revenir comme cela, si on le lui avait dit . . .*

*Elle se demande d'ailleurs si c'est bien lui. Il a de si beaux habits, il fait de si grands gestes, il parle si fort . . . mais pas de doute, c'est bien lui, sa voix, elle, n'a pas changé. D'un seul coup, la rue est pleine de monde ; les enfants, les hommes et les femmes accourent de toute*

---

<sup>215</sup> Proverbe qui accompagne le rituel du jet de l'eau par-dessus l'épaule de celui qui s'en va et qui ne doit pas se retourner au risque de ne pas revenir.

*part faisant tourbillonner la terre sous leurs pieds. Poussière et cris de joie se mêlent. Tous sont là et veulent toucher le nouveau venu.*

*Elle est agaçée. Elle ne sait pas pourquoi mais tout ce bruit l'énerve. Alors, elle ferme sa porte et retrouve sa nuit intérieure.*

*Pourtant, lui aussi vivait comme elle, songea-t-elle. Sa maison, d'ailleurs, est un peu comme la sienne, comme toutes celles du village du reste.*

*Elle se souvient du temps d'avant Cela fait longtemps qu'ils se connaissent. Enfants, le matin, ils partaient ensemble à la « chiconi ».*

*Parfois, ils traînaient en route ou s'égarait sur les chemins qui menaient à la plage. Le fundi, l'œil noir, les attendait Alors, ils savaient que la réprimande serait à la hauteur de leurs égarements.*

*Plus tard, il a construit son banga. Elle, elle allait aux champs et, de, loin observer le manège des filles qui rentraient et qui sortaient. Elle, elle attendait qu'un jour un homme vienne parler à son père.*

*Un jour, il a annoncé son départ pour là-bas. Il avait un cousin qui l'attendait. Un jour, on ne l'a plus vu.*

*Quelquefois, un « je viens<sup>216</sup> » donnait de ses nouvelles. On disait qu'il allait bien. Ici, la vie aux champs était difficile. Il fallait partir toute la journée travailler et parfois cela ne suffisait pas. La terre n'était pas très généreuse et les bouches à nourrir nombreuses. Elle s'épuisait. Tous s'épuisait. La faim et la soif se mêlaient de la vie au quotidien, alors lui avec ses beaux habits, c'était comme un mirage dans le désert.*

*C'était cela, elle était dans le désert et il lui fallait trouver une oasis. Elle savait qu'il ne fallait pas se tromper de direction parce que le désert n'aime pas les hommes. Il les brûle jusqu'à perdre haleine.*

*Alors, elle a ouvert sa porte et la lumière a inondé sa maison. Elle savait que rien à partir de maintenant ne serait plus comme avant . . .*

*. . . Il faisait presque nuit quand l'avion s'est posé sur la piste. Son cœur d'un seul coup, s'est serré très fort. Doucement, les larmes sont montées et ont roulé le long de ses joues. Elle ne savait pas encore pourquoi elle pleurait. . . Elle venait d'arriver et déjà quelque chose lui manquait.*

---

<sup>216</sup> Nom donné à ceux qui reviennent au pays le temps des vacances.

Depuis longtemps maintenant, l'histoire des hommes et des femmes s'écrit. Elle s'écrit avec des mots qui la font vivre et qui en fondent le souvenir.

Les mots sont là pour rendre significative l'expérience vécue des uns et des autres. Il faut donc trouver les bons mots.

### **Migrer :**

Verbe intransitif : effectuer une migration.

### **Migration :**

« Nom féminin du latin *migratio*, déplacement de population, de groupe d'un pays à un autre pour s'y établir sous l'influence de facteurs économiques ou politiques » (Larousse, 1989, p.918).

Les mots sont parfois livrés à l'état brut, déchargés de toute leur intensité émotionnelle. Il faut alors pouvoir jouer avec eux pour leur rendre leur magie évocatrice.

Si, effectivement, l'expérience de migrer a quelque chose à voir avec le déplacement et l'influence, elle est aussi un fort moment d'émotion ébranlant les repères habituels de la vie. Le temps de la migration introduit dans la vie de ceux et celles qui y en font l'expérience une discontinuité potentiellement porteuse de changement et de métamorphose. Mais parce que cette expérience est synonyme de perte et de rupture, elle mène parfois sur les chemins de la souffrance, voire de la pathologie.

## **IV. 1. 1. La perte de la terre**

Temps de rupture dans l'espace et dans le temps, l'acte de migrer contient en lui un mouvement de perte, métaphore de la perte originare d'avec la mère et fondatrice de l'individu.

Migrer, c'est avant tout perdre. C'est pour un moment perdre le sens des choses. C'est pour quelque temps se perdre dans l'illusion d'une autre vie.

Quitter son pays, celui où depuis des générations l'histoire de sa famille est attachée, c'est alors perdre sa terre natale, celle qui a vu naître les hommes, qui les a vus se raciner au fur et à mesure que les générations se sont succédées.

Lieu de l'origine et de la mort, la terre natale fonde le sentiment d'être d'un lieu, autrement dit celui de l'autochtonie (Détienne, 2003).

Cette idéologie du lieu repose sur une mise en scène du mythe originare, un Premier-né de la Terre. Dans cette logique, les habitants la reçoivent en héritage et « sont restés les mêmes depuis les origines sans discontinuité » (*ibid.*, p.20). Si être autochtone, c'est être né de la

Terre, c'est aussi être rendu à elle. C'est se raciner et faire souche. C'est être dans le dedans de l'origine.

Quitter son pays, c'est ne plus avoir la même Terre et ne plus être d'elle. C'est arriver du dehors et être immigré. L'autochtone n'est plus. Le temps et les lieux sont alors en suspens entre deux mondes.

Quand la vie s'en va, il est habituel de la pleurer et, pour un temps, porter le deuil de celui ou de celle qui n'est plus là. Le temps du deuil est partout. En tous lieux, il se marque par le rituel qui le rythme et le contient. Alors, quand la terre s'en va, il est normal de la pleurer et de porter le deuil de ce qui, avec elle, a été perdu.

Mais ici, aucun rituel ne vient le soutenir. Pas de fleurs à déposer, pas de prières à réciter, pas d'offrandes à donner, simplement des larmes qui parfois bleussent l'âme à jamais. Sans rituel, sans lieu pour se souvenir comment alors ne plus porter le deuil ? Comment en effet ne plus le porter en étant exclu du lieu « qui contient ses morts, ses ancêtres apparaît comme une situation peu propice au fonctionnement des processus de deuil » (Nathan, 1988b, p.31). Ici, face à l'objet qui n'est plus, le nécessaire travail de distanciation est rendu impossible et ce qui a été perdu est là, présent dans la mémoire, se réveillant au premier sursaut du rappel.

La mémoire devient alors le lieu manquant du souvenir, lieu métaphorique où la nostalgie<sup>217</sup> remplace les gestes rituels qui sont habituellement adressés à ceux qui ne sont plus là. A la fois prière et offrande, fleur et pensée, la nostalgie contient la douleur et remplit l'espace du dedans, l'espace interne<sup>218</sup>.

Lieu de conservation de la relation à l'objet perdu, elle remplit le manque mais souvent fige la pensée autour de la vie d'avant. La vie habitée par le passé a du mal à tourner la page alors même que les hommes et les femmes se « déracinent » jusqu'à la rupture des liens et du sens. Déracinés, ils n'existent nulle part, ne sont personne, vie utopique entre rupture et suture (Kaës, 1979).

#### **IV. 1. 2. Rupture et inversion des liens**

Entre ici et là-bas, la vie se disperse et voit parfois ses liens les plus ténus éclater. Les générations, alors, se délient et les liens manquants aux générations antérieures mettent

---

<sup>217</sup> Avant d'être définie comme un sentiment, la nostalgie fut d'abord définie comme « mal du pays ». La racine du mot est composée des mots grecs, nostos - revenir et algie- douleur. Le terme est employé pour la première fois en 1688, dans le travail d'un médecin suisse pour désigner une maladie, l'obsession douloureuse de retourner au pays que l'on a quitté. Puis ce terme est utilisé alors pour des soldats suisses souffrant de dépression, guéris par le retour au pays. Au XIXe siècle, avec le romantisme, la notion change alors de sens pour désigner un sentiment plutôt qu'une maladie. A partir de cette époque, ce n'est plus seulement l'exil, mais aussi le temps qui passe qui conduit à investir le passé de façon douloureuse.

<sup>218</sup> A la différence du travail de deuil qui génère un sentiment de vide.

l'origine, l'appartenance et la filiation<sup>219</sup> en désordre. La transmission intergénérationnelle est perturbée.

Ainsi, le Premier-né du voyage parental<sup>220</sup> est souvent imaginé comme le premier maillon d'une nouvelle chaîne générationnelle. Mais Premier-né, il n'hérite pas. Il est sans héritage, étranger aux siens.

Coupé des liens qui rattachent aux générations précédentes, il lui est particulièrement difficile de « reconstruire seul en l'espace de quelques années ce que des générations ont lentement élaboré et transmis » (Nathan, *ibid.*, p. 27).

Si la rupture d'avec la terre de l'origine affecte les liens aux générations antérieures, elle met également en désordre ceux qui relient les générations présentes.

Parce qu'ils apprennent plus vite que leurs parents la langue, la culture et les règles du nouveau monde, les enfants sont auprès d'eux mis dans une position de traducteur et d'interprète. Ils deviennent leurs guides sans pour autant avoir intégré le sens profond des choses. Ils maîtrisent le monde parce qu'ils en ont compris les règles et celui qui sait est toujours plus fort que l'ignorant. Les générations basculent, s'inversent, et devenir les parents de ses parents fonde un sentiment de toute-puissance.

Alors, les uns et les autres - enfants parentifiés, parents infantilisés - sont soumis à l'épreuve de l'étranger. Un enfant qui en sait plus que ses parents n'est pas, dans la tête de ces derniers, un enfant. En effet, s'il manifeste une telle connaissance du monde du dehors qui semble si complexe, c'est qu'il est la réincarnation d'un ancêtre, le don d'un génie ou d'une divinité de la terre. (Moro ; Nathan, 1989). Cet enfant n'est pas celui de ses parents et ses parents ne sont pas les siens.

La filiation s'organise dans le déni. Sans cadre structurant autour de l'origine et de l'inscription générationnelle, la filiation s'affranchit des règles qui l'instituent. Si s'affranchir est l'expression d'une liberté et porte les germes d'un homme nouveau, ce mouvement ne va cependant pas sans questionnement et quête de sens. L'absence de réponse peut alors enflammer la vie.

Origine et filiation en rupture, le lien avec ceux qui sont venus avant n'existe plus et celui du temps présent est perturbé. La rupture et la perturbation se lisent alors à travers l'abandon de tout ce qui relie aux ancêtres (Yahyaoui, 1988), le refus de la tradition ou, à l'inverse, à travers l'appropriation extrémiste des valeurs de cette dernière.

---

<sup>219</sup>La filiation est ici envisagée dans ses deux dimensions, narcissique et instituée ; la première renvoyant à l'imaginaire de la filiation et la seconde aux institutions – le nom, l'héritage, la transmission des biens – sur lesquelles le lien filial prend appui (Guyotat, 1988).

<sup>220</sup> Il peut s'agir là aussi bien du dernier enfant né sur la terre d'origine que du premier enfant né sur le sol étranger.

Le rejet ou l'appropriation extrémiste sont les réponses aux questions posées, mais sont autant de lieux de péril qui menacent l'individu et son groupe et témoignent d'une souffrance de l'identité. La question de l'origine et la filiation sont en effet au fondement de l'identité et lorsque ces repères sont mis à mal, ils ne sont plus en mesure de l'étayer.

#### **IV. 1. 3. Autre rupture**

Attachée à la notion de permanence, de maintien de repères fixes et constants, l'identité échappe aux changements pouvant affecter un individu au cours du temps. Trois traits principaux - constance, unité, reconnaissance du même – la soutiennent. (Green, 1977).

Si l'identité se transmet et constitue une part importante de l'héritage que reçoit chaque individu en venant au monde, elle se construit tout autant dans les interactions quotidiennes de la vie. Plus qu'un contenu, elle est un processus, (Lévi-Strauss, 1977) c'est-à-dire une combinaison de plusieurs éléments entre eux. Cette combinaison admet une double polarité, psychique et culturelle. Au jeu des identifications consciente et inconsciente viennent alors s'ajouter celles véhiculées par le groupe d'origine et le modèle culturel qui le sous-tend.

Si avoir une identité, c'est tout à la fois être reconnu dans un nom et prendre une place au sein d'une lignée et des générations qui la constituent, c'est aussi être doué d'une langue et d'une culture. La langue et la culture reçues sont celles du groupe d'origine et fondent le lieu commun de l'appartenance et de l'affiliation au groupe.

Dans l'expérience de la migration, des réaménagements s'imposent qui tendent à complexifier la dynamique identitaire voire à la fragiliser.

En effet, l'individu est mis en présence de deux référentiels culturels, celui de la culture d'origine et celui de la société d'accueil. Mais cette mise en présence est rupture car les repères linguistiques et culturels initiaux, ne pouvant s'appuyer sur un groupe vivant, perdent de leur fonctionnalité et ne servent plus à l'échange.

L'individu vit alors une expérience douloureuse « de remise en cause de soi, de l'organisation des identifications, des idéaux et de l'usage des mécanismes de défense. C'est toute la cohérence du monde personnel de sentir, d'agir et de penser qui est mise à mal à travers la double perte de la fiabilité des liens d'appartenance et de l'efficacité du code commun à tous ceux qui participent d'une même sociabilité et d'une même culture » (Kaës, 1979, p. 21).

Le sentiment d'identité vacille dans ses repères les plus intimes et la vie, alors, devient chaotique. Au détour d'un accident, il lui arrive de s'effondrer. L'effondrement, dans sa logique, s'apparente ici au traumatisme. Mais de quel traumatisme s'agit-il ? Pour en



comprendre sa logique, il convient de s'attacher aux crises manifestées par les hommes et les femmes ayant vécu l'expérience de la migration.

#### **IV. 1. 4. Perte et traumatisme**

Depuis longtemps maintenant, la psychopathologie a à se préoccuper des crises observables chez certains de ceux et celles qui ont fait l'expérience de la migration. Depuis longtemps maintenant, ces crises sont repérées comme étant en lien avec le vécu de perte et de rupture qui y est associé (Nathan, 1988a).

Ces crises se donnent à voir sous différentes formes et une des plus communes se reconnaît à travers les symptômes de la névrose traumatique<sup>221</sup>. Cette dernière se manifeste généralement après un accident – de travail ou de la route – sans que ce dernier occasionne des séquelles physiques ou physiologiques durables. L'état de crise qui en découle est l'expression d'un vide intérieur et « d'une rupture psychique avec le cadre culturel (...) et s'articule avec les problèmes de filiation et de transmission » (*Ibid.*, p. 204)

Une autre forme de crise est également repérable chez les femmes migrantes. Elle se produit au moment de la mise au monde de l'enfant et prend des allures de psychose puerpérale. En situation de migration, les femmes sont seules et, sans l'étayage du groupe, la naissance de l'enfant est vécue comme une effraction, comme un traumatisme.

Enfin, le dernier état de crise possible identifié est celui qui renvoie au choc lors de la rencontre avec la médecine occidentale. Face à la maladie, cette médecine scientifique au haut degré de technicité ne laisse guère de place à une mise en sens plurielle. Or la maladie, dans un contexte traditionnel, peut revêtir plusieurs significations au carrefour des discours biologique et social (Zempleni 1985). Mais en situation de migration, ces registres polyvalents de causalité ne sont plus accessibles. Cette perte entraîne alors l'émergence de symptômes plus aigus dont la fonction est d'amener à retrouver la polyvalence étiologique propre aux systèmes de pensée traditionnels.

Ces trois manifestations psychopathologiques, à laquelle peut s'ajouter l'appétence traumatophilique manifestée par la seconde génération d'enfants de migrants, se conjuguent autour d'une même origine, celle de la perte du cadre culturel imposée par la migration, et témoignent de son impact traumatique (Nathan, *ibid.*).

---

<sup>221</sup> Cette névrose affecte essentiellement les hommes et survient généralement tardivement, c'est-à-dire en moyenne entre 15 et 25 ans après l'immigration et les symptômes les plus fréquents qui y sont associés sont des plaintes somatiques, une hypercondrie, des tableaux dépressifs ainsi qu'une revendication pécuniaire (Nathan, *ibid.*).

#### IV. 1. 4. 1. La perte du cadre culturel

En effet, si la migration amène à la rencontre des mondes, cette rencontre que fait un individu migrant « avec un univers culturel qui, même s'il est intellectuellement connu, ne fait pas partie intégrante de la structure psychique, occasionne des traumatismes (...) de par le brusque abandon du cadre de référence habituel, expulsant le sujet hors de son enveloppe » (Nathan, 1988 e, p.60).

Expulsé hors de son monde, l'homme migrant perd son cadre culturel externe. Ses références et ses codes habituels ne sont plus opérants. Il ne comprend plus le monde et les clés dont il dispose n'ont plus de serrures à ouvrir. Par récurrence, l'effraction de l'enveloppe psychique se constitue (Moro & Nathan, 1989).

La logique du monde est subitement incompréhensible et fait non sens. Dans ces conditions, il devient parfois difficile de dire les choses de la vie et de s'orienter dans ses dédales. Des questions se posent et interrogent les valeurs à transmettre aux générations suivantes. Quelquefois, rien ne se dit.

Les fils et les filles, appelés par les sirènes d'une modernité qui les possèdent, pensent alors combler le vide en tentant de s'approprier les codes et les valeurs d'ici. Les pères ne reconnaissent pas leurs fils et les mères leurs filles. Les pères ne parlent plus aux fils et les fils ne respectent pas leur loi. Les pères se taisent et les fils transgressent d'autres lois.

Les mères pensent, quant à elles, que leurs filles ne les comprennent pas. Les filles aussi pensent que leurs mères ne les comprennent pas. Tous et toutes souffrent. Chacun, secrètement, espère qu'au bout du compte que les filles leur reviennent et que « les fils, comme le veut la tradition, soient là pour veiller sur eux »<sup>222</sup>. Le temps passe mais, chaque jour davantage, chacun comprend qu'il ne sera pas entendu. Le fils, un jour, se marie. La fête au village imaginée, rêvée depuis longtemps, ne sera pas non plus. Parfois, le fils se marie avec une étrangère, souvent pensée comme une infidèle parce que non soumise au Dieu qu'on a élu. Alors, à jamais, le fils s'éloigne des siens<sup>223</sup>. Tout ce qui a été soi, tout ce qui a fait soi semble être perdu. Plus rien ne rattache les pères aux fils et les fils ne ressemblent plus aux pères ni même à ceux qui les ont précédés dans les générations antérieures.

De l'intérieur, la vie est dérangée dans ses repères. Dans ces moments, l'identité, la filiation<sup>224</sup> mais aussi l'héritage culturel des générations antérieures se trouvent profondément remis en cause. Cette remise en cause témoigne de la perte du cadre culturel interne à partir duquel la

---

<sup>222</sup> Propos de Monsieur A., père d'Imran, observation n°1.

<sup>223</sup> Ce processus est également valable pour les filles, celles qui notamment prennent pour mari un homme non issu de leur groupe d'appartenance.

<sup>224</sup> Quand notamment les enfants envisagent de demander leur naturalisation ou lorsqu'ils rompent totalement avec la tradition.

réalité externe est décodée. Dès lors, le véritable traumatisme associé à la migration n'est autre que celui attaché à cette perte. (Nathan, 1988a).

- Dans l'expérience de la migration, la rencontre d'un individu avec un autre univers est génératrice de traumatisme.
- Ce traumatisme se fonde sur la double perte des cadres culturels externe et interne.
- Ses effets peuvent se manifester longtemps après l'immigration.

Cette perte n'est pas sans conséquence au niveau de la structuration psychique et culturelle et un de ses effets se traduit par l'incapacité de l'individu à se penser comme double.

#### **IV. 1. 4. 2. La perte du double**

Lieu de la culture vécue, le cadre culturel interne se constitue à partir de l'introjection des représentations véhiculées par le cadre culturel externe et définit la manière dont chacun habite sa propre culture.

Cette culture vécue est, dans sa logique, dans son fonctionnement et dans ses contenus, identique au psychisme. Il s'est déjà dit précédemment qu'elle en est son double. Ces deux instances qui ne sont au fond que l'expression différente d'une même réalité structurale, se retrouvent autour d'une communauté de fonctionnement dont la finalité est de rendre le réel signifiant et prévisible (Nathan, 1986b).

La double perte des cadres culturels externe et interne prive alors les uns et les autres de la possibilité d'anticiper les événements, de les mettre en sens, et les empêche par ailleurs de se percevoir comme double.

Cette perte du double se montre à travers « la disparition de la qualité psychique par excellence : l'élaboration (...) » (Nathan, *ibid.*, p.61). Elle se manifeste par une régression psychique favorisant l'émergence d'une symptomatologie psychosomatique<sup>225</sup>.

Le corps douloureux devient alors le lieu du double, énonçant sur un mode opératoire la souffrance psychique. Cette régression témoigne ainsi de l'impossibilité dans laquelle l'individu se trouve à recourir aux défenses habituellement fournies par la culture. En effet, l'individu est, en situation de migration, expulsé de ses enveloppes culturelles. Ces dernières

---

<sup>225</sup> Les troubles fonctionnels de la sphère digestive sont très fréquents dans les populations migrantes. Et sont analysés comme la conséquence d'un traumatisme de la perte du cadre (Villa, 1960). Des recherches tendent aujourd'hui à montrer que ce type de pathologie peut être associé à « un syndrome de la faiblesse de la barrière muqueuse ». Des agents habituellement bien supportés par la muqueuse gastrique le sont moins sous l'effet de stress (Bernier, Florent, 1986). Nathan (1988 a) postule que « la situation migratoire est tout à fait comparable à un affaiblissement de la barrière muqueuse gastrique et que, de ce fait, la seconde peut servir à représenter inconsciemment la première » (p.187).

ne peuvent alors remplir leur fonction de contenance et de pare-excitation. L'individu ne peut plus se percevoir comme un être clos sur le plan psychique et ses capacités de réaction face aux agressions possibles sont moindres

Cette situation l'expose tout autant qu'elle le rend vulnérable, autrement dit moins résistant aux attaques du monde extérieur.

Cependant, cette expulsion hors des enveloppes constitutives de la personnalité, si elle fragilise les individus qui y sont soumis, peut être à l'origine d'un processus de transformation et de métamorphose de l'identité.

En effet, ce processus d'expulsion hors des enveloppes n'est pas sans rappeler celui mis en œuvre au cours des rituels d'initiation. Ces rituels, sous le sceau d'inductions traumatiques instituées, ont pour fonction de procéder à une modification du statut et de l'identité des individus. De nouveaux êtres naissent alors à la vè, passant du statut de novice à celui d'initié.

Dans cette perspective, le traumatisme peut être envisagé autrement que sur le mode de la pathologie. En effet, si le traumatisme est le temps de l'après coup et signe l'impact du trauma sur le fonctionnement psychique, il n'est pas exclusivement le temps de la destruction. Il peut conduire à celui de la reconstruction et mener sur la voie de la métamorphose.

#### **IV. 1. 5. Retour au traumatisme**

Chaque individu peut, au hasard de la vie, être confronté à une expérience qui a la force du trauma. Face à un tel événement qui fait effraction sur le plan psychique, l'individu est alors soumis à un afflux pulsionnel qu'il ne peut gérer. L'angoisse fait défaut. Les mécanismes de défense sont rendus inopérants et l'élaboration psychique est empêchée (Freud, 1920). Le traumatisme s'envisage alors dans l'après-coup de l'événement survenu et se décline comme l'expression de ses conséquences. Si le temps de l'après-coup ouvre sur une multitude de possibles, il s'entend le plus souvent dans un sens pathologique (Laplanche & Pontalis, 1967 ; Bertrand, 2002).

Mais cette approche est par trop réductrice car l'idée de réaménagement de la personnalité peut être associée à la notion de traumatisme (Devereux, 1968 ; Nathan, 1991 ; Tedeschi, 1995).

#### IV. 1. 5. 1 Traumatisme et métamorphose

Le traumatisme alors est envisagé non plus dans ses effets pathologiques mais comme « un dispositif interne – une organisation - venant ordonner un chaos affectif à l'aide d'une logique complexe au développement inéluctable » (Nathan, *ibid.*, p. 15).

Cette même logique se retrouve à l'œuvre dans des situations où le traumatisme est, en dehors de tout hasard, rituellement organisé. En effet, de nombreuses sociétés traditionnelles le mettent ainsi en scène et en font un temps initiatique de métamorphose de l'identité.

L'initiation est le lieu privilégié de la métamorphose. Le principe de métamorphose initiatique repose sur la production d'êtres nouveaux à partir de la modification de leurs enveloppes et de leur mémoire (Zajde, 1998).

A cet effet, une procédure traumatique est délibérément déclenchée dans le but de produire un changement radical chez les individus qui y sont soumis. Cette procédure a pour finalité la révélation de leur nature profonde (Nathan, 1991).

La transformation initiatique procède d'une modification du référentiel au sein duquel le fonctionnement psychique des individus s'organise. Autrement dit, cette transformation s'appuie sur une modification de la représentation logique de l'univers.

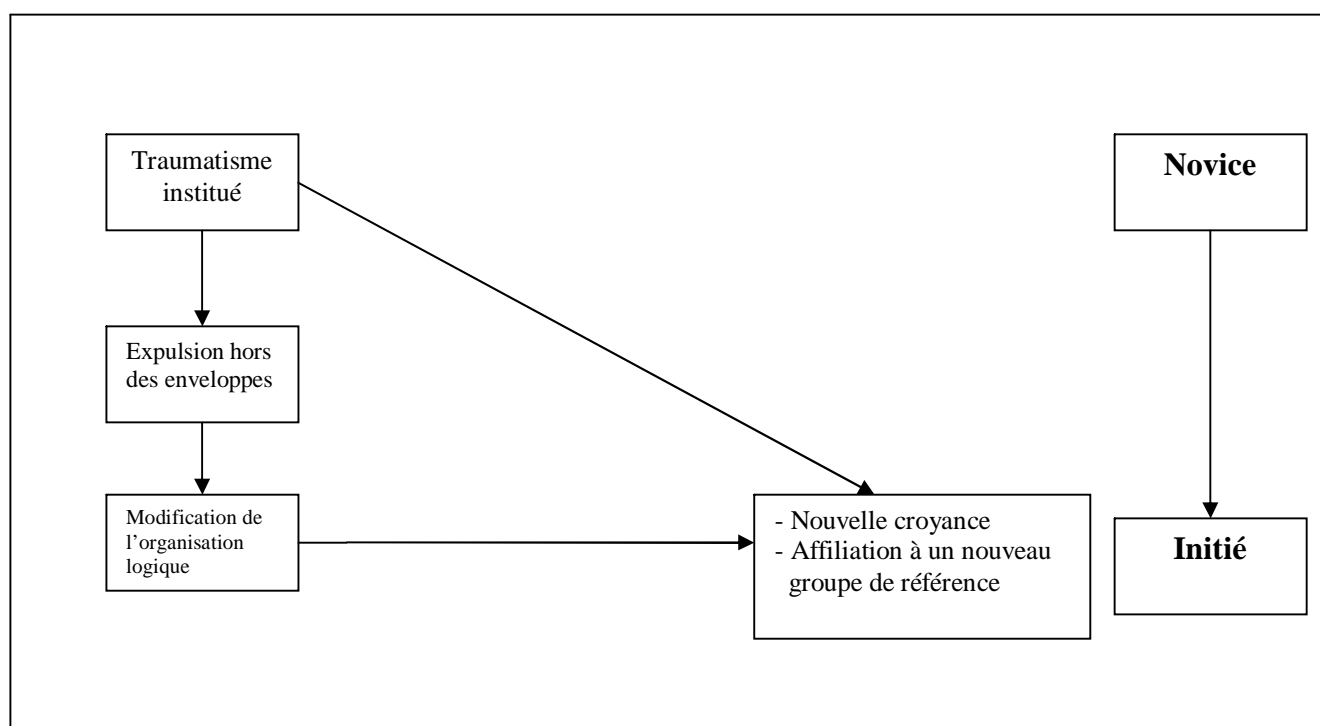
Modifier le référentiel d'un individu, c'est d'abord l'expulser hors de ses enveloppes de sens originaires. Cette expulsion n'est possible que sous induction traumatique et la fonction du traumatisme est alors « de réarticuler dans une interaction logique affects et processus cognitifs » (Nathan, 1988 e, p.59). A sa suite, l'individu peut intégrer un autre groupe de référence où le sens nouveau donné aux faits psychiques est partagé par d'autres<sup>226</sup>. Il se reconnaît comme un membre de ce groupe qui « sait ». Une telle modification engendre nécessairement « un mécanisme de croyance au sens fort et aboutit inévitablement à un mécanisme d'affiliation » (*ibid.*, p. 19).

En revanche, si aucune affiliation à un groupe ne peut se mettre en place, il en résulte un traumatisme pathogène. Sans nouveau monde de croyance, sans nouveau référentiel, sans nouvelle affiliation, les traumatismes se succèdent (*Ibid.*). Ils poursuivent inéluctablement leur destin « sisyphien » poussant et repoussant la vie, au risque parfois de la détruire. Sans élaboration et intégration possibles, la vie psychique est menacée dans son intégrité.

L'opérationnalisation réussie de ce processus de métamorphose est complexe et reste sous l'influence combinée de plusieurs facteurs.

---

<sup>226</sup> Ce qui suppose que toute théorie des enveloppes est une théorie de l'emboîtement des enveloppes. Sur ce point, le lecteur pourra se reporter à Moro M.R. & Nathan T., (1989).



**Figure 3 : Mécanisme opératoire de l'initiation.**

#### **IV. 1. 5. 2. Influences combinées et effets attendus**

Les influences nécessaires à la réussite de l'opération de métamorphose initiatique sont multiples et renvoient à la combinaison d'un certain nombre de caractères (Nathan, 1991).

Le premier renvoie à des expériences de frayeur, d'émotions fortes et de confrontation à la mort susceptible de provoquer chez les individus un afflux pulsionnel non élaborable par le refoulement.

A ce premier type de traumatisme vient s'ajouter une étape de marquage des corps. En effet, pour être efficace, le traumatisme doit s'inscrire dans les corps et laisser des traces – scarifications, mutilations et marques diverses – sur des parties corporelles fortement investies.

Les expériences de frayeur, le marquage des corps ne seraient cependant être totalement efficaces dans leur entreprise de métamorphose s'ils n'intégraient pas le niveau de l'énonciation paradoxale interdisant toute possibilité de compréhension. Ce niveau repose sur la mise en œuvre de scénarii<sup>227</sup> fondés sur des injonctions contradictoires et paradoxales.

<sup>227</sup> Pour des exemples de scénarii de rituels initiatiques, le lecteur peut se reporter à Ionescu (2005, p. 24).

Alors, « les novices se trouvent face à des contradictions conceptuellement insolubles (...). Ils s'affrontent à des sortes d'énigmes de l'envers » (Houseman, *ibid.*, p. 37). Le point ultime de cette phase est une mort vécue symboliquement, point de rupture avec le passé et amenant à une nouvelle naissance.

Frayeur, marquage corporel et non-sens sont donc les caractères nécessaires à l'expulsion hors des enveloppes de sens et à l'effacement de la mémoire de l'individu. A partir de là, un processus de métamorphose s'enclenche entraînant dans son sillage une affiliation à un nouveau référentiel.

Enfin, en quelque lieu qu'elle soit, la mise en scène initiatique suit les mêmes étapes. Activée par des acteurs sociaux, les initiateurs, le passage du statut de non-initié à celui d'initié s'opère selon un cycle complet articulé autour de deux phases centrales de déconstruction et reconstruction.

A ces deux phases, se surajoutent une phase première de reconnaissance et de mise en valeur de l'identité initiale et une phase finale d'agrégation des êtres initiés par le groupe (Van Genep, 1909 ; Houseman, 1986).

Sans la combinaison de ces différentes phases et des différents caractères attachés au traumatisme, ce dernier ne peut véritablement agir comme un opérateur technique et remplir sa fonction de transformation.

Les effets attendus d'une induction traumatique délibérée sont multiples. Si la transformation de l'identité arrive en premier lieu, d'autres effets sont par ailleurs convoqués :

- production de l'identique ; autrement dit les nouveaux initiés sont identiques à leurs aînés.
- modification de la mémoire qui passe par un oubli de la vie passée et un effacement du souvenir traumatique.
- résolution, voire restructuration, des conflits antérieurs.
- nouvelle naissance (*Ibid.*).

Parce que les traumatismes subis ont, dans leur finalité, pris sens dans un espace social qui les organise, ils aboutissent à la transformation définitive de ceux qui les éprouvent. Du non-sens et de la confrontation à la mort, des êtres nouveaux sont fabriqués, renforcés dans leurs limites et dans leur identité psychologique, sociale et culturelle (Brandibas, 2003). Il est alors procédé à une réorganisation de la conception du monde des individus.



Figure 4 : Le traumatisme comme opérateur technique de la métamorphose.

Le changement est affaire de traumatisme. Rituellement organisé, il permet l'expulsion hors des enveloppes de sens originaires et l'intégration de nouvelles organisations logiques. Que le rituel soit d'initiation ou encore de guérison<sup>228</sup>, l'existence des êtres se transforme. Et assurément, transformer les êtres, c'est agir sur le groupe qui est le leur.

#### IV. 1. 5. 3. Une histoire de groupe avant tout

La mise en œuvre rituelle n'est en effet pas sans conséquence sur le groupe social dans son ensemble car à chaque fois, c'est de sa pérennité et de sa cohésion dont il s'agit.

Un groupe<sup>229</sup>, c'est une socialité reconnue organisée autour d'une mythologie fondatrice, d'ancêtres, de divinités, de codes – les rites, les lois, la parenté, la filiation, la langue – et d'objets de protection et de guérison. Organisation sociale reconnue, la famille est une de ses expressions.

Si le groupe vit et se développe à partir d'un réseau d'alliance<sup>230</sup>, sa survie repose cependant sur sa capacité à se reproduire à l'identique.

Cette reproduction à l'identique n'est pas donnée d'emblée. Elle prend appui sur des modalités de transmission instituées qui participent de la logique de l'organisation sociale

<sup>228</sup> Le rituel de guérison se déroule selon la même logique d'expulsion mais, cette fois, de l'entité invisible qui habite le corps et le rend malade. Cette logique de l'expulsion renvoie, dans ce cadre, à celle de l'exorcisme. Pour plus d'informations sur cette question, le lecteur peut se reporter à Brandibas (2003).

<sup>229</sup> La notion de groupe est également attachée aux mathématiques et se définit comme un ensemble composé d'éléments ayant tous une propriété en commun. Grouper des éléments ayant en commun une propriété permet par ailleurs d'ordonner le monde, de donner une structure à ce qui ne serait autrement qu'un chaos (Watzlawick, 1967).

<sup>230</sup> Qui peut obéir aux lois de l'endogamie ou de l'exogamie.



donnée où elles s'expriment. Ces modalités participent d'un processus d'enculturation<sup>231</sup> et s'organisent autour de l'éducation ou de l'initiation. La première renvoie à un système de pensée qui envisage le déroulement de la vie et le développement en termes de continuité alors que la seconde les pense dans une logique de discontinuité. Mais quelles qu'elles soient, ces modalités de transmission concernent le groupe social dans sa globalité puisqu'elles lui permettent de se pérenniser et de maintenir en son sein une cohésion et une cohérence.

Alors lorsqu'il s'agit de mettre en œuvre un rituel initiatique, le groupe est impliqué. Il l'organise « pour qu'il soit grandiose et traditionnel » (Ionescu, 2005, p. 16). Quelquefois, il fournit également les objets. L'initié n'est alors que par lui et pour lui (*Ibid.*).

De cette manière, des êtres initiés naissent conformes aux êtres dont le groupe a besoin et peuvent alors intégrer les positions pour lesquelles ils ont été façonnés. Parfois, au carrefour des mondes, certains occupent une place intermédiaire entre les univers.

Chamanes ou encore *fundi wa madjini*, ils sont maîtres dans la médiation des univers visible et invisible. Tous sont en alliance avec le monde-autre. Ils sont devenus maîtres, initiés, en leur temps par d'autres qui leur ont transmis leur savoir et leur savoir-faire. Tous vivent dans un univers à la réalité dédoublée et savent passer de l'un à l'autre. Sous l'influence des maîtres, ils ont appris à maîtriser ce passage. Ils ont appris parce que le pouvoir des maîtres n'est pas donné d'emblée<sup>232</sup>. Une fois terminé, l'apprentissage aboutit à la transformation « d'un être doué de manière aléatoire de pouvoirs sacrés en quelqu'un qui peut devenir « sacré » et communiquer avec le monde-autre » (Perrin, 1992, p. 45). Nés deux fois, à la fois dans le monde des humains et dans le monde-autre, ils peuvent ainsi faire le lien et évoluer de l'un à l'autre (Ionescu, *ibid.*).

Le traumatisme institué – autrement dit manipulé techniquement en vue d'une transformation – permet à ceux qui le subissent de recevoir, dans un cadre rituel initiatique, les modèles culturels propres aux positions qu'ils sont censés devoir occuper. Si, à travers cette technique de transmission, le groupe se perpétue, ce n'est jamais au fond que par obligation et par contrainte que les uns et les autres y sont soumis. En effet, nul ne change de son plein gré et chacun se transforme parce qu'il y a nécessité, voire urgence, à le faire. Il y a une contrainte au changement au risque sinon de la maladie et du désordre.

---

<sup>231</sup> Ce concept d'enculturation sera repris au paragraphe IV. 2. 2.

<sup>232</sup> A l'image des chamanes, qu'ils soient élus spontanément, désignés par d'autres comme leurs successeurs, ou encore partis volontairement à la recherche de leur pouvoir, tous ont appris sous l'influence d'un maître chamanique (*Ibid.*). L'apprentissage a été le lieu de la confrontation à la mort et, à chaque fois, il est survenu après un temps de maladie, après un temps de maladie initiatique qui témoigne du caractère violent du contact « sauvage » avec le monde-autre.

Parce que le temps est venu de quitter le groupe des mères pour intégrer celui des hommes, il est alors procédé à la circoncision des fils.

Mais n'est-ce pas également en ce point de la contrainte au changement que s'origine le projet de quitter son pays ? Néanmoins, le traumatisme attaché à l'acte de migrer est-il opérant dans sa fonction de réaménagement ? Autrement dit, peut-il ouvrir la voie d'une métamorphose chez ceux et celles qui le subissent ?

## **IV. 2. Nouvelle lecture du traumatisme en situation de migration**

Un jour, un événement plus fort qu'un autre, vient bouleverser l'existence dans sa tranquillité. La rupture dans le cours de la vie inaugure alors le temps de la crise. La vie prend des allures de tourmente émotionnelle. Le désordre s'installe et rend le monde confus. Parfois, c'est un grand désordre qui surgit et s'installe à l'intérieur. Du dedans, il agit et donne, à la manière d'un chef d'orchestre le « la » de la vie. Cette dernière, pour se poursuivre dehors se doit d'être remise en ordre.

Alors, parce que la vie chez soi ne s'écoule plus tranquillement, la décision est prise de partir hors de sa terre. Il y a du désordre, et un voyage sans retour au-delà du sol natal est prescrit pour tenter de réordonner la vie prise dans la tourmente. Cette solution s'impose et il est attendu d'elle un changement. Migrer ne va pas sans traumatisme. Dès lors, en situation de migration, le traumatisme participe-t-il d'une logique de changement et de réaménagement ?

### **IV. 2. 1. Histoire pour comprendre**

#### **➤ Observation n°15**

La scène du départ et de l'arrivée,

Trois actes.

Abdelatif vient du village de Domoni. C'est un village en Grande Terre et son âme est mahoraise. L'âme d'Abdelatif aussi est mahoraise. Il est né là-bas et a grandi sur la terre de ses ancêtres jusqu'à l'âge de seize mois. Mais un jour, sa mère décide qu'ils feront un grand voyage parce que, dit-elle, la vie là-bas n'est plus possible.

...

Psy : Vous êtes arrivés à la Réunion depuis quand ?

Mère : En 2001, Abdel est né en décembre 1999 et on est arrivé ici en juin 2001.

Psy : Vous vouliez quitter votre village ?

Mère : Oui ...La décision était prise depuis longtemps mais je n'avais pas les moyens. Alors, j'ai attendu et quand j'ai eu assez d'argent pour prendre les billets, je suis venue ici.

Psy : A quel moment avez- vous pris cette décision ?

Mère : Quand j'étais enceinte de l'autre fils, le grand frère d'Abdel.

Psy : Il s'est passé quelque chose à ce moment là ?

Mère : J'ai vu les autres femmes du village installées à la Réunion revenir à Mayotte.

Psy : Qu'avez-vous vu ?

Mère : J'ai vu la différence des comportements, des humeurs, des modes de vie. Il y a eu une amélioration générale après leur départ. Elles n'étaient plus les mêmes, alors, moi aussi, je me suis dit que j'allais partir.

Psy : Ce que je comprends, c'est que vous vouliez changer.

Mère : Mieux vaut partir que de rester souffrir.

Psy : C'est comme si vous vouliez partir pour ne plus souffrir et cette souffrance, elle était déjà là depuis longtemps, avant la naissance d'Abdelatif.

Mère : C'est son père qui en est responsable ; s'il n'était pas parti avec une autre femme, je serais restée là.

Psy : La souffrance, c'est une autre épouse. Monsieur avait plusieurs femmes ?

Mère : Au début, il n'était marié qu'avec moi ; on s'entendait bien, il était tranquille, gentil et je ne pensais pas qu'il le ferait.

Psy : Qu'il ne ferait pas quoi ?

Mère : Se marier encore une fois.

Psy : Pourtant à Mayotte, on sait que ce sont des choses qui peuvent arriver fréquemment. Même le Coran dit que c'est possible.

Mère : Oui, mais ce n'est pas obligé de faire comme le Coran dit.

Psy : Souvent, il vaut mieux quand même. Vous avez encore votre père ?

Mère : Il est au village avec ma mère.

Psy : Combien de femmes a - t'il ?

Mère : Une seule, juste une seule, ma maman.

Psy : C'est une situation plutôt rare, pas commune. Votre mère doit être une femme très puissante.

Mère : Pourquoi dites-vous cela ?

Psy : Oh, juste comme cela ....rires ... vous vous êtes sentie trahie ?

Mère : Oui, comme je n'ai pas vécu cela avec mes deux parents, j'ai été préservée du malheur et quand cela m'est arrivé, j'ai très mal pris cette situation. J'ai eu très très mal car sa seconde femme est du même village que moi. Cela a été comme un grand choc...et un grand déshonneur.

Psy : Une co-épouse, c'est une rivale, vous avez eu peur ?

Mère : ..... Silence .....C'est lui qui est responsable de cette situation ... j'ai trop souffert pendant la grossesse. Je lui ai demandé de divorcer mais il n'a pas voulu. Alors je lui ai dit que je partirai ; il ne voulait et ne croyait pas que j'allais le faire.

Psy : Il ne voulait pas et ne croyait pas ?

Mère : Il savait que je n'avais pas de moyens mais j'ai eu un travail chez quelqu'un et j'ai pu prendre ensuite les billets. Quand, je suis partie, je ne lui ai rien dit.

Psy : Vous étiez très en colère ?

Mère : Avec beaucoup de souffrance, mais je l'ai dit tout à l'heure, il vaut mieux partir que de rester là avec la souffrance qui prend la tête tous les jours.

- Face au désordre de sa vie, la mère d'Abdelatif choisit de partir plutôt que « de rester souffrir ». Au loin, la terre nouvelle se dessine et, avec elle, l'idée d'une vie nouvelle car, elle le sait, cette expérience est susceptible de transformer les êtres. Elle a vu les femmes de son village revenir différentes. Elle attend de cette décision qu'elle mette un terme au désordre émotionnel qui l'affecte. Elle attend un changement dans sa vie.

L'alliance du mari avec une autre épouse et le statut de co-épouse qui en résulte ont toute la force d'un choc psychique. Cet événement déclenche une grande souffrance et représente une menace pour la vie, car une co-épouse est une rivale. Elle est dangereuse et susceptible de manier des forces invisibles et maléfiques pour séparer un mari de ses autres femmes, pour faire du mal à ceux qu'on aime. La mère d'Abdelatif sait qu'elle est exposée à l'attaque de sa rivale et que cette dernière est capable de lui faire confondre le jour et la nuit.

La question de la peur ici posée reçoit comme seule réponse le silence et l'évitement. Cette réponse atteste de l'impact psychique de cet événement tant la place du silence, du non-dit, de l'égnimatique, se situe du côté de l'agent traumatisant (Ferenczi, 1932b).

L'agent traumatisant renvoie, dans ce contexte, à la menace d'attaque sorcière que fait planer la co-épouse, menace qui est à même de déclencher un état de frayeur parce qu'elle est la métaphore d'une mort annoncée (Moro & Nathan, 1989). Cette frayeur s'apparente, dans sa logique, à une effraction ayant valeur de trauma sur le plan psychique (*Ibid.*).

Dans l'après coup de la frayeur, le temps qui s'ouvre doit conduire, dans sa logique, à un réaménagement, à un nouvel ordonnancement de l'existence (Nathan, 1991). L'idée du départ émerge alors. La mère d'Abdelatif devient une autre femme. Elle devient une femme migrante, une femme « émigrée-immigrée<sup>233</sup> ».

➤ Sous l'effet d'un choc initial ayant valeur de traumatisme, la mère d'Abdelatif devient une femme migrante.

...

Psy : Vous vous souvenez de votre arrivée ici à la Réunion ? Est-ce que vous étiez attendus, vous et vos enfants ? Je vous demande cela parce qu'une fois, une dame qui venait comme vous de Mayotte, nous a raconté qu'elle avait mis cinq heures pour sortir de l'aéroport. Elle s'était perdue et avait eu très peur et ceux qui l'attendaient aussi. Ils se demandaient ce qui avait pu lui arriver.

Mère : La personne qui devait venir me chercher m'était inconnue et elle ne me connaissait pas non plus. On avait, au téléphone, établi un code visuel pour se reconnaître avec les enfants. Je devais tenir par la main le grand fils et celui en bas âge dans mes bras. Quand je suis sortie, je n'ai vu personne. J'ai demandé à des gens de Mayotte qui étaient là s'ils ne connaissaient pas le monsieur qui devait venir me chercher.

Psy : Vous avez eu peur ?

Mère : J'étais complètement paniquée ; tout le monde est parti de l'aéroport et le monsieur n'était toujours pas là ; j'étais seule avec mes deux enfants et il n'y avait personne pour venir me chercher. C'était la nuit, au mois de juin, il faisait très froid. Les deux enfants étaient glacés par le froid et moi, je tremblais, je me demandais où on irait dormir tous les trois. Mais au bout d'un moment, le monsieur est arrivé.

Psy : Il vous arrive de repenser à ce moment ?

Mère : Oui et depuis ce jour, quand on me parle d'aller chercher quelqu'un à l'aéroport, je fais tout mon possible pour être à l'heure au rendez-vous.

Psy : Il y a des moments comme cela qu'on n'oublie pas, qui restent gravés dans la mémoire.

Psy référente : La vie ici a commencé avec l'inconnu et l'inconnu, c'est toujours quelque chose qui fait peur . . . et aujourd'hui Abdelatif vient au CMPP parce qu'il ne parle pas.

---

<sup>233</sup> Dans le sens de quitter un pays et d'entrer dans un autre étranger pour s'y établir, et dans le sens donné à la migration par Nathan (1988 b).

- Le voyage fait s'éloigner la terre. La mère d'Abdelatif n'est plus d'un lieu. Elle n'est plus du lieu qui l'a nourrie de ses racines et qui fonde son autochtonie. Elle n'est plus racinée, elle est immigrée (Détienne, 2003), déracinée de ses enveloppes de sens. Elle quitte la terre ancestrale, s'exclut d'elle pour être celle qui arrive de l'extérieur, et « quiconque vient d'une ville étrangère s'installer dans une cité ressemble à une mauvaise cheville fichée dans une poutre » (*Ibid.*, p.37). Mais peu importe, car la mère d'Abdelatif ne le sait pas encore. Elle part et se retrouve brutalement expulsée de son cadre culturel habituel. Dès lors, elle n'est plus de là-bas sans être pour autant d'ici. Elle est seule, seule dans un entre-deux mondes.

➤ La migration installe la mère d'Abdelatif dans l'entre-deux monde de l'émigration-immigration.

L'entre-deux est un temps suspendu entre deux rives où l'expérience est faite d'être de nulle part, de n'être qu'utopie entre rupture et suture (Kaës, 1979).

Le temps de l'entre-deux est avant tout celui de la discontinuité, celui où les héritages psychique et culturel « ne sont plus en mesure d'assurer la continuité de l'existence » (*Ibid.*, p. 25). Une rupture se produit au niveau des modèles de conduites et des représentations. Le cadre culturel externe est perdu. Être dans l'entre-deux, c'est être mis à mal dans son processus de clôture et ne plus avoir alors la possibilité de participer à un système d'échanges généralisés. Par ailleurs, le temps de l'entre-deux est un temps de déliaison. L'individu se vit délié de tous les liens qui le rattachent au groupe. C'est vivre exclu du groupe d'appartenance et c'est ne plus avoir de code. C'est alors être exposé à la mort (*Ibid.*). C'est, dans l'entre-deux, à coup sûr être effrayé, tant l'environnement est perçu comme peu sécurisé<sup>234</sup>.

➤ Le temps de l'entre-deux est le temps de l'exposition à la mort. Le temps de l'entre-deux est celui du traumatisme.

Mais qu'en est-il pour Abdelatif ? Comment vit-il cette séparation d'avec la terre natale ?

Le temps d'un voyage, la vie d'Abdelatif est devenue réunionnaise. Il a fait un voyage sans savoir cependant où il allait. « J'avais appris à son frère qu'on allait quitter Mayotte pour venir à la Réunion (...) mais je n'avais rien dit à Abdelatif, il était bébé et je pensais que cela n'était pas important ».

---

<sup>234</sup> Ce temps est d'ailleurs souvent marqué par un moment où les individus ont des papiers provisoires. Certains sont carrément « sans papiers », vivant dans la clandestinité et ce parfois pendant de longues années.

. . .

Psy : Comment a-t-il réagi à son arrivée ici ?

Mère : Il dormait quand on est arrivé. Il s'est réveillé dans la voiture. C'est le lendemain qu'il a réalisé qu'il était à un autre endroit. Il a alors tout de suite cherché son père.

Psy : Qu'est ce que vous lui avez dit ?

Mère : Je lui ai dit que son père n'était pas là.

Psy : A-t-il demandé autre chose ?

Mère : Il voulait savoir où était son père et pourquoi il ne le voyait pas.

Psy : Il l'a cherché longtemps ?

Mère : Il criait « papa » tout le temps. Il parlait beaucoup de son père. Il était très attaché à son père car à Mayotte, c'est le papa qui faisait les biberons. C'est son père qui s'occupait de lui la nuit. Il l'amenait promener en voiture. Il pleurait beaucoup, peut-être qu'il ne se sentait pas rassuré sans lui.

Psy référente : Sur ses dessins, il représente souvent la voiture de son père ... ce qu'il vient de faire ici encore.

Psy : Quand vous êtes arrivée à la Réunion, Abdelatif parlait déjà ?

Mère : Oui, il se débrouillait bien, il était tranquille.

- Abdelatif se réveille un matin de juin à la Réunion et la découverte de ce nouveau monde prend des allures de rencontre traumatique. Il ne sait pas où il est, et son père n'est pas là. Il le cherche. L'émotion est forte. Il n'a pas été prévenu du départ, et sans annonce, subit cette nouvelle réalité. Il est avec sa mère, mais sans son père. Il est seul avec une mère qui vient de vivre un moment de panique. Il est, avec elle, sous le choc de cette nouvelle réalité. Abdelatif a perdu une figure privilégiée à laquelle il était fortement attaché. Perdre son père, c'est se retrouver seul face à la vie, sans la force protectrice de celui qui est là pour prendre par la main et rassurer. La main reste suspendue dans le vide. Perdre son père, c'est aussi pour un fils ne plus avoir de modèle à qui ressembler. Comment faire, à partir de cet instant, pour devenir le fils de son père ? Comment faire alors pour devenir un homme ?

La vie, plus que jamais inconnue, peut devenir angoissante. Les angoisses des premiers mois réapparaissent alors. Elles sont celles de la séparation et de la dépression. D'autres plus archaïques, liées à la persécution et la confusion, peuvent aussi émerger. Mais quelle qu'en soit leur nature, elles attestent d'une régression psychique pouvant se révéler pathogène.

Fin du premier acte.

...

Psy : Il était tranquille ?

Mère : Il ne ravageait<sup>235</sup> pas, mais c'est après qu'il a commencé à tomber malade. On l'a hospitalisé à l'hôpital d'enfants. Quelques mois après, il a changé de comportement. Il faisait ce qu'il voulait.

Psy : Quand il est tombé malade, qu'est-ce qu'il a eu ?

Mère : Cela a commencé avec de la fièvre mais les médecins ne savaient pas pourquoi. Ils n'ont pas trouvé. Il a passé des radios à l'hôpital de Saint-Pierre mais il n'y avait rien.

Psy : Donc c'est une maladie qu'on ne connaît pas à l'hôpital ?

Mère : ....Hum ... je ne sais pas mais après la fièvre, il a eu des taches<sup>236</sup> sur le ventre. Les médecins ont demandé si d'autres enfants avaient les mêmes taches mais il était le seul.

- Brutalement, Abdelatif s'est retrouvé lui aussi expulsé de son environnement familial et familial. Il réclame son père et l'attend. Il n'a pas d'autre choix mais l'attente est longue et personne ne vient. Le désespoir s'installe. Au bout du désespoir, la maladie survient. A ce moment-là, Abdelatif est un enfant abattu et déprimé<sup>237</sup>. Parce qu'il est un enfant sans défense, parce qu'il est vulnérable, la maladie s'installe dans son corps. Il a de la fièvre, pas n'importe laquelle, une fièvre inconnue de l'hôpital qui laisse supposer une réaction psychosomatique. Première trace de sa souffrance dans son corps, il en aura bientôt d'autres. Des taches apparaissent sur son ventre. Abdelatif devient un enfant marqué dans son corps. Le monde d'ici entre sans prévenir avec la force de l'effraction.

Fin du second acte.

- Troisième acte : Le monde est double.

Comme tout homme ou femme migrant(e), au bout du voyage la mère d'Abdelatif doit maintenant être d'ici. C'est le message qu'elle reçoit en arrivant au risque de sombrer dans la confusion. Mais en même temps, elle est de là-bas. Paradoxe de l'immigration, le message

---

<sup>235</sup> En créole réunionnais, cette expression signifie qu'un enfant bouge, s'agite, manifeste des comportements turbulents.

<sup>236</sup> Ces taches nous l'apprendrons ensuite sont liées à un eczéma. Eczéma qui confirme l'hypothèse d'une manifestation psychosomatique.

<sup>237</sup> Ce tableau pouvant être caractéristique du syndrome dépressif observé chez le jeune enfant (jusqu'à 24-30 mois) et renvoie à une dépression de type anaclitique survenant dans des conditions de déprivation affective et de perte de l'objet privilégié d'attachement. Après une phase de protestation (l'enfant pleure et réclame ses parents), l'enfant passe par une phase de désespoir (ou encore de grand deuil : l'enfant reste replié sur lui-même, ne demande plus rien à son entourage) et ensuite de détachement (phase au cours de laquelle il peut ne plus reconnaître sa mère ou son père). Les symptômes associés à cet état sont multiples et concernent aussi bien les sphères motrice, affective, intellectuelle et somatique. Pour plus de détail concernant les types de symptômes, le lecteur pourra se reporter à l'ouvrage de Marcelli, D., (1982).



prend des allures de folie. Elle est ici, mais sa terre et son sang sont de là-bas, lieu de son autochtonie.

Comme tout enfant de migrant, Abdelatif doit devenir un enfant d'ici tout en étant un enfant de là-bas. Comme sa mère, il arrive de dehors mais doit fabriquer et bricoler sa nouvelle autochtonie. Il est étranger et la tâche se révèle ardue mais n'est pas impossible, car « rien n'est impossible à l'autochtonie » (Détienne, 2003, p. 59). Participer de ce nouveau lieu ne va pas sans rite. En séparant les mondes, le rite protège de la confusion qui menace. En l'absence d'offrandes, la voix, à mi-chemin, se fige, et un enfant se tait. Sacrifice silencieux offert aux divinités du nouveau lieu.

Fin de la scène du départ et de l'arrivée.

L'ordonnance prescrite n'est pas sans effets. La migration pour Abdelatif et sa mère est une expérience effrayante et sa logique est celle du traumatisme.

Le traumatisme initial – la frayeur associée à la menace d'une attaque sorcière- engendre un processus de transformation et fait d'une femme mahoraise une femme migrante.

Mais la vie ici commence sous le sceau de la panique et de la peur, celle d'être ici en terre étrangère, seule pour affronter les dangers de ce monde nouveau et inconnu. Il entre en elle, brutalement, par une nuit glacée, consommant alors la rupture avec l'humide chaleur laissée quelques heures auparavant sur le tarmac de Pamandzi<sup>238</sup>. Rupture brutale qui ne va pas sans effroi et sans confusion. Désormais, au quotidien, cette femme fait l'expérience du non-sens.

- |   |
|---|
| <ul style="list-style-type: none"><li>➤ Alors qu'il est attendu de la migration un réaménagement, la mère d'Abdelatif, en migrant, vit en lieu et place un nouveau traumatisme.</li><li>➤ Au traumatisme inaugural du départ fait écho le traumatisme associé à la migration.</li></ul> |
|---|

Le traumatisme subi lors de l'arrivée en terre nouvelle n'est pas sans effet sur Abdelatif et sa mère.

---

<sup>238</sup> Lieu où est situé l'aéroport en petite terre à Mayotte.

### Reprise des actes.

- Le premier acte se joue autour de *la peur*. Les personnages principaux, la mère et l'enfant sont tour à tour choqués, paniqués et, en fin de compte, effrayés. Les émotions sont fortes et voisinent avec *la souffrance, la panique, l'effarement*. La vie prend des allures dangereuses. Les acteurs n'ont plus de code. Ils se sentent étrangers, menacés et ce sentiment d'insécurité réactive des angoisses liées à la mort (Kaës, 1979).
- L'acte second est le temps des traces qui affectent *le corps*. Le personnage principal est l'enfant. Les marques se donnent à voir de manière analogique à travers la fièvre, les taches, la «paralyse de la voix» mais aussi l'énurésie<sup>239</sup> encore présente aujourd'hui. Il se dira par la suite que le corps de la mère est lui aussi malade. Elle souffre de maux de tête qui l'empêche de dormir.
- Le troisième acte devient le lieu de *l'injonction contradictoire, paradoxale* et traumatique. Etre d'ici en étant de là-bas. Le monde devient confus et incompréhensible, les énigmes insolubles. La raison peut se perdre. Alors il vaut mieux parfois se taire. Les acteurs principaux sont la mère et l'enfant.

Les émotions, les corps et la pensée sont marqués. Les effets produits se rapprochent de ceux observés lors des procédures initiatiques de transformation des êtres, procédure au cours de laquelle le traumatisme est techniquement manipulé. La manipulation du traumatisme est, dans ce cadre, « destinée à agir sur l'appareil psychique, dans un but d'influence qui ne dépende ni de la personnalité antérieure du sujet ni du dosage de l'intensité des affects se déroulant en son sein » (Nathan, 1991, p.16).

Cette combinaison d'émotions fortes, de traces corporelles et d'énoncés paradoxaux, est seule garante, en effet, de l'expulsion hors des enveloppes de sens nécessaire à la fabrication initiatique de nouveaux êtres (*Ibid.*) Elle est celle par qui la vie renaît initiée. Un nouvel être est alors fabriqué et voit sa destinée enfin révélée. Les conflits de la vie d'avant sont reformulés et réinscrits dans une nouvelle matrice de sens.

En migrant, Abdelatif et sa mère vivent un scénario qui, au détour du traumatisme, rejoint celui mis en acte lors de la transformation rituelle des êtres.

---

<sup>239</sup> Symptôme qui peut se lire comme un défaut de clôture consécutif à une effraction. Insuffisamment clos, ce qui est à l'intérieur ne peut s'y maintenir et s'échappe.

La mise en parallèle des deux scénarii est frappante d'analogies et de concordances, tant au niveau des affects mobilisés – la peur, la panique – que de l'inscription corporelle du traumatisme<sup>240</sup>, et de l'énonciation paradoxale des messages.

➤ Les caractères du traumatisme lié à la migration s'apparentent à ceux observés lors de la mise en œuvre des rituels initiatiques destinés à transformer les êtres.

Alors, que penser ? En décidant de partir pour introduire du changement dans sa vie, la mère d'Abdelatif semble inconsciemment déclencher un processus traumatique à valeur initiatique. Mais comme tout futur initié, elle ne sait bien sûr pas à quel type d'épreuve elle sera soumise. Sinon, elle ne serait sans doute pas partie. Quoi qu'il en soit Abdelatif et sa mère se verront-ils offrir de nouveaux habits par la fée « métamorphose », cette fée au pouvoir divin de transformer les pierres en hommes et en femmes ? L'histoire ne rapporte-t-elle pas que « les pierres – qui le croirait, si l'antique tradition n'en était garante ?- commencèrent à perdre leur inflexible dureté, à s'amollir peu à peu et, une fois amollies, à prendre forme (...) C'est ainsi qu'en un court espace de temps, les pierres lancées par les mains de l'homme prirent la figure d'hommes, et des pierres lancées par la femme naquit de nouveau la femme » (Ovide).

#### **IV. 2. 2. La migration : une épreuve initiatique ?**

Le traumatisme associé à l'acte de migrer semble revêtir les caractères nécessaires à la transformation initiatique des individus mais Abdelatif et sa mère, à l'image des initiés après le passage des figures imposées, seront-ils pour autant transformés ? Et s'ils le sont, dans quel sens opère cette transformation ?

##### **IV. 2. 2. 1. Fin de l'histoire d'Abdelatif**

Abdelatif est orienté à la consultation de thérapie transculturelle non pas parce qu'il est un enfant de migrant, mais parce qu'il rencontre des difficultés dans sa scolarité et des difficultés de communication. Le problème, dit sa mère, « c'est qu'il ne parle pas et n'arrive pas à apprendre et à retenir ».

---

<sup>240</sup> Cette inscription corporelle du traumatisme peut se donner à voir longtemps après l'immigration. Ainsi, elle peut survenir lors d'un accident – le plus fréquemment du travail- quinze ou trente ans après l'arrivée sur la terre d'accueil (Nathan, 1988a). Cette inscription corporelle se traduit également par une fréquence élevée des troubles d'origine psychosomatique chez les migrants.

• • •

Psy : Abdelatif n'apprend pas à l'école ?

Mère : C'est comme cela depuis le début. La maîtresse dit qu'il ne parle pas et qu'il ne fait rien en classe. Il ne travaille pas comme les autres enfants.

Psy : Une situation comme celle-là, c'est toujours une situation qui inquiète les mamans.

Mère : Je ne peux pas l'aider, je ne sais rien et je ne peux pas lui donner des cours.

- Si les difficultés scolaires rencontrées par certains enfants de migrants peuvent être sous l'influence de facteurs psychologiques<sup>241</sup>, sociaux et culturels (Bouteyre, 2004), elles témoignent cependant de la complexité à vivre dans une situation de double culture.

Alors que paradoxalement, les enfants apprennent plus vite que les adultes les règles et les codes de la société d'accueil, ils n'en sont pas pour autant davantage protégés. En effet, l'apprentissage réalisé n'est en général que de surface<sup>242</sup> (Moro & Nathan, 1989).

L'adaptation qui en découle se fait à minima car il est, somme toute, difficile d'introjecter et d'assimiler ce qui est perçu comme dangereux parce que venant d'un monde étranger perçu lui aussi comme dangereux.

Cependant, même à minima, cette pseudo adaptation contribue à développer chez ces enfants un sentiment de maîtrise du monde et de toute-puissance qui ne tarde pas à les inscrire à la marge de leur groupe<sup>243</sup>.

Les marges sont, par définition, des états limites qu'il n'est pas bon de fréquenter, tant les règles et les lois y sont soumises à d'incessantes fluctuations. Découlant de ce principe, il ne peut s'y constituer de vie psychique et sociale cohérente, et d'autres difficultés surviennent alors qui contribuent tout autant à la marginalisation.

Comment, en effet, apprendre à l'école quand on a fait l'expérience très tôt d'en savoir plus que ses parents? Comment apprendre lorsque pris dans un processus d'inversion générationnelle, on fait l'expérience d'être le parent de ses parents (Nathan, 1988a).

- Le processus de transformation donne lieu chez l'enfant à des manifestations d'ordre pathologique: inversion générationnelle ; sentiment de toute-puissance ; échec scolaire.
- Ces dernières traduisent l'échec du processus de transformation.

<sup>241</sup> L'analyse de ces derniers est développée au chapitre V.

<sup>242</sup> Certains tentent cependant d'incorporer maniaquement les objets de la nouvelle culture et du nouveau code mais cet état ne fait qu'étayer la constitution ou l'accentuation d'un faux-self (Kaës, 1979).

<sup>243</sup> Etant bien entendu que c'est aussi dans cette catégorie que se retrouvent parfois les plus brillantes réussites. Mais la réussite n'est-elle pas quelque part une forme de marginalité ?

En situation de migration, la capacité de transformation associée au traumatisme n'est pas opérante car s'il y a effectivement transformation, cette dernière se met en scène sur un versant psychopathologique. Des difficultés apparaissent dans le fonctionnement psychique – ici d'un enfant - et ne vont pas sans générer un état de souffrance psychique pour ceux et celles qui les vivent directement ou indirectement.

...

Psy : Les difficultés d'Abdelatif sont les vôtres. Elles vous font souffrir et vous souffrez de ne pas pouvoir l'aider. Abdelatif a besoin de vous et vous pensez que vous ne pouvez pas l'aider parce que vous ne savez rien. Abdelatif a besoin de vous mais peut-être pas de la façon dont vous l'imaginez. Nous, nous savons que, parfois, les enfants n'apprennent pas parce que cela peut faire peur de savoir des choses . . .

Mère : Quelles choses ?

Psy : Selon vous, quelles choses pourraient faire peur à Abdelatif?

Mère : . . . silence . . . je ne sais pas

Co-thérapeute : Des fois, il y a des choses que l'on préfère ne pas savoir . . . alors on n'apprend pas ; cela évite de comprendre d'autres choses...

Mère : Je ne comprends pas . . . je ne vois pas quel genre de chose vous voulez parler.

Psy : Ces choses, c'est peut-être ce qui fait l'histoire de la famille. Ici, on peut réfléchir à cela, à ce qui s'est passé à Mayotte avant de venir à la Réunion.

Mère : Je ne vois pas pourquoi il faut parler de la vie à Mayotte alors que les enfants n'y grandissent pas et qu'ils connaissent rien de là-bas. Ils sont ici et la vie, c'est ici maintenant.

Psy : Je suis d'accord avec votre dernière phrase mais pas avec le reste. Ces enfants, ils sont fabriqués avec la terre de Mayotte . . .

Mère : . . . *qui intervient en coupant la parole* ...je ne comprends pas pourquoi il faut parler de la famille avec les enfants. Ici, ce n'est pas leur problème .... Et puis, je ne sais plus rien . . . soupirs . . .

Psy : Il y a des choses qui font peur même encore aujourd'hui, ici sur la terre de la Réunion.

Mère : .....silence .....

Psy : C'est difficile ....mais il y a peut-être du danger à parler de certaines choses parce qu'on ne sent pas suffisamment protégé. Comment votre fils est protégé ?

Mère : Comment il protégé ? Vous voulez dire quoi ?

Psy : A Mayotte, comment on protège les enfants ?

Mère : On récite des prières, on demande à Dieu. Il y a aussi des *hirizi*. C'est à cela que vous pensez ?

Psy : Peut-être. Et votre fils ?

Mère : Abdelatif n'en a pas. Je n'ai jamais pensé à lui mettre quelque chose.

- L'entretien s'est poursuivi encore un moment . . . et le mot de la fin est revenu à la mère d'Abdelatif qui explique alors qu' « elle a ses raisons pour ne pas parler de Mayotte ». C'était au début de notre rencontre et les mondes se clivaient. Après quelques rendez-vous manqués, nous avons revu Abdelatif et sa mère. A chaque fois, l'histoire de leur vie s'est racontée un peu plus. La mère d'Abdelatif, peu à peu, a retrouvé la mémoire qu'elle n'avait jamais vraiment perdu . . . Elle a commencé à se souvenir de l'autre femme rivale, de la frayeur provoquée dont nous avons déjà parlé ... « Ses raisons pour ne pas parler de Mayotte » se sont dissipées au fur et à mesure des entretiens. D'autres choses se sont dites aidant toujours un peu plus Abdelatif dans l'appropriation de lui-même, de son histoire et de son identité d'enfant mahorais.

Rapidement, Abdelatif est apparu comme un enfant insuffisamment protégé. Si sa mère avait pu imaginer la nature des dangers qui la guettait depuis l'entrée dans sa vie d'une co-épouse, la question de la protection, sous l'effet du choc, lui a échappé. Elle est partie de son île et a imaginé que le départ était suffisamment protecteur.

Comme sa mère, Abdelatif a été effrayé par la menace qu'a fait planer l'arrivée de la co-épouse. Comme sa mère, il a été effrayé en arrivant sur la terre de la Réunion. Lorsque nous posons la question, la mère d'Abdelatif nous demande si nous pensons à un *hirizi*.

La question posée ramène au monde d'origine et permet une recontextualisation des troubles (Réal, 1997). Ces derniers s'articulent et prennent sens autour de la menace sorcière et de l'absence de protection. Après avoir verbalisé ce défaut de protection, le temps est ensuite venu d'aller en des lieux où des objets se fabriquent.

Aujourd'hui, Abdelatif porte sous son tee-shirt, un discret sachet blanc. Certains savent qu'il est un *hirizi* et qu'il contient des choses de là-bas et en diffuse la force sacrée.

Le *hirizi* est une mise en acte qui vise à la protection. Cette mise en acte s'articule à une croyance culturelle<sup>244</sup> et « dans l'univers thérapeutique, l'apparition d'une croyance culturelle (sorcellerie, esprits, etc.) est une concrétisation de ce qu'on pourrait appeler « enveloppe d'un

---

<sup>244</sup> Une croyance culturelle se définit non pas à partir de contenus, mais à partir de sa mise en acte (Nathan, 1993).

sujet » (...). Dans l'univers psychique, les croyances culturelles sont (...) comparables au système immunitaire » (Nathan, 1993, p. 98).

Sur le plan psychique, les croyances culturelles ont pour fonction de discriminer le « nous » des autres participant, ainsi activement au processus de délimitation (*Ibid.*).

Aujourd'hui, Abdelatif est protégé et le *hirizi* qu'il porte l'enveloppe et le clôture. Renforcé dans son identité et dans ses limites psychiques – notamment au niveau du pare- excitation - par des objets de son propre groupe, il va de mieux en mieux. Il commence enfin à rentrer dans les apprentissages scolaires que lui propose l'école de la République, montrant ainsi que la rencontre avec un monde étranger est possible à condition d'être « suffisamment porté »<sup>245</sup> par le lieu de son origine. Autrement dit, de la capacité de l'origine à être « suffisamment porteuse » d'une identité et à assurer à l'individu un sentiment de continuité, dépend la réussite de l'adaptation à un monde étranger.

Les difficultés scolaires manifestées ont amené à consulter un lieu de soin où il est possible de penser les troubles en lien avec les étiologies du monde. Les représentations traditionnelles qui animent le monde interne de la mère ont été ainsi remobilisées.

Dans un espace et un temps thérapeutiques, Abdelatif et sa mère ont alors été expulsés de l'entre-deux mondes dans lequel la migration les a plongés. Le soin, organisé par le dispositif de la consultation de thérapie transculturelle a médiatisé l'expulsion, l'a contenue et a fait suture. Soutenues, portées par un groupe thérapeutique qui supplée en partie la perte d'étayage culturel, les enveloppes de sens fournies par la culture du monde d'origine réapparaissent dans leur fonction de contenance et de protection. Cette réapparition des croyances culturelles soutient à son tour le recours à un « faire » traditionnel.

- Face aux difficultés et aux troubles manifestés par l'enfant, le recours au soin s'impose.
- Le soin transculturel permet de renouer avec les croyances culturelles du groupe d'origine et convoque un « faire » traditionnel.

Le processus enclenché opère une ré inscription dans les enveloppes de sens fournies par la culture du groupe d'origine. Ces enveloppes de sens participent d'un système plus général qui est celui de la tradition<sup>246</sup>. Dès lors, cette ré inscription a valeur de réappropriation de la tradition.

<sup>245</sup> A l'identique, un enfant doit faire l'expérience d'un environnement « suffisamment bon » lui assurant un sentiment de continuité pour se développer harmonieusement (Winnicott, 1958).

<sup>246</sup> Le terme de tradition s'entend ici au sens de culture d'un groupe donné héritée du passé et transmise de génération en génération et qui détermine des manières de penser, de faire et d'agir.

Si la tradition détermine le mode de vie des membres d'une société donnée en lien avec les héritages passés, le recours aux comportements qu'elle préconise est ici tout à fait paradoxal. En effet, en migrant, la mère d'Abdelatif a montré son impossibilité à intégrer certaines des règles fixées par la tradition. A travers la migration, elle a mis en scène sa double incapacité à vivre une conjugalité complexe fondée sur le système des co-épouses et à recourir, face au danger pressenti, à un réseau d'influences. Ce réseau constitue le principal moyen d'action et de protection face aux menaces que font planer les co-épouses – et d'autres également - et participe du modèle culturel<sup>247</sup> fourni par le groupe.

Mais l'attitude de cette mère montre qu'elle ne peut user des défenses habituellement fournies par la culture de son groupe pour faire face au danger. S'agit-il alors d'un défaut d'intégration du modèle véhiculé par le groupe ?

Dans la logique de ce questionnement et dans l'au-delà d'un désir personnel de changement, quel sens prend alors la migration d'un individu vivant dans une société traditionnelle holiste<sup>248</sup> ?

#### **IV. 2. 2. 2. Logique migratoire et vie du groupe**

Les raisons qui amènent à refuser de vivre avec une co-épouse et à s'inscrire dans un réseau d'influences peuvent être multiples. Il en est une, cependant, qui repose logiquement sur un défaut d'intériorisation du modèle du groupe et qui témoigne alors d'un défaut d'introjection des normes culturelles (Devereux, 1970). Cette introjection manquée renvoie à un défaut de transmission, autrement dit, d'enculturation<sup>249</sup>.

L'enculturation est avant tout un processus de transmission qui permet à chacun des individus « d'habiter » la culture de son groupe d'appartenance, autrement dit, de faire siens les représentations et les patterns culturels qui l'organisent.

Transmettre des modèles culturels, c'est « fournir aux membres d'une société donnée un guide indispensable pour toutes les circonstances de la vie » (Linton, 1936, p.23). C'est rendre leurs comportements prévisibles et cette prévisibilité est une condition préalable à toute vie sociale organisée (*Ibid.*).

---

<sup>247</sup> Le terme de modèle culturel s'entend ici au sens donné par Linton (1936) et traduit l'unanimité d'un comportement face à une situation donnée.

<sup>248</sup> C'est-à-dire dans une société où le collectif prime sur l'individu (Airault, 2003).

<sup>249</sup> Ce concept développé par Mead (1930 ; 1963) sous-tend que « culture structure l'individu par l'intermédiaire de patterns culturels transmis (...) qui constituent de véritables logiques culturelles données à l'enfant dès sa naissance par sa mère et le groupe. Cette transmission se fait à travers toutes les techniques du corps, à travers les petits soins aux enfants, à travers le langage, l'éducation » (Moro, 1998, p. 16).



Par ailleurs, ce processus assure « la cohérence d'une société donnée en permettant au groupe de se « reproduire » en conservant les logiques spécifiques qui le structurent » (Moro, *ibid.*, p.16). En effet, les sociétés se perpétuent en apprenant aux individus des nouvelles générations les modèles culturels propres aux positions que chacun est amené à occuper au cours de son existence. Ainsi, les uns et les autres apprennent comment se comporte le mari ou le chef (Linton, *ibid.*).

Si l'enculturation est une modalité de transmission des modèles culturels nécessaires à la survie d'une société donnée, elle est aussi le lieu de l'instruction. Alors, face à une situation donnée, une réponse non conforme au modèle culturel fournit davantage une indication sur la qualité de l'instruction reçue par l'individu que sur sa personnalité (*Ibid.*).

Quoi qu'il en soit, ce défaut d'enculturation et d'instruction se traduit ici par une incapacité à vivre selon la tradition et les règles qui en découlent. Ces règles organisent la vie du groupe, orientent et canalisent les conduites des individus et ont pour fonction de maintenir constant l'équilibre du groupe. Ne pas pouvoir les accepter, c'est par conséquent ne pas être en mesure de vivre au sein du groupe. C'est s'éloigner de son centre et vivre, de fait, à sa périphérie.

Une femme qui ne peut vivre selon la tradition des siens se met ainsi aux marges de son groupe. Son comportement n'est pas la réponse attendue et représente par son caractère imprévisible un danger (*Ibid.*).

Ce comportement représente une inconduite. Au-delà de cette inconduite, il est une menace pour l'organisation sociale car il n'est pas ajusté aux comportements déterminés par le modèle culturel du groupe. Il peut alors être une source de conflit et mettre en péril l'uniformité et la stabilité de ce dernier. Pour se protéger du risque de désagrégation, le groupe doit alors chasser la dissidence. Une mère et son fils sont ainsi expulsés hors de ses limites.

- Ne pas s'inscrire dans le modèle culturel véhiculé par le groupe d'appartenance, c'est se mettre aux marges de ce dernier et c'est développer une inconduite.
- L'expulsion est alors la réponse du groupe pour se protéger de l'inconduite d'un de ses membres et la migration, l'expression d'un modèle d'inconduite<sup>250</sup>.

Finaliser la migration comme un modèle d'inconduite, c'est envisager la migration comme la réponse fournie par le groupe pour canaliser les comportements déviants de certains de ses

---

<sup>250</sup> Cette notion de modèle d'inconduite (Linton, 1936) renvoie aux « manières normales » d'être « normal » et « anormal » autrement dit à des critères de « normalité » et de « folie ». Les modèles d'inconduite sont alors des manières culturellement correctes pour exprimer sa déviance. Il en résulte des désordres ethniques (Devereux, 1970) qui se rapportent au modèle culturel spécifique du groupe, à son éthos.

membres. Face au désordre et au risque de désagrégation qui lui est associé, elle est l'expression d'une défense.

Elle aboutit au rejet des individus dans un entre-deux monde qui s'apparente, en raison de ses caractéristiques, à un passage initiatique.

Ce rejet-expulsion n'est d'ailleurs pas sans rappeler celui mis en œuvre par le groupe à certains moments clés de l'existence. Il en est ainsi notamment lors de l'entrée dans l'adolescence des jeunes hommes mahorais<sup>251</sup>. En effet, pour échapper à toute suspicion d'inceste<sup>252</sup>, ces derniers sont amenés à vivre à l'extérieur de la maison familiale. Ils doivent alors construire leurs *bangas* en dehors de l'enclos familial, à la périphérie du village. Une fois construit, le *banga* est habité pour un temps plus ou moins long<sup>253</sup>. Ce temps s'apparente à un moment d'entre-deux et a valeur de rite initiatique. Ce n'est qu'une fois nés à la vie adulte que les jeunes hommes quittent leur *banga* pour réintégrer l'espace social du village et vivre alors avec la femme élue (Airault, 2003)<sup>254</sup>.

Figure imposée par le groupe pour se préserver de la menace de désorganisation que font planer les individus à certains moments de leur développement –l'adolescence, par son vécu de crise en est un -, l'expulsion hors des limites apparaît comme la condition nécessaire à leur modification et recoupe en ce point la logique initiatique. Une fois transformés, ils sont ensuite réintégrés dans la communauté, occupant alors la nouvelle place qui est la leur.

Par ailleurs, ce mécanisme d'expulsion est également mis en œuvre lors des rituels de guérison. Temps du soin, il convient ici de chasser du corps du malade l'entité invisible qui l'habite de manière intrusive et le perturbe. Cette technique de soin, encore appelée exorcisme, consiste après l'identification de l'intrus à l'expulser hors des limites corporelles et à le capturer<sup>255</sup> afin de l'empêcher de nuire à nouveau. Après le temps de l'expulsion, survient alors celui du renforcement des enveloppes et des limites du soi. Le mécanisme d'expulsion se retrouve ainsi au carrefour des rituels de guérison et d'initiation, et participe des deux.

L'acte de migrer le met également en scène et fait que les individus se retrouvent hors de leur cadre de référence habituel. Cette expulsion est l'expression du rejet par le groupe de ceux qui vivent à ses marges.

---

<sup>251</sup> Mais aussi de l'ensemble des adolescents des îles de l'archipel.

<sup>252</sup> Comportement que chacun sait au fort pouvoir de désorganisation du groupe et qui, parfois, conduit à l'anomie.

<sup>253</sup> Pour une description de la vie au cours de cette période encore appelée « *banga-banga* », le lecteur peut se reporter à Airault (*Ibid.*)

<sup>254</sup> Lorsque les jeunes hommes se marient, ils ne représentent alors plus, a priori, de danger face au groupe des sœurs. Ils peuvent alors être réintégrés dans l'espace social.

<sup>255</sup> Après cette capture, l'entité peut également être expulsée, notamment à l'océan, mais certains considèrent que ce qui est jeté à la mer est susceptible de revenir.

Un groupe dont certains de ses membres sont marginalisés est un groupe fragilisé dans ses assises. L'expulsion à travers la migration de ceux de ses membres qui le mettent en péril ne contribuerait-elle pas à le « guérir » ? Cette expulsion participe-t-elle alors d'une forme de guérison du groupe ? Après avoir « chassé les mauvais » hors de ses limites, ne contribue-t-elle pas à le renforcer dans ses fondements et à restaurer par là son équilibre ?

Parallèlement, cette expulsion ne peut-elle pas s'inscrire dans une logique initiatique visant à transformer ceux des individus qui, par un « défaut » initial d'enculturation et d'instruction, ne sont pas conformes au modèle du groupe ?

➤ Initiation, la migration a sa technique : exposition au traumatisme lié à l'expulsion dans un entre-deux monde et à la perte du cadre culturel de référence.

Toutefois, la réussite de ce processus de transformation à valeur initiatique reste, comme toute initiation, sous la dépendance des maîtres. En effet, si l'expulsion hors de l'enveloppe groupale<sup>256</sup> est conditionnée par l'exposition au traumatisme, elle doit pour être opérante être contrôlée dans son déroulement. Ce contrôle est l'affaire de ceux qui sont maîtres. Or, en situation de migration, les individus sont dans un entre-deux mondes, sans assignation et sans maîtres possibles. En effet, l'espace de l'entre-deux imposé par la migration est, par essence, sans maître car celui-ci n'existe que par la consécration d'un collectif social qui lui octroie, moyennant échange avec le monde-autre, le statut d'initié. Le maître est expert du passage entre les mondes. Si le temps de sa métamorphose liturgique<sup>257</sup>, il visite l'espace de l'entre-deux, il ne peut cependant pas y demeurer trop longtemps, au risque de la maladie folle. Analogiquement, les maîtres ne peuvent habiter l'espace de l'entre-deux monde imposé par la migration. En effet, comment être maître et migrant ? Comment être maître tout en étant expulsé de son univers culturel de référence ? Toutefois, dans le temps des allers-retours entre ici et là-bas, les maîtres visitent cet espace d'entre-deux. Cependant, certains tentent de s'y installer, mais leur pouvoir est le plus souvent disqualifié, rejeté à l'aune de la charlatanerie. Et quand bien même il est reconnu, ce pouvoir est réputé être dépourvu de la force sacrée de la terre ancestrale<sup>258</sup>.

---

<sup>256</sup> Enveloppe groupale qui constitue une matrice de sens et sert d'étayage aux enveloppes psychiques individuelles

<sup>257</sup> Cette métamorphose liturgique renvoie à l'état de transe.

<sup>258</sup> Si dans les migrations à large échelle, il est observé la création de réseaux traditionnels de soins dans les pays d'accueil concernés, la question de leur modalité de fonctionnement se pose. Fonctionnent-ils de manière identique ? Se modifient-ils ? (Selod, 2004). Quoiqu'il en soit, souvent les *fundis wa madjini* exerçant leur art à la Réunion sont qualifiés par leurs compatriotes de voleurs et d'incompétents.

Dans l'espace-temps de l'entre-deux, certains, alors, imaginent, selon une logique d'auto-initiation, être leur propre maître. Ainsi, au cours d'une consultation où le groupe recevait un adolescent mahorais né en métropole, des questions se posaient quant aux critères qui avaient présidé au choix de son nom<sup>259</sup>. Le père, alors, avait expliqué « qu'à Paris, le *mwalimu*, c'était lui ».

Que dire d'une telle procédure, si ce n'est qu'elle est sans fondement et sans légitimité aucune. Une initiation, c'est toujours l'affaire d'un collectif et des êtres qui le composent, qu'ils soient visibles ou invisibles. En effet, nul n'est en ce domaine son propre démiurge.

- Sans groupe et sans maîtres pour le manipuler, le traumatisme associé à la migration n'est pas institué.
- La logique traumatique s'emballe alors sans pouvoir rencontrer de butées intégratives et sans métabolisation possible de l'énergie ainsi déliée.
- Elle se voit barrée dans sa capacité de transformation et de métamorphose des êtres.

Parce que la logique traumatique est sans butée, le temps n'est pas réinitialisé en un point zéro. La chronologie continue de se dérouler sans origine nouvelle. Certes, la migration introduit une discontinuité, mais le temps d'après reste plus que jamais attaché à celui d'avant.

Le traumatisme dans sa logique a pour effet d'effacer les sites de la mémoire mais, dans le contexte migratoire, ils ne le sont pas par défaut de procédure.

L'évocation nostalgique de la vie d'avant nourrit et remplit alors l'existence de ceux et celles qui, expulsés leur groupe et de leur cadre culturel sont sans lieux assignés, colmatant tant bien que mal les failles d'une initiation défailante par manque de maître.

Certains vont cependant tenter de vivre. L'illusion est leur recours. Elle est celle d'être ici et la vie fait « comme si », devient peu à peu fausse<sup>260</sup>.

Une apparente adaptation peut se donner à voir à travers des comportements qui sont l'expression d'une acculturation<sup>261</sup>. Mais cette dernière va plutôt dans le sens d'une

---

<sup>259</sup> Le nom est traditionnellement choisi par le *mwalimu* de la famille.

<sup>260</sup> En référence au concept de faux-self développé par Winnicott (1965). Ce point est développé au chapitre V.

<sup>261</sup> Ce concept décrit par Berry (1968) tend à décrire les comportements des individus en situation de contact de culture. Plusieurs stratégies sont envisageables. Si nous nous situons du point de vue du groupe non dominant, la première stratégie envisagée est celle de l'assimilation. Autrement dit, les membres du groupe ne souhaitent pas le maintien de l'identité culturelle d'origine et vont rechercher des interactions avec l'autre culture. Une stratégie d'intégration peut émerger quand il y a désir de maintenir sa culture d'origine sans pour autant éviter les contacts avec d'autres groupes ; ce qui se traduit parfois par une participation à l'ensemble du réseau social. Cette stratégie repose cependant sur un processus d'accommodation mutuelle qui permet à l'ensemble des groupes d'afficher leur différence culturelle. Une autre stratégie d'acculturation observable est celle qui résulte du non maintien de la culture d'origine et de l'absence de contacts avec les autres et qui aboutit à une marginalisation.

acculturation négative. Une partie de soi est reléguée et cette relégation n'est en rien le lieu d'une réinterprétation et d'une construction identitaire originale. Les individus sont en manque de groupe et d'étayage.

La chute alors n'est pas loin. L'accident survient, marque les corps et fige la vie dans une infinie plainte. Dépression, troubles narcissiques, souffrances psychosomatiques et phénomènes de décompensation doivent alors s'entendre comme une demande incessante d'affiliation à la médecine moderne (Nathan, 1988a). D'autres encore remplissent le vide maniaquement, dans un mouvement de « fuite de la réalité intérieure vers la réalité extérieure » (Winnicott, 1958, p. 23). Alors, dans un mouvement de contre-balancement de la dépression, des chantiers interminables s'ouvrent au pays. Des maisons se construisent et s'emplissent des objets ramenés d'ici tandis que celles de la terre d'accueil restent désespérément vides. Maisons familiales diffractées (Yahyaoui, 1999), elles sont à l'image des discontinuités internes vécues et non encore suturées.

- La migration n'est pas le lieu d'une métamorphose initiatique.
- Barré dans sa capacité de transformation, le traumatisme associé à l'acte de migrer provoque un état de trouble et de souffrance chez ceux et celles qui y sont exposés.

Prise entre deux cadres référentiels, la vie doit nécessairement être suturée. Certains, parce qu'ils ne peuvent plus être dans l'illusion, à bout de souffrance demandent de l'aide. Ils n'en peuvent plus de cette vie qui ne leur laisse aucune créativité possible. Ils n'en peuvent plus de cette soumission au code de l'autre qui leur fait perdre leur âme. Parfois aussi, ils se sentent persécutés. Alors des recours s'imposent.

A bout de souffrance, ils consultent en des lieux de soins, mais la démarche est difficile. Elle signe l'échec face au changement attendu. Parce que les symptômes vivent en famille, ils

---

L'acceptation d'un trait culturel donné est facilitée par la possibilité de réinterprétation de ce trait par la société d'accueil. Si cette possibilité n'existe pas, son acceptation est plus difficile.

Les processus d'acculturation renvoient à une logique qui fait que plus un trait culturel de la société d'accueil est éloigné de la culture d'origine, plus son acceptation est difficile car il n'y a pas de réinterprétation possible.

A l'inverse, plus un trait culturel pourra s'inscrire dans une chaîne signifiante de la culture d'accueil, plus son intégration sera facilitée. L'écart entre les cultures en présence est donc un élément déterminant du caractère que pourra revêtir l'acculturation.

Ces mécanismes de réinterprétation qui sous-tendent l'adaptation du sujet vivant une situation d'acculturation sont dominants dans les situations d'acculturation matérielle, c'est-à-dire lorsqu'elle affecte les contenus de culture du groupe récepteur et qu'elle laisse intacte sa manière de penser et de sentir. En revanche, dans les situations d'acculturation formelle, celles qui affectent les structures de la pensée et de la sensibilité, ces mécanismes de réinterprétation vont laisser la place à des processus de synthèse qui font que le sujet s'essaye inconsciemment à des modèles de penser et de sentir nouveau, intermédiaires, qui représentent une innovation par rapport à l'une et à l'autre cultures en contact.

viennent alors avec leurs enfants. Eux aussi ne vont pas bien et aident ainsi à leur façon leurs parents. En effet, les enjeux du déni et de l'illusion leur échappent et leur souffrance ne se cache pas. Ils n'apprennent pas à l'école, ne parlent pas ou, d'autres fois, s'enfuient.

Le soin est appelé. Le temps du soin est un temps thérapeutique qui dans sa logique mène au changement. On n'ose y croire tant il est, depuis longtemps, attendu. On est parti pour lui mais on est là, en attente d'une place, d'un rendez-vous.

#### **IV. 2. 2. 3. Initiation paradoxale**

Le soin, un jour convoque et reçoit dans un espace, celui de la consultation de thérapie transculturelle.

Un groupe est là. Il est celui des thérapeutes. Ils viennent de partout et, parfois, certains sont du village voisin. On les reconnaît presque... On se dit bonjour dans sa langue. C'est un groupe, certes étranger, mais pas moins familier.

C'est un groupe où ses membres savent passer d'un monde à l'autre. Leur savoir est connaissance de l'autre. On l'appelle psychologie ou encore anthropologie. Eux aussi sont maîtres. Certains, d'ailleurs, demandent d'où ils viennent.

Ceux qui sont accueillis par le groupe vivent, de par le voyage qu'ils ont fait, dans un entre-deux monde. L'entre-deux est un moment marqué par la rupture et la perte du cadre culturel. Les codes socio- relationnels acquis antérieurement ne sont dès lors plus opérants. Les individus en rupture de codes doivent alors tenter d'en acquérir de nouveaux et « l'élaboration de la rupture requiert une phase paradoxale » (Kaës, 1979, p.54).

Cette phase paradoxale consiste à établir une continuité dans la rupture et cette position n'est pas sans rappeler le processus de la transitionnalité fondé sur la structure paradoxale de l'objet transitionnel<sup>262</sup> (*Ibid.*).

Objet intermédiaire, ce dernier a pour fonction d'établir, entre présence et absence, une continuité. Dans le temps de la séparation, cet objet représente la transition et permet de passer d'un état d'union et de relation à un état éprouvé comme extériorité et désunion (Winnicott, 1971). S'il y a effectivement rupture dans la relation, cette dernière s'élabore à travers le processus transitionnel dans une continuité psychique.

Comment alors la rencontre avec un groupe thérapeutique peut-elle aider à l'élaboration de cette continuité?

---

<sup>262</sup> Le terme de transitionnalité sert ici à désigner « une zone intermédiaire d'expériences et le processus de passage entre deux états » (Kaës, *ibid.*, p. 60). Quant à l'objet transitionnel, il est entendu qu'il n'est pas en soi transitionnel mais « il représente la transition du petit enfant qui passe de l'état d'union avec la mère à l'état où il est en relation avec elle, en tant que quelque chose d'extérieur et de séparé » (Winnicott, *ibid.*, p. 26).

Les modalités de fonctionnement du groupe ici mobilisé vont aider à l'accomplissement de cette continuité dans la mesure où la logique établie est celle de pouvoir, en un lieu de soins « occidental »,<sup>263</sup> parler des choses de la tradition de là-bas et appeler le « faire » qu'elles impliquent. Ce « faire » est en premier lieu un fait de la tradition, autrement dit un rite (Hubert & Mauss, 1092-1903). Si, avant tout, le rite est un acte qui se répète dans un groupe qui croit à son efficacité, il est aussi le processus qui rétablit « du continu à partir du discontinu » (Lévi-Strauss, 1971).

Dans l'espace-temps de l'ici et maintenant, cette évocation de la tradition et la convocation rituelle qui l'accompagne permettent alors à ceux qui vivent dans la rupture de l'entre-deux d'éprouver un sentiment de continuité. Ce sentiment émerge à partir de la mise en œuvre d'un processus – le rite - dont la fonction est de rétablir une continuité, offrant désormais la possibilité aux individus d'être quelqu'un. Si une continuité existe dans la rupture, celle-ci n'en est pas moins un paradoxe (Kaës, *ibid.*).

Le paradoxe, dans son essence, est une perturbation des niveaux logiques, et contribue à l'énonciation d'un discours antinomique. A haute fréquence, il revêt une dimension pathogène. Cependant, manié dans un cadre thérapeutique, il perd cette dimension et peut conduire au changement<sup>264</sup> (Watzlawick, 1967).

Le groupe thérapeutique, en assurant aux individus rencontrés un étayage paradoxal, permet de suturer la rupture liée à la perte du cadre culturel. Cependant, sa fonction va au-delà d'un travail de suture.

En effet, en médiatisant le recours aux croyances culturelles, le groupe thérapeutique les rend à nouveau fonctionnelles et le « faire » qu'elles impliquent remplit alors sa fonction de canalisation et de contenance. Le trop plein d'énergie déliée par l'expérience traumatique rencontre ainsi une butée.

Mais au-delà de sa fonction thérapeutique, la mise en scène rituelle assure aussi une fonction de transmission de la culture (Hubert & Mauss, *ibid.*) et favorise l'apparition de conduites conformes au modèle véhiculé par le groupe.

Ainsi, face à la menace que représente une co-épouse, il devient possible de penser qu'il existe une parade qui consiste à recourir à un réseau d'influence et à des objets de protection.

---

<sup>263</sup> Tout en se disant que cela est très paradoxal que de parler d'occident alors que la localisation physique de ce dernier est ici à plus de dix mille kilomètres.

<sup>264</sup> Cette notion de changement renvoie ici à un changement de type 2 tel qu'il est envisagé dans une approche systémique. Ce changement paraît contraire au bon sens, énigmatique et paradoxal mais permet de placer la situation dans un nouveau cadre (Watzlawick, 1973).

Au sein d'un dispositif groupal de soins, une transformation dans le sens d'une mise en conformité avec les modèles de la culture d'origine est opérée. Initié par les maîtres d'ici, il est enfin possible d'être soi.

Le groupe agit dans sa fonction thérapeutique comme un initiateur. Il permet alors que les épreuves imposées par la migration opèrent dans le sens d'une métamorphose non pathologique.

- Le recours à un groupe dont la logique thérapeutique repose sur un paradoxe établi, permet alors de ré-inscrire les individus dans le champ de leur tradition.
- Cette réinscription participe d'une ré-affiliation.

Les êtres habitent leur tradition et cette dernière assure à nouveau sa fonction initiale de clôture. Elle renforce les limites des individus et la clôture ainsi établie rend plus facile la délimitation des mondes, la discrimination entre soi et les autres. Le recours au clivage comme système de défense perd de sa nécessité. La défense se lève et les mondes communiquent entre eux. Des êtres nouveaux sont ainsi nés, renforcés dans leur identité et dans leur appartenance à leur groupe d'origine, mais aussi capables de se penser comme des êtres du monde ouverts sur lui. Des va-et-vient entre les univers s'installent, qui amènent chaque fois davantage sur les chemins de l'intégration au sein de la société d'accueil. Alors, les enfants apprennent à l'école. Parfois, on parle de retour sur la terre ancestrale et l'idée, un jour, se concrétise. D'autres encore arrivent à « se penser partout chez eux »<sup>265</sup>. Le temps de l'entre-deux n'est plus.

#### **IV. 2. 3. Dernière histoire**

##### **➤ Observation n°16**

Amina vient au CMPP accompagnée par sa mère et sa tante. Elle est âgée de sept ans et consulte pour des difficultés de langage et des difficultés d'apprentissage scolaire. Sa mère, Choukrane explique qu'elle s'exprime mal en français mais aussi dans sa langue maternelle, le *shimaoré*. Parfois, dit-elle, elle n'arrive pas à la comprendre même en *shimaoré*. Ces difficultés d'apprentissage scolaire mais aussi celles situées sur les plans langagier et linguistique sont des indicateurs de la vulnérabilité psychique observée chez les enfants de

---

<sup>265</sup> Selon l'expression d'une mère qui après avoir fui sa terre natale avait pu renouer avec elle et commencer ensuite à investir le pays d'accueil où elle vivait depuis quelques années. Enfin, elle se mit à apprendre la langue d'ici et eut de moins en moins de ce monde qu'elle maîtrisait de mieux en mieux.



migrants d'âge scolaire <sup>266</sup>(Moro, 1998). La non-maîtrise des deux langues évoque une situation de bilinguisme soustractif <sup>267</sup>(Hamers & Blanc, 1984). Mais au-delà de la traduction d'un état de vulnérabilité associé à la migration, quel sens peuvent prendre ces difficultés ?

Quand nous les rencontrons, nous comprenons que nos mondes sont différents. Nous savons depuis longtemps que la différence n'empêche pas de parler et de dire les choses de la vie. Les entretiens, comme à l'accoutumée, se déroulent en présence de la médiatrice culturelle. Nous notons cependant que la mère d'Amina maîtrise correctement la langue française. Elle nous explique alors qu'elle a appris cette langue à l'école à Mayotte. Son père, contrairement à d'autres, avait tenu à ce qu'elle fréquente l'école des « blancs ».

Par ailleurs, elle explique qu'elle est venue avec ses enfants à la Réunion pour qu'ils puissent bénéficier « d'une bonne scolarité ». Son mari vit à Mayotte et ils sont séparés.

...

Psy : *Elle* <sup>268</sup> est très forte

Mère : Non c'est une enfant

Psy : Elle est très forte

Mère : Je ne comprends pas

Psy : Qu'est ce que vous ne comprenez pas ?

Mère : . . . silence...

Psy : C'est dur et ça fait mal là - *en montrant le cœur*.

Mère : C'est difficile. . . qu'est ce que je dois faire ?

Psy : Qu'est ce qu'*elle* a fait ?

Mère : On a fait venir tous les *djinn*s de la famille. On l'a envoyée à Anjouan avec son père pour voir aussi avec les *djinn*s de sa famille, s'il n'y avait pas un problème avec eux. Son père l'a amenée dans les *ziaras* mais cela n'a rien donné.

Psy : *Elle* a mis une « bombe » <sup>269</sup> dans votre cour quand vous étiez enceinte ?

Mère : . . . . Comment vous le savez ?

Psy : Tout le monde sait ce qu'il faut faire pour faire du mal à une femme. C'était pour vous, vous étiez enceinte et c'est l'enfant qui a tout attrapé. Vous avez nettoyé la cour ?

Mère : Oui, on a fait un *badré*.

---

<sup>266</sup> Une évaluation du langage chez les enfants de migrants d'âge scolaire - entre cinq et huit ans- montre ainsi que ces derniers ont plus de difficultés phonologiques, plus de difficultés d'expression et de compréhension (Moro, *ibid.*).

<sup>267</sup> Dans une situation de double langue- langue maternelle et langue étrangère-, cette notion de bilinguisme soustractif est évoquée lorsque l'utilisation des deux langues renvoie simultanément aux deux références culturelles alors que la notion de bilinguisme additif suppose l'utilisation des deux langues et des codes culturels afférents (Hamers & Blanc, *ibid.*).

<sup>268</sup> Souligné par nous

<sup>269</sup> Expression communément utilisée par les habitants de l'archipel des Comores pour désigner le sort enterré dans la cour des maisons par des personnes mal intentionnées.

Psy : Après vous êtes parties parce que cela continuait. Vous êtes venues ici ensemble et vous pensez que nous, on va pouvoir soigner votre fille. Vous avez peur ?

Mère : Je suis impuissante ; quand quelque chose est déjà fait, est-ce que je peux encore changer cette chose ?

Psy : Ici, vous êtes loin et vous croyez qu'on va changer votre fille ...

- Nous ne parlons pas la même langue mais nous savons les choses du monde. Sans détour, nous sommes dans celui de Choukrane et de sa fille. Choukrane à juste le temps d'être étonnée que rapidement déjà, nous évoquons « l'objet » qui a présidé au départ. Une co-épouse, jalouse. Implacable logique. Une enfant ne va pas bien, victime du sort destiné à sa mère. Des choses de la tradition ont été faites là-bas sur la terre sacrée des ancêtres mais rien n'a changé. La décision de partir s'impose pour se protéger de cet acte dont la finalité est la mort. L'attaque a blessé une enfant et a fait effraction sur le plan psychique.

Quand Amina et sa mère reviennent au bout de quelques temps à la consultation, leur vie semble cependant s'être transformée.

• • •

Psy : Comment va Amina ?

Mère : Plutôt bien ... depuis qu'elle a commencé son traitement, c'est plus facile.

Psy : Vous avez vu le *fundi* ou le *mwalimu* ?

Mère : Aucun des deux. On avait un rendez-vous à l'hôpital et j'ai expliqué le problème de ma fille. Le docteur a dit qu'on allait essayer un traitement et qu'il fallait prendre un rendez-vous chez un spécialiste du langage, une orthophoniste.

*A partir de là et pendant un certain nombre de séances, les entretiens se déroulent exclusivement en français, Choukrane refusant même que l'interprète traduise, arguant qu'elle comprend le français. Nous notons aussi un changement notoire dans la façon de s'habiller de cette femme optant dorénavant pour des ~~trous~~ vestimentaires à l'occidentale<sup>270</sup>.*

Psy : Vous aviez un rendez-vous à l'hôpital et vous avez parlé des problèmes de cette enfant.

Mère : Oui, je l'ai dit aussi à son père.

Psy : Il est ici ?

---

<sup>270</sup> Ces deux comportements sont des signes langagier et extra-langagier qui traduisent une forme d'acculturation aux valeurs de la société d'accueil. Ils ne sont cependant que des indices macroscopiques et ne permettent en rien de préjuger de modification en profondeur du fonctionnement psychique ; ils dénotent simplement d'une plus grande facilité à passer d'un univers à un autre.

Mère : Non à Anjouan.

Psy : Il a vu quelqu'un là-bas ?

Mère : À Anjouan, il n'y a personne à voir.

Psy : Comment cela ?

Mère : ..... silence

Psy : Pourtant, Amina, elle connaît Anjouan. Elle est allée avec son père pour consulter le *fundis des djinns*.

Mère : ..... Silence.....

- Subitement, l'île d'Anjouan semble ne plus devoir exister chez cette femme, ni même ce qui pourrait s'y faire en lien avec les difficultés de sa fille. Au cours de cette consultation, nous comprenons qu'elle est agacée par les traitements donnés par les *fundis* et envoyés par le père car selon elle, « cela n'est pas bon pour sa fille de manger les traitements ».

Elle est maintenant à la Réunion et sait à présent ce qu'il y avait à faire. Qu'on la laisse donc faire. Projetée sous l'effet de la migration dans l'entre-deux, elle sait rapidement investir les codes et la langue du nouveau groupe. Parce que le nouveau monde ne lui était pas totalement étranger en arrivant, elle a pu ainsi rapidement prendre les allures d'une autre. Avant de migrer, Choukrane travaillait en effet à Mayotte dans une mairie annexe, au bureau de l'état civil<sup>271</sup>. Cet emploi dans une institution de la République, mais aussi l'enseignement reçu à l'école des « blancs » à une époque où il n'était pas généralisé, ont contribué à faire d'elle une femme en partie « initiée » aux valeurs de la société d'accueil. A Mayotte, déjà, elle a vécu une forme d'acculturation et lorsqu'elle arrive sur cette terre d'accueil, elle peut plus facilement qu'une autre s'en approprier ses valeurs.

Le problème de langage de sa fille devient alors un problème des spécialistes du nouveau monde, seuls à même alors de le traiter.

Expression directe du conflit qui existe entre la mère et le père de l'enfant au sujet de la co-épouse, ce rejet des représentations traditionnelles permet à Choukrane de s'éloigner des représentations traditionnelles de son groupe. Cette attitude lui permet de « couper » avec le monde fui.

---

<sup>271</sup> Ce lieu est actuellement pour les mahorais un lieu d'assimilation au modèle républicain car depuis le changement de statut de Mayotte en collectivité départementale, il est imposé à chacun un changement au niveau de la transcription de la nomenclature de leur identité.

« L'étiologie orthophonique » dorénavant convoquée met magiquement à distance l'objet trouvé dans la cour. Il n'y a désormais plus d'espace possible pour penser la rivalité avec la co-épouse et le mal qu'elle peut faire.

Remplacer les représentations véhiculées par le monde d'origine par celles de la société d'accueil relève d'une forme d'acculturation et traduit une volonté d'affiliation aux représentations de la société d'accueil. Cette volonté a une finalité adaptative mais permet aussi de remplir le vide intérieur créé sous l'effet de la rupture. Car c'est bien de remplissage dont il s'agit. Sous le sceau de la défense maniaque<sup>272</sup>, elle se sur-adapte au monde d'ici, parle exclusivement la langue<sup>273</sup> d'ici et fait comme ceux d'ici, s'habille comme eux et consulte comme eux des orthophonistes quand les enfants manifestent des difficultés de langage.

Visiblement, en la personne du médecin consulté à l'hôpital, Choukrane semble avoir trouvé un initiateur qui l'introduit aux valeurs et aux croyances du nouveau monde qui est le sien. Le processus de métamorphose semble être en route.

Les rendez-vous avec nous alors se manquent. Nous comprenons qu'il lui faut couper avec une histoire, une histoire de femmes, et que notre lieu n'est pas le lieu de la coupure. Au contraire, il est celui où une continuité s'établit dans la rupture.

Quelques mois passent quand, un jour, elle nous sollicite à nouveau. Elle a besoin de nous parler.

Il s'agit encore d'un problème à l'école. Choukrane est assez agitée, confuse, expliquant à la fois en français et en *shimaoré* qu'elle ne veut pas des décisions prises pour sa fille.

Face aux troubles de langage manifestés par Amina, l'institution scolaire de la République a mis en branle son dispositif d'aide aux enfants en difficultés.

Le verdict est sans surprise et « condamne » cette enfant « au profil déficitaire<sup>274</sup> » à une orientation vers une classe spécialisée destinée à accueillir des enfants intellectuellement handicapés.

Choukrane, avant de donner son accord, a demandé des explications. Elle a compris et retenu que ce type de classe est destiné à accueillir des enfants *daba*.

---

<sup>272</sup> Ce type de défense survient au moment de l'élaboration de la position dépressive et a pour fonction de protéger le moi contre les sentiments dépressif et de culpabilité liés à la perte de l'objet. La défense maniaque permet alors d'éviter, de dénier voire d'inverser la relation de dépendance à l'objet. Si elle fait partie d'un stade donné du développement psychique, une recrudescence d'angoisse dépressive peut provoquer une régression sur le plan défensif et la réapparition de cette modalité défensive (Segal, 1969). Dans la situation migratoire, si elle peut s'exprimer à travers une sur adaptation maniaque à la réalité, elle peut également se manifester à travers la constitution de groupes fermés identiques dans leur fonctionnement aux ghettos. L'individu est alors engagé dans une relation exclusive à sa culture. (Grinberg, 1986).

<sup>273</sup> Cette attitude est sans doute également favorisée par le fait que la langue française était maîtrisée avant le départ de Mayotte.

<sup>274</sup> Évalué comme il se doit par le célèbre WISC-R. Certaines classes spécialisées du département sont actuellement surchargées d'enfants issus de la migration.

Par ce tout petit mot, le monde de Mayotte revient. Choukrane refuse l'orientation proposée parce qu'elle sait que sa fille n'est pas *daba*. Elle refuse le modèle d'intégration proposé par l'école qui fait de sa fille une enfant handicapée sur le plan intellectuel.

Le modèle maniaquement investi devient caduc. Ici s'arrête le processus de transformation de cette femme refusant que sa fille paye aussi cher le prix de sa métamorphose en femme d'ici.

Pendant un temps, l'illusion d'un problème relevant d'un spécialiste de langage a fonctionné comme opérateur de sens mais, comme toute illusion, elle se révèle dangereuse car non conforme à la réalité. L'illusion se méprend toujours de la réalité. La pensée s'est égarée et cet égarement a permis que l'autre monde, celui qui fait peur, celui où des «bombes» peuvent être déposées dans des jardins, ne soit plus inscrit dans le réel de la vie. Mais maintenant, sur quel univers s'appuyer ? Choukrane donne elle-même la réponse.

. . .

Psy : *Daba* .... Ce n'est pas bon à Mayotte et ni ailleurs d'être un enfant *daba*.

Mère : Oui ... c'est bien ça le problème . . . soupirs . . . soupirs . . .

Psy : Votre âme est pleine ?

Mère : Je suis perdue.

Psy : Comme si vous n'aviez pas pris le bon chemin ?

Mère : Oui c'est un peu comme cela . . . je ne sais plus quoi penser ni faire mais ce que je sais c'est que ma fille, elle, n'est pas *daba* ... je ne suis pas d'accord pour l'envoyer dans cette classe.

Psy : Vous avez le droit. Mais en même temps, il faut arriver à l'aider, à trouver des solutions pour qu'elle s'en sorte. Sinon, ce sera difficile pour elle et ce sera aussi difficile pour vous. Vous en avez parlé avec son père de cette histoire d'école ?

Mère : Oui, il veut d'ailleurs que j'envoie Amina pendant les vacances à Mayotte pour vérifier si elle est *daba* ou pas.

Psy : Il ne dit pas oui, il ne dit pas non, il dit « : il faut vérifier ». Et je pense qu'il sait avec qui il faut le faire. Vous allez envoyer Amina ?

Mère : De toutes les façons, il était prévu qu'elle aille.

- Au retour du voyage à Mayotte, sa mère nous apprend qu'Amina est allée chez une tante qui est *fundi wa madjini*. Tarik, un des *madjini* de la tante est venu et a expliqué qu'il était responsable des difficultés de l'enfant.

. . .

Psy : Qu'est ce qu'il veut ?

Mère : Il dit qu'il fait tout cela parce qu'il est amoureux. Il fait tout cela parce qu'il est jaloux. Les « amoureux du diable », c'est comme cela. Partout où il est, il demande de mes nouvelles. Ca fait longtemps qu'il m'embête.

Psy : Vous n'avez rien fait ?

Mère : Si, quand j'ai été malade il y a longtemps. Il est « venu sur la tête »<sup>275</sup> de ma tante et a dit qu'il faisait tout cela pour que je m'occupe de lui, que je donne ce qu'il demande.

Psy : Vous, vous ne voulez pas l'installer et là, il embête votre fille ?

Mère : Amina est sa fille préférée . . . son père a fait un *rumbu* . . .

- Là s'arrête pour l'instant l'histoire d'Amina. Tarik, le *djinn* amoureux de Choukrane réclame à travers les troubles de son enfant ce qu'elle lui refuse. Face au refus de Choukrane « de s'occuper de lui et d'accepter d'être son siège », il exprime son mécontentement et met la vie de sa fille en désordre.

La vie a basculé dans le monde de l'envers au royaume des *madjini*. Les *madjini* aiment les enfants (Nathan, 2001) et Amina est la préférée de Tarik. En ne parlant pas correctement avec nous, elle montre qu'elle est aussi en communication avec d'autres, avec un autre, avec lui. D'ailleurs, il se dit que « Tarik parle comme elle et qu'Amina parle comme lui ». Les mondes s'interpénètrent et cette interpénétration, parce qu'elle n'est contenue et organisée au sein d'un espace rituel, est génératrice de confusion. Fondamentalement, les *madjini* ont besoin des humains dans leur conquête du pouvoir. « Les *madjini* veulent devenir Dieu » (Nathan, *ibid.*, p. 221) et attendent des humains qu'ils les nourrissent, qu'ils leur offrent des autels et les honorent. En retour, ils leur offrent leur protection. Les *djinn*s choisissent les humains et en font leurs alliés mais, lorsque l'alliance est refusée, la vie est en désordre.

Il faut une épreuve d'ici, celle qui consiste à devenir la mère d'une enfant handicapée pour comprendre qu'au-delà de la co-épouse rivale, c'est le monde de la lumière invisible que Choukrane tente de fuir en venant ici. Dans ce monde, Choukrane serait une autre femme, une femme au corps possédée par l'esprit d'un être invisible, initiée au monde-autre.

Elle semble le refuser depuis tout le temps.<sup>276</sup> Le refus se déguise sous le couvert de l'attaque d'une co-épouse et transforme Choukrane en femme migrante. Le traumatisme associé à la

---

<sup>275</sup> Autrement dit prendre siège chez cette femme.

<sup>276</sup> La raison invoquée étant que mariée avec lui, elle n'aurait pu avoir d'enfant, Tarik n'aimant pas « les femmes qui ont des enfants car il ne supporte pas l'odeur du sang après l'accouchement ». Une autre raison étant qu'il ne faut jouer avec cette folie - les *djinn*s - au risque de devoir le payer le jour de sa mort car selon elle « même si tu as tout fait pour eux », le jour où tu t'en vas, ils se mettent loin de toi ».

migration opère en partie dans sa fonction de métamorphose et éloigne Choukrane du monde qu'elle fuit. Choukrane, parce qu'elle a trouvé un guide qui l'initie au monde d'ici s'affilie pour un temps aux valeurs et aux références du nouveau groupe. Elle habite de nouvelles enveloppes de sens.

Le symptôme – trouble du langage - manifesté par sa fille change de contexte. Il devient autrement compréhensible et rejoint un autre champ théorique, celui du handicap. Mais à l'annonce de celui-ci Choukrane ne peut l'accepter. Elle ne peut accepter le sacrifice imposé pour être une femme d'ici. La soie filée sur l'écheveau de la pensée moderne n'a pas servi à fabriquer de nouveaux habits. Cendrillon est son histoire. Elle s'est métamorphosée, mais la métamorphose n'a pas duré.

A minuit, sa vie la rattrape. L'initiation restée en suspend au pays se voit rappeler à travers l'échec de la tentative d'affiliation au groupe d'ici.

Le monde des *madjini* s'impose à nouveau comme univers de référence. Certes, contrainte par la peur - mais nul ne change jamais que sous la contrainte - Choukrane retrouve le monde qu'elle ne voulait plus.

Face à l'impensable de ce qui lui arrive – avoir une enfant *daba* - elle sait qu'il existe un monde qui « sait », un groupe où ce fait possède un autre sens. Il est le sien.

Un *rumbu* est organisé à Mayotte, qui vient contrecarrer le sacrifice réclamé par le groupe d'ici pour qu'une enfant étrangère soit de lui.

Parce que Choukrane refuse de sacrifier sa fille aux divinités de la psychométrie, elle rejoint sous l'effet du choc son groupe d'origine, se réapproprie ses valeurs et consent aux offrandes .

Pour un temps, dit-elle ... après ce sera à Amina de s'occuper de lui.

La route n'a pas été simple mais aujourd'hui, parce que les relations avec les êtres de l'autre monde ont été restaurées, Amina parle correctement.

Les relations avec le monde-autre ont été restaurées dans l'espace-temps du rituel. Ce dernier, tout en matérialisant la frontière entre les mondes visible et invisible assure une fonction de protection (Duez, 1992). Il agit en effet à la manière d'un pare-excitation, permet de rétablir les limites psychiques individuelles et groupales et, dans sa finalité, participe à la construction identitaire des individus (Brandibas, 2003). Une enfant, alors, commence de mieux à mieux à maîtriser sa langue maternelle. Cette maîtrise l'amène peu à peu à celle de l'école.

#### **IV. 2. 4. Pour conclure**

Des familles, un jour, vivent une expérience hors du commun qui consiste à quitter le pays qui a vu naître et s'enraciner les êtres. L'expérience prend des allures de trauma et s'apparente dans sa logique traumatique, à une épreuve initiatique.

Mais, par défaut de maître pour la mettre en scène, l'initiation tourne cours. Au lieu de la métamorphose attendue survient le monde de la pathologie. Le trouble et le désordre s'installent, qui obligent à recourir au soin. Le soin sur la terre d'accueil est divers et pluriel. Sa multiplicité fait sa richesse mais n'atteste cependant pas toujours de son efficacité. Mais quel que soit son lieu, le soin oblige à une rencontre. La rencontre, parfois, permet la convocation des mondes d'origine des familles reçues. Alors, la rencontre permet que la rupture s'élabore dans la continuité. Cette rencontre au sein de ce dispositif thérapeutique constitue un étayage du psychisme et favorise le dépassement de la crise consécutive à la rupture. Les liens des individus au groupe, aux codes et aux représentations d'origine, sont restaurés. Ce dispositif thérapeutique englobe alors « un processus d'adaptation ou de réadaptation au groupe et la forme, dans laquelle s'exprime principalement le recours, est la croyance » (Brandibas, 2003, p. 225).

Le lieu du soin, en favorisant le recours à la croyance, permet la réappropriation du « faire » qu'elle contient et relie au groupe d'appartenance (Nathan, 1996). Pour certains, il permet que des enveloppes de sens conformes à celles véhiculées par le modèle culturel d'origine soient réinvesties. Parfois, elles sont tout simplement investies car elles ne l'ont pas été en leur temps, c'est-à-dire au moment des premières introjections des valeurs culturelles. Ce temps thérapeutique permet alors que les failles de la structuration culturelle relevant d'une enculturation et d'une instruction défectueuses soient enfin comblées.

Ce temps, parce qu'il procède d'une phase d'expulsion et de déconstruction, est celui d'une initiation. Alors, les thérapeutes d'ici remplissent en partie une fonction d'initiateur, l'autre partie de la fonction étant assurée par ceux qui au pays montrent le reste du chemin à suivre.

Mais la rencontre, ici avec des initiateurs, ne relève pas exclusivement du cadre thérapeutique. Ils peuvent être d'autres de la société d'accueil qui servent de modèles d'identification. Ils sont souvent les maîtres de l'école républicaine. Certains réussissent plus que d'autres dans ce rôle car ceux-là savent ne pas être rejetant et méprisant vis-à-vis de modèles culturels parfois très éloignés des leurs. Parce qu'ils sont ouverts sur la diversité du monde, ils savent les reconnaître et cette reconnaissance initiale est le prélude nécessaire à toute initiation (Van Genep, 1909 ; Houseman, 1986). Sans cette phase, la rencontre peut se faire mais ne sera



jamais que superficielle et adaptative, à l'image de celle faite par Choukrane, la mère d'Amina.

Cette phase première de reconnaissance et de mise en valeur de l'identité initiale suppose chez celui qui est là pour initier des réelles capacités de décentration pour être à l'image des chamans et autres fundis, un passeur entre les mondes.

Par ailleurs, des aînés peuvent remplir cette fonction d'initiateurs. Ce sont, bien sûr, des aînés qui sont en situation de réussite et qui accompagnent leurs cadets sur les mêmes voies.

S'ils prennent par là le relais des parents qui ne peuvent le faire, ils montrent également qu'il est possible de réussir dans un monde inconnu et perçu comme potentiellement dangereux<sup>277</sup>.

Mais quel que soit le contexte de la rencontre, les initiateurs sont ceux qui peuvent enseigner et transmettre, par leurs attitudes et leurs pensées, que la rencontre avec un univers autre différent n'est pas dangereuse, qu'elle est au contraire source d'enrichissement et de création. Cette expérience nourrit généralement leur âme.

Alors, la rencontre devient le lieu de l'instruction<sup>278</sup> et elle est essentielle pour sortir de la crise provoquée par l'expulsion dans l'espace-temps de l'entre-deux. C'est là en effet une des conditions requises pour marcher sur les chemins d'une intégration réussie, celle qui permet que soient élaborés – consciemment ou non – « des modèles culturels originaux, résultats de l'adaptation et de la réinterprétation des traits de la culture d'origine en fonction du nouveau code culturel » (Bouteyre, 2004, p.77).

---

<sup>277</sup> Mais un facteur reste essentiel dans ce processus de réussite qui est la cohérence des projets migratoire et parental en faveur de la famille et des enfants. Cette cohérence renvoie à la question du retour au pays et au positionnement de la famille autour de cette question. Nécessairement, ce positionnement a un impact sur l'adaptation scolaire des enfants (Zéroulou, 1985). Au-delà du désir de réussite exprimé par les parents, leurs positions et leurs attitudes face aux valeurs de la société d'accueil sont aussi déterminantes. En effet, elles peuvent ou non nourrir des sentiments d'ambivalence voire encore des conflits de loyauté.

<sup>278</sup> Au sens défini par Linton (1936), c'est-à-dire comme processus d'enculturation et de transmission de la culture.

## ***V. ETRE VULNERABLE***

*Notre péché, ce qui mine et abîme  
l'âme, ce qui lui retire chaque fois  
un peu plus de sa pureté,  
c'est notre refus de la solitude*

*Mais que faire?*

*Nous sommes si vulnérables peut-être que vous et moi  
du fait de nos destins singuliers,  
nous avons appris à être au-delà de cette fragilité.*

*En tout cas c'est ce que j'ai tout de suite senti  
quand vous êtes entrée dans cette maison.*

*Notre force c'est que nous ne devons rien à personne.  
A n'importe quel moment nous pouvons quitter ce monde,  
sans regret, sans drame.*

*T. Ben Jelloun.*

### **V. 1. La question de la vulnérabilité**

La question de la vulnérabilité est intrinsèque à la psychopathologie et à la notion de risque et l'intérêt pour cette question s'est manifesté à partir d'une autre notion, celle de la prévention. « Les études prospectives sur la vulnérabilité ont deux grands buts : l'un est l'intervention préventive et le second la mise au point des questions étiologiques pouvant être résolues par l'observation de l'histoire naturelle du trouble à mesure qu'il se développe »( Erlenneyer-Kimling,1978, p. 60).

Sur le plan psychique, cette notion de vulnérabilité renvoie à « un état de moindre résistance aux nuisances et aux agressions (...) Elle peut être définitive ou temporaire » (Tomkiewicz et Manciaux, 1987, p. 737). Si la notion de risque se définit « avant-coup » par les circonstances et les événements, la vulnérabilité survient, elle, dans le temps de l'après-coup (Chiland, 1978).

Elle est la marque d'une fragilité et renvoie aux relations nouées avec l'environnement au cours du développement. La vulnérabilité psychique observée chez un enfant est le résultat de dysfonctionnements relationnels précoces et son évaluation doit comporter « l'appréciation des empreintes de toute l'histoire de l'enfant, y compris des différentes situations à risque auxquelles il a été soumis » (Tomkiewicz et Manciaux, *ibid.*, p.737.). Cette fragilité se traduit par des dysfonctionnements psychologiques (*ibid.*).

## **V. 1. 1. Explication**

### **V. 1. 1. 1. Des poupées aux enfants**

Le concept de vulnérabilité s'est mis en scène symboliquement et s'est raconté comme une histoire : celle des trois poupées de Jacques May.

Le scénario est dramatique car trois poupées reçoivent, chacune, un coup de marteau de même intensité. L'épilogue consiste à comprendre comment en fonction de leur nature, elles résistent au choc.

La première poupée, faite de verre, se brise. La poupée plastique a une cicatrice indélébile et la troisième faite d'acier reste apparemment invulnérable. Mais les poupées ne sont que des poupées, incapables de développer des capacités de réaction et de défense face à une expérience traumatique.

Pour tenter de mieux rendre compte de ce phénomène sur le plan psychique, les trois poupées se sont animées et sont devenues trois enfants. Des enfants, malmenés par toute une série d'événements traumatisants, ont été choisis. L'étude de leur développement a alors permis de montrer en quoi la vulnérabilité est un processus dynamique.

- Ainsi, le premier enfant, né de parents atteints de lourds troubles psychiatriques, a subi des sévices répétés au cours de son développement et s'est ensuite complètement effondré, cassé comme le verre de la première poupée.

- Le second enfant, fragilisé par un événement tragique survenu au cours de son enfance – le décès de son père - a vécu une dépression latente qui s'est actualisée lors d'un nouvel événement douloureux. La perte d'un ami a laissé une marque indélébile, à l'image de ce qui s'était passé pour la poupée en plastique.

- Enfin, le troisième enfant qualifié d'enfant à haut risque en raison d'un vécu social et affectif fortement carencé, s'est, face aux aléas de la vie, bien développé, invulnérable comme l'acier, semblant passer à travers les affres de la vie comme si de rien n'était. (Anthony, 1978).

### V. 1. 1. 2. Modèle pour penser

Dans cette étude, l'observation a porté sur des enfants. Il pourrait se concevoir qu'ils sont d'emblée des êtres vulnérables. Or le troisième exemple montre qu'il n'en est rien. On peut être un enfant et résister aux manques et aux marques de la vie.

Chaque naissance d'enfant est un possible potentiel que la vie se doit de révéler. Les progrès d'un enfant restent soumis à la qualité des relations et des interactions qui l'enveloppent.

Dans cette perspective, la vulnérabilité ne peut s'expliquer « par les caractéristiques individuelles de l'enfant, mais il (...) faut la comprendre en termes plus généraux et impersonnels. (...) Le progrès de l'enfant le long des lignes de développement vers la maturité dépend de l'interaction de nombre d'influences extérieures favorables avec des dons innés favorables et une évolution favorable des structures internes » (Freud, 1978, p. 489).

Si la vulnérabilité n'est en rien attachée à la nature de l'enfant, elle apparaît en revanche liée à la qualité des interactions avec l'environnement au cours du développement.

- La vulnérabilité n'est pas intrinsèque au statut d'enfant. C'est le processus de développement qui est vulnérable.
- Cette vulnérabilité peut se manifester après un temps de latence plus ou moins long.

En effet, au cours du développement, l'enfant est soumis à un enchevêtrement de forces qui sont celles de la génétique, de l'histoire familiale, de la culture, ou encore de la dyade mère-enfant. Ces forces, au carrefour du biologique, du psychologique et du social, constituent le cadre des interactions et influent sur le développement. Ce cadre relationnel est dépositaire des représentations fantasmatiques et culturelles héritées des générations précédentes.

Dès le début de la vie, l'enfant est pris dans le jeu de ces interactions précoces mère-enfant<sup>279</sup>. Ces dernières sont un réseau complexe d'organisation des relations et font qu'un événement survenu dans un des domaines se répercute sur l'ensemble des autres domaines. Le

---

<sup>279</sup> La nature de ces dernières sera reprise au paragraphe V.2.2.2.

comportement qui en résulte est l'expression des relations existantes entre les différents niveaux d'organisation (Wertheim, 1978)

Dès lors, le cadre des interactions oblige à penser le processus de la vulnérabilité en termes de causalité circulaire.

Lorsque des dysfonctionnements surviennent au niveau du cadre des interactions, ils entravent le développement. Ils constituent alors des « déviations structurelles et/ou fonctionnelles » (*Ibid.*, p.46) qui contribuent à éloigner l'enfant des lignes de développement devant le mener à plus de maturité. Cet éloignement peut se traduire par un défaut d'adaptation et, sans rééquilibrage possible, les processus de développement se modifient dans le sens d'une plus grande vulnérabilité. Le fonctionnement psychique est alors fragilisé. Il est « tel qu'une variation minime interne ou externe entraîne un dysfonctionnement important, une souffrance souvent tragique, un arrêt, une inhibition ou un développement *a minima* de son potentiel » (Moro, 1998, p. 73).

Enfin, si la vulnérabilité est un processus actif qui peut marquer le développement, nul ne peut cependant en prévoir avec certitude ses effets. Régression et création sont les deux formes de réponse possible.

➤ La vulnérabilité sur le plan psychologique est un processus à double face dont les effets peuvent aller de la paralysie intellectuelle à l'épanouissement d'un potentiel latent (Mahler, 1978).

Enfin, si parler de vulnérabilité, c'est évoquer un état sensible ou de faiblesses particulières, immédiates ou différées dans le temps, c'est aussi évoquer l'état inverse, celui d'invulnérabilité.

### **V. 1. 2. A l'inverse**

La vulnérabilité ne peut se penser sans son opposée. Cette dernière pendant longtemps s'est appelée invulnérabilité. Aujourd'hui, elle se reconnaît sous un autre vocable, objet certes de critique<sup>280</sup> mais en revanche très à la mode. Et la mode dans ce domaine nous vient d'ailleurs. La résilience est née d'un autre champ conceptuel, celui de la physique, et désigne la capacité d'un objet ou d'une matière à retrouver sa forme initiale après avoir subi un choc ou une pression.

---

<sup>280</sup> A ce sujet le lecteur pourra se reporter à Ionescu (2004).

Appliqué aux sciences humaines, elle est un concept clé qui renvoie à une force de caractère et s'entend comme « une capacité universelle qui permet à une personne, un groupe ou une communauté d'empêcher, de diminuer ou de surmonter les effets nuisibles de l'adversité ». (Grotberg, 1995, p. 45).

Face à un environnement menaçant, voire traumatisant, ou encore pathogène, l'individu résilient est en mesure de mettre en place des compétences qui lui permettent de s'adapter (Masten & Coastworth, 1995). Elle est ce qui permet de dépasser l'adversité et d'y faire face sans s'effondrer.

Elle n'est pas donnée à tout le monde et il est observé une grande variabilité inter-individuelle mais aussi intra-individuelle (Werner & Smith, 1982 ; Rutter, 1995).

En effet, ceux qui sont décrits comme résilients ne le sont pas dans tous les domaines et dans toutes les situations d'adversité.

Paradoxalement, elle témoigne d'un état de souffrance contre lequel l'individu lutte, mais cette souffrance est son terreau par le fait qu'elle garantit une flexibilité psychologique qui permet alors de plier sans casser pour ensuite se redresser (Bouteyre, 2005). Elle fait se côtoyer des facteurs de risque – ceux liés au stress – et des facteurs de protection, dans un processus dynamique. Ce processus est celui qui modifie l'impact des événements et renforce la capacité de résistance.

Cependant, cette dernière reste sous l'emprise de plusieurs facteurs de protection. Les premiers sont d'ordre psycho-sociaux (Werner & Smith, 1982 ; Rutter, 1985, 1995). En effet, il existe une corrélation entre un faible niveau de résilience à l'âge adulte et l'exposition à certains facteurs de risque psychologiques et sociaux au cours de l'enfance. Des conditions de vie difficiles liées à la pauvreté, à l'alcoolisme, à la maladie mentale et bien d'autres encore sont autant de facteurs susceptibles de conduire à un faible niveau de résilience. A l'inverse, un milieu de vie sécurisant, une réussite scolaire, une autonomie, sont autant de facteurs de protection contre une faible résilience.

Les facteurs liés au développement interviennent également dans ce processus alors que les facteurs ethnoculturels ne semblent pas interférer (Stamm & Friedman, 2000).

La société elle-même fournit à travers les recours culturels et culturels des ressources favorisant la résilience des individus. Ainsi, les pratiques religieuses apparaissent comme un facteur de renforcement de la résilience (Werner & Smith, 1982).

Cette dernière reconnaît ainsi, dans sa logique, des facteurs internes liés au développement psycho-affectif, mais aussi des facteurs externes qui, ensemble, participent à la lutte contre l'envahissement de manifestations psychopathologiques.

Après un vécu douloureux, voire traumatique, elle témoigne des capacités adaptatives et évolutives des hommes, des femmes et des enfants, alors même que les conséquences de ce vécu auraient pu se traduire par des déviations et conduire à l'expression d'une vulnérabilité.

Personne ne naît résilient et rien ne prédispose un individu plus qu'un autre à faire face, à renaître plus facilement après un choc et à continuer d'avancer dans la vie. Si être vulnérable renvoie à « la croisée des chemins », <sup>281</sup> ceux de la résilience, les croisent autrement.

La croisée des chemins, c'est au fond ce carrefour où, en un point central, les événements de la vie des individus se rencontrent. Certains, plus anodins que d'autres, ne rendent pas la rencontre dangereuse. D'autres, au contraire, la rendent plus chaotique et exposent la vie.

Quitter son pays, autrement dit migrer, amène nécessairement les mondes à se rencontrer et à se croiser. Certaines fois, cette expérience peut rendre vulnérable.

## V. 2. Vulnérabilité particulière

Le projet de continuer ailleurs sa vie n'est jamais pour un individu quel qu'il soit, une décision facile à prendre. Ce projet est toujours nourri par l'ambivalence, et au désir de partir vient souvent faire écho la peur de quitter les siens. Mais en même temps, la décision s'impose et le choix est fait de partir.

Le temps de la migration est celui qui amène les hommes, les femmes et les enfants à vivre dans un autre monde et à côtoyer d'autres systèmes de pensée.

Vivre en situation de double référentiel culturel fonde une expérience unique où les univers de pensée se mêlent. Mais parfois, les fils, à force de trop s'emmêler, rendent le monde confus et sans repères pour le comprendre. La vie, alors, est en rupture.

Cette rupture est généralement transmise par les adultes aux enfants sous forme de trauma non élaboré (Moro, 1998). Ils le portent en eux, tel un invisible fardeau, encrypté au fond d'eux-mêmes.

Cette transmission vient compliquer davantage la construction psychique des enfants grandissant en situation de migration. Dans ces conditions, un développement harmonieux dépend de la capacité des parents à « fabriquer » leurs enfants selon des représentations culturelles cohérentes, mais aussi de la capacité des enfants à pouvoir passer d'un monde à l'autre. Toutefois, par défaut de guide et d'initiateur, le passage d'un univers à un autre est

---

<sup>281</sup> Expression en créole réunionnais qui matérialise un lieu ouvert sur l'universel où par opération de transfert, « le mal » extrait d'une personne est déposé, le plus généralement sur un plateau en vannerie. Le lieu devient alors chargé d'objets et est réputé dangereux pour celui qui y passe à certaines heures, la maladie pouvant alors survenir et indiquer ainsi la vulnérabilité de l'individu.

souvent difficile. Les enfants sont alors dans l'impossibilité de grandir dans un monde stable et cohérent.

L'expérience de la migration n'est pas sans risque et son impact sur la vie psychique est source de vulnérabilité. Dans ce contexte, il en fonde son caractère spécifique.

### V. 2. 1. Les études de Bobigny<sup>282</sup>

L'hypothèse d'une vulnérabilité spécifique des enfants de migrants a été émise et validée à travers une étude longitudinale portant sur le devenir d'une cohorte initiale d'enfants (Moro, 1994).

Deux groupes d'enfant ont été constitués: un groupe d'enfants autochtones et un groupe d'enfants de migrants. Les enfants des deux groupes appartenaient tous à une population reconnue à haut risque psychosocial et au niveau social globalement défavorisé<sup>283</sup>.

Ce travail de recherche a été ensuite complété par une étude des interactions mère-enfant au sein de la consultation d'ethnopsychiatrie. Il s'agissait également de vérifier si la vulnérabilité était limitée à une période donnée – entre zéro et trois ans – où si, au contraire, elle se retrouvait à d'autres moments du développement.

Au regard de l'évolution des enfants de migrants et comparativement avec les enfants de l'autre groupe, trois « périodes de risque électif » (Moro, 1994, p. 24) ont été repérées.

- La première correspond à celle de la mise en place des interactions précoces avant un an.
- La seconde est celle qui coïncide avec le début des apprentissages scolaires entre six et huit ans.
- La troisième, celle de l'adolescence.

Aux différents âges où les études ont été menées, il est clairement apparu que la migration des parents représentait un facteur de risque. Les enfants de migrants constituent « un groupe à risque spécifique, tout particulièrement au moment de la mise en place des interactions mère-enfant, avant un an et au début des grands apprentissages scolaires » (*Ibid.*, p.88). Il est en effet observé une fréquence plus élevée de la dépression chez les bébés jusqu'à l'âge d'un an. Mais après une adaptation mutuelle entre les bébés et leurs mères, cette dépression régresse. Les enfants d'âge scolaire manifestent quant à eux une pathologie importante accompagnée de difficultés dans l'acquisition des mécanismes intellectuels (*Ibid.*).

---

<sup>282</sup> Moro (1988).

<sup>283</sup> Le rôle du niveau social défavorisé dans la genèse notamment des difficultés scolaires est connu (Chiland, 1971) mais dans le cadre de la recherche se posait la question du lien entre le facteur « niveau social » et le facteur « situation transculturelle ». Ces deux variables, si elles se potentialisent, ne sont pas réductibles l'une à l'autre et pour éviter tous biais, la recherche a porté sur deux groupes de niveaux socio-économiques défavorisés comparables. (Moro, *ibid.*).



Les moments de vulnérabilité observés chez les enfants se situent autour des grandes périodes structurales que sont la naissance, l'entrée à l'école et enfin l'adolescence. Ces périodes correspondent à des remaniements importants des liens entre l'enfant et sa famille mais les ruptures qu'elles impliquent sont autant « de pas » qui favorisent le processus de séparation-individuation. Toutefois, elles sont des temps de fragilité et rendent transitoirement les enfants plus vulnérables.

En situation de migration, l'enfant traverse ces périodes critiques dans un contexte de forte insécurité. La vulnérabilité intrinsèque à ces étapes du développement est renforcée mais peut par ailleurs se trouver sous l'influence d'autres facteurs, notamment celle des facteurs sociaux et économiques.

Mais avant tout, les résultats des études comparatives de Bobigny montrent que la différence observée sur le plan de la psychopathologie entre les deux groupes d'enfants issus de même niveau social résulte de l'impact de la migration parentale sur le développement psychologique des enfants.

➤ L'impact de la migration fonde la spécificité de la vulnérabilité psychique observée chez les enfants de parents migrants et rend le fonctionnement psychologique plus sensible aux variations de l'environnement.

Cet impact reste malgré tout difficile à évaluer, tant le facteur migration peut avoir des effets dormants pendant des années. Ces effets peuvent se révéler longtemps après l'expérience migratoire. Si la vulnérabilité des enfants vivant dans un contexte de migration est établie, il reste à en comprendre sa genèse.

## V. 2. 2. Un enfant particulier

### V. 2. 2. 1. Naître ailleurs

#### ➤ *Observation n°17(a)*<sup>284</sup>

La vie sur la nouvelle terre continue avec l'idée qu'elle sera autre. L'espoir est là et la porte. Elle se donne mais sur la terre étrangère, entre deuil et nostalgie, la vie s'enfante difficilement. Nous rencontrons Bacar et sa mère. Au cours d'un entretien, nous évoquons les conditions de sa naissance. Bacar est le premier né sur la terre de la Réunion . . . Histoire

---

<sup>284</sup> Cette vignette clinique a, pour la clarté de l'exposé, fait l'objet d'un découpage. La suite est envisagée au paragraphe V.4. p. ???. D'autres éléments d'anamnèse en lien avec la suite de l'entretien seront donnés à ce moment là.

entendue au détour d'une rencontre avec une mère et son fils qui consulte pour un mutisme et des difficultés d'apprentissage scolaire.

. . .

Psy : Comment s'est passée votre grossesse ?

Mère: Au début de ma grossesse, je pleurais beaucoup. Le soir, je ne pouvais pas dormir et j'étais tout le temps fatiguée.

Psy : Vous avez été enceinte tout de suite après votre arrivée à la Réunion ?

Mère: Oui

Psy : Vous étiez triste ?

Mère: La grossesse . . . je n'étais pas trop bien. Je pensais toujours à ma famille. Je voulais rentrer à la Grande Comore car j'étais trop loin et ma sœur me manquait. Je voulais repartir mais mon mari ne voulait pas parce que je portais son enfant. Il avait peur que je ne revienne pas.

Psy : Votre famille était au courant de votre grossesse ?

Mère: Oui, ma mère ; elle devait venir pour la naissance du bébé, mais elle n'a pas eu le temps.

Psy : Pas eu le temps ?

Mère: Elle n'a pas eu le temps parce que le bébé est né avant, à sept mois.

Psy : Qu'est-ce qui s'est passé ?

Mère: Je me sentais trop seule et je pensais beaucoup à ma famille là-bas.

Mon mari pense que c'est parce que j'avais des problèmes dans ma tête et que c'est retombé sur l'enfant.

Psy : Vous êtes d'accord ?

Mère: Comme je n'étais pas bien, peut-être que l'enfant ne voulait pas vivre.

Psy : Il ne voulait pas venir avec nous ?

Mère: Peut-être

Psy : Qu'a dit le médecin quand il est né ?

Mère: Qu'il fallait le mettre dans la couveuse pour qu'il continue à grandir.

Psy : Rien de plus ?

Mère: Je ne sais plus ; j'étais toute seule et personne n'était là pour m'aider . . . je ne comprenais pas tout ce que le docteur et les infirmières disaient.

- Venir au monde, c'est rencontrer la vie et si l'aventure est magnifique, elle n'est cependant pas exempte de dangers.

Depuis la nuit des temps, les femmes accouchent. Le moment est fort parce qu'à l'entre-deux de la vie et de la mort, il marque le passage d'un monde à l'autre, d'un statut à un autre. Temps initiatique où les femmes deviennent mères, où les lignées se croisent, où les enfants quittent le monde de la nuit et arrivent dans celui des humains. Le groupe vit et se reproduit.

Mais ce moment particulier de la vie d'une femme est un moment de grande vulnérabilité, de mise à nu du psychisme à la limite de la transparence (Bydlowski, 1989). Des conflits infantiles anciens sont rappelés, faisant de la grossesse un temps fort de réactivation de la vie fantasmatique.

Si la grossesse amène à une reviviscence de conflits archaïques, elle est également un moment de questionnement et de doute sur sa capacité à être parent et sur sa propre filiation.

Face à ces conflits réactivés et à ces interrogations, le désordre, la confusion entre les catégories du dedans et du dehors, du moi et du non-moi, de la vie et de la mort, sont parfois les seules réponses. Donner la vie n'est pas sans risque. Alors, la vie, face à l'intensité des conflits réactivés, peut, dans un mouvement délirant, s'effondrer.

Certains facteurs, autres que ceux liés à l'histoire personnelle, contribuent également à renforcer les risques attachés à la grossesse et à l'accouchement. La situation de migration est un de ces facteurs.

En effet, la perte du cadre culturel consécutive à la migration contribue à fragiliser davantage la future mère et renforce l'état d'insécurité psychique et de vulnérabilité lié à la grossesse.

Seule, sans sa mère et les femmes de son groupe, la future mère vit sa grossesse sans les gratifications et la reconnaissance sociale des siens. Elle est également coupée des représentations afférentes à son vécu. Elle n'est plus portée et manque d'étayage. Elle est déprimée.

Enfanter sur une autre terre que celle des ancêtres c'est, certes, assurer au monde que la vie continue mais, de toute évidence, continuer la vie ailleurs n'est pas sans risque.

La naissance d'un enfant vient communément matérialiser le cycle de l'existence. Les générations grandissent, glissent les unes sur les autres, élargissant la chaîne qui les relie. Mais parfois, autour de l'acte de naître, le temps semble vouloir se suspendre, s'interrompre. La vie est là, déjà, à l'intérieur du ventre maternel mais paraît ne pas vouloir se poursuivre à l'extérieur. La convocation se fait trop tôt au point de mettre les êtres en danger. Il faut alors protéger, ré-envelopper, pour que l'enfant né trop tôt continue à suivre le cours de la vie. Les naissances prématurées sont menaçantes.

Naître prématuré, c'est entrer dans le monde par effraction. L'enfant fait irruption dans un face à face violent qui vient perturber le processus d'attachement.

Il existe en effet dans le temps de la mise au monde une période sensible juste après la naissance qui se traduit par « une sensibilité toute particulière au bébé et (...) cette sensibilité accrue facilite et favorise le processus d'attachement » (Lebovici, 1983, p. 132). Mais en cas de prématurité, ces premiers instants post-nataux sont perturbés et envahis par l'angoisse de mort. En effet, un enfant qui naît trop tôt est un enfant qui n'est pas fini, un enfant qui n'est pas bien né, et dont les enveloppes ne sont pas bien fermées. La mort plane au-dessus de cet enfant pas totalement advenu dans le monde des vivants.

En situation de migration, le premier enfant qui naît en terre étrangère est un enfant particulièrement exposé à ce risque de mort (Moro, 1998). Pour un nombre important, lors de leur première grossesse, les femmes migrantes accouchent et la vie s'en va.<sup>285</sup> La mort semble devenir la seule réponse possible à la dépression maternelle. Souvent alors, « morts, naissances, dépression et exil se répondent » (Moro ; Nathan, 1989, p.701).

La mort d'un enfant n'est jamais une histoire simple. La mort d'un enfant, c'est toujours plus qu'une mort. C'est une histoire qui n'a pas eu le temps de s'écrire, c'est le temps qui s'est interrompu, laissant la vie béante. Dans le contexte migratoire, elle témoigne d'une pathologie de l'adaptation au nouveau cadre culturel. (*Ibid.*).

Bahti a attendu, seule, son enfant, sans personne auprès d'elle pour la guider. Seule, déprimée et sans l'étayage des femmes de son groupe qui auraient dû la soutenir dans sa maternité, elle l'a mis au monde alors qu'au pays, elle aurait été entourée, initiée à son statut de mère (*Ibid.*).

Bacar est arrivé par effraction dans la vie de sa mère et l'effraction a perturbé le lien d'attachement au point de faire se confondre les êtres.

#### **V. 2. 2. 2. Un enfant vulnérable**

...

Psy : Vous ne compreniez pas tout ?

Mère : Oui, d'ailleurs au début, je croyais que c'était une fille. Il était dans la couveuse, c'est seulement au bout de quelques jours que je me suis rendue compte que c'était un garçon.

Psy : Vous pensiez que c'était une fille, et c'était un garçon. Qu'est-ce qui s'est passé ?

---

<sup>285</sup> Soit in utero, soit à la naissance, soit dans les tous premiers jours de la vie (Moro, 1998).

Mère: Après l'opération<sup>286</sup>, j'étais fatiguée, j'allais le voir dans la couveuse. Il était trop petit et je n'arrivais pas à le prendre dans mes bras. Les infirmières essayaient de m'aider mais j'avais peur. Un jour, je suis arrivée au moment où on le changeait et c'est quand l'infirmière lui a enlevé la couche que j'ai vu que c'était un garçon . . . J'ai crié et je ne me suis pas sentie bien. La dame m'a demandé ce que j'avais mais je n'arrivais pas à lui dire. Quand mon mari est venu, je lui ai raconté, il ne me croyait pas. Il est allé chercher quelqu'un et ils sont allés voir le médecin.

Psy : Cela a été un grand choc ?

Mère: Oui, je ne savais plus quoi penser ; tout se mélangeait ; je me demandais si cela était bien mon bébé ; j'avais envie de pleurer mais je ne pouvais pas.

Psy : A quoi avez-vous pensé ?

Mère: J'ai demandé si c'était bien mon bébé et le médecin a dit oui ; il disait qu'il ne savait pas pourquoi, j'avais pensé que c'était une fille. Après, il a demandé comment on avait appelé le bébé<sup>287</sup>. Il a expliqué qu'il faudrait faire des démarches au tribunal pour changer le nom de l'enfant

*(Le passage concernant la nomination de l'enfant est ici coupé. Il est repris au paragraphe V.4)*

Psy : Vous avez prévenu votre famille après la naissance de Bacar?

Mère : Toute ma famille a été prévenue ; ma mère, mon père et mes sœurs. Ils étaient contents qu'il soit né ici parce que là-bas à la Grande Comore, s'il était né comme cela, il serait mort.

Psy : Il serait mort ?

Mère : Là-bas, il n'y a pas d'hôpital comme ici avec des couveuses et quand les enfants ont des problèmes à la naissance, les docteurs disent aux mamans de les garder contre elles dans leurs tissus.

Psy : Il y a déjà eu des problèmes comme cela dans votre famille ?

Mère : Non, jamais. Il n'y a que pour Bacar. . .

- Bacar aurait pu mourir mais au bout du compte, a décidé de rester. Il a choisi de rester dans un monde que sa mère ne comprenait pas parce qu'elle n'était pas de lui. Mais peu importe, il ne le savait pas et pensait que la vie ici était possible.

---

<sup>286</sup> Bacar est né par césarienne.

<sup>287</sup> Bahti explique qu'à ce moment là, une autre femme d'origine comorienne qui était hospitalisée a été appelée pour servir d'interprète.

Premier-né sur la terre de la Réunion, il est un enfant de migrant. Première marque de son identité mais aussi première marque de la vie. Ici, sa mère l'a mis au monde, seule, sans comprendre. L'incompréhension a dérangé la reconnaissance de l'identité sexuelle. L'incompréhension a dérangé la nomination. L'effroi a surgi. Le monde s'est effondré. Devenu vide de sens, la pensée s'est arrêtée parce qu'il n'y avait plus de représentations. L'effroi et le non-sens occupent tous deux une place centrale dans le traumatisme. Le traumatisme s'est noué dans la rencontre et la reconnaissance de l'enfant.

Bacar est deux fois né pour sa mère et son père. Tour à tour fille et garçon, le destin de cet enfant s'annonce singulier. Singulier, mais le parcours à venir n'est pas sans embûches.

Dès sa naissance, le désordre s'est installé, remettant profondément en cause le cadre de la rencontre avec le monde mais aussi avec celle qui est là pour le guider. Le cadre des interactions précoces entre Bacar et sa mère est perturbé.

Ce cadre est un système complexe qui s'appuie à la fois sur les modalités perceptives<sup>288</sup> et les échanges entre l'enfant et son environnement humain. Ces interactions servent de matrice au dialogue affectif<sup>289</sup>, à la transmission et la découverte du monde extérieur par l'enfant. Elles sont un lieu de communication et s'étayent sur des représentations culturelles. Transmises de génération en génération, ces représentations définissent des modalités d'être et de faire. Elles façonnent les techniques de soins, de maternage, et les principes d'éducation.

En effet, « les styles des pratiques de maternage apparaissent surdéterminés dans chaque environnement culturel par un ensemble de facteurs, au premier chef desquels on relève les conditions écologiques, la structure de la famille, ainsi que les croyances religieuses et les idées sur la santé et la nature de l'enfant qui s'enracinent profondément dans l'histoire de chaque civilisation » (Stork, 1986, p.213).

En situation de migration, la mère, privée de son cadre culturel, ne trouve pas avec sécurité les gestes de soins et de maternage à accomplir. Ses gestes incertains se répétant peuvent alors provoquer chez l'enfant un sentiment de mal-être et d'insécurité émotionnelle alors qu'habituellement, « c'est grâce au caractère répétitif des moments de soins et des expériences relationnelles satisfaisantes qui s'y rattachent que le nourrisson découvre progressivement des repères structurants parmi les sensations discontinues qu'il ressent » (*Ibid.* p.25). Les processus de communication subissent également les effets de ce défaut d'assurance. En situation d'insécurité et de dépression, le dialogue affectif perd de son intensité et de son pouvoir stimulant.

---

<sup>288</sup> En particulier le regard, l'audition, le contact et les sensations coenesthésiques.

<sup>289</sup> Qui peut être envisagé comme une des premières formes du langage humain.

Dans ces conditions, le monde ne peut être présenté à petite dose<sup>290</sup>. L'enfant ne peut se coller au corps de sa mère et sa mère ne peut le porter. Ce défaut de portage primaire, de « holding et de handling »<sup>291</sup> contient déjà en lui les germes de difficultés dans le fonctionnement du narcissisme primaire<sup>292</sup> (Nathan, 1988b).

Les dysfonctionnements observés lors de la mise en place des interactions précoces constituent des entraves possibles au développement psychologique. Ces entraves sont autant de déviations, autant de failles dans la structuration du fonctionnement psychique pouvant engendrer des phénomènes de vulnérabilité.

Ici, le cadre des interactions entre Bacar et sa mère est doublement défaillant. A la fois les représentations culturelles n'ont pu être mobilisées en raison de la migration, mais les effets de cette rupture ont été amplifiés par la prématurité de l'enfant et la frayeur qui a accompagné la reconnaissance et la nomination de ce fils.

Bacar, comme beaucoup d'autres nés sur une terre nouvelle, est un bébé déprimé. Sa dépression est celle de sa mère et constitue « l'indice d'une pathologie des interactions mère-enfant » (Moro, 1998, p.76).

Il est un bébé vulnérable. Cette vulnérabilité se rattache au vécu spécifique de la grossesse dans le cadre de la migration, qui prive la mère des étayages du groupe. Sans protection, les enfants sont alors exposés au monde (*Ibid.*).

### V. 2. 2. 3. Exposition

➤ « *Akrisios (roi d'Argos) eut une fille, Danaé . . . ayant consulté l'oracle pour savoir comment il aurait des enfants masculins, le dieu répondit que sa fille aurait un fils qui le tuerait. Craignant que cela n'arrive, Akrisios fit édifier une chambre souterraine, et y fit garder Danaé. Certains disent qu'elle fut séduite par Proïtos (le frère d'Akrisios) au temps de leur rivalité ; mais d'autres rapportent que Zeus s'étant changé en or s'unit à elle en se laissant couler par le toit entre ses seins. Lorsque, bientôt, Akrisios apprit qu'elle avait un fils, Persée, refusant de croire qu'elle avait été séduite par Zeus, il mit sa fille avec le bébé dans un coffre et le jeta à la mer ...* » ( Apollodore...).

---

<sup>290</sup> En référence à l'objet-presenting ou mode de présentation du monde définie par Winnicott qui fait que l'enfant découvre des objets de plus en plus complexes à l'aide de sa mère.

<sup>291</sup> En référence à la terminologie de Winnicott ; la mère tient l'enfant, lui assure un contenant corporel grâce à son propre corps (holding) et lui donne des soins qui lui procurent des sensations tactiles, kinesthésiques, auditives et visuelles (handling).

<sup>292</sup> Représentant d'un Moi tout unifié, il se constitue en s'étayant sur les soins donnés à l'enfant par la mère.

La consultation de l'oracle avertit d'un danger à venir à travers la naissance d'un enfant mâle. Cet enfant est un enfant singulier <sup>293</sup> qu'il faut éloigner. L'enfant est alors soumis à une épreuve ordalique au moment de sa naissance<sup>294</sup>. Confié à la nature, les dieux ont ainsi la charge de son destin. L'épreuve de l'eau est la plus fréquente (Sergent, 1989). Cependant, l'exposition n'est pas toujours fatale ; la nature, mais aussi les humains, savent s'occuper des enfants abandonnés à la mort.

➤ . . . *Le sort voulut qu'ils fussent découverts par un pêcheur, Dictys, sur les rivages d'une île. Il ouvrit le coffre et découvrit les deux survivants qu'il emmena chez lui. Sans enfant, il les adopta et ne les laissa manquer de rien. Ils vécurent tous ensemble pendant des années et Danaé ne demandait rien de plus que de voir son fils partager l'humble et paisible métier du pêcheur.*

Après l'exposition de la mère et de l'enfant sur les flots, leur sauvetage leur permet d'échapper au destin tragique auquel ils sont voués. Ce sauvetage équivaut pour l'enfant à une seconde naissance. Mi-dieu, mi-humain, un héros est né.

En effet, survivre à la mort conduit à se forger un destin héroïque, mais la victoire de la vie oblige à réaliser des exploits qui rendent encore plus complexe la nature de l'existence.

✓ . . . *Un jour, de nouvelles difficultés s'élevèrent. Polydecte, frère de Dictys et roi de la petite île s'éprit de la belle Danaé. C'était un homme brutal et cruel et Persée, pour protéger sa mère promit au tyran de lui apporter la tête de la Gorgone<sup>295</sup>. Il se rendit auprès des trois Gorgones qui avaient en elles le pouvoir de changer en pierre quiconque les regardait. Aucun homme ne pouvait espérer les tuer mais Persée aidé d'Athéna réussit à tuer la seule Gorgone mortelle, Méduse. Il rentra alors chez lui et se rendit au palais remettre la tête à Polydecte. Avant qu'aucun des hommes présents n'ait eu le temps de détourner son regard, il leva la tête de la Gorgone et à cette vue, tous furent pétrifiés, immobiles comme une rangée de statue. Danaé fut enfin libérée des affres du tyran.*

---

<sup>293</sup> En effet, dans la Grèce antique la pratique de l'exposition des enfants et la raison de leur élimination tenaient à trois grandes préoccupations, fonctions pour une grande part de la structure sociale : la première raison renvoie au fait que la mère du bébé était une femme, autrement dit à la possibilité des femmes d'être fécondées par d'autres êtres masculins que leur époux légitime. La seconde raison tenait à la nature même du bébé qui n'était pas conforme à ce que le père attendait : enfant anormal ou fille. Enfin, la troisième raison reposait sur le fait que le bébé pouvait être le fils d'une fille unique héritière et, de ce fait, exclu de la succession.

<sup>294</sup> L'exposition peut intervenir avant même la naissance de l'enfant ou encore quelques jours après sa naissance, voire plus tardivement.

<sup>295</sup> Gorgone vient du mot grec Gorgô et incarne une figure d'altérité monstrueuse.



Victorieux de Méduse, Persée devient, dans une inversion des rôles, le protecteur de sa mère menacée. Mais sa victoire est aussi une victoire sur l'altérité. Elle le renforce dans son statut de héros et l'initie à cet autre monde, celui de la Gorgone. Héros survivant à l'exposition, rien alors ne s'oppose plus à la réalisation de l'oracle.

✓ . . . *Après la libération de Danaé, Dictys fut couronné. Persée et sa mère décidèrent quant à eux de rentrer en Grèce. Ils voulaient l'un et l'autre se réconcilier avec Akrisios, tant d'années s'étaient écoulées depuis le moment où il les avait enfermés dans le coffre, peut-être serait-il maintenant adouci et se montrerait-il heureux de revoir sa fille et son petit-fils ? Mais, en arrivant à Argos, ils apprirent qu'Akrisios en avait été banni et personne ne put dire où il s'était réfugié. Peu après leur retour, Persée entendit parler d'un grand concours d'athlétisme qu'organisait le Roi de Larissa, dans le Nord. Il décida aussitôt d'y participer. Quand vint son tour de lancer le disque, le lourd projectile fit un écart et tomba parmi les spectateurs. Akrisios, qui était venu rendre visite au Roi de Larissa, se trouvait dans la foule, et ce fut lui que le disque frappa. Il mourut sur le champ.*

La double victoire, à la fois sur la nature et sur la Gorgone, la réalisation de l'oracle, font que Persée et d'autres encore sont investis d'un pouvoir sacré qui leur ouvre les portes des royaumes des Dieux olympiens .

Enfants singuliers, voués à un destin étonnant et à des exploits initiatiques, ils sont érigés au rang de «personnages sacrés, entremetteurs avec les forces de l'au-delà» (Couchard, 1989, p.150).

Parce que, dans la migration, tous les étayages nécessaires au développement psychologique et affectif ne peuvent s'établir de manière correcte, l'enfant est fragilisé dans ses assises narcissiques et exposé aux distorsions de l'environnement au sein duquel il grandit. En ce point, le mythe de l'enfant exposé<sup>296</sup> rencontre la réalité

Tel un enfant confié aux eaux du fleuve avec un couffin<sup>297</sup> comme seule protection, l'enfant né de parents migrants doit traverser les mondes, sans enveloppes maternelle et paternelle contenant.

---

<sup>296</sup> L'enfant exposé est avant tout un noyau mythique que l'on retrouve dans un grand nombre de cultures » (Moro, Nathan, 1989, p.7). Dans sa logique, le mythe obéit à une structure sociale qui le contient et rend compte d'événements de la réalité survenus en leur temps. L'exposition des enfants est ainsi communément repérée comme une pratique d'infanticide, pratique attestée dans le monde antique.

<sup>297</sup> Mais les modalités de l'exposition sont multiples ; l'enfant peut soit être abandonné sur une montagne ou livré aux animaux sauvages, c'est-à-dire être remis à la nature.

➤ Le mythe de l'exposition est une représentation efficiente de la vulnérabilité spécifique des enfants de migrants (Moro, 1989).

« Un enfant exposé est un enfant offert volontairement au danger (...), qui encourt un danger de mort » (Couchard, 1989, p.143-149).

Si, dans la migration, les enfants ne sont pas volontairement offerts au danger, ils encourrent un risque à vivre en situation de double culture. Les enfants les plus exposés sont le plus souvent ceux qui sont à l'articulation du projet migratoire. Parce qu'ils sont porteurs du projet parental, les derniers enfants nés au pays sont exposés. Parallèlement, les premiers enfants naissant sur la terre d'accueil le sont tout autant car recevant de manière non élaborée le traumatisme vécu par leurs parents. Quoi qu'il en soit, l'exposition, parce qu'elle est une violence faite, ne va pas sans laisser de traces.

### **V. 3. Traces marquantes de l'exposition**

Dans un sens purement clinique, un enfant exposé est avant tout un enfant dont « la mère est incapable de l'aimer, de le confronter avec l'enfant de son désir de maternité (...), incapable aussi de contenir, de métaboliser la violence de l'enfant (...). L'enfant exposé n'est pas tenu, soutenu, retenu, contenu » (Lebovici, 1989, p.98).

Le plus souvent, il s'agit d'une mère dépressive<sup>298</sup> qui ne peut répondre aux échanges affectifs de son bébé et ne peut établir avec lui de liens empathiques.

Le développement du moi est un long processus de maturation dépendant de la qualité de la relation établie avec les objets extérieurs mais, lorsque les étayages externes manquent ou sont défailants, la maturation psychique est compromise. La voie est alors ouverte à l'apparition de troubles dans le développement psycho-affectif qui sont à envisager comme l'expression d'une vulnérabilité.

#### **V. 3. 1. Fêlure du narcissisme primaire**

Aux tous premiers moments de la vie, correspondent en effet un certain nombre d'hypothèses quant au développement de la vie psychique. L'une d'elle<sup>299</sup>, celle du narcissisme primaire, permet de comprendre la nature des marques que peut porter un enfant né de parents migrants.

<sup>298</sup> D'autres situations sont caractéristiques de ce défaut de contenance maternelle : celle marquée par l'abandon réel et celle relevant des carences maternelles atypiques des mères psychotiques.

<sup>299</sup> Cette hypothèse s'inscrit dans le champ théorique psychanalytique et s'articule à d'autres renvoyant, quant à elles, aux théories de la « satisfaction hallucinatoire du désir », de la « détresse initiale du bébé », de « l'étayage » et enfin de « l'objet comme investissement des pulsions ».

A la naissance, le bébé vit dans un état de détresse et d'indifférenciation entre le dedans et le dehors et se représente comme étant à l'origine de tout. « Le monde est sa création » (Berger, 1992, p. 180) et l'enfant se prend lui-même comme objet d'amour avant d'en choisir d'autres extérieurs. Cette phase de développement, qui est celle du narcissisme primaire,<sup>300</sup> s'étaye sur les soins donnés à l'enfant par la mère.<sup>301</sup>

Si, dans une première phase, le développement de la psyché s'étaye sur le portage primaire, il prend ensuite appui sur d'autres relais : les formations culturelles et la langue. « Ces relais obligatoires du narcissisme primaire (...) servent à dessiner l'espace formel de la psyché » (Nathan, 1988b, p.31).

Mais en situation de migration, la possibilité de mobiliser des représentations culturelles cohérentes n'existe plus et le portage est défectueux. Dès lors, « les enfants de la première génération de migrants sont confrontés à une double fêlure dans ces relais obligatoires du narcissisme primaire qui servent à dessiner l'espace formel de la psyché » (*Ibid.* p.31).

Cette fêlure est à l'origine de troubles dans l'élaboration des processus d'identification narcissique et entraîne à sa suite des troubles dans la représentation et l'estime de soi.

Enfin, le cadre culturel de ces enfants est dédoublé. Ce dédoublement nourrit chez eux le fantasme d'être né d'une autre mère<sup>302</sup>, fantasme qui les amène à remplacer des objets réels par des objets imaginaires (*Ibid.*).

Vivre dans un univers dédoublé sans pouvoir en maîtriser sa logique est source d'incohérence, voire de confusion. Ces éprouvés mettent gravement en péril la structuration psychique qu'elle soit déjà établie ou en cours de construction. Les adultes comme les enfants face à un monde dédoublé, doivent, pour tenter d'y faire face, recourir à des mécanismes de défense pour se protéger des risques d'effondrement. Les enfants comme les adultes usent alors du clivage.

### V. 3. 2. Le recours au clivage

Le clivage est reconnu comme un mécanisme de défense archaïque qui est amené à régresser au fur et à mesure du développement psychologique. Il est dit archaïque au sens où il existe dès le début de la vie. Sa fonction première est de permettre à l'enfant au cours des phases

---

<sup>300</sup> Du point de vue de la théorie psychanalytique freudienne, le narcissisme primaire – *His Majesty the Baby* - correspondrait à ce premier état de la vie, antérieur même à la constitution du moi. Ce serait un état anobjectal (Spitz), ou du moins indifférencié sans clivage entre le sujet et le monde extérieur où toute la libido de l'enfant serait investie sur lui-même, l'enfant se prenant comme objet d'amour avant de choisir des objets extérieurs. Certains auteurs comme M. Klein ont remis en cause l'existence de ce stade puisque des relations objectales existeraient dès l'origine. D'autres (Mahler) le décrivent comme un état autistique en référence à l'état autistique psychotique qui en serait le développement pathologique (Laplanche et Pontalis, 1990 éd).

<sup>301</sup> Il est toujours fait référence au sens donné par Winnicott, c'est-à-dire les soins reposant sur le holding et handling, qui constituent le portage primaire de l'enfant par sa mère.

<sup>302</sup> Qui le plus souvent se traduit par « j'aurai pu naître d'une autre mère » ou « si j'étais né d'une autre mère, serais-je le même ? » (Nathan, *ibid.*).

initiales de son développement – et notamment au cours de la position schizo-paranoïde<sup>303</sup> - de se protéger face à l'émergence des premières angoisses de persécution. « C'est lui qui permet au Moi d'émerger du chaos et de mettre de l'ordre dans ses acquisitions (...). Cette mise en ordre réalisée par le processus du clivage de l'objet en bon et mauvais, pour excessive et extrême qu'elle puisse être au début, organise cependant l'univers des impressions émotionnelles et sensorielles de l'enfant et est une condition préalable de l'intégration ultérieure » (Segal, 1969, p.42). Ce mécanisme de défense autorise au sein du Moi la coexistence - sans possibilité d'influence - de deux attitudes psychiques opposées à l'endroit de la réalité extérieure, l'une la prenant en compte et l'autre la déniait (Laplanche et Pontalis, 1967). Il pose également les fondements des mécanismes de défense ultérieurs. Le recours au clivage par les enfants vivant en situation de migration est fréquent et les pathologies que ces enfants manifestent y semblent directement liées. Une de ces pathologies est le mutisme extrafamilial.

Le recours au clivage joue ainsi un rôle essentiel dans la genèse de la vulnérabilité des enfants de migrants (Moro, 1998).

En grandissant, ces enfants sont directement confrontés aux déséquilibres de l'environnement et doivent faire face à deux référentiels culturels parfois très éloignés l'un de l'autre.

La rencontre avec le monde de dehors fait naître alors une forte pression pulsionnelle entre d'une part, le monde de la maison et la réalité du dehors, d'autre part. Cette pression pulsionnelle oblige à des choix. Choisir, c'est renoncer, c'est abandonner des valeurs familiales transmises et c'est éprouver un sentiment d'infidélité, voire de trahison nourrissant alors un conflit de loyauté. Le recours au clivage apparaît alors comme la solution défensive la plus adaptative, permettant de « concilier les exigences des deux fidélités opposées, milieu d'origine/pays d'accueil » (Eiguer, 1998, p.101). Cependant, ses conséquences sont nombreuses et affectent à la fois la vie affective et la vie intellectuelle qui « en permanence font l'objet d'une fragmentation rendant difficile l'acquisition d'une expérience vécue dans sa continuité » (Marcelli, 1982, p. 313).

Si le recours au clivage devient le lieu d'une adaptation possible, il peut également contribuer à l'émanation d'une personnalité structurée en faux-self. Ces structurations de la personnalité peuvent se retrouver dans le contexte de la migration.

---

<sup>303</sup> En référence à la théorie kleinienne du développement.

### **V. 3. 3 Sur les chemins possibles du faux-self**

Parler de structuration de la personnalité en faux-self en lien avec le contexte migratoire, c'est rappeler qu'une expérience de rupture dans la continuité de la vie est fortement dommageable du point de vue de la structuration psychique.

En situation de migration, ce type d'organisation peut se retrouver à la fois chez les enfants qui naissent au pays d'accueil mais aussi chez ceux qui font le voyage. Pour les premiers, l'émergence de ce profil renvoie aux modalités de construction psychique dans des conditions anormales de l'environnement. Pour les seconds, elle est liée à l'adaptation nécessaire face à un double référentiel.

#### **V. 3. 3. 1. Conditions anormales de l'environnement**

Si le self est une composante normale du moi, le faux-self peut être envisagé comme « une évolution paranormale d'une partie du moi sur-adaptée » (Eiguer, 1998, p.99).

D'une manière générale, sa genèse renvoie au cadre des relations précoces mère-enfant, à la capacité de la mère à exercer sa fonction maternelle et à satisfaire les besoins de son enfant, et « il n'est pas possible de décrire ce qui se passe en ne référant qu'au nourrisson » (Winnicott, 1965, p.121).

Au cours de cette période, le nouveau-né se trouve à la fois dans un état de dépendance absolue face aux soins maternels et dans un état d'omnipotence. De la façon dont ses besoins et son omnipotence sont satisfaits par la mère – ou son substitut – dépend la capacité du moi à se structurer de manière forte ou faible.

Une mère suffisamment bonne, s'adaptant aux besoins de son enfant, répond<sup>304</sup> ainsi à « l'omnipotence du bébé et lui donnera une signification. L'accomplissement de l'omnipotence donnera de la force au Moi faible et le vrai self commencera à prendre vie » (Winnicott, 1960, p.122).

Une mère, qui à l'inverse, ne peut ressentir les besoins de son enfant, une mère qui n'est pas suffisamment bonne, ne peut rendre cette omnipotence effective et substitue aux gestes du bébé les siens propres. Cette substitution n'a alors « de sens que par la soumission du nourrisson. Cette soumission de sa part est le tout premier stade du faux « self » (...) Il y a séduction du nourrisson, qui en vient à se soumettre, et un faux « self » réagit aux exigences de l'environnement que le nourrisson semble accepter » (*Ibid.* p.122-123).

---

<sup>304</sup> Cette capacité renvoyant ici à la notion de préoccupation primaire qui traduit par la capacité de la mère à régresser au même niveau que son enfant.

Si cette adaptation déficiente de la mère et cette soumission du bébé portent en elles l'ébauche d'une structuration en faux-self, elles contiennent également les germes de difficultés dans les stades ultérieurs. Au cours de l'étape suivante du développement, la position dépressive, l'enfant peut en effet être empêché dans sa capacité à utiliser des symboles et notamment ceux d'union qui se forment au cours de cette phase.

L'élaboration d'une organisation moiïque adaptée à l'environnement reste par conséquent soumise à l'émergence d'un vrai-self comme réalité vivante. Ceci n'est possible que si la mère peut répondre aux besoins vitaux de son enfant et cette relation particulière entre la mère et son enfant se trouve sous la double influence de la santé psychique de la mère et de sa relation à l'environnement (*Ibid.*).

Or, dans le contexte de la migration, la mère ne peut s'appuyer sur des représentations culturelles cohérentes et les étayages du groupe font défaut. Elle se retrouve être dans une position « insuffisamment bonne ». Face à ces conditions anormales de l'environnement, existe la possibilité d'une structuration en faux-self.<sup>305</sup>

Par ailleurs, cette possibilité se retrouve chez les enfants qui doivent s'adapter brutalement à un nouvel environnement et doivent gérer le conflit qui naît de la rencontre entre les mondes.

### **V. 3. 3. 2. Solution adaptative**

Le conflit naît de la rencontre de modèles aux valeurs et aux règles parfois très éloignées les unes des autres. La tendance peut être au rejet mais, parallèlement, des aménagements sont nécessaires. Ainsi, les enfants de parents migrants se doivent de réaliser des adaptations afin d'être *a minima* du pays d'ici. Il s'agit de se mettre en conformité avec le modèle du dehors pour tenter de gommer une différence fortement discriminative.

Les ajustements et les accommodements au nouveau cadre culturel reposent sur l'introjection de nouvelles mœurs, de nouvelles valeurs et, bien sûr, d'une autre langue (*Ibid.*). Ces introjections modifient le soi, le déforment et dans cette perspective, le risque existe d'une construction en faux à travers « la constitution d'un faux-self plus ou moins envahissant » (Nathan, 1988b, p.32). Afin de préserver un lien intime avec sa culture d'origine, une partie plus ou moins grande de la vie psychique est ainsi aménagée sous l'effet du clivage. Cet

---

<sup>305</sup> A partir de cette nature défensive du faux-self, une classification des organisations du faux-self a pu être établie. A l'extrême, le faux self est établi comme réel et se confond avec la personne réelle ; à un degré moins extrême, il défend dans des conditions défavorables de l'environnement le vrai-self qui, cependant, a une vie secrète ; dans des conditions plus proches de la santé, la fonction du faux-self est de recueillir des conditions plus favorables à l'expression du vrai-self. Enfin dans un état voisin de la santé, le faux-self s'établit sur la base d'identification pour, dans un état de santé, correspondre à toutes attitudes sociales adaptées (politesse, bonnes manières, réserve) (Winnicott, 1960).

aménagement traduit alors le degré de distorsion du moi mais sans pour autant préjuger du développement ultérieur d'une personnalité factice.

Mais cette soumission adaptative au nouvel environnement équivaut à la mise en place d'une relation « fausse », artificielle, avec l'environnement, procurant à l'individu un sentiment de futilité, d'inanité, l'empêchant de se sentir réel dans un monde réel (Winnicott, 1960).

Cette adaptation n'est jamais qu'une adaptation de surface, une appropriation superficielle du code de l'autre monde.

L'émergence d'un faux self peut alors s'entendre dans une fonction de protection du vrai self, du self authentique, dans des situations où l'environnement est défaillant, incapable de soutenir et de faciliter le processus maturatif du développement.<sup>306</sup>

Ces adaptations nécessaires - même lorsqu'elles sont réussies - amènent assez souvent à un désinvestissement de soi et des objets. Elles vont dans le sens d'une perte d'authenticité. Emprunter la voie du faux self amène en effet l'enfant, au cours de son développement, à se déconnecter de ses objets transgénérationnels, de ses traditions, ou encore de ses mythes familiaux. Il est alors privé d'un accès à une connaissance de lui-même, de ce qui le constitue en tant que membre d'un groupe familial donné.

Une partie de son moi est momifiée, amorphe. Cette dévitalisation semble être le prix à payer pour échapper aux menaces d'annihilation et de marginalisation<sup>307</sup> que fait planer la migration (Eiguer, 1998). Mais ce processus équivaut à la perte d'une partie du moi. Un deuil doit s'élaborer, mais c'est un deuil conflictuel qui se heurte « à l'acharnement de chacun à préserver son être en tant que distinct des autres : c'est-à-dire, en maintenant les traits de son identité » (Grinberg L. & R. 1986, p.116).

Pour faire face à ces processus conflictuels de deuil et à la souffrance dépressive qui l'accompagne, le clivage, le déni, mais aussi les mécanismes de la série maniaque,<sup>308</sup> sont les recours possibles. Cependant, l'usage répété de ces mécanismes de défense pour se protéger des angoisses dépressives porte atteinte à la structuration et à l'intégration de la vie psychique et provoque son affaiblissement (*Ibid.*)

---

<sup>306</sup> Cette fonction de facilitation de la croissance du potentiel inné qu'est la maturation par l'environnement correspond à ce que Winnicott (1970) a conceptualisé autour du rôle du « facilitating environment » et un défaut d'étayage par l'environnement peut dans des situations extrêmes générer chez un enfant en développement des angoisses de non-intégration, de morcellement et de sentiment de ne jamais cesser de tomber.

<sup>307</sup> Ces deux menaces sont associées pour la première au fait qu'un être se confond toujours avec ses racines et pour la seconde aux pressions qu'exerce la nouvelle culture pour que ses goûts, ses habitudes soient adoptées. (Eiguer 1998)

<sup>308</sup> Qui peut paradoxalement dans certaines situations se traduire par une identification rapide aux habitudes de la nouvelle culture ; cette identification se faisant alors au détriment des siennes propres.

Alors que ces défenses sont mises en œuvre pour protéger le moi, elles contribuent à le fragiliser et à fragiliser d'autres sphères, notamment celle des processus cognitifs et intellectuels.

### **V. 3. 4. Difficultés cognitives et intellectuelles**

Ces difficultés dans la structuration cognitivo-intellectuelle apparaissent plus tard, chez les enfants d'âge scolaire, et attestent d'un autre moment de vulnérabilité (Moro, 1998).

La compréhension de cette seconde période de vulnérabilité relève de plusieurs logiques explicatives mais chacune rend compte à sa manière des liens qui existent entre les niveaux affectif, cognitif et culturel dans les processus de structuration.

- L'enfant d'âge scolaire vit une expérience de séparation d'avec le milieu familial qui, pour les enfants de migrants, s'accompagne de la découverte d'un autre référentiel culturel. Cette séparation et cette découverte sont génératrices d'angoisse. Face à un monde doublement inconnu, les enfants, le plus souvent, se taisent. Leur silence témoigne du clivage à l'œuvre. Ce mécanisme de défense et d'autres de la série maniaque, sont pathologiques (Segal, 1969) et « sont particulièrement destructeurs pour l'intelligence » (Gibello, 1984, p. 200). Des troubles apparaissent alors au niveau des processus de sémiotisation, gênant les autres aspects du développement cognitif. L'acquisition du langage peut ainsi être perturbée. Tout le potentiel de l'enfant est comme appauvri et cet appauvrissement le rend particulièrement vulnérable lors de la mise en place des apprentissages fondamentaux. Cependant, les troubles de la fonction de symbolisation et ceux liés à l'apprentissage, lorsqu'ils apparaissent dans un contexte de migration, peuvent prendre une autre dimension.

- Une autre lecture de ces troubles est celle qui peut se faire en lien avec la théorie des contenants de pensée et des contenus qui y sont associés (Gibello, 1988). Dans cette perspective, le fonctionnement de l'appareil à penser est envisagé à partir de structures formelles ou processus qui assurent une fonction de contenance. Ces contenants<sup>309</sup> de pensée sont de nature neurologique, linguistique et cognitive. Ils sont reliés aux temps, l'espace, le nombre et la logique. D'autres contenants narcissiques renvoient aux représentations de soi. Des contenants spécifiques existent aussi pour les représentations familiales et culturelles. Ces contenants sont de nature inconsciente et sont constitués de structures hiérarchisées acquises ou construites. « Ils ne possèdent aucun sens en eux-mêmes mais sont à l'origine de la construction du sens » (Nathan, Moro, 1989, p.696). Ils sont implicites et intériorisés.

---

<sup>309</sup> Etymologiquement « cum tenere », tenir avec, tenir ensemble.



Leur fonction est logique et consiste à donner sens à des contenus de pensée. Ils peuvent être pensés comme le lieu<sup>310</sup> des contenus ayant un sens déterminé (Gibello, 1988). A chaque contenant est associé un type de contenu spécifique qui s'élabore à partir d'un ensemble de représentations liées aux sphères sensorielles, motrices et émotionnelles, et se donnent à voir à travers des représentations d'image-souvenir.

Les contenants culturels<sup>311</sup> sont implicitement fournis par la culture d'un groupe et sont intériorisés par les individus. Ces contenants permettent à des individus différents de « tenir ensemble » dans une même société et de donner un double sens – banal et symbolique - à leurs expériences. Ce sens est perçu uniquement par les membres du groupe (Gibello, 1988 ; Moro, 1998).

En situation de double culture, les contenants de pensée, et principalement les contenants culturels, sont modifiés par le passage obligé d'une culture à une autre. Les individus, alors, doivent en acquérir de nouveaux. Il s'agit cette fois d'un apprentissage et, si les contenants sont -au mieux- appris, ils ne sont jamais véritablement intériorisés. Les relations et les articulations « contenant/contenu » sont modifiées. L'émergence de sens est alors beaucoup plus aléatoire et cette transformation provoque « des troubles divers de la fonction générale de « symbolisation », de même que des apprentissages cognitifs, scolaires, sociaux et culturels » (*Ibid.*, p. 87). Ce processus est à l'origine de situations d'échec scolaire.

Le temps et l'espace de la migration amènent à vivre des modifications importantes qui ne sont pas sans conséquence sur le développement psychologique et la structuration cognitivo-intellectuelle des enfants. L'exposition imprègne des marques qui, parfois, se donnent à voir bruyamment. D'autres fois, elles sont silencieuses mais n'en expriment pas moins la souffrance des êtres.

#### **V. 4. Se taire**

Les enfants silencieux sont nombreux à consulter. Leur silence est caractéristique du mutisme extra-familial dont souffrent les enfants qui ont fait l'expérience de la migration. Ce trouble, qui fait taire les voix une fois le seuil de la maison franchi, est l'expression du clivage des

---

<sup>310</sup> Cette notion de lieu est associée à celle d'image mentale. Une image mentale est par définition la réponse à la combinaison d'un certain nombre d'excitations sensorielles. Chaque stimulation sensorielle spécifique provoque des excitations propres auxquelles correspondent des images mentales spécialisées. L'image mentale est d'un point de vue psychologique, « le lieu de rencontre d'un certain nombre d'excitations sensorielles » (Gibello, *ibid.* p. 83).

<sup>311</sup> Ces contenants culturels qui se manifestent dans les habitudes et coutumes mais aussi dans les contes et les mythes vont avoir différentes fonctions. Ils participent à l'organisation des investissements de la sexualité infantile, à l'élaboration des représentations de soi et à l'émergence des contenus psychiques normalement refoulés.

mondes d'appartenance mis en place par l'enfant. Mais au-delà d'une pathologie liée à la migration, ce silence n'est-il pas porteur d'une histoire ?

#### V. 4. 1. Le choix des langues

##### ➤ *Observation n°17 (b)*

Bacar est né à la Réunion. Son père, Ali Saïd Mohamed, est grand comorien. Il est né à la Grande Comore mais a vécu au cours de son enfance à Madagascar, dans la ville de Majunga. Il vit à la Réunion depuis de nombreuses années.

La mère de Bacar, Bahti, se présente comme une femme métissée, malgache par sa mère et comorienne par son père.

Bahti est née à Madagascar dans la ville de Majunga. En 1972, alors qu'elle est âgée de quelques mois, elle quitte avec sa famille cette ville pour aller à Tamatave, ville natale de sa mère. Ensuite, elle grandit avec une de ses sœurs à Tananarive avant de rejoindre l'île de la Grande Comore, Ngazidja. Bahti est arrivée ici après son mariage avec le père de Bacar.

Quand nous rencontrons Bacar, il ne parle pas et montre des difficultés importantes dans les apprentissages.

Sa mère explique cela par le fait « qu'à la maison, il se sent bien et qu'à l'école, il ne se sent pas bien », reprenant à son compte toute la problématique du dehors et du dedans, du clivage des mondes spécifique au vécu migratoire.

Mais en même temps, quelle langue parle cet enfant quand il est dedans, chez lui?

...

Psy : Quand vous étiez enceinte, quand cet enfant était là - *en montrant le ventre* – comment vous lui parliez ?

Mère: Je lui parlais en français.

Psy : Non !

Mère : Quand j'étais enceinte, je parlais en français.

Psy : Avant qu'il ne soit là, qu'il vienne au monde vous pensiez à cet enfant. Comment vous pensiez à lui?

Mère : Je pensais en français que j'allais avoir un enfant.

Psy : Je comprends ce que vous dites, c'est un événement important. Quand vous portiez Bacar comment vous l'imaginiez ?

Mère : Ce que j'attendais le plus, c'était d'arriver à la fin de ma grossesse pour le voir.

Psy : Et quand il sera grand comment il sera ?

Mère : Pour l'instant, je ne me suis pas posée la question.

Psy : Là, je ne vous crois pas parce que tout le monde fait des projets pour ses enfants et tout le monde est préoccupé du destin de son enfant. On ne peut pas dire qu'on va attendre parce que, sinon, pourquoi l'amener ici au centre.

Echange entre co-thérapeutes : J'ai l'impression qu'il faut couper, qu'il faut commencer là.

Co-thérapeute : J'ai cette impression aussi mais tout à l'heure, Bahti nous a dit qu'elle pensait en français qu'elle allait avoir un enfant. Nous savons que cet enfant lorsqu'il est né, cela n'a pas été simple, mais est-ce qu'elle se souvient en quelle langue elle lui a parlé la première fois ?

Mère : Je lui parle en français.

Psy : Oui, maintenant, mais avant, quand il était bébé, quand il est né ?

Mère : En français.

Psy : C'est étonnant.

Mère : Qu'est ce qui est étonnant ?

Psy : Ce qui est étonnant, c'est qu'on a avec nous une maman comorienne qui parle avec son fils en français. Quelle langue parliez-vous quand vous étiez petite ?

Mère : Je parlais le malgache.

Psy : Le malgache, je croyais que vous veniez des Comores ?

Mère : Oui je viens des Comores mais ma mère, elle vient de Tamatave<sup>312</sup>

Psy : Alors quand vous étiez petite, vous parliez la langue de votre mère . . .

Mère : Oui

Psy : Et avec votre père, vous parliez en quelle langue ?

Mère : Avec mon père, on parlait en français; il ne voulait pas nous parler en comorien.

Psy : Comment cela ?

Mère : Non, il nous parlait en français.

Psy : Vous avez compris cela comment ?

Mère : Je ne sais pas mais aujourd'hui, avec mes enfants, je n'arrive pas à parler en comorien.

Psy : D'où viennent ces difficultés ?

Mère : Au début de mon arrivée ici, je ne connaissais pas de malgache et de comorien et c'était difficile de parler.

Psy : Si on était aux Comores ou à Madagascar ?

---

<sup>312</sup> Ville de la côte Est de Madagascar.

Mère : Cela serait autre chose.

Psy : Ce que vous nous dites, c'est que dans l'exil, vous avez perdu la possibilité de parler votre langue à votre fils.

Mère : Oui, c'est vrai . . .

Psy : On peut dire que Bacar est un enfant métis comme vous qui, aussi, êtes une métisse de par vos origines. Que pouvez-vous dire de votre vécu d'enfant métis ?

Mère : Oui, je suis métisse mais j'ai suivi mon père. Ma mère était catholique et s'est convertie à l'Islam quand elle s'est mariée. Moi, je ne me suis jamais convertie.

Psy : La définition de soi même par la religion est très forte . . . donc dans cette logique Bacar va suivre son père

Mère : Oui

Psy : De quelle religion sera - t'il ?

Mère : Il sera de religion comorienne

Psy : Comorienne ou musulmane ?

Mère : Comorienne ou musulmane, c'est pareil

Psy : Pour moi, non, il y a une différence. On se situe sur deux registres différents.

Mère : La différence, c'est juste au niveau de la langue.

Psy : Donc vous, vous avez suivi votre père ?

Mère : J'ai suivi mon père et c'est lui qui m'a demandé de suivre l'Islam.

Psy : Pour suivre votre père, vous avez aussi appris à parler le comorien ?

Mère : Oui

Psy : Vous avez appris avec qui ?

Mère : J'ai appris à la *madrassa* quand j'apprenais le Coran.

Psy : C'est la langue de la prière. En dehors des prières, vous ne parlez jamais comorien ?

Mère : Si avec mes copines quand je les rencontre dans la rue et mon mari.

Psy : Donc avec votre enfant, vous lui parlez en malgache ou en comorien ?

Mère : Non, en français. Il est né ici et je lui parle la langue d'ici.

Psy : Vous faites comme votre père, vous lui parlez une langue étrangère.

Mère : Comme mon père ?

Psy : Tout à l'heure, vous nous avez expliqué que votre père est comorien mais pour parler avec vous, il parlait le français. Quand il parlait avec vous, il le faisait dans une langue qui n'était pas sa langue maternelle. Il parlait avec vous une langue étrangère qu'il a apprise après. Il le faisait avec tous ses enfants ?

Mère : Oui, pour tous les enfants, c'était pareil.

Psy : Depuis tout à l'heure, ce problème de langue nous préoccupe. Il y a quelque chose qui se répète, une impossibilité de parler et Bacar quand il vient en consultation, c'est pour un problème de langage.

Mère : Peut-être que c'est à cause de cela qu'il ne parle pas.

Psy : Du temps de votre enfance, fallait –il parler une certaine langue et pas une autre ? Y avait-il des interdits ?

Mère : Moi, je pense qu'à cette époque, on pouvait parler le comorien.

- Si parler est le propre de l'homme, la question de la langue l'a de tout temps interrogé. « Toute la terre avait une même langue et des paroles semblables ... »<sup>313</sup>, ainsi commence l'histoire mais sous l'effet de la sanction divine, les hommes ont été condamnés à parler des langues différentes, « condamnés à la multitude, à l'incompréhension et aux fastidieuses traductions pour avoir voulu égaler l'unicité divine » (Nathan, 2000, p. 229).

Longtemps après la punition, la préoccupation de rechercher la langue de l'origine, celle d'avant la punition, est toujours présente. Les expériences ont été multiples<sup>314</sup> et les réponses variées. L'idée d'une capacité langagière innée de l'homme est posée. Mais cette compétence pour se développer a besoin d'un environnement particulier. Si les enfants parlent, c'est avant tout parce qu'ils « sont humains et ils parlent la langue qu'on parle autour d'eux » (*Ibid.*, p. 231). Un enfant apprend à parler une langue parce que ses parents créent autour de lui une enveloppe sonore qui le plonge au fur et à mesure dans un bain de mots. Alors, en même temps qu'il les imite pour les faire siens, il apprend à travers eux qui il est et d'où il vient. Parler une langue, c'est dire que je suis au monde mais c'est dire aussi à quel monde j'appartiens. Alors, à l'inverse, ne pas parler devient le lieu de l'énonciation d'une difficulté à être au monde, d'une difficulté dans le sentiment de qui je suis.

- Malgache par sa mère, comorienne par son père, Bahti, la mère de Bacar appartient à un monde métis où, d'emblée, la question des langues est posée. Elle vient en effet d'une famille où coexistent trois langues qui entretiennent entre elles des relations complexes, voire conflictuelles du point de vue de l'identité.

---

<sup>313</sup> Genèse, XI, 1.

<sup>314</sup> Dès l'Antiquité, des dispositifs expérimentaux avaient été mis en place pour tenter de déterminer la langue originaire. Lorsque Psammétique devint roi d'Égypte, il voulut vérifier quel peuple était le plus ancien sur la terre. Il confia alors deux nouveaux-nés à un berger qui devait les élever avec tous les soins possibles mais sans prononcer le moindre mot devant eux. Il voulait ainsi surprendre le premier mot que les enfants prononceraient. Un jour, alors que le berger se rendait auprès des enfants, ils lui réclamèrent alors du « bécas » ... nom du pain chez les Phrygiens. Les Égyptiens acceptèrent alors l'idée que les Phrygiens étaient le peuple le plus ancien.

Elle a reçu de sa mère sa langue première, le malgache. Celle de son père, elle ne l'a pas reçue, elle l'a apprise à la *madrassa*. Sous le sceau de la religion, elle s'est transmise. Langue sacrée, langue du Livre, elle fonde plus que tout autre l'appartenance de Bahti au monde comorien. Mais aujourd'hui, cette langue ne peut à nouveau se parler et se transmettre. Une impossible transmission se répète autour de la langue et Bahti tente, comme son père avant elle, de transmettre à son fils la langue de l'étranger.<sup>315</sup> Quel sens prend alors cette répétition au regard de l'histoire familiale ?

#### V. 4. 2. Le trauma

...

Co- thérapeute : Est-ce que Bahti connaît l'histoire de son père ?

Mère : Les parents de mon père sont nés aux Comores. Mon père est né aux Comores. Il travaillait sur un bateau et après, il est resté à Majunga<sup>316</sup> parce que sa mère était là-bas. Après les événements de 1972, mon père est parti avec ma mère et tous les enfants à Tamatave.

Psy : Il y a eu des choses graves en 1972 ?

Mère : Si mon père n'est pas resté à Majunga, c'est qu'il y a eu des choses graves.

Psy : Votre père vous a parlé de certaines choses ?

Mère : Il m'a dit qu'il y avait eu des grèves ou des morts. Il n'en a pas dit plus et je n'ai pas cherché plus que ça ; cette histoire est arrivée quand j'étais bébé.

Co-thérapeute 1 : Je comprends pourquoi, on ne peut pas parler comorien. Il faut se cacher et lorsqu'il faut se cacher, il faut se taire. Si les gens parlent, ils peuvent être reconnus. Bahti parle de grève, mais ce qui s'est passé à Majunga en 1972<sup>317</sup>, c'est plus que des grèves. Il y a eu une véritable chasse à l'homme et tous les comoriens de la ville ont été persécutés. Il y a eu beaucoup de morts.

Psy : Là, on parle de la langue et du contexte. On a l'impression que dans certains endroits, parler une langue, c'est s'exposer à des difficultés et à des dangers. En même temps, la langue c'est aussi l'identité...

---

<sup>315</sup> Si la France a mêlé sa destinée à celle de Madagascar, il n'en demeure pas moins que sa présence a toujours été perçue comme étrangère.

<sup>316</sup> Ville de la côte ouest de Madagascar qui, en raison de sa proximité avec les côtes de l'archipel, a accueilli une population importante d'origine comorienne. Cette population parfaitement intégrée participait à la vie locale tant sur le plan économique qu'institutionnel.

<sup>317</sup> Il y a plus de trente ans maintenant, un étron jeté par un enfant comorien sur le pas d'une porte avait déclenché les événements de Majunga qui se sont soldés par plusieurs morts et le départ de la quasi-totalité des membres de la communauté comorienne installée depuis parfois plusieurs générations dans la ville. Ces événements ont été réactivés en 1999 dans la province de Diego Suarez. Des jeux d'enfants appartenant aux communautés antandroy et comorienne ont dégénéré en conflit communautaire. L'organisation d'un rite de purification a permis d'éviter une situation de crise et de sceller la réconciliation entre les deux communautés.

Mère : Tout le monde a une langue. Quand je rencontre des comoriens je parle le comorien mais je parle aussi malgache quand je rencontre des malgaches.

Psy : Et Bacar, en quelle langue, vous lui parlez déjà?

Mère : En français.

Co-thérapeute 1 : La langue française, ça protège mais en même temps, ce petit garçon nous montre qu'il ne peut pas la parler sans doute parce qu'on ne peut pas toucher comme cela à ce qu'il y a de plus profond en soi et qui s'appelle l'identité.

Co-thérapeute 2 : Je pense qu'on est obligé de faire le lien avec l'histoire du grand-père. Une histoire comme celle-ci, ça laisse des traces.

Mère : Peut-être que c'est cela.

- Parler ou ne pas parler une langue devient, dans l'histoire de cette femme, le lieu de rappel d'une histoire familiale marquée par des événements traumatiques, événements traumatiques ou chacun a été confronté à la mort. Parler, c'est dire qui on est et d'où on vient. C'est décliner son identité mais parler c'est aussi ici s'exposer. C'est dans l'histoire familiale de Bahti, prendre le risque d'être reconnu. C'est être en danger de mort.

Communément appelées grèves, les événements de 1972 ont été de véritables émeutes raciales organisées contre l'ensemble de la population comorienne installée à Majunga<sup>318</sup>.

Il a fallu fuir pour ne pas mourir. Certains ont fui loin de la terre malgache. D'autres sont partis vers des villes de régions plus distantes comme ici à Tamatave.

Mais Tamatave, c'est encore Madagascar et le danger n'est pas tout à fait éloigné. Alors, il faut continuer à se cacher un peu. Se cacher, c'est vivre dans la clandestinité et souvent être clandestin, c'est prendre les habits d'un autre, c'est se masquer. C'est parler une autre langue pour ne pas être démasqué. La langue française, ainsi, est devenue la langue du père de Bahti. Elle est devenue la langue de la clandestinité. Sous les feux de l'Histoire, la langue comorienne est devenue celle associée au trauma.

Le trauma a fait taire la langue comorienne mais n'a pas contribué pour autant à la faire disparaître.

Les événements de 1972, aussi traumatiques furent-ils, n'ont pas figé le temps et la vie. La vie a continué et, à nouveau, la question de la langue s'est posée. Elle s'est reposée quand, fille devenue mère, Bahti a dû dire à son enfant qui il était.

---

<sup>318</sup> Ces événements ont bien failli se répéter quelques années plus tard. A ce sujet, le lecteur peut se reporter au document en annexe 3.

Il est comorien et sa langue pourrait être celle de son origine. Mais parce que cette fois, sur une autre terre, parler la langue des ancêtres est source d'incompréhension et d'exclusion, le choix est fait d'être étranger à soi-même et de parler à nouveau la langue de l'étranger.

Etre étranger à soi pour ressembler à ceux d'ici parce qu'on n'est plus là-bas. Première étape imaginée pour s'intégrer dans le pays d'accueil. « Je lui parle français parce qu'il est né ici. Il est français et la langue française, c'est ce qui permet d'être compris partout », dira plus tard Bahti.

Mais cette coupure d'avec soi résonne avec un passé traumatique marqué lui aussi par la césure de la langue. Parler la langue de l'étranger en lieu et place de la sienne devient le lieu de l'histoire indicible. Bahti a parlé des grèves, sans plus.

L'histoire, parce qu'elle n'a pas été racontée, ne se dit pas. Elle se pense sans contenu. : « il n'a pas dit plus et je n'ai pas cherché plus que ça ». Une co-thérapeute, qui connaît l'histoire de ce lieu, rappelle alors les événements traumatiques qui ont accompagné les grèves.

Le lien fait avec l'histoire du grand-père maternel de Bacar permet de comprendre pourquoi, sous la force du trauma et du refoulement, cette mère ne peut transmettre la langue des origines à son fils. Le mutisme de Bacar est le contenant du trauma maternel et l'expression d'un défaut d'élaboration. Parce qu'un événement traumatique survenu n'a pu être symboliquement représenté, il est transmis de manière brute et « est à l'origine de conduite de négation, de forclusion » (Kaës, 1998, p. 61).

Mais en même temps, en ne parlant pas, Bacar montre qu'il ne peut pas être là où sa mère lui demande d'être. Il ne peut être français et parler la langue française. Il ne peut être clandestin. Son silence est mémoire. Il retient et contient l'Histoire qui a fait effraction.

Mais dans l'histoire de son père, convoque-t-il la même mémoire ? Interroger alors la règle qui a présidé à la nomination d'un enfant peut aider à la compréhension.

#### **V. 4. 3. Le mort qui attend**

...

Psy : Aujourd'hui votre fils s'appelle Bacar mais au départ quand il y a eu le problème<sup>319</sup> à l'hôpital, vous lui aviez déjà donné un nom ?

Mère: Oui, son père l'avait appelé Binti.

Psy : Binti, donc ça, c'était le premier nom donné à Bacar qui est aujourd'hui avec nous.

Psy : C'est un nom particulier ?

---

<sup>319</sup> Pour mémoire, la reconnaissance erronée de l'identité sexuelle.



Mère: Le nom de sa mère.

Psy : Le nom de sa mère ... c'est une femme importante ?

Mère : Il y tenait beaucoup parce qu'il n'a pas trop connu sa mère. Elle est morte quand il était enfant.

Psy : Vous savez ce qui s'est passé ?

Mère : Non, il n'a pas dit, mais après il était avec le frère de sa mère<sup>320</sup>.

Psy : Et son père ?

Mère : Son père aussi est mort.

Psy : Au même moment que sa mère ?

Mère: Non, avant, quand la maman était enceinte.

Psy : La mort est partout et d'ailleurs lorsque Bacar vient au monde, on n'est pas sûr qu'il reste avec les vivants. Le premier nom qu'il porte est celui de sa grand-mère paternelle morte.

Mère : Maintenant aussi, le nom qu'il a c'est le nom d'un mort.

Psy : Le nom d'un mort ?

Mère: Quand le médecin a dit qu'il fallait qu'on change le nom, son père lui a donné celui de son propre père.

Psy : Celui du grand-père donc. Bacar n'est pas n'importe quel enfant. Il occupe une place particulière. Il est un enfant qui appelle les morts de la famille de son père. Cet enfant, quand il vient au monde, il est déjà marqué par l'histoire de son père.

Mère: C'est vrai qu'il est marqué, parce qu'il a des traces sur le pied depuis la couveuse et il demande tout le temps ce que c'est.

Psy : Vous lui avez expliqué ce que c'était ?

Mère: Oui, c'est les traces de la perfusion qu'il a eue . . .

- Bacar est nommé par son père mais la nomination est compliquée en raison de la reconnaissance erronée de l'identité sexuelle. Il est une première fois appelé mais il faut ensuite changer de nom<sup>321</sup>. A chaque fois, cependant, c'est le même principe qui préside à la nomination. Nommer un enfant devient le lieu de la convocation des morts de la lignée

---

<sup>320</sup> Selon le principe de matrilinearité qui fait que les enfants appartiennent au lignage maternel et sont pris en charge par ce dernier.

<sup>321</sup> De manière traditionnelle, cette question du changement de nom n'est pas problématique en soi dans la mesure où il est d'usage dans l'archipel des Comores de changer le nom d'un enfant lorsqu'il est supposé que le nom porté met l'enfant sous de mauvaise influence. Ce changement se fait après avoir consulté le mwalimu qui indique alors un nom de remplacement.

paternelle. Successivement, la grand- mère et le grand-père sont rappelés ...et au-delà d'eux, d'autres encore.

Enfant posthume, le père de Bacar n'a pas connu le sien, mort avant sa naissance à la suite d'un accident.<sup>322</sup> Alors qu'il était en bas âge, sa mère décède. Orphelin de père et de mère et, conformément à la tradition, son oncle maternel s'occupe de lui. Plus tard, sa vie est encore marquée par une autre disparition, celle d'un frère aîné. Mais être orphelin, c'est déjà précocement porter le deuil et c'est subir un traumatisme prématuré (Devereux, 1970). Et c'est, en raison d'un état d'imaturité, ne pas pouvoir également recourir aux défenses habituellement fournies par le psychisme et la culture<sup>323</sup> (*Ibid.*).

Dans cette histoire, il s'est sans doute dit que la malédiction frappait la famille, mais la vie, pour le père de Bacar, a continué. La vie a continué et s'est exilée abandonnant ceux qui ne pouvaient faire partie du voyage.

Les morts, dans le monde de Bacar et de sa famille ne sont pas absents, ils sont invisibles. Ils se mêlent parfois de la vie d'ici-bas l'entremêlant entre visible et invisible, entre sacré et profane. Le désordre et la confusion, alors, ne sont pas loin.

Bacar porte dans son nom cette confusion des mondes, cette confusion entre le monde des vivants et le monde des morts. Il est à la frontière, sans place précise, flottant entre les deux univers.

Porter le nom d'un grand- père décédé prématurément, c'est hériter d'une histoire inachevée, d'une histoire qui a fait effraction à la génération d'avant. C'est être pris dans une chaîne symbolique et c'est, pour Bacar, être pris dans un échange magique de noms qui passent de l'un à l'autre, mêlant les destinées (Dahoun, 1995). C'est être mandaté pour remplir le blanc de la vie et tenter de dénier deuil en évitant à ceux qui restent de penser la perte et de la mentaliser.

Du « même » est réintroduit à travers une nomination de remplacement. Certes, cette réintroduction peut se lire dans une dimension transgénérationnelle mais, en même temps, elle est dans l'histoire et le monde de Bacar la manifestation d'un invisible.

Cette manifestation témoigne de la non- séparation entre les vivants et les morts et, face au désordre provoqué, un enfant se tait.

Le désordre traduit alors la pression exercée par la part invisible sur la partie sensible du monde (Brandibas, 2003).

---

<sup>322</sup> Plus exactement en se battant avec un bœuf, il aurait eu le foie éclaté et serait décédé à l'hôpital. Ces propos nous ont été rapportés par la mère de Bacar et sans rencontre ultérieure avec le père, nous n'avons pas pu approfondir ce point de l'histoire familiale du père.

<sup>323</sup> « La culture n'accorde à l'orphelin qu'une protection externe - un orphelinat - mais ne lui fournit aucune défense interne, par exemple aucune procédure lui permettant une maturation plus rapide, qui supprimerait ses besoins de dépendance infantile » (Devereux, *ibid.*, p. 10).

Cette manifestation dépasse largement le cadre d'une problématique de deuil pathologique et doit être pensée comme l'intrusion d'un mort dans le psychisme, comme une rencontre dangereuse avec des éléments de l'espace sacré (*Ibid.*).

Bacar est silencieux. On le pense « comme mal séparé de l'invisible (...) ayant gardé des liens dangereux avec le monde des défunts » (*Ibid.*, p.165).

Les processus de séparation et de délimitation des mondes nécessaires à un bon fonctionnement psychique sont entravés. Le rétablissement des limites s'impose comme réponse aux processus d'intrusion et de confusion.

Comment faire ? Comment faire pour que Bacar sorte de la clandestinité où sa mère tente de l'installer et qu'il advienne au monde, séparé de ceux qui ne se donnent pas à voir ?

#### **V. 4. 4. Parler**

...

Psy : Cette trace sur son pied, il la porte comme une marque de son identité. Une marque de son identité d'ici. Mais cette identité d'ici, il ne peut l'habiter. Il ne peut pas être français, c'est trop lourd à porter. C'est comme si on lui demande de se cacher. Alors, il se tait. Comment faire pour qu'il soit, à la Réunion, un enfant comorien ?

Mère : Il ira à Majunga

Psy : Aller à Majunga ! Mais Majunga, ce n'est pas n'importe quelle ville !

Mère : C'est la ville où je suis née et où son père a vécu aussi. Il voudrait y retourner mais l'argent manque pour l'instant.

Psy : Depuis quand Monsieur a ce projet ?

Mère : Depuis qu'on parle ici. Il dit qu'il n'a pas été à l'enterrement de son père et que maintenant, il a des choses à faire pour que le grand-père laisse l'enfant tranquille. Il faut qu'il aille au tombeau.

Psy : Pour qu'il laisse l'enfant tranquille ?

Mère : Mon mari n'a pas été à l'enterrement de son père parce qu'il n'était pas né et il ne s'est jamais occupé de lui. Personne ne le fait non plus. Il faut qu'il s'occupe du grand-père et après il<sup>324</sup> sera content.

---

<sup>324</sup> Le grand-père.

Psy : Donc, si je comprends bien, les problèmes de Bacar viennent de son grand-père.

Mère : C'est un peu cela ; une fois que son fils (rem : le père de Bacar) aura fait les *dwas* alors peut-être qu'il arrêtera de l'embêter.

Psy : Le problème de Bacar quand il ne parle pas avec nous, c'est comme s'il n'était pas tout à fait avec nous. Comme s'il était attaché à son grand-père ?

Mère : C'est cela mais le problème, c'est que Bacar ne veut pas aller avec son père à Majunga.

Psy : Qu'est-ce que vous en pensez ?

Mère : Même s'il n'a pas connu son grand-père, il doit y aller parce que son père fait tout cela pour lui, pour qu'il aille mieux.

Psy : Vous pensez que Bacar doit accompagner son père et que c'est important qu'il le fasse ?

Mère : Je ne sais pas pourquoi il ne veut pas aller avec son père mais il doit y aller.

Psy : Qui lui a parlé de ce projet ?

Mère : Son père et moi

Psy : Est-ce que ce voyage vous inquiète ?

Mère : Non mais en même temps, s'il tombe malade là-bas, ce sera compliqué pour le soigner. Les hôpitaux et les docteurs, ce n'est pas comme à la Réunion.

Psy : Il pourrait avoir quoi comme maladie ?

Mère : Je ne sais pas.

Psy : Vous ne savez pas mais en même temps vous imaginez que cela pourrait être grave au point d'avoir besoin d'aller à l'hôpital . . .

Mère : C'est vrai que ce voyage m'inquiète un peu à cause des maladies et peut-être que Bacar le ressent.

- La question posée était de savoir comment faire pour que Bacar devienne un enfant comorien et advienne au monde des vivants séparé de ceux qui depuis longtemps ne l'habitent plus.

La réponse est sans hésitation. Une ville est nommée. Pas n'importe laquelle. Elle est celle qui porte dans sa terre les morts de la famille. Elle est celle où le trauma s'est noué, où le trauma s'est doublement noué. La terre a été abandonnée dans un mouvement de fuite.

Comment comprendre alors que la restauration du sentiment d'identité passe par le retour à la terre ancestrale, lieu du trauma, de la fuite et de l'abandon ?

Etre comorien suppose que Bahti puisse enfin transmettre à son fils la langue de son grand-père, refoulée et interdite parce que symbole malgré elle de tous les dangers. Elle doit alors faire l'expérience<sup>325</sup> qu'être comorienne n'est plus une menace pour la vie et qu'il n'est plus nécessaire de se cacher.

Quoi de mieux, alors, qu'un voyage sur le lieu du danger pour exorciser cette peur et soigner ainsi le mal par le mal. Mais Bacar refuse d'accompagner son père. Son refus est la peur de sa mère. La peur se déguise, se déplace et se condense autour du risque de la maladie associée à la terre ancestrale. Le souvenir traumatique frappé d'interdit continue d'agir. Mais Bahti n'a plus le choix, son fils va mal, elle aussi.

Alors, un projet de voyage s'annonce mais, étrangement, c'est l'évocation de l'histoire paternelle qui le convoque.

La vie du père de Bacar s'est construite sur les rives des îles qui bordent l'océan. Dans l'exil, les morts ont été abandonnés. Ils sont restés sans prières et sans culte.

Ils attendent « de dormir<sup>326</sup> » et de quitter le monde qu'ils n'habitent plus. Il en est un qui réclame plus que les autres. Le grand-père appelle son fils à venir sur la terre de Majunga. Il l'appelle à son devoir de fils. Il est le fils aîné et doit, lui plus qu'un autre, s'occuper de ceux qui ne sont plus là. Mais il ne le sait pas. Personne ne lui a véritablement parlé « des affaires de la religion ». Ceux qui auraient pu le faire sont partis trop tôt. Mais le moment est venu de s'occuper de ceux qui réclament pour qu'enfin les uns et les autres se séparent et que les limites entre les mondes soient rétablies.

Le rétablissement des limites qui s'impose, passe par une prise en charge rituelle des morts. En effet, la fonction première du rituel est d'établir une distinction des catégories. « Le rituel (...) instaure, matérialise la séparation de deux mondes : le pur et l'impur, celui des hommes et celui des esprits, celui des vivants et des morts, (...), celui du présent et du passé » (Nathan, 1986b, p. 129). Symboliquement, alors, le passage entre les mondes s'organise. Les morts ont besoin de prières pour accomplir ce qu'il leur reste à accomplir et accéder au statut d'ancêtre. L'accompagnement est l'affaire des vivants. Sans aide, le chemin est difficile. Introduire un temps rituel, c'est permettre alors à un enfant situé aux carrefours des univers visible et invisible d'advenir totalement dans le monde des humains et de renoncer à son silence déshumanisant.

•

---

<sup>325</sup> Et son fils avec elle.

<sup>326</sup> Faire dormir les morts est une expression souvent entendue dans les consultations et qui renvoie au cadre rituel du deuil.

Le voyage sur la terre de Majunga a eu lieu quelques mois plus tard. Bacar et son père sont partis ensemble « au tombeau du grand-père ». Ils ont eu des difficultés à le trouver mais, aidés par des gens de la mosquée, ils ont réussi.

Alors, ensemble, le père et le fils ont récité des *dwas*. Le père a expliqué le mal de son fils et a ensuite demandé à son père « de le laisser tranquille ». Ils s'en sont retournés après avoir partagé un repas avec les hommes de la prière.

A son retour, certes timidement au début mais à chaque fois de plus en plus sûr, Bacar s'est mis à parler avec nous et avec d'autres. La langue s'est déliée. Le « voyage au tombeau » a libéré la parole, celle d'ici et celle de là-bas.

Parce que le voyage du fils et du père sur la terre ancestrale a montré que cette même terre n'était plus dangereuse, la mère de Bacar a elle aussi retrouvé sa langue, celle de l'origine. Dès lors, il n'est plus besoin de se cacher.

#### **V. 4. 5. Au moins trois raisons de se taire**

Silence, mutisme, les mots sont forts pour décrire un des troubles majeurs de la pathologie observée chez les enfants de parents migrants.

Bacar se tait. Bacar est né à la Réunion. Premier né de la terre, il a fait irruption dans la vie et cette arrivée prématurée l'a menacé de mort. Sa rencontre avec le monde d'ici a été brutale. Sa mère, seule, sans les étayages de son groupe, n'a pu en effet faire de présentation « à petite dose » (Winnicott, 1957). Le défaut de portage l'a rendu vulnérable.

Il grandit et rencontre, parce que le moment est venu, le monde de dehors. Univers inconnu et angoissant, il tente de faire face en séparant les mondes. Le clivage s'installe mais le clivage le fait taire. Le trouble est reconnu et atteste de sa vulnérabilité.

Le recours au cadre désorganisé des interactions précoces mère-enfant et au clivage des mondes contribue à expliquer la genèse de la vulnérabilité psychique en situation de migration.

Mais le silence d'un enfant a parfois la force des mots et convoque la mémoire, celle d'une mère et celle d'un père. Le silence appelle l'histoire familiale à venir et les rendez-vous pris avec le trauma, la mort .... le mort.

Dans un cadre psychothérapique, l'histoire familiale se déroule et met successivement en scène les deux lignées parentales.

L'histoire maternelle est le lieu du trauma. Ses éléments s'inscrivent dans l'Histoire d'une terre. La réalité historique vient, en ce lieu du trauma, soutenir la réalité psychique (Kaës, 1998).

Les éléments traumatiques n'ont pu être élaborés en représentations symbolisables. Ils ont été conservés en l'état ou plutôt encryptés à la suite d'un mécanisme d'inclusion (Abraham et Torok, 1978) et se transmettent de manière brute (Kaës, *ibid.*). Sous le sceau de la transmission psychique, ils continuent d'agir par delà les générations et fondent l'histoire de la nouvelle génération. De ce fait, un enfant a à souffrir du choc de l'Histoire et des peuples non élaboré en pensées transmissibles par sa mère (*Ibid.*). Alors, face au monde, quelle langue parler ?

L'histoire paternelle est elle aussi porteuse d'une histoire traumatique. Elle amène à comprendre qu'en naissant, Bacar est fait héritier d'un deuil non élaboré. Mais au-delà de cet héritage, il se comprend que la cohabitation avec le monde des morts n'est pas ordonnée. Bacar n'est pas tout à fait advenu au monde des vivants et continue à entretenir un lien avec ceux de l'autre monde. Dès lors comment parler avec les humains ?

En prenant rendez-vous avec la vie, Bacar a rendez-vous avec une histoire. Il la porte dans son nom. Mais ce nom l'assigne à une place.

La naissance d'un enfant inaugure à chaque fois un homme nouveau mais la naissance n'affranchit pas totalement des liens de l'histoire écrite auparavant par ceux et celles qui aujourd'hui ne sont plus. Les morts par delà la mort continuent à vivre. Devenus ancêtres, ils vivent leur nouvelle vie. Parfois, parce qu'insatisfaits, ils continuent d'habiter les vivants.

C'est sans doute pour cela que les indiens Yanomami haïssaient leurs proches sitôt morts et détruisaient tout ce qui pouvait les rappeler à leur souvenir en piétinant crânes et ossements, évacuant les noms des morts en les expulsant de la liste disponible pour d'autres vivants. Ni morts, ni ancêtres, mais tout simplement des lieux éphémères, surtout pas « un sanctuaire des Ancêtres » (Détienne, 2003).

Chaque culture ordonne la cohabitation avec les morts. La cohabitation suppose des règles, en l'occurrence ici, des rituels qui accompagnent les défunts dans leur vie de l'au-delà. Ces règles apparentées aux rituels sont autant de défenses fournies par la culture (Devereux, 1970). Mais, parfois, elles ne sont pas transmises et les individus sont alors privés du recours à un système de défense efficace (*Ibid.*). Par défaut de transmission, la cohabitation entre les uns et les autres est dérangée. Les êtres sont fragilisés et, sans enveloppe protectrice, ils sont exposés aux incursions d'un autre monde.

Quelle qu'en soit sa nature, l'exposition est l'expression d'une vulnérabilité. L'exposition est attachée aux événements de la vie mais aussi à ceux qui ont marqué l'histoire familiale. C'est alors penser que « la vulnérabilité de l'enfant dépend de son histoire, d'une histoire qui ne peut être décrite seulement du dehors comme la série des événements observables, mais d'une

histoire subjective liée au poids pris par l'événement pour le sujet » (Chiland, 1978, p. 378).  
C'est alors penser la vulnérabilité d'un enfant en lien avec ses héritages psychiques.

➤ Alors, si la vulnérabilité observée chez les enfants de migrants témoigne de l'impact de la migration sur le fonctionnement psychique, il convient également de la relier à l'histoire familiale héritée en venant au monde.



# **VI. « RE-PANSER LA VULNERABILITE PSYCHIQUE LIEE A LA MIGRATION »**

*« Si ce que tu as à dire n'est pas plus beau que le silence,  
alors, tais-toi ».*

*Traduction d'une calligraphie arabe*

*Il n'y a pas d'histoire muette. On a beau la  
brûler, la briser, on a beau la tromper, la  
mémoire humaine refuse d'être bâillonnée.  
Le temps passé continue de battre, vivant,  
dans les veines du temps présent, même si le  
temps présent ne le veut pas ou ne le sait pas.*

*E. Galéano*

## **VI. 1. Figures vulnérables**

La vulnérabilité a ses figures. Figures mythiques, elles sont celles qui traversent les siècles pour, aujourd'hui encore, se raconter. Devenues mythologies, elles ressemblent parfois étrangement aux histoires aujourd'hui entendues. Ces histoires sont celles d'hommes et de femmes qui, un jour, ont décidé de migrer. Chacune d'elle est bien sûr unique, mais toutes résonnent du même écho : quitter son pays n'est jamais une histoire simple.

## VI. 1. 1. « Les enfants ne deviennent jamais vieux »

### ➤ *Observation n° 18*

*Elle était là dehors, sur le banc, attendant, comme on lui avait demandé l'heure. Elle ne savait pas trop ce que voulait dire attendre l'heure mais elle comprenait que cela avait quelque chose à voir avec le temps qui passe. « Wakiti » comme on dit chez elle.*

*Son fils, Ibrahim, n'était pas très loin. Il jouait sous les arbres. D'ailleurs, ces arbres aux allures de géants, elle les reconnaissait, il y avait les mêmes près de son village là-bas à Combani, commune de Tsingoni<sup>327</sup>.*

*Combani, Tsingoni, depuis combien de temps n'avait-elle pas prononcé ces noms ? Depuis combien de temps ne les avait-elle pas entendus ? Et pourtant ... Combani, c'était son village, celui où, un jour, elle était venue au monde, celui aussi où d'autres reposaient dans le silence de la terre.*

*Depuis combien de temps n'avait elle pas parlé de son village ? Elle n'arrivait pas à s'en souvenir, tant les choses lui semblaient à la fois proches et lointaines. Brusquement, elle sentit alors monter en elle une émotion . . . une émotion si forte qu'elle ne parvint pas à la retenir.*

*Elle était là dehors, assise sur le banc, et son regard commençait à s'emplier de perles de larmes.*

*Elle tenta alors de chasser les images qui lui arrivaient de toutes parts et qui envahissaient ses sens mais elle n'y arriva pas.*

*Elle était là, assise dehors sur un banc, et sa pensée était là-bas à Combani. Depuis son départ, le temps avait passé. Aujourd'hui, étrangement, elle comprenait que sa venue ici avait quelque chose à voir avec son village. Elle le pressentait sans cependant trop savoir pourquoi.*

*Elle regardait Ibrahim, son fils. Il avait grandi. Pour lui aussi le temps avait passé, mais elle le regardait toujours avec cette même inquiétude. Le temps n'avait pas réussi à chasser cette peur qui était en elle. Elle vivait avec elle depuis la naissance de ce fils et même avant, quand « son ventre montait et descendait ». Elle se souvenait que, dans ces moments là, elle essayait de le tenir, mais il y avait à l'intérieur d'elle une force puissante, et qu'elle ne pouvait malgré ses efforts, empêcher d'agir. Rien ne pouvait l'empêcher de s'agiter ainsi. Elle avait eu, avant Ibrahim, d'autres enfants, mais jamais, elle n'avait ressenti une chose aussi forte. Bien sûr, elle se demandait d'où cela pouvait provenir. Petit à petit, la peur avait alors commencé à l'habiter. Et puis, en même temps que son ventre s'agitait, il y avait eu ces rêves qui la*

---

<sup>327</sup> Commune de l'île de Mayotte.

dérangeaient la nuit. Que voulaient-ils dire ? Là aussi, c'était bien la première fois que les choses se déroulaient de la sorte. La peur la fit taire, mais elle acquit la certitude que l'enfant qui naîtrait porterait en lui les traces de cette agitation.

C'est avec toutes ses pensées que Binti rencontra celle avec qui, en ce jour, elle avait rendez-vous. Elle eut du mal à parler, à traduire ses émotions. Dans quel étrange monde se trouvait-elle subitement, un monde à la fois ici et là-bas.

... « Ibrahim n'apprend pas à l'école et ne sait rien en français » ...c'est ainsi que nous fîmes connaissance avec l'enfant de Combanj commune de Tsingoni . . . dont il semblait cependant ignorer jusqu'à l'existence.

- Que comprendre alors d'un enfant qui n'a plus le souvenir de son village natal ? Que comprendre d'un enfant qui n'a plus la mémoire de son origine ?

Arrivé à la Réunion alors qu'il était âgé de deux ans, Ibrahim est à la fois le dernier enfant d'une fratrie de sept et le dernier à être né au pays. Enfant de migrant, il porte en lui le projet de sa mère de venir vivre sur cette autre île de la Réunion. Saïd, son père, quant à lui, est resté à Mayotte.

Par ailleurs, il est orienté à la consultation de thérapie transculturelle pour des difficultés dans l'apprentissage de la langue française et dans les apprentissages scolaires. L'enseignant évoque également des difficultés de mémorisation.

#### **VI. 1. 1. 1. Projet de départ**

Psy : Aujourd'hui, nous sommes là pour parler du fils de Saïd et pour essayer de comprendre ce qui se passe pour lui. L'idée, c'est que si Ibrahim est comme cela, c'est qu'il est attaché à quelque chose du passé. Voilà ce que l'on pense. Depuis combien de temps êtes-vous à la Réunion ?

Mère : Je suis arrivée ici depuis 1996 et je vis au Chaudron.

Psy : Avec votre famille ?

Mère : Avec mes enfants ... ma famille, mes frères et mes sœurs sont là-bas.

Psy : Ce que je comprends c'est qu'ici vous n'êtes pas tout à fait seule. C'était une grande décision de venir à la Réunion. Vous êtes contente d'être venue ?

Mère : Je suis satisfaite à moitié. Les enfants sont là ; ils ne vivent plus la souffrance de là-bas. Ils ne sont pas comme ils étaient à Mayotte.

Psy : Des problèmes là-bas ?

Mère : On vivait dans les problèmes. Mon mari ne travaillait pas. Il n'y avait pas d'habits, pas à manger. Après le septième enfant, le papa est parti.

Psy : C'est-à-dire après la naissance d'Ibrahim ?

Mère : Oui.

Psy : Qu'est ce qui s'est passé ?

Mère : Les problèmes ont commencé quand j'étais enceinte. C'est moi qui ai posé le problème parce que je me demandais comment on allait faire pour élever les enfants. Mon mari ne travaillait pas. La vie n'était pas facile à la maison. On avait juste quelques revenus de l'agriculture. Il vendait du manioc. C'était la misère et, avec elle, j'aurais pu « crever ».

Psy : Qu'est ce qu'il en pensait votre mari ?

Mère : Il disait qu'il n'était pas responsable de ne pas trouver de travail. Lui, il était content d'avoir des enfants parce que, dans sa famille, il n'y avait pas d'enfants. Il disait que les enfants remplaçaient.

Psy : Remplacer ?

Mère : Les enfants remplaçaient. Les frères de mon mari sont morts. Il est resté seul avec des sœurs et après les sœurs aussi sont mortes.

Psy : Ils et elles sont tous morts ?

Mère : Deux sœurs qui sont mortes et deux frères aussi.

- Le projet migratoire se dessine et se laisse penser comme une tentative de résolution de difficultés économiques et familiales. Mais l'évocation des morts successives des membres de la lignée paternelle laisse entrevoir une attaque visant à la disparition de la famille. Quel sens donner alors à cette répétition des morts dans la famille paternelle ? Quel sens donner également au projet de partir ?

#### **VI. 1. 1. 2. Une histoire avant**

Psy : Ce qui est arrivé a dû faire peur même peut-être très peur ?

Mère : La grand-mère d'Ibrahim disait que c'était sûr que quelqu'un avait lancé le mauvais sort aux enfants.

Psy : Qu'est ce qu'il a fait, le père d'Ibrahim, pour ne pas avoir le sort sur lui ?

Mère : Je ne sais pas pourquoi le sort n'a pas atteint mon mari.

Psy : Il a fait quelque chose ?

Mère : Sa mère a fait des choses pour le protéger mais, depuis la mort de ses frères et sœurs, il est très affecté.

Psy : Il vous en a parlé ?

Mère : Il ne répondait pas aux questions que je lui posais. Il n'était pas bien et après, il est parti dans la forêt.

Psy : La forêt le protège ?

Mère : Je ne sais pas mais il vaut mieux peut-être qu'il y reste.

Psy : Cela doit être grave. Il est parti dans la forêt et vous êtes venue à la Réunion.

Mère : C'est sûr que le papa est très content que je sois venue ici. Il est soulagé parce qu'il ne travaille pas.

- Il y a, dans cette famille, des morts successives et le sort est nommé. La représentation de l'attaque sorcière est associée à celle du trauma. Elle est le lieu de la confrontation à la mort et chacun sait qu'elle vise à la disparition de ceux qui y sont exposés. Face à cette expérience, une séparation d'avec le lieu dangereux semble être la seule réponse possible pour se protéger. La forêt et la terre étrangère deviennent des lieux de fuite et de protection. Au-delà de difficultés économiques bien réelles, la menace de la mort que fait planer l'attaque sorcière initie le projet de départ. Binti part avec ses enfants, fuyant la misère mais aussi la mort, le sort.

• • •

Psy : Et celui qui a fait le sort, il est mort ?

Mère : Après les morts successives, les anciens du village disaient que cela a toujours été comme cela dans cette famille. Même le grand-père d'Ibrahim est mort comme cela. Il est mort à la maison.

Psy : Le grand-père qui est mort, c'est déjà la même histoire que les frères et les sœurs. C'est déjà une histoire de sort.

Mère : J'étais jeune à l'époque. Je ne sais pas si on disait des choses comme cela.

Psy : Et les anciens, ils ont dit d'autres choses encore ?

Mère : Les anciens disaient : « les enfants ne deviennent jamais vieux ... ils ne deviennent jamais vieux dans cette famille ».

Psy : Votre mari est dans la forêt et vous, vous êtes ici. C'était la dernière solution ?

Mère : C'est ça ... pour ne plus avoir d'enfants dans les problèmes.

Psy : ... Dans les problèmes ?

Mère : Quand j'étais enceinte d'Ibrahim, je savais que l'enfant ne serait pas comme les autres.

Psy : Comment vous saviez cela ?

Mère : Je voyais dans les rêves la sœur du papa qui est morte enceinte. Elle est morte quand elle allait accoucher et je me suis dit qu'avec des rêves comme cela, l'enfant que je portais aurait des problèmes.

Psy : Ce rêve, vous ne l'avez pas oublié.

Mère : Cette femme, ma belle-sœur, elle avait des enfants. Les cinq sont morts. Seule une fille est restée.

Psy : Vous avez eu peur que cela tombe sur vous. Vous avez parlé de ce rêve avec quelqu'un ?

Mère : Au début, non parce que j'avais trop peur et puis après j'ai demandé à ma mère. Elle a dit qu'avec un rêve comme cela, c'est sûr que l'enfant qui naît n'est pas normal. Quand il y avait des problèmes, le ventre montait et descendait.

Psy : Qu'est-ce que vous avez fait à ce moment là ?

Mère : Ma mère a fait venir des gens pour réciter des *dwas* et des *fathias* parce qu'elle disait si c'est la volonté de Dieu, cela va passer. Si c'est quelqu'un d'autre, alors Dieu est étranger à tout ceci.

- Dans un premier temps, les morts ont une origine : le sort qui affecte la famille.

D'ailleurs, le discours des anciens est sans ambiguïté et indique clairement que la famille est visée dans sa descendance. C'est une lignée toute entière qui est touchée. Au-delà du sort, c'est une malédiction qui frappe et emporte les êtres dans la maison paternelle. La mort se répand de manière contagieuse et, successivement, les différentes générations sont atteintes. Le danger élargi dans un premier temps au cercle familial – grand-père, oncles, tantes et cousins - se recentre autour d'Ibrahim.

Avant même sa naissance, cet enfant prend place dans cette histoire. Avant même sa naissance, il est à travers les rêves de sa mère en contact avec la mort. Et ce contact<sup>328</sup>, parce qu'il touche un enfant in utero sans enveloppe protectrice, est considéré comme néfaste. Il fragilise celui qui y est exposé.

La mort et la vie se mélangent dans l'espace du rêve et le recours au rituel s'impose pour rétablir les limites entre les mondes. Les prières se récitent. Ibrahim naît mais les dangers continuent à guetter la vie. Partir devient la solution.

---

<sup>328</sup> Qui opère selon un principe de contagion.

### VI. 1. 1. 3. Répétition et rappel

Psy : Quand vous avez pris la décision de venir ici, vous aviez l'espoir que la vie serait meilleure ?

Mère : Oui parce que là-bas, les problèmes étaient nombreux.

Psy : Mais aujourd'hui, on a l'impression que cela continue.

Mère : .... Silence .... On dirait en effet que je ne peux me sentir bien.

Psy : Vous sentir bien ?

Mère : Quand je suis venue ici, je pensais que tout s'arrêterait. C'est vrai que les problèmes ne sont plus les mêmes, mais il y en a encore... cela continue . . . soupirs ... c'est comme si rien n'avait changé...je ne sais plus . . . je suis toujours tourmentée, j'aimerais ne plus penser à toutes ces histoires. Ici, je suis seule.

Psy : C'est que nous comprenons nous aussi. Qu'est-ce que vous faites ?

Mère : Je prie pour que cela s'arrête. Je fais des *dwas* pour que mes enfants et moi, nous soyons protégés. Les anciens disent, que lorsqu'on est vivant, on a toujours des problèmes et que ce n'est qu'une fois mort qu'ils sont défaits.

Co-thérapeute : J'entends comme une fatalité, mais en même temps, on a l'impression qu'il y a quelque chose qui n'est pas fixé, qui passe de l'un à l'autre, qui fait du désordre. Cette chose, c'est capable de « sauter la mer »<sup>329</sup>. Il y a quelque chose qui n'est pas à sa place, qui n'est pas en repos.  
Dans votre famille, il s'est passé quelque chose ?

Mère : . . . soupirs ....

Psy : Un mort ?

Mère : Mon père, avant d'être marié avec ma mère, a eu onze enfants. Ils sont tous morts.  
Après il a eu des jumeaux. Un seul est resté vivant.

Psy : Chez vous, dans votre maison c'est aussi un peu la même histoire que dans celle de votre mari.

Mère : C'est mon père qui m'a raconté cela. Quand c'est arrivé, il était encore à Anjouan.  
Après, il est parti à Mayotte.

Co-thérapeute : Quand il y a des calamités, il faut changer de lieux, d'îles. Il faut partir. Binti en venant ici, elle fait comme son père avait déjà fait avant elle.

Psy : Cette histoire, celle d'Ibrahim et de sa famille, commence à Anjouan. Qu'est-ce qu'on a dit d'un homme à qui une telle histoire est arrivée ?

Mère : C'est Dieu qui a voulu ainsi.

---

<sup>329</sup> Expression en créole réunionnais qui signifie : « franchir les océans ».

Psy : Je ne vois pas trop Dieu dans cette histoire. Il y a d'abord Anjouan, puis Mayotte et enfin la Réunion ... comme si Mayotte n'était pas assez loin d'Anjouan.

Co-thérapeute : Qui est resté à Anjouan ?

Mère : Une sœur de mon père mais elle est vieille maintenant ....

- En arrivant ici Binti pense échapper aux dangers qui menacent la famille paternelle des enfants. Elle prie chaque jour pour que le mauvais sort s'éloigne de sa famille. Si depuis son arrivée à la Réunion, la mort s'est éloignée de la maison, le désordre, malgré la force des prières, continue d'y régner : un enfant, Ibrahim, n'apprend pas à l'école. L'histoire de la lignée maternelle est convoquée et résonne étonnamment avec celle de la lignée paternelle. Dans les deux lignées, la mort rode et empêche les enfants de grandir. Dans la lignée maternelle, l'histoire se répète de père en fille et oblige à chaque fois à partir. Dieu est nommé pour comprendre mais dans le même temps quelque chose reste impensable.

#### **VI. 1. 1. 4. Retour**

Psy : Cette vieille tante, vous la connaissez ?

Mère : Non, je ne la connais pas mais je sais qu'elle est là-bas. Ma mère la connaît.

Psy : Et Anjouan ?

Mère : Non plus, mais je songe à y aller.

Psy : Anjouan, Mayotte, Réunion. Les problèmes ont commencé à Anjouan. Pour votre père et pour vous aussi. Quand il se passe quelque chose, on peut aller loin, mais ça continue, alors peut-être qu'on se dit que la guérison est là d'où on est parti.

Mère : Quelqu'un est venu me dire que mon père avait fait un vœu après avoir perdu tous ses enfants, mais qu'il ne l'avait pas respecté. C'est à moi de le faire mais je ne sais pas de quoi il s'agit.

Psy : Cette personne est venue dans les rêves ?

Mère : Oui et d'autres personnes encore l'ont vue et elles disent que c'est à moi de payer le vœu ... mais je ne sais ce que c'est.

Psy : Là-bas à Anjouan, il y a des gens qui savent ce qu'il y a à faire. Quand vous irez là-bas, ils vous le diront ... mais c'est là-bas... il faut y aller parce que quelqu'un attend quelque chose pour partir définitivement. Tant que ses affaires sont en cours, il ne peut pas partir.



Mère : Ma mère déjà fait des choses pour lui parce qu'avant, il venait la voir en rêve. Il réclamait ses enfants auprès de lui. Ma mère lui a dit de partir ... elle a vu un *fundi* ; ils ont tué un coq mais malgré cela, il est revenu pendant le mois du *Hadj*.

Psy : Les choses ont commencé à Anjouan et c'est là-bas qu'elles doivent se terminer.

- L'histoire a commencé il y a longtemps dans une autre île et semble ne pas vouloir s'arrêter. Hier les enfants mouraient ... aujourd'hui, d'autres troubles les guettent.

Les histoires de chacune des lignées se recoupent autour d'une malédiction qui empêche les enfants de « devenir vieux ». Dans la lignée paternelle, la malédiction est affaire de sort. Dans la lignée maternelle, l'hypothèse d'une sanction consécutive au non respect du vœu se dessine.

Le recours au « faire » devient nécessaire mais oblige à questionner la mémoire ancestrale et à retourner sur la terre fuie. Un mort, le grand-père, attend pour dormir que quelqu'un règle ce qu'il a laissé en suspens. Il s'agit de réparer la faute liée au non-respect du vœu. Mais que faire ? Un sacrifice a déjà été fait mais n'a pas produit de protection efficace. Pendant un moment, Binti s'est absentée mais nous savions que nous devions nous revoir.

Lundi 28 Août :

*Binti attend ... elle attend ... elle a rendez-vous. Le soleil est haut et il fait chaud ... elle se souvient de sa première venue ici, « à la CMPP ». Elle se dit encore une fois que le temps a passé. De toutes les façons, elle sait qu'il est condamné à passer et qu'elle n'est ici que de passage. Elle est revenue, il n'y a pas longtemps mais elle a l'impression de n'être jamais partie. Elle est bien. Ibrahim aussi. Il joue. Elle n'a plus peur. Elle n'a plus peur parce qu'elle sait que les choses sont en ordre. Enfin.*

*Kadjidja, sa vieille tante, l'attendait à Anjouan. Elle l'attendait parce qu'elle savait qu'elle ne pouvait pas partir sans avoir rencontré la fille de son frère. Elle le savait parce qu'avec ces choses là, on ne joue pas. Elle devait l'attendre pour lui raconter l'histoire, alors elle économisait ses forces.*

*L'histoire a commencé quand l'arrière-grand-père d'Ibrahim est mort Certains de ses enfants voulaient la terre laissée en héritage. Ils pensaient qu'ils devaient la garder sans partage. Des *dwas* ont été lancés contre ceux qu'on voulait déposséder. Les enfants, les uns après les autres, mouraient ou vivaient dans les difficultés. Ces *dwas*, c'était comme le sort sur la famille. Binti écoutait mais en même temps avait très peur. Comment arrêter tout cela ? Ces choses la dépassaient, elle qui n'avait jamais fait que prier. Le sort, elle le repoussait*

*systématiquement de ses pensées ... elle commençait à comprendre pourquoi. Durant toute sa vie, elle s'en était toujours remise à Dieu, refusant de voir d'autres mains que celles de Dieu. Elle priait et sa foi l'empêchait de s'aventurer sur d'autres chemins. Aujourd'hui sa tante venait de lui faire comprendre qu'elle ne pouvait plus attendre et regarder.*

*Les hommes de la mosquée furent invités. On alluma des lumières et pendant des heures, le Coran se récita comme on commémore une bataille. Ici, c'était justement celle de Badri qu'on évoquait. La cérémonie se termina. Les hommes furent remerciés et partirent, emmenant avec eux ce qui leur était dû.*

*Il restait le vœu. Sa tante ne put l'aider, car un vœu se prononce toujours dans le secret de l'âme, mais lui conseilla d'aller à une zîara réputée de l'île. C'était un petit lac entouré de pierres. L'endroit était tranquille et, en ce jour, désert. Rapidement, Binti jeta du parfum et frappa dans ses mains. Elle sortit ensuite les œufs préparés par la vieille femme. Les serpents sortirent à leur tour de l'eau, se dressèrent et se mirent à virevolter attirés par l'odeur des mets apportés. Ceux là étaient leurs préférés. D'habitude, elle avait peur des serpents, mais là, elle était captivée par leur grâce. Les serpents se régalaient. Ils dansaient sur eux-mêmes, montaient, descendaient, s'enroulaient et se déroulaient. Jamais, elle n'avait vu un tel spectacle. Etrangement, elle se sentait soulagée ... elle les regardait et se dit que chaque année, elle reviendrait . . .*

- Ibrahim aujourd'hui ne consulte plus au C.M.P.P. Il se dit qu'il apprend... Son père n'est plus dans la forêt<sup>330</sup> et Binti souhaite construire une maison à Anjouan ...Kadjidja dort aux côtés de son frère.

Sur la terre d'origine, un texte saint s'est récité, enveloppant les êtres et les renforçant dans leurs enveloppes et leurs limites. Dans une zîara réputée, des offrandes ont été consenties. Le recours au « faire » rituel a permis la restauration de l'ordre et, en ce sens, «les pratiques rituelles proprement dites ainsi que leurs préparatifs et leur contextualisation familiale (...), se constituent comme fonction conteneur à la fois pour le groupe et pour le sujet » (Kaës, 1979, p. 25).

En effet, du point de vue de l'individu, la pratique rituelle permet la régulation des affects et des tendances pulsionnelles alors que, pour le groupe, il permet des échanges externes et internes sans débordement ni rupture (Chouvier & Gnamba, 1996).

---

<sup>330</sup> Il a été quant à lui pris en charge par sa famille et soigné à Anjouan. Depuis il a quitté la forêt et vit à nouveau au sein de son village.

Par ailleurs, la mise en oeuvre du rite permet l'éloignement du danger car « après l'exécution du rite, la communauté (...) s'apaise et entre dans une période de non-violence » (Chouvier & Gnamba, *ibid.*, p.149).

Alors, la vie sur la terre fuie est de nouveau pensable, et Binti peut se penser « comme partout chez elle ». Citoyenne du monde, aujourd'hui, elle visite régulièrement la terre de ses ancêtres alors même qu'il lui était encore impensable de le faire il y a quelque temps de cela.

#### **VI. 1. 1. 5. En conclusion**

Plusieurs événements de l'histoire individuelle et familiale d'Ibrahim constituent des failles et des faiblesses et représentent autant de facteurs de vulnérabilité.

Avant même sa venue au monde, Ibrahim a été au contact de la mort par l'entremise des rêves de sa mère. Ce contact l'a exposé et rendu vulnérable.

Sa famille par ailleurs, est attaquée, et une menace de mort plane sur les enfants. Il faut les protéger. Il faut protéger Ibrahim pressenti avant même sa naissance comme plus exposé. Le projet de migrer s'élabore autour de lui. Il en est en quelque sorte l'initiateur.

Enfant de parents migrants, il va à l'école d'ici. Il ne peut apprendre. Son échec scolaire sait se lire et se reconnaître comme l'expression d'une vulnérabilité certes, spécifique (Moro, 1998), mais ne faisant que renforcer sa vulnérabilité initiale.

En venant au monde, Ibrahim prend en effet place dans un rapport de forces entre les individus et le monde invisible, mais le rapport est déséquilibré. Les étiologies servant à mettre en sens le désordre amène à penser que la vulnérabilité de l'enfant met en scène une vulnérabilité familiale. Les étiologies culturelles évoquées – attaque en sorcellerie; malédiction - rendent compte à elles seules de cette vulnérabilité.

Dans la lignée maternelle, les attaques agissent par delà les générations. Des sorts et des *dwas* ont été envoyés, qui ont fait intrusion et « effracté » les limites du groupe. Le groupe n'est plus clôturé et ne peut alors remplir sa fonction de contenance et d'étayage.

La menace liée à la malédiction médiatisée par l'attaque sorcière est omniprésente et a envahi tout l'espace du groupe. Les êtres qui l'habitent le quittent pour des lieux jugés plus sûrs. La migration devient le lieu de la coupure et il est attendu qu'elle procède à une délimitation entre les mondes, entre les forces du mal et du bien, entre les morts et les vivants, qu'elle rétablisse une frontière que les enveloppes groupales ne sont plus en mesure de remplir.

Mais c'est oublier que la délimitation repose sur un acte symbolique (Pettazoni ; Brelich ; De Martino ; 1999). Délimiter, c'est établir une frontière et la frontière, en effet, n'est autre que le

lieu du passage, elle le signale. Ce dernier est « fondé par les mythes et renouvelé par les rites » (*Ibid.*, p.13). Sans rituel organisé, la migration ne peut remplir cette fonction de délimitation et de séparation.

Mais un jour est venu où, sur la terre d'Anjouan, les choses se sont faites. Les protections, alors, ont été reconstituées dans l'espace du rituel. Les rituels sont des organisateurs des relations entre les mondes et « comme tels, ils constituent un puissant facteur de cohésion (...) contribuant à la sécurité de chacun, au renforcement du sentiment d'appartenance, au maintien de la continuité dans le temps » (Delage, 2002, p.75).

Ces protections rituellement reconstituées contribuent à renforcer les enveloppes psychiques et à rétablir les limites entre les mondes visible et invisible. Ces limites restaurées, un retour à un état d'équilibre est alors possible.

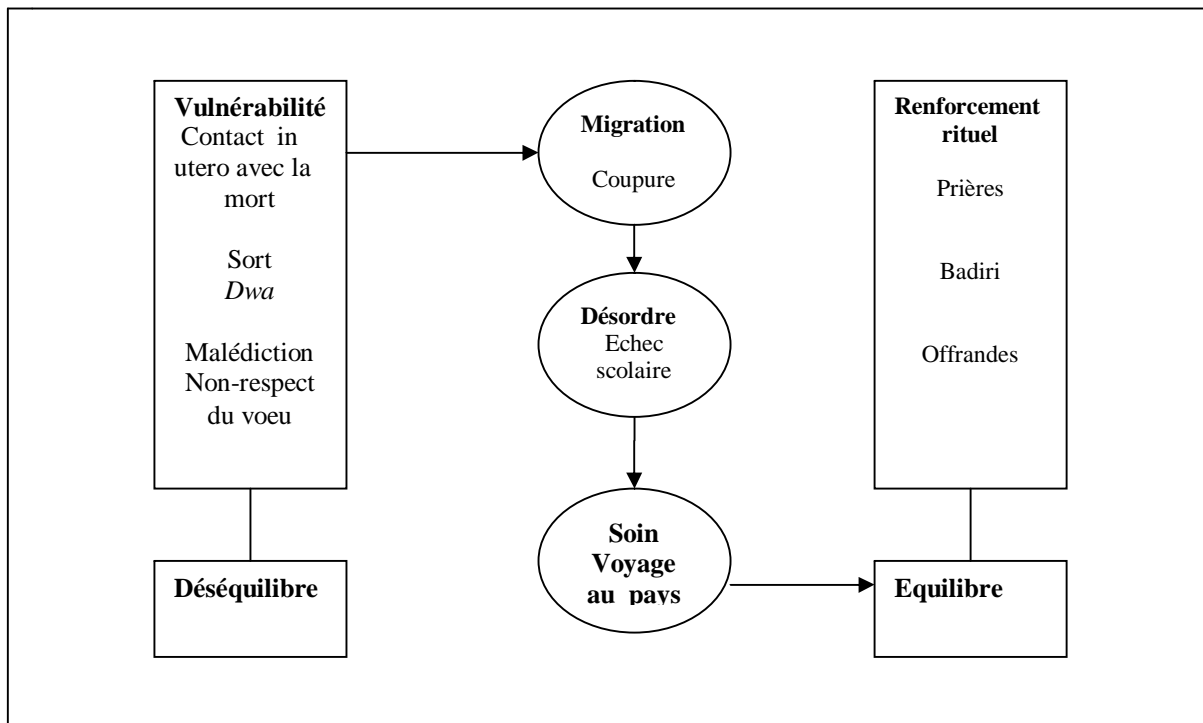


Figure 5 : Du déséquilibre à la restauration d'un état d'équilibre.

## VI. 1. 2. Les shetwans, les djinns, le sort, la mort<sup>331</sup>

### ➤ *Observation n°19*

*Au bout de la rue, la mer est là, bleue, verte . . . verte comme un lagon. C'est d'ailleurs un lagon. Les habitants du village de Saada, là-bas à Mayotte, ne le savent pas forcément mais peu importe, la mer est belle.*

*Les enfants se baignent et non loin d'eux les femmes sont là. Elles sont là parce qu'un jour, elles sont devenues mères et leur vie s'est empli de ce nouveau destin, de ce nouveau pouvoir. Parmi elles, Moïnaecha. Elle attend. Elle attend le moment où elle aussi donnera la vie. Elle attend celui qui un jour deviendra son mari. Elle attend celui qui deviendra le père de ses enfants.*

*Elle ne sait pas encore que son mariage ne sera pas grand mais elle espère qu'il sera béni. Il ne sera ni grand ni béni parce qu'elle aimera un homme de mauvaise réputation. C'était écrit dira-t-elle. C'était écrit à l'encre divine.*

*Elle a attendu ; l'homme venait la nuit et repartait au petit matin. Son autre épouse l'attendait.*

*Alors Moïnaecha est devenue co-épouse. Il valait mieux s'entendre avec l'autre épouse lui avait-on dit. Elle s'est entendue et ne s'est pas méfiée.*

*Elle a attendu son premier enfant . . . il est né un soir, à une heure où les shetwan sont dehors.*

*L'invisible s'est alors mêlé de la vie et la vie s'est emmêlée pour cet enfant nouveau. On l'a mis dehors, exposé aux êtres de la nuit mahoraise. Il a pleuré ; il savait qu'il n'était pas protégé ; sa mère ne le savait pas. L'autre femme – du père - était là ; elle l'a baigné mais peut-être qu'elle avait une écriture dans la main ?*

*Le doute s'installe, cet enfant n'est pas bien enveloppé ; il est vulnérable. La vie va le rendre vulnérable. Son père le nomme . . . mais mal. Sa mère ne veut pas de ce nom qui n'introduit pas son enfant dans la communauté de l'islam. C'est un nom impropre, impur, kafir.*

*L'enfant est né mais le couple se déchire. Le père s'en va chez son autre épouse mais elle veut l'enfant, alors le père revient, le prend et l'amène.*

*On le cherche ; on va voir les djinns pour leur demander leur aide pour que l'enfant revienne. On leur offre une fête ; on leur en promet une autre.*

*L'enfant revient mais la peur est là qu'il reparte. Alors sa mère l'amène loin, par-delà la mer, par-delà l'océan. Ils arrivent ici.*

---

<sup>331</sup> L'évolution clinique de cet enfant se donne à voir à travers une série de productions graphiques réalisées dans le cadre de sa prise en charge en psychothérapie. Le lecteur peut se à ce sujet se reporter à l'annexe 4.

*Le père les a maudits. Tu n'auras que des problèmes lui a-t-il dit avant de partir. Mais elle, elle pense que la mer les protège de ces mauvaises paroles.*

*L'enfant grandit . . . il doit commencer à quitter sa mère. Il va à l'école. Il joue, il découvre le monde. Elle n'a plus peur, il n'a pas peur.*

*Mais la vie le rattrape ; son père arrive ici avec l'autre femme. Elle veut l'enfant ; il vient, le prend de force, l'arrache et l'enlève.*

*Il crie, elle pleure. La loi s'en mêle et l'enfant revient. Mais il n'est plus le même. Il a eu peur. Il a été effrayé. Il se colle à sa mère. Il s'enveloppe d'elle, de son lambe. A l'école, il pleure, il crie, il tente de s'enfuir. L'école veut le retenir mais il ne veut pas d'elle. Il a besoin du corps de sa mère pour le tenir, le contenir. Ils ont mal ; tous ont mal ; l'école, la mère, l'enfant. Alors chacun essaye de guérir. L'école rejette hors d'elle ce qui lui fait mal mais appelle en même temps à l'aide pour comprendre. Elle convoque ceux qui peuvent comprendre mais elle en oublie sans savoir qu'elle les oublie parce qu'elle ne les connaît pas. On ne pense pas à eux ; ils sont en colère ; ils vont le dire, le montrer. L'enfant s'agite de plus en plus ; sa mère est là et se demande si « le père n'a pas fait quelque chose pour que ce fils ne sache rien et qu'elle ne sache rien devant lui. Est-ce qu'il n'a pas jeté un sort pour que cet enfant ne soit pas un enfant qui reste avec sa mère » demande t-elle.*

*La menace se précise. Certains parlent d'une autre famille pour faire grandir ce fils. Ils pensent au placement comme solution ultime pour que l'enfant retourne à l'école.*

*Les logiques s'opposent, s'affrontent. Elle a peur ; elle ne veut pas perdre son fils ; elle ne comprend pas toujours ce qui lui est dit. Elle s'affole. Le monde s'affole.*

*Nous parlons avec elle ; elle parle avec nous. Elle parle aussi avec d'autres qui savent les choses de Mayotte ; elle se souvient alors qu'elle vient de là-bas et que les choses doivent se régler sur sa terre.*

*Les fundi et les mwalimu sont consultés. Ils regardent les astres, le sable. Ils énoncent et les choses se font. Dwa, sidjabou.*

*Un fundi s'occupe du dzitso. L'enfant s'apaise pour un moment. Mais un jour, il avale des pièces. Elle comprend alors que si elle ne trouve pas le moyen de calmer tout cela, il peut mourir.*

*Que faire ? Elle a déjà tant fait. Elle a déjà tant pensé. On lui dit que c'est son nyora, qu'il ne faut pas le toucher ; ce serait dangereux de le fragiliser. Il pourrait devenir fou ou idiot.*

*Elle retourne voir le mwalimu. On pense à une swadaka : une offrande, une chèvre blanche parce que les shetwan aiment le blanc. On repense à eux. Ils étaient dehors quand l'enfant est né.*

*Là-bas, elle a des chèvres. Peut-être qu'il y en a une blanche. Sinon, elle en achètera une pour que tout ce qui doit arriver à son fils soit dévié sur la chèvre. Sinon, les shetwan vont danser en lui.*

*Elle a peur. Les shetwan lui font peur. Elle ne veut pas y croire. Elle ne nous parle plus. Elle parle en silence.*

*Dehors, d'autres pensent à elle et à lui. Ils pensent qu'elle n'y arrivera pas avec cet enfant, qu'il est en danger. Il faut le protéger. Point de hirizi mais le rituel social s'organise, se précise.*

*Entre dehors et dedans, nous sommes là. Elle revient nous parler. Elle a trouvé. Elle sait, elle a compris. Enfin, il était temps.*

*Elle est partie avec lui ; ils sont retournés dans leur maison de Mayotte. Ils sont retournés voir les djinns oubliés depuis si longtemps et leur ont laissé une assiette blanche avec du parfum, des pièces et de l'encens.*

*Elle est allée à Chembegnoumba<sup>332</sup>. Elle a prié. Elle a vu la mer. Elle était verte. C'était un lagon. Ils se sont baignés.*

### **VI. 1. 2. 1. Reprise de l'histoire**

Cette histoire racontée ici est celle d'un enfant, Rodolf<sup>333</sup>, rencontré à la consultation de thérapie transculturelle. Il est alors âgé d'un peu plus de quatre ans et vit à la Réunion avec sa mère, Moïnaecha, et son frère. Le couple parental est séparé, le père demeurant, quant à lui, à Mayotte.

Lorsque nous faisons sa connaissance, il est à l'école maternelle, en moyenne section mais est déscolarisé depuis quatre mois pour des troubles graves du comportement. L'école a d'ailleurs adressé une lettre et souligne « des actes de violence et d'isolement doublés de troubles relationnels nécessitant une prise en charge sérieuse dans le domaine pédo psychiatrique<sup>334</sup> ».

Quelques jours après l'arrivée à la Réunion, Rodolf a rencontré brutalement le monde de l'école de la République. Il a beaucoup pleuré et a tenté de fuguer. Ces conduites témoignent de difficultés dans le processus de séparation – individuation largement amplifiées par la migration (Moro, 1998). Il a dû, en effet, affronter seul un monde doublement inconnu dont il ignorait à la fois la langue, les codes et les règles. Ce nouvel univers n'a pu lui être présenté à

---

<sup>332</sup> Village du centre de Mayotte réputée pour sa mosquée dont il est dit que celui qui y prie voit ses vœux réalisés.

<sup>333</sup> Les identités de chacune des personnes rencontrées ont été délibérément transformées afin de préserver l'anonymat. Cependant, un nom occidental a été ici attribué à l'enfant pour rendre compte de la rupture autour du rituel de nomination qui avait présidé au choix de son nom.

<sup>334</sup> La famille a consulté chez un pédo psychiatre mais n'a pas donné suite. C'est ensuite sur les conseils de la PMI qu'elle est orientée vers la consultation.

« petite dose » (Winnicott, 1957) car il n'a pu compter sur sa mère ; la fonction de pare-excitation de cette dernière ayant été mise à mal par la perte des repères familiaux et culturels provoquée par la migration.

➤ Lors de l'entrée à l'école, Rodolf montre qu'il est un enfant particulièrement vulnérable. Mais cette vulnérabilité est-elle uniquement attachée au vécu de la séparation dans un contexte de migration ?

Autrement dit, n'existe-t-il pas dans l'histoire familiale de cet enfant des facteurs susceptibles de rendre compte de sa vulnérabilité et des difficultés observées dans le processus de séparation ?

## VI. 1. 2. 2. Expositions

### ➤ Le couple parental

Le père et la mère de Rodolf sont, au moment de sa naissance, mariés. Ce ne fut pas un grand mariage<sup>335</sup>, juste « une bénédiction », bénédiction cependant refusée par la famille de la mère du fait de la mauvaise réputation du mari. Ce dernier a par ailleurs, comme la coutume l'y autorise, d'autres épouses dont une, Fatima, qui occupe une place importante. Ayant réussi à chasser les autres co-épouses, elle a la réputation d'une femme puissante. Mise en garde par sa mère contre le danger représenté par cette femme, Moinaecha s'entend avec elle de « manière superficielle ».

La tradition veut qu'après le mariage une grossesse s'annonce rapidement mais là, elle tarde à venir. Au bout d'un an, le temps est enfin venu pour Moinaecha de devenir mère.

### ➤ Le temps de la grossesse et de la naissance

La grossesse se déroule dans un contexte de violence conjugale et à plusieurs reprises, Moinaecha voit en rêve son mari se transformer en « *shetwan*, avec des yeux rouges se dressant devant elle ». Ces rêves l'effrayent. C'est une mère effrayée qui attend un enfant. Quand Rodolf entre dans le monde, il ne sait pas encore quel sera son destin. D'autres le liront pour lui. Au moment de sa naissance, sa grand-mère et la co-épouse sont présentes.

---

<sup>335</sup> Au sens où l'entend la tradition. A ce sujet, le lecteur pourra se reporter à Chouzour (1994).



Rodolf est né le soir, « à une heure où les *shetwans* sont dehors ». Attirés par l'odeur du sang, ils peuvent pénétrer le corps du nouveau-né en raison de l'absence de protection qui est la sienne.

La grand-mère, juste après la naissance de son petit-fils, le sort sur le balcon de l'hôpital, l'exposant ainsi aux êtres de la nuit mahoraise. Les *shetwans*, à ce moment là, s'emparent de lui. Par deux fois, avant et au moment de sa naissance, cet enfant est exposé aux êtres du monde invisible alors qu'il ne dispose d'aucune barrière protectrice pour faire face aux agressions de l'univers extérieur.

A ces premiers facteurs de vulnérabilité repérés s'en ajoutent d'autres, notamment autour du rituel de dénomination.

Le nom donné a été choisi par le père qui refusait le choix de la mère d'appeler leur enfant Ismaël. Si le choix maternel inscrivait directement Rodolf dans la tradition coranique<sup>336</sup>, celui qu'il porte – le choix du père - l'en éloigne et vient symboliser la partie étrangère de l'enfant qui n'est pas agrégée culturellement. Deux rituels de dénomination s'affrontent et traduisent une difficulté dans le processus d'affiliation (Nathan, 1991).

Par ailleurs, le père a avec une co-épouse un autre fils portant le même nom. Rodolf n'est pas le seul enfant à porter ce nom, il a un double. Avoir un double, c'est confondre les identités et cette confusion est néfaste car il ne peut y avoir deux êtres à une même place. Avoir un double, c'est avoir par ailleurs la possibilité de rencontrer son ombre et la rencontre est réputée dangereuse car susceptible de provoquer la mort<sup>337</sup>.

Cette relation de double est également évoquée à propos du *nyora* de Rodolf. Pour tenter de mettre sens sur les difficultés rencontrées par son fils, Moinaecha à plusieurs reprises parle des similitudes existantes entre les *nyoras* du fils et du père. Avoir le même *nyora*, c'est dire qu'on est pareil, qu'on se ressemble, qu'on est deux et qu'on est identique. Cela revient à être double.

...

Mère : Rodolf est né un vendredi et son père aussi. Les deux sont nés à la même heure et le papa disait qu'ils avaient le même *nyora*. Mais chez nous à Mayotte, quand un enfant naît avec le même *nyora* que son père, on dit que ce n'est pas bon parce que l'un renverse l'autre. Soit l'enfant, soit le père meurt. Il ne peut y avoir deux personnes qui ont le même *nyora* dans la même maison.

---

<sup>336</sup> Ismaël étant le nom donné au fils qu'Abraham a eu avec sa servante Agar.

<sup>337</sup> La relation au double est toujours réputée dangereuse. C'est ainsi qu'à la naissance, le placenta de l'enfant, considéré comme son double, est soigneusement enterré pour qu'il ne fasse pas l'objet de manipulations malveillantes destinées à nuire au bon développement de l'enfant. C'est aussi à travers un double analogique – poupée ; figurine de cire- qu'un sorcier peut agir à distance.

- Plus tard, le cours de la vie montrera effectivement que la rencontre avec son double est dangereuse<sup>338</sup>.

Dès la naissance, cet enfant est fortement identifié à son père à la fois à travers sa destinée mais aussi par une ressemblance physique. Cette ressemblance suscite un sentiment de jalousie chez la co-épouse qui craint alors que le père délaisse les enfants qu'ils ont eu ensemble au profit de ce dernier-né. La jalousie est un puissant moteur qui arme les bras et les mains.

Peu de temps après la naissance, la co-épouse donne un bain à Rodolf. Alors, quand il est au plus mal, la question se pose de savoir si cette dernière au moment de ce bain n'avait pas « une écriture dans la main », autrement dit, un sort.

Après la naissance, conformément à la tradition, la mère et l'enfant vont pour un temps rester aux marges de la vie. Mais un jour, des jeunes filles<sup>339</sup> viennent voir Rodolf et le sortent à l'extérieur.

Le temps des quarante jours n'est pas encore passé, aucun rituel de sortie<sup>340</sup> n'est organisé et l'enfant tombe malade. Cet enfant n'est encore qu'un nouveau-né et déjà sa vie semble étrangement se compliquer. Sa mère est incapable de le protéger. Sa fonction de protection et de contenance est mise à mal. Elle évoque d'ailleurs elle-même l'attaque sorcière dont elle aurait pu être victime, cette attaque l'empêchant alors d'être une bonne mère.

Les facteurs de vulnérabilité sont multiples et s'inscrivent dans les systèmes étiologiques propres au monde comorien. Plusieurs types de causalité sont évoqués.

➤ **Causalité animiste**

- le contact in utero avec les entités du monde invisible : les *shetwans*.
- le contact à la naissance avec les *shetwans* de la nuit qui ont pu pénétrer l'intériorité de l'enfant qui venait de naître.

➤ **Causalité magique**

- la jalousie de la co-épouse.
- l'attaque sorcière : l'écriture dans la main au moment de donner le bain.

➤ **Causalité mystique**

- les sensations néfastes pendant la grossesse (les rêves de *shetwans*).
- la contagion associée au contact de l'enfant avec les jeunes filles considérées comme impures.

---

<sup>338</sup> Ce point sera repris en page 291.

<sup>339</sup> Les jeunes filles ne doivent normalement pas toucher les nouveaux-nés, étant réputées impures de par leur fréquentation des *bangas*.

<sup>340</sup> Ces rituels se déroulent le plus souvent sous la forme de *sidjabou*.

- la rupture du rite de marge.
- la rupture liée au rituel de dénomination qui a prévalu.
- le nyora.
- la relation de double.

➤ L'effet conjugué de ces différents facteurs contribue à renforcer l'état initial de vulnérabilité attaché au moment de la naissance.

Par ailleurs, d'autres expériences au cours du développement vont contribuer à le renforcer davantage.

### VI. 1. 2. 3. Encore d'autres . . .

#### ➤ Les séparations brutales d'avec sa mère

Au bout de quelque temps, Moinaecha est de nouveau enceinte. Le père refuse cette nouvelle grossesse et se sépare de sa femme.

Saïd, le frère de Rodolf naît. Sa grand-mère paternelle se rend auprès de lui et propose à Moinaecha de prendre pour quelques jours, Rodolf. Moinaecha accepte et ne s'inquiète pas quand elle ne voit pas revenir son fils comme prévu. Le père des enfants vient, au bout de quelques temps, la voir et lui réclame le carnet de santé de Rodolf. Ce dernier est hospitalisé en raison de troubles massifs de la conduite alimentaire.

La séparation prolongée d'avec la mère a en effet provoqué chez l'enfant un état de dépression<sup>341</sup> marqué par une anorexie.

Moinaecha retrouve son fils mais le père est opposé à cette situation et menace la mère « de ne jamais la laisser tranquille ». Il fait appel au *cadi* pour avoir la garde de son fils mais le jugement de l'homme de loi lui est défavorable.

Face à toutes ces difficultés, la grand-mère maternelle des enfants conseille alors à sa fille « de partir loin et de s'installer dans un coin tranquille ».

➤ Pour échapper aux menaces du père, Moinaecha décide de s'installer à l'île de la Réunion. Elle devient une femme migrante.

<sup>341</sup> A ce stade du développement, elle renvoie à une dépression narcissique.

Face aux menaces et aux dangers de la vie, il est attendu de la migration qu'elle protège ceux qui y sont exposés et qu'elle restaure un état d'équilibre. Mais, parallèlement, elle pointe l'incapacité du groupe familial à assurer cette protection.

Le répit est de courte durée car le père les rejoint. Un soir, il récupère son fils par la force. Moineacha est battue. Rodolf est arraché à sa mère et vit une nouvelle séparation traumatique. Récupéré par les gendarmes, il est ensuite ramené au domicile maternel.

Mais, à partir de ce moment, la vie se complique à l'école. Les troubles du comportement manifestés sont de plus en plus bruyants et conduisent l'équipe pédagogique à prononcer son exclusion du système scolaire.

➤ Les troubles du comportement manifestés à l'école sont le reflet d'angoisses massives associées au vécu traumatique de la séparation et témoignent de la vulnérabilité de l'enfant.

D'un point de vue systémique, l'exclusion du système scolaire a pour fonction de rapprocher la mère et l'enfant, autrement dit d'empêcher la séparation.

Au cours des consultations, c'est à chaque fois une mère et un enfant collés dans un corps à corps fusionnel que nous rencontrons. Le travail de verbalisation et de mise en sens favorise progressivement un mouvement de distanciation. Rodolf peut alors retourner à l'école dans le cadre d'un contrat d'intégration<sup>342</sup>.

➤ **La séparation d'avec son père**

Tout semble évoluer positivement quand un autre événement vient modifier la dynamique familiale. Le père, malade, est rapatrié à la Réunion et décède<sup>343</sup>. Moineacha est prévenue. Parce qu'elle sait que dans ce moment, les fils doivent accompagner leur père, elle amène Rodolf auprès de lui. Quand ils arrivent le corps du père est installé, enveloppé, recouvert comme le veut la tradition, d'un drap afin que «nul ne puisse voir ce qu'on ne peut plus voir»<sup>344</sup>. Alors que Rodolf est près de son père, une tante paternelle, dans un geste inattendu, découvre le visage du mort, effrayant à jamais ceux qui assistent impuissants à la scène. Rodolf se colle au corps cadavérique de son père et doit en être retiré de force.

---

<sup>342</sup> Dispositif au sein duquel la scolarité est aménagée. Ici, il renvoie à la mise en place d'une scolarité à temps partiel, Rodolf n'allant à l'école que les matinées.

<sup>343</sup> Le décès du père vient ici confirmer l'hypothèse selon laquelle la rencontre avec son double est dangereuse et même, comme ici, mortelle.

<sup>344</sup> Selon l'expression d'un *fundi* coranique.

- La scène du drap fait effraction autant pour l'enfant que pour la mère qui n'a jamais vu de mort, conformément à la tradition,<sup>345</sup> et qui ne comprend pas le sens de ce geste.

Le lendemain, Rodolf se réveille fiévreux. La fièvre est alors interprétée comme la conséquence du contact avec le cadavre du père et de la frayeur qui en a résulté. De plus, le toucher du cadavre a rendu Rodolf impur et la transgression du tabou affaiblit le rite mortuaire dans sa fonction « de protection destinée à endormir la vindicte du mort et (...) et à le tenir à distance pour plus de sûreté » (Mijolla-Mellor, 2004, p. 42).

A nouveau, Rodolf s'agite à l'école. De manière répétitive et compulsive, il met en scène et parle de la mort, la faisant cohabiter avec le monde des vivants dans un lieu où il n'est pas habituellement question d'elle. Il est effrayé et effraye ceux qui sont autour de lui.

A plusieurs reprises, Rodolf rêve de son père. Il le voit en *shetwan* et lorsque ses cauchemars le réveillent, il appelle sa mère « pour qu'elle le recouvre avec le drap ». Ce geste fait également fonction de rituel d'endormissement. Cependant, ce dernier n'est pas sans rappeler la scène traumatique de l'enterrement et prend sens dans une ritualité inversée.

Son inversion – couvrir au lieu de découvrir – apparaît dans sa fonction comme une tentative de liaison des effets du trauma non encore métabolisés.

- Les différents événements survenus – attaque sorcière ; contact avec un mort ; contact avec des êtres invisibles ; enlèvements répétés par le père – ont une forte valence traumatique. Ils fragilisent la constitution des enveloppes psychiques et fixent le développement autour de difficultés majeures dans le processus de séparation.

Les enveloppes psychiques ne peuvent remplir leur fonction de pare-excitation. Le monde interne est alors un monde soumis à un fort état de tension et d'instabilité.

Que faire ?

#### **VI. 1. 2. 4. Thérapeutiques et nouvelles étiologies**

Le soin transculturel, s'il permet l'évocation et l'énonciation d'étiologies traditionnelles, n'est cependant pas le lieu du « faire ». Moinaecha le sait. Elle consulte alors un *fundi*, permettant qu'ailleurs un soin rituel s'organise.

---

<sup>345</sup> Il est dit dans la tradition musulmane qu'il n'est pas possible de voir un mort car il n'est tout simplement plus possible de voir quelque chose qui n'est plus là.

Le *fundi* consulté pense au mauvais œil, le retire au cours d'un *sidjabou*. La mère et l'enfant pour un moment, sont soulagés mais, en même temps, Rodolf montre qu'il reste un enfant effrayé et continue régulièrement de s'agiter.

Un second *fundi* consulté évoque la destinée de cet enfant : celle de devenir un grand *fundi* à l'image de son grand-père paternel. Ce dernier était à la fois un maître coranique et avait un don. A sa mort, le don est resté en suspens. Une question se pose, Rodolf pourrait-il en être le destinataire ?

Le *fundi* a expliqué qu'auparavant, Rodolf doit être soigné parce que des êtres invisibles ont pris possession de lui. Moïnaecha se souvient alors de la naissance de Rodolf et de son exposition aux *shetwans*. Le *fundi* préconise une *sadaka*, au risque que l'enfant devienne fou et entre en transe des *shetwans*.

Ce même *fundi* conseille, également pour soigner, la frayeur de procéder au rituel de la circoncision.

Traitement paradoxal s'il en faut, qui consiste à soigner le mal par le mal. Rituel initiatique, il marque le temps d'une transformation par le traumatisme et a pour conséquence la fabrication, à terme, d'êtres nouveaux renforcés dans leur identité psychologique, sociale et culturelle.

Le voyage à Mayotte s'organise et la circoncision de Rodolf se déroule. Le voyage permet également de réparer un oubli. Les *djinns* consultés lors de la première séparation entre Rodolf et sa mère n'ont pas été remerciés. Leur mécontentement est grand et ils attendent d'être honorés.

Une assiette blanche dans laquelle du parfum, du sucre et des pièces de monnaie se mêlent, est alors placée dans la maison maternelle. Elle ne doit en aucun cas la quitter. Une autre au retour du voyage doit également être déposée dans la maison d'ici.

Mais, pendant ce séjour, Moïnaecha ne se soucie pas de la *sadaka* préconisée par le *fundi*.

#### **VI. 1. 2. 5. Guérison différée**

A son retour, Rodolf évoque ses vacances : « Un monsieur avait un grand couteau ... maman était cachette<sup>346</sup> ... elle ne voulait pas qu'on se voit, elle disait que sinon, on allait se sauver ... elle a dit qu'elle allait acheter des bonbons mais elle a menti. . . d'abord, c'était le tour d'Ali,

---

<sup>346</sup> En créole réunionnais signifie « se cacher ».

après mon tour, après mon frère ... ». A la fin de cet entretien, Rodolf menace de porter plainte contre sa mère car « elle lui a coupé le zizi »<sup>347</sup>.

Le discours contrairement aux séances précédentes est logorrhéique et les dessins réalisés à ce moment là sont sans équivoque sur l'état psychique de cet enfant. De toute évidence, il a été effrayé par cet événement. Rodolf, marqué par ce souvenir traumatique refuse encore jusqu'à ce jour d'aller à Mayotte.

Toute procédure traumatique soutenue par un rituel a pour finalité d'effacer la mémoire et non de permettre le rappel des souvenirs de frayeur (Nathan, 1991). Ici, il semble que l'induction traumatique n'ait pas fonctionné dans cette logique. Rodolf est toujours effrayé et collé à sa mère, alors qu'il est attendu du rituel de la circoncision que les enfants quittent le monde maternel pour celui des hommes.

L'induction traumatique étant barrée dans sa capacité de reconstruction, il en résulte un traumatisme pathogène. Celui-ci ne débouche pas sur une transformation et l'organisation psychique antérieure est maintenue.

#### **VI. 1. 2. 6. La frayeur encore**

Après le voyage, la vie reprend ici. Si Rodolf va plus facilement à l'école, il continue à présenter des troubles du comportement et des difficultés, montrant par là qu'il reste un enfant exposé. Les dangers, en effet, le guettent de toutes parts. Il échappe de peu à une noyade à la rivière. Une autre fois, il est suspendu dans le vide d'une fenêtre du quatrième étage. Une autre encore, il avale des pièces de monnaie<sup>348</sup>.

Le risque de mort est réel et l'inquiétude grandit à la fois chez la mère et chez les thérapeutes. Si cette mère se montre présente dans l'éducation de ses enfants, il n'en demeure pas moins que sa fonction de pare-excitation est mise à mal. Elle-même le perçoit et se demande si « quelque chose n'a pas été fait pour qu'elle ne soit pas une bonne mère ». Elle repense à la co-épouse mais aussi aux paroles menaçantes du père.

A cet endroit de la thérapie, de nouvelles questions se posent. Moineacha se demande si elle n'a pas été maudite « pour qu'elle ne soit pas heureuse avec ses enfants et qu'ils aillent alors vivre avec d'autres »<sup>349</sup> ?

---

<sup>347</sup> Une lecture psychanalytique conclurait sans doute que l'angoisse de castration n'est pas dépassée dans la construction positive du complexe d'oedipe. L'identification avec le père manquant est fragilisée et l'enfant est renvoyé à une confrontation duelle avec la mère menaçante.

<sup>348</sup> Tous ces événements successifs ont bien sûr fait l'objet de débriefing dans le cadre de la prise en charge.

<sup>349</sup> Il existe, parallèlement à la prise en charge thérapeutique, un suivi éducatif dont les acteurs préconisent une mesure de placement.

La malédiction entre ainsi sans frapper sur la scène des étiologies. Son évocation appelle alors à se souvenir d'autres enfants de la famille, d'autres enfants morts. Ils étaient des enfants proches de Moineacha puisqu'ils étaient ses frères et sœurs.

#### VI. 1. 2. 7. Déjà avant ...

Mère : Tous les enfants de ma mère sont morts ... enfin presque, avec moi, il en est resté trois.

Psy : Combien d'enfants étiez-vous ?

Mère : Nous étions neuf enfants. Seuls Saïd et Fatouma sont en vie. Les autres sont morts quand ils étaient enfants.

Psy : Qu'est-ce qui s'est passé ?

Mère : Je ne sais pas ... silence... je ne les ai pas connus, ils sont morts avant sauf ma petite sœur, Mariama.

Psy : C'est une histoire terrible ?

Mère : Oui, après le décès de ma petite sœur, on m'a enlevé de chez moi. Je suis allée vivre chez une tante.

Psy : On avait peur que cette histoire continue avec vous ?

Mère : Quand ma petite sœur est morte, on est allé voir les *mwalimu* et ils ont dit qu'il fallait enlever les enfants qui restaient parce qu'il y avait un *shetwan* hostile aux enfants<sup>350</sup>.  
Ma mère ne devait pas prendre d'enfants dans les bras.

Un *shetwan* s'est emparé d'elle et les enfants ne devaient pas s'approcher car sinon ils sentaient l'odeur du *shetwan* et mouraient. Ma mère ne le ne savait pas. Elle a pris ma sœur dans ses bras parce qu'elle était malade et elle est morte ... dans ses bras . . .  
*soupirs.. . .*

Psy : C'était il y a longtemps ?

Mère : Je ne sais plus . . .

Psy : C'est une histoire qui fait peur. Quel âge avait votre sœur quand elle est décédée ?

Mère : Elle avait six ans.

Psy : L'âge que Rodolf a maintenant. Cette histoire, est-ce que vous pensez qu'elle peut continuer?

Mère : Tout s'est réglé jusqu'en 1999 mais, cette année là, cela a recommencé. L'enfant de ma grande sœur est mort, et après cela a été l'enfant de Saïd, mon frère, qui est mort juste après la naissance du frère de Rodolf.

---

<sup>350</sup> La formule employée étant « *shetwan ya malimi* » et renvoie à un *shetwan* du corps.



Psy : 1999, c'est aussi l'année où vous êtes venues avec vos enfants à la Réunion. Vous aviez peur que cette histoire continue aussi pour vous ?

Mère : ..... silence ...

Psy : Il y a eu beaucoup de peur...

Mère : Quand la fille de ma sœur est morte, des rituels devaient être faits. Ils ont été faits mais il y en a un qui n'a pas été fait correctement<sup>351</sup>. Le *fundi* consulté a demandé à quelle heure cela s'était passé. Quand il a su l'heure, il a dit : « pourvu que rien de grave n'arrive dans cette famille ». J'étais enceinte du frère de Rodolf, tout le monde a eu peur. Trente jours après l'accouchement, c'est le fils de mon frère qui est mort.

Psy : Cela semble ne jamais vouloir s'arrêter...

- La mort rôde et menace Rodolf, un des fils de Moinaecha. Cette menace réactive le souvenir d'autres enfants de la famille morts précocement. Un d'entre eux est particulièrement douloureux : la mort de la sœur de Moinaecha alors qu'elle était enfant. Le souvenir est réactivation du trauma et rappelle qu'il y a des âges où les enfants sont particulièrement exposés. Il y a dans cette famille un danger à être un enfant. Il y a un danger à être un enfant de six ans. Rodolf, aujourd'hui a six ans, l'âge que la sœur de sa mère avait lorsqu'elle est décédée.

- Une autre lecture des symptômes et des difficultés majeures dans le processus de séparation devient possible à travers le danger que représente l'acte de grandir.
- Face à ce danger, les difficultés de séparation ont une forte valeur régressive et défensive : ne pas grandir pour tenter d'échapper à une mort programmée trop tôt.

Mais, au-delà de cette logique traumatique et répétitive, les enfants issus de la lignée maternelle sont exposés à la mort depuis au moins deux générations. La lignée maternelle est-elle condamnée à s'éteindre ?

Il y a longtemps, un *shetwan* hostile aux enfants a été envoyé, Moinaecha pensant que sans doute « quelqu'un voulait faire du mal à sa mère ». Elle évoque alors la jalousie de la co-épouse de cette dernière.

---

<sup>351</sup>Le troisième jour après sa mort, on devait laver les matelas, les draps à la rivière et tout ce qu'il y avait dans la maison. Avant de faire le *sidjabou*, il fallait aussi balayer la cour. Il fallait le faire à une heure précise et l'heure à laquelle cela a été fait n'était pas une bonne heure.

...

Mère : Mon père était polygame. Il avait une autre épouse qui venait d'Anjouan. Peut-être que le *shetwan* venait d'Anjouan parce que ma mère et cette femme se disputaient tout le temps. Quand j'avais douze ans, j'avais l'habitude d'aller chez elle et une fois, en mangeant, je me suis disputée avec elle. Elle m'a frappée. Mon père l'a frappée à son tour car il n'était pas content. Il disait que c'était à lui de me corriger et non à elle.

Psy : Une femme est battue par son mari à cause de la fille qu'il a eue avec une autre, cela a dû la mettre très en colère ? C'est après cette histoire que les enfants ont commencé à mourir ?

Mère : Oui et après ma mère est restée seule, mon père est parti avec l'autre femme à Anjouan.

- A nouveau, la jalousie entre sur la scène des relations interpersonnelles et fournit une grille de lecture face aux événements survenus. Le sort envoyé par l'intermédiaire du *shetwan* est puissant, vide la maison maternelle et remplit les cimetières. Une mère et ses enfants sont touchés. Le sort devient malédiction - *mapiso*- et la malédiction frappe cette famille. Les enfants meurent. Le groupe familial atteint est désorganisé.

Aujourd'hui encore, la mort touche les enfants de la famille. Quand le danger se rapproche d'un de ses fils, Moinaecha prend la décision de partir. La menace de mort, certes se déguise et se transforme en conflit avec le père, mais elle est bien là. Elle s'est déjà donnée à voir à travers des troubles anorexiques sévères alors que Rodolf était un nourrisson.

Il faut se protéger d'une histoire qui pourrait se répéter et la protection envisagée passe par une séparation d'avec ce monde où la mort cohabite trop souvent avec la vie. Les anciens avaient déjà procédé de la sorte pour protéger du *shetwan* hostile, ceux des enfants qui étaient restés en vie. Une nouvelle séparation s'impose mais cette fois-ci, elle rime avec migration

#### **VI. 1. 2. 8. Eloignement et remise en ordre**

La vie sur la terre natale est jugée dangereuse et Moinaecha, sur les conseils des siens, décide de quitter non plus son village mais son pays. Il est imaginé qu'une rupture avec la terre peut permettre d'éloigner la menace. Cependant, la séparation n'a pas eu les effets attendus parce qu'une séparation d'avec la terre d'origine n'affranchit pas de l'histoire écrite avant.

➤ L'histoire d'avant, c'est bien sûr la malédiction qui frappe la lignée maternelle et la fragilise en tant que groupe.

- Mais l'histoire d'avant, c'est aussi le don du grand-père paternel qui flotte et qui n'a pas été repris depuis son décès.

Un enfant, Rodolf, semble être désigné. Un *fundi* consulté l'a évoqué. Mais cette désignation, si elle atteste d'un pouvoir futur, rend le chemin de la vie difficile et particulièrement semé d'embûches.

- Les troubles manifestés et les épreuves imposées par la vie peuvent se lire comme les étapes obligées d'une initiation à venir. Mais dans l'instant, le pouvoir futur rend vulnérable.

La migration, dans ses effets, n'a pas contribué à la remise en ordre attendue. Au contraire, le désordre s'est renforcé imposant le soin. Le recours à un groupe thérapeutique permet alors que l'histoire de la famille se parle. Progressivement, les différents événements qui l'ont marquée se démasquent et s'élaborent. Parler de la malédiction qui frappe la lignée maternelle, c'est permettre à Moineaeha d'y penser et de lever ainsi le voile sur une histoire qui ne se voudrait plus pensable. Pouvoir à nouveau y penser, c'est être dans une construction de sens et c'est, par là, envisager des actes qui permettent d'accéder à une guérison. Portée par le groupe thérapeutique d'ici, Moineaeha fait alors un voyage sur sa terre. Une grande cérémonie est organisée. Lors d'un *sidjabou*, des prières pour les morts sont récitées mais le temps fort est la récitation d'un *badiri*.

- Cette récitation est une réaction rituelle qui, dans sa finalité, vise au rétablissement des limites psychiques de l'individu tout en participant au renforcement du groupe social.

Ce renforcement par le recours au rituel permet alors au groupe de retrouver une cohérence autour de sa tradition et de ses règles. A nouveau, il peut exercer une fonction de contenance. Moineaeha n'est plus seule. Elle n'est plus seule pour penser le désordre de son fils. Un des siens lui rappelle alors que le nom attribué à son enfant n'est pas conforme aux usages de la tradition.

Elle se souvient que le choix du nom avait fait l'objet d'un conflit entre elle et le père et ce dernier avait imposé son choix. Mais celui-ci est considéré comme impur – *haram*- au regard de la tradition et traduit une difficulté dans le processus d'affiliation.

Le moment est alors venu de procéder à une nouvelle nomination<sup>352</sup>. Procéder à une nouvelle nomination, c'est entraîner le rétablissement de l'ordre qui vient à l'endroit du rituel contrecarrer le désordre. Un *mwali mu dunia* comme le veut la tradition est consulté.

Désormais, Rodolf n'est plus Rodolf mais *dini*. Son nom est « religion » et ce nom n'est pas sans évoquer le grand-père paternel, grand maître coranique qui possédait le don de soigner. Les étoiles ont-elles parlé ? L'histoire le dira plus tard.

Pour l'instant, le don est en attente de transmission<sup>353</sup> mais Dini fréquente assidûment l'école coranique alors que jusqu'à présent, il refusait d'y aller.

Aujourd'hui enfin, Dini fréquente assidûment l'école de la République alors que cette dernière n'était pas loin de l'exclure à nouveau en l'orientant vers une structure spécialisée pour enfants déficients.

L'histoire pour l'instant se termine ainsi. Nous continuons à voir régulièrement Moinaecha et Dini mais le temps de la séparation est proche.

- Les troubles du comportement manifestés lors de la mise à l'école prennent sens dans des difficultés au niveau du processus de séparation-individuation. Ces difficultés ont pour effet de fixer le développement et témoignent de l'impact de la migration sur le fonctionnement psychique. Elles traduisent un état de vulnérabilité (Moro, 1998), mais portent en elles la trace d'événements survenus antérieurement dans l'histoire de la famille.

Au carrefour de deux lignées, entre la malédiction et pouvoir futur, un enfant attend de grandir. La malédiction contient le trauma antérieur. Ses éléments n'ont pas été élaborés. L'histoire alors se répète et se montre autour de difficultés dans le processus de séparation-individuation. L'histoire se répète là-bas mais aussi ici, dans la migration.

Dès lors la migration dans ses implications traumatiques participe de cette répétition. L'acte de migrer prend ici sens dans l'après-coup du traumatisme maternel et devient le lieu de la répétition. Il témoigne par ailleurs de l'incapacité du groupe à protéger les siens et de la vulnérabilité qui est la sienne.

L'élaboration du trauma initial amène à un « faire » rituel dont la finalité participe au renforcement du processus de clôture des individus et du groupe social exposé. Ce renforcement est facteur de cohésion sociale (Delage, 2002) et fait qu'un enfant est réintégré dans sa tradition, réintégration qui, en retour, l'assigne à une place d'héritier. Au point de

---

<sup>352</sup> Cette possibilité de procéder à une nouvelle nomination est conforme à la tradition. Il est en effet possible de changer de nom s'il est supposé que ce nom est néfaste à l'enfant notamment. Ce changement, pour qu'il soit efficace, prend sens dans le cadre d'un rituel.

<sup>353</sup> Il est fréquent que le don saute une génération.

rencontre de la lignée paternelle, les troubles prennent sens dans une logique initiatique. Mais dans l'instant présent, ce futur pouvoir rend vulnérable.

### **VI. 1. 3. Une prière en silence**

#### ➤ *Observation n°20*

*Elle n'en est pas très sûre mais pense que son nom veut dire fleur. Il est malgache, elle est mahoraise. L'évocation suggère le bonheur et la douceur de vivre mais Angaya, elle, est fatiguée. La vie semble peser très lourdement sur ses épaules. Le temps aussi paraît lourd. Son fils est avec elle. Il est en colère, elle est en colère. Ils crient. Elle s'agite, le secoue et le frappe. Il pleure. Elle continue son chemin sans se retourner.*

*L'idée de venir ici sur cette autre île, elle ne se souvient plus si elle l'a eue toute seule ou si quelqu'un lui a conseillé de partir. Elle sait seulement qu'elle voulait arrêter de souffrir et vivre dans le repos. Mais son fils ne la laisse pas en paix. Depuis sa naissance, elle ne le comprend pas. D'ailleurs, elle n'a pas de temps pour cela car chaque jour qui se lève lui rappelle que la vie parfois est une lutte incessante. Chaque jour, elle se met en route, en quête perpétuelle de bonheur. Bonheur et fleur, la rime est facile, mais Angaya a du mal à les conjuguer ensemble. Ici elle se disait qu'elle y arriverait. Certes la vie est plus aisée, mais la route vers le bonheur est escarpée et sinueuse. Souvent, elle a l'idée que si elle était seule, elle y arriverait plus facilement. Depuis le début, elle savait que marcher sur la route avec un enfant n'est pas chose facile. Cet enfant, il était arrivé comme cela au hasard d'une rencontre. Elle croyait qu'elle avait enfin trouvé le bonheur mais l'homme, à l'annonce de sa nouvelle paternité, est parti. L'autre femme s'en est mêlée et Angaya n'a pas eu les moyens de le retenir. L'enfant aussi, elle aurait voulu qu'il parte. Elle a fait des choses, bu du vinaigre et des médicaments pour tenter de le perdre, tant déjà, il s'annonçait être un fardeau lourd à porter. Sans être attendu, il est né à son heure. Il n'était ni beau ni laid. Il vomissait tout le temps et pleurait de la même manière. Elle n'en pouvait plus. Plusieurs fois l'idée lui était venue de le laisser devant une maison et de partir loin. Elle est partie loin et l'a amené avec elle. Ensemble, ils sont arrivés sur la rive réunionnaise. Elle ne sait pas s'ils repartiront ensemble. Elle marche devant sans se retourner. Il pleure, hurle, elle ne l'entend pas. Elle est seule. Elle est seule depuis longtemps ... et lui, fou de rage, crie qu'elle n'est pas sa maman. Elle se bouche les oreilles.*

- Il y a des rencontres qui à jamais laissent leur empreinte. Celle ci en fut une tant la souffrance était là, visible, débordante presque contagieuse. Le médecin scolaire avait fait une lettre d'accompagnement : « enfant dépressif, triste et renfermé sur lui-même ; difficultés de mémorisation et d'apprentissage ».

L'ambiance du bureau, subitement, est lourde et les mots viennent difficilement. Angaya, la mère de l'enfant explique que depuis qu'il est né, Raoul<sup>354</sup> pleure tout le temps, qu'il est triste et qu'elle ne le comprend pas. Petit, il était souvent malade et avait « comme une boule en haut de l'œsophage ».

Raoul a sept ans au moment de notre rencontre. Il est né à Mayotte, en Petite Terre, et est l'aîné d'une fratrie de trois enfants, son frère et sa sœur étant quant à eux nés à la Réunion. Il est arrivé ici à l'âge de quatre ans avec sa mère. Son père, il ne le connaît pas. Il est parti. Ils sont seuls et cette solitude dure depuis longtemps.

### **VI. 1. 3. 1. Etats des lieux**

Mère : Avant la naissance de mon fils, j'ai toujours été toute seule. Quand j'étais petite, j'ai été élevée par une amie de ma mère. Ma mère n'a jamais pensé à moi. Elle ne s'est jamais souciée de mon existence. Elle a préféré me donner à une amie. Il fallait que je me débrouille seule. Sans parents.

Psy : Sans parents, qu'est-ce qui s'est passé ?

Mère : C'est quand ma mère est arrivée à Mayotte, elle ne connaissait personne et avait beaucoup de problèmes. Une femme a proposé de me prendre. Ma mère m'a laissée et après elle est partie. Je ne peux pas la condamner parce qu'elle avait beaucoup de problèmes elle aussi.

Psy : C'est beaucoup de souffrance qu'on entend et quelque chose dit que cette souffrance a commencé avant Mayotte. Où êtes-vous née?

Mère : A Majunga.

Psy : Vous êtes arrivées toutes les deux à Mayotte après les grèves<sup>355</sup>?

Mère : Oui, ma mère a profité du rapatriement pour partir et elle m'a amenée. J'avais un an.

Psy : Elle a eu peur ?

Mère : Je ne sais pas. Sa vie était difficile et elle voulait une vie meilleure.

---

<sup>354</sup> Le nom de l'enfant comme celui de sa mère a été masqué mais un nom non musulman lui a été donné à l'identique de son véritable nom.

<sup>355</sup> Grèves qui évoquent les émeutes racistes de Majunga des années soixante-dix (1972-77) qui ont abouti à l'expulsion de la ville des habitants de la communauté comorienne.

Co-thérapeute : Ce que nous comprenons, c'est que la souffrance, on vit avec dans cette famille depuis Majunga. On ne sait pas trop ce qui s'est passé pour elle au moment des grèves. On semble partir non pas pour se protéger mais pour avoir une vie meilleure, qu'est-ce que cela veut dire ?

Mère : Ma mère aussi souffrait.

Psy : D'où venait cette souffrance ?

Mère : Je ne sais pas pourquoi il y a une telle souffrance.

Psy : Une mère souffre, une fille souffre.

Co-thérapeute : Il y a quelque chose qui n'est pas réglé et qui ne peut pas passer.

Mère : Quand, je pense à toutes ces choses, je pleure .... Même avant d'accoucher de mon premier enfant, pendant ma grossesse, je n'avais pas de maison, j'étais dans l'errance et tous les jours, je devais chercher à manger et où dormir. J'étais obligée de fréquenter les hommes de la ville.

- Un enfant vient à la vie et rappelle à sa mère qu'elle est seule au monde. La solitude se nomme et se raconte à demi mot. Une fille, aujourd'hui devenue mère, porte en elle la souffrance de l'abandon et souffre de la souffrance de sa mère.

La souffrance est héritage. Objet transgénérationnel, elle relie une fille à sa mère, elle relie un fils à sa mère et lie dans un destin commun un petit-fils et une grand-mère.

Etre la fille de sa mère, être le fils de sa mère passe alors par l'identification et l'introjection à l'intérieur de soi de ce qui fait mal.

Mais rien ne peut se dire autour de ce qui tourmente la vie. Malédiction, transgression ? La parole et la pensée se sont échappées, laissant le sens vide et faisant errer la vie d'île en île. La souffrance se nomme mais son contenu ne peut se dire et se penser par défaut de représentation. Sans mots et sans pensées, l'histoire survenue il y a longtemps est là, encryptée dans l'inconscient comme une structure interne (Ancelin Schützenberger, 1993).

Indicible mal-être qui, de génération en génération, se transmet, lie les générations entre elles dans un impensé et remplit le temps qui passe. La souffrance est si forte que des événements – ceux de Majunga, que chacun sait traumatiques, semblent n'avoir eu aucun impact de cet ordre. Au contraire, ils sont une chance pour partir. L'effet est paradoxal et si la vie est espérée meilleure ailleurs, l'arrivée sur l'île hippocampe<sup>356</sup> est désenchantement. Alors, une enfant est abandonnée à une étrangère nouant là le lien traumatique à la mère.

---

<sup>356</sup> Autre nom donné à l'île de Mayotte.

La séparation fait trauma, ébranlant dans ses assises narcissiques le sentiment de filiation et mettant ainsi à mal les processus d'étayage, d'attachement et de transmission.

Angaya porte en elle la souffrance de l'abandon et lorsqu'à son tour elle accède à la maternité, sa grossesse, comme sa vie l'a été, est façonnée par la souffrance abandonnique et ses attributs que sont la solitude et l'errance. L'abandon a le sens du rejet et continue d'agir à la génération suivante. Parce qu'elle est seule, sans sa mère, sans groupe pour la porter, Angaya ne peut se projeter dans son rôle de mère.

#### **VI. 1. 3. 2. C'est un enfant qu'on attaque**

Mère : Quand j'étais enceinte de Raoul, il n'y avait personne à côté de moi. Je me demandais qui allait s'occuper de lui après la naissance. J'étais désemparée, je voulais enlever l'enfant et j'ai pris des médicaments traditionnels<sup>357</sup>.

Psy : Mais Raoul est quand même venu au monde.

Mère : . . . silence . . .

Psy : Un enfant qui ne devait pas venir qui n'est pas attendu et qui vient, c'est qu'il voulait vraiment venir.

Mère : Oui mais c'est dur. C'est un enfant soucieux, qui est très nerveux. Il m'insulte. Quand il est en colère, il me dit que je ne suis pas sa maman.

Psy : Vous ressentez quoi ?

Mère : Ca me fait mal.

Psy : Comment est né Raoul ?

Mère : A l'hôpital, à Mamoudzou. Quand il est né, il avait des problèmes de respiration. Il est resté plusieurs semaines à l'hôpital (. . .) Je suis allée voir un *fundu*. C'était une femme, elle m'a donné des racines que je devais écraser et donner à boire à l'enfant. Je devais aussi lui mettre de la poudre faite avec du coco et des racines de bananiers sur la poitrine.

Psy : Qu'est ce qu'elle a dit ?

Mère : Que l'enfant avait attrapé quelque chose quand il était dans mon ventre.

Psy : C'est vous qui l'aviez attrapé ?

Mère : C'est quelque chose que l'enfant attrape quand il est à l'intérieur du ventre. Le *fundu* n'a pas dit si c'est moi qui portait déjà cela ou si l'enfant qui avait cela. Le problème de la poitrine vient de l'intérieur, de mon ventre.

Psy : Qu'est ce que vous en pensez ?

---

<sup>357</sup> Angaya a bu à plusieurs reprises du vinaigre mélangé à du « bleu de lavage ».



Mère : Quand le *fundi* a dit cela, j'ai repensé aux médicaments que j'avais pris. Le docteur de l'hôpital m'avait dit d'arrêter car l'enfant aurait des problèmes.

Psy : Nous l'avons déjà dit mais cet enfant voulait vraiment venir avec nous.

Mère : Je regrette ce que j'ai fait. J'étais désemparée, je me demandais qui allait s'occuper de lui après la naissance. Je ne savais pas comment j'allais faire . . . parce que j'étais seule, je n'avais personne à côté de moi. Ma mère est partie et je suis restée seule.

Psy : C'est à cela que vous pensiez ?

Mère : ... silence ..... soupirs ....

Psy : Et le père de l'enfant ?

Mère : Non, il était parti à l'annonce de la grossesse. Il était marié et je ne l'ai plus vu. Il fallait que je me débrouille seule, sans argent et sans maison. ....

Psy : Donc quand il est né, vous étiez seule ?

Mère : J'étais seule à l'hôpital pour accoucher.

Psy : Qui s'est occupé de chanter dans ses oreilles<sup>358</sup> ?

Mère : Personne ... je ne savais pas qu'il fallait le faire.

Psy : Et son nom, qui l'a choisi ?

Mère : D'habitude, c'est le père de l'enfant qui choisit un nom mais là, il n'y avait personne.

A l'hôpital, on m'a pressée pour donner un nom à l'enfant. Une infirmière a amené un calendrier et a choisi un nom.

• Une mère attaque son propre enfant alors même qu'il est dans l'invisible de la vie. La vie s'annonce mais doit aussitôt se perdre, parce qu'au-delà des difficultés matérielles qui marquent le quotidien, elle rappelle la perte d'un autre être et le manque qui s'est installé à sa suite. Attaqué avant même sa naissance, l'enfant d'Angaya est alors exposé à la mort.

Angaya a erré tout au long de son enfance à la recherche de ce qu'elle ne pouvait recevoir. Comment alors donner ce qu'on n'a pas reçu ?

L'errance est rupture et signe dans l'histoire de cette femme la double séparation d'avec la mère et la terre qui l'a vue naître. L'errance atteste du trauma, de l'absence de groupe d'appartenance, du défaut dans la filiation et la transmission. Lors de sa venue au monde, le fils d'Angaya porte déjà dans son nom la trace de ce lien manquant. Alors que son père aurait du, selon l'usage de la tradition, le nommer, il ne peut le faire car il n'est plus là. C'est une femme, étrangère à la lignée, qui va le faire. Issu du calendrier chrétien, le nom donné est un

---

<sup>358</sup> Rituel musulman au moment de la naissance qui consiste à introduire l'enfant dans la communauté de l'islam.

nom *kafir* et est « ce qu'on appelle « un mauvais nom » ... qui ne le rattache à personne et à rien » (Guyotat, 1980, p.113).

La filiation, dans son lien institué,<sup>359</sup> est en rupture. Sans lien autre que celui de la souffrance qui rattache, déliés de tout groupe, une mère et un fils doivent cependant continuer à avancer dans la vie.

### VI. 1. 3. 3. Prière cachée

Psy : Vous êtes seule et il faut tous les jours faire face.

Mère : Je suis fatiguée.

Psy : Et triste.

Mère : La tristesse, elle reste toujours.

Psy : Plus elle reste et plus cela fait mal.

Mère : Quand je ne vais pas bien, je pleure et je prie en cachette pour que Dieu vienne à mon aide.

Psy : En cachette ?

Mère : ... silence ...

Psy – co-thérapeute : Prier en cachette, comment peut-on comprendre cette attitude ?

Co-thérapeute : C'est comme si on n'est pas bien avec Dieu. Comme si en public, on fait quelque chose en transgression. Alors, on s'isole avec Dieu.

Psy : Comment priez-vous Dieu ?

Mère : Je ne sais pas bien et c'est pour cela que je le fais en cachette. A la Petite Terre, les gens du quartier me prenaient à partie car je ne me comportais pas comme une musulmane. Mais personne ne m'a vraiment expliqué les valeurs de l'Islam.

Psy : Et Raoul ?

Mère : Il va à la médersa depuis plusieurs semaines<sup>360</sup>. Mes voisines m'ont dit qu'il fallait qu'il suive le groupe. Il y va avec les enfants du quartier.

- Au cours de cet entretien, Angaya explique aussi qu'elle n'a pas trop fréquenté l'école coranique durant son enfance et qu'elle a « plutôt été élevée comme une malgache » par la femme qui l'a recueillie. Sa façon de vivre l'a éloignée de la tradition musulmane et a fait que

---

<sup>359</sup> Le lien de filiation institué définit un individu tant au niveau du langage qu'au niveau des institutions qui règlent la transmission de l'appartenance. Il prend appui sur des structures langagières - la transmission du nom, du prénom – mais aussi sur des institutions non langagières – règles d'héritage, de transmission des biens. Cet aspect de la filiation est particulier à une culture donnée (Guyotat, 1988).

<sup>360</sup> Ce temps correspond aussi au début de la mise en place du suivi thérapeutique par le groupe d'ici.

pendant longtemps elle ne respectait pas les interdits liés à l’Islam. A Mayotte, elle avait de ce fait un statut à part à l’intérieur de son groupe et était rejetée par les autres femmes de sa communauté qui la considéraient comme « une mauvaise femme ».

Aujourd’hui, la religion musulmane est son recours pour faire face à la souffrance et lui donner sens. Dans le secret de son âme, elle prie. La prière est refuge et enveloppe les tourments, même si Angaya ne peut faire de prière en public.

En dehors de tout groupe pour la fabriquer, sans modèles à qui ressembler et s’identifier, sans jeux de miroir possibles, elle a dû apprendre par elle-même. Mais il est difficile d’apprendre dans l’errance et l’isolement.

Malgré tout, Angaya montre qu’elle a intégré, certes à minima, un des modèles véhiculés par la société au sein de laquelle elle a grandi. C’est d’ailleurs ce modèle qu’elle cherche à transmettre à son fils en l’inscrivant à l’école coranique. Cette inscription se fait en partie sous la pression du groupe des voisines originaires de l’archipel des Comores, et a une valeur intégrative. Un enfant, jusque là seul avec sa mère, est ainsi intégré à un groupe de pairs et, plus largement, à une communauté.

Mais au-delà de cette logique intégrative, quelle fonction remplit cette inscription dans une histoire marquée par l’abandon ?

Raoul apprend facilement à l’école coranique, alors qu’il est par ailleurs en difficulté au niveau des apprentissages scolaires. Mais depuis qu’il la fréquente, sa mère explique qu’il fait des choses dont le sens lui échappe.

#### **VI. 1. 3. 4. Réinscription filiale**

Mère : À la maison, il se met à manger avec la main ; il ne veut plus de la fourchette.

Psy : C’est le seul de la famille à faire cela ?

Mère : Oui.

Psy : Qu’est-ce que vous lui dites ?

Mère : Je n’aime pas.

Psy-Interprète : Qu’en penses-tu ?

Interprète : Dans la religion, il est vivement conseillé de faire comme cela.

Psy : Est-ce que Raoul connaît les sourates ?

Mère : Oui, il les apprend à l’école coranique et les récite le soir.

Psy : Alors ce que je comprends, c’est qu’il se comporte comme un musulman.

Mère : ... hum ...

Psy : Vous ne paraissez pas convaincue ! Pourtant en écoutant les conseils de vos voisines, vous inscrivez votre enfant dans une religion et c'était déjà peut-être celle des ancêtres.

Co-thérapeute : Oui, nous ne savons quelle est la religion du père d'Angaya ?

Mère : Je pense qu'il a opté pour la religion malgache, la religion de sa femme, et qu'il a laissé la religion comorienne

Psy : Il se serait converti à la religion malgache ?

Mère : Oui, mon père vient d'Anjouan et il est arrivé très petit à Madagascar.

Psy : Est-ce que vos enfants le connaissent ?

Mère : Non, même moi je ne l'ai vu qu'une fois. En 1998, je suis allée à Majunga car j'avais besoin de papiers pour faire ma carte d'identité<sup>361</sup>. Mais quand je suis arrivée, il avait changé de nom. Il est devenu malgache et a laissé la religion comorienne.

Psy : Donc, il n'est plus musulman ?

Mère : C'est comme cela.

Psy : Il a fait cela après les grèves ?

Mère : Je ne sais pas. J'ai su cela quand je suis allée à la mairie chercher un acte de naissance. Il a refait ses papiers et je me suis rendue compte que je n'étais pas dessus. Les autres oui.

Psy : Les autres ?

Mère : Les autres enfants qu'il a eus.

Psy : Vous avez demandé pourquoi il avait fait cela ?

Mère : Il m'a expliqué que j'étais loin et qu'il n'avait pas de nouvelles. Mais je sais aussi qu'il a des terres et, comme il a changé de nom, je ne peux prétendre à rien. Même pour les papiers.

Psy : Tout se passe comme si vous n'étiez pas sa fille et ça, c'est quelque chose qui fait mal ?

Mère : Cela ne m'a pas fait mal. C'est pour les papiers que cela a été difficile. Il a fallu que je cherche ma mère et cela a pris du temps.

Psy : Et Raoul, il connaît cette histoire ?

Mère : Je ne lui ai jamais raconté cela pour ne pas l'embêter ... Est-ce que les enfants vont se demander pourquoi leur grand-père a fait cela ?

Psy : Quand vous posez cette question, vous avez déjà répondu. Quand on parle des ancêtres, on parle de ses racines. Ici on est tous d'accord pour dire que pour avancer dans la vie, on a besoin de savoir d'où on vient. Et vous qu'est-ce que vous en pensez ?

Mère : Je pense que ce que mon père a fait n'est pas bien mais je ne peux rien faire.

---

<sup>361</sup> Ce voyage est antérieur à la naissance de Raoul.

Psy : On ne peut rien faire mais cela ne doit pas empêcher de savoir.

Mère : J'ai beaucoup de problèmes et je ne vais pas en rajouter en posant des questions à mon père.

Psy : Votre père en changeant son identité est devenu un malgache et a laissé la tradition des ancêtres.

Mère : Je pense qu'il voulait s'intégrer le plus vite possible, c'est pour cela qu'il a agi de cette façon.

Psy : Ses parents venaient d'Anjouan ?

Mère : Oui mais ils sont morts . . .

- D'île en île, la vie est passée, emportant avec elle une part de l'histoire et de l'origine.

Un enfant, aujourd'hui, ne va pas bien et souffre, comme sa mère avant lui, de la souffrance de sa mère. Point ici de *djinns* pour comprendre. Même eux semblent avoir abandonné la famille. Point ici d'invisible à convoquer pour mettre du sens mais plutôt une collusion psychique qui lie les générations entre elles et fait de la souffrance l'organisateur narcissique<sup>362</sup> du lien de filiation. Si ce lien s'ordonne sur trois générations (Guyotat, 1980), il se désordonne de la même manière.

Ici, un grand-père change de nom, posant ainsi un acte d'abandon. A sa suite, une fille est privée de ses droits de succession, et un petit-fils de l'attachement à une lignée fondatrice.

Etre abandonné, c'est être dépossédé du passé et des êtres qui l'habitent. C'est être privé de son soutien dans les processus de structuration psychique et identitaire. C'est être privé de mémoire familiale.

Mais alors que tout semble devoir se rejouer selon une implacable logique de répétition, la mère tente de suppléer la béance de l'abandon traumatique par l'inscription son fils dans la tradition de l'Islam.

Devenir musulman, c'est, dans cette perspective, tenter de combler le vide de la filiation, de restaurer le lien entre les générations, et de réparer le défaut de transmission. C'est tout simplement faire coexister le passé et le présent autour des valeurs familiales.

Mémoire des mémoires qui dépasse l'éphémère de la vie, la tradition est une force de cohésion et assure aux êtres une continuité.

---

<sup>362</sup> Il est fait référence ici au second axe du lien de filiation : l'axe narcissique qui correspond à l'imaginaire de la filiation. Dans cette dimension, le lien de filiation privilégie la reproduction du même et entraîne à sa suite une certaine perméabilité psychologique entre les générations faisant que certains événements continuent d'agir par-delà les générations sous forme d'inclusions dans le psychisme des descendants (Guyotat, 1980).

Lieu des ancêtres mais aussi de la langue et de l'inconscient ethnique<sup>363</sup>, elle est ce par quoi un enfant s'insère dans une filiation et acquiert un sentiment de permanence dans son identité (Faure, 1987 ; Ondongo, 1987).

Dans l'histoire d'Angaya et de son fils, le recours à la tradition s'apparente à la mise en place d'un rituel d'appartenance (Neuburger). Un rituel est «un marqueur de contexte, un « espace » incluant plusieurs niveaux de logiques –niveaux individuel et groupal -. En ce sens, il est un élément essentiel pour constituer et donner une identité (...) » (*Ibid.*, p.20). Les pratiques rituelles – manger avec la main; réciter les sourates – consacrent ainsi une appartenance collective : celle d'appartenir à une famille musulmane.

Cette consécration, médiatisée par l'inscription à l'école coranique, exprime, face à la blessure institutionnelle de la filiation, un mouvement d'hyper-investissement des institutions et des rites (Guyotat, 1988). Elle permet, par-delà les processus de rupture, de rétablir une continuité entre les individus d'une même famille et de les penser comme les maillons d'une chaîne. Cette continuité est, certes, symbolique mais elle est le lieu de la suture. Elle est celle par laquelle un individu peut se situer par rapport à ses ascendants et descendants proches ou lointains, nourrissant ainsi le lien de filiation.

En recourant au rituel religieux des générations antérieures, Raoul et sa mère se fabriquent un lien institutionnel qui les raccorde à une généalogie. Se raccorder à une généalogie, c'est avant tout faire coexister dans un même mouvement passé et présent et, par là même, vivants et morts. C'est, au-delà du rétablissement d'une continuité dans la filiation, procéder à un étayage de la mémoire (Déchaux, 1997). Parce qu'elle peut se raccorder à une généalogie, Angaya peut se souvenir de ceux qui ne sont plus là.

Par essence, le souvenir des morts nourrit la mémoire familiale et confirme l'appartenance à une lignée<sup>364</sup>.

Dans une histoire familiale marquée par l'abandon, le rappel, par le souvenir, des générations précédentes avant constitue un lien puissant au passé et une possibilité offerte à ceux du temps présent de s'inscrire dans une permanence et une continuité nécessaires sur les plans psychique et identitaire. Une mère et un fils retrouvent la mémoire de l'origine. A nouveau, alors, la filiation peut se nouer autour de la dialectique mort/naissance (Guyotat, *ibid.*). Raoul et sa mère ne sont alors plus seuls au monde.

---

<sup>363</sup> Tel que la définit Devereux (1970) et qui renvoie chez un individu à la « part de son inconscient total qu'il possède en commun avec la plupart des membres de sa culture » (p.4).

<sup>364</sup> C'est ainsi qu'il existe en Afrique une tradition, le « *mimlam* » qui consiste avant chaque échange avec une autre personne à évoquer à la fois ses ascendants et ses descendants. Cette incursion systématique et répétée de la mort dans la vie a pour finalité de rappeler la filiation et de renforcer la vie communautaire. Il se récite également à d'autres moments, notamment avant toute séparation, faisant que celui qui s'en va reste ainsi uni à ceux qui restent même si leur regard ne se croise plus (Agossou, 1980).

#### **VI. 1. 4. Brèves d'histoires**

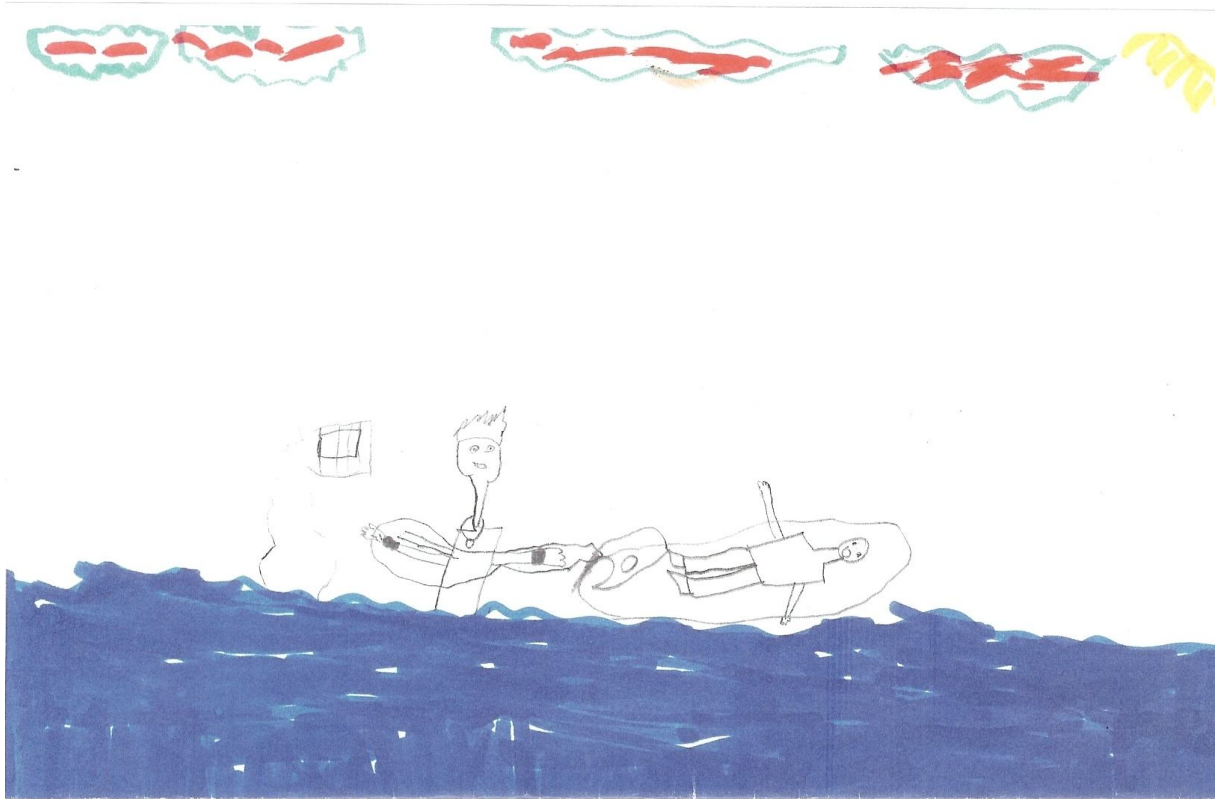
##### **➤ Observation n°21**

*C'était un jour comme les autres et Ahmed, comme il en avait souvent l'habitude était parti avec son fils à la pêche. C'était là-bas à Ngazidja. Ils avaient sorti la pirogue, monté la voile et s'étaient laissés porter sur les flots par la brise du pait matin. Il était tôt mais Ahmed savait que la pêche n'en serait que meilleure. Alors que la côte s'éloignait, il décida de s'arrêter et de plonger. Comme d'habitude, pendant qu'il plongeait, son fils attendait et démêlait les filets. Il se disait au village que certains en remontant de leur plongée, parfois, ne retrouvaient plus leur pirogue...Alors, il valait mieux être prudent. C'était un jour de pêche au large de Ngazidja. Mais, cette fois ci, Ahmed rentra seul au port. Tous, à l'annonce de la nouvelle, accoururent et partirent à la recherche de l'enfant. Le muezzin appela les hommes à la prière mais les hommes continuèrent à chercher. Les plus vieux restèrent sur la plage. Tard dans la nuit le petit corps fut retrouvé. Les hommes l'enveloppèrent d'un linceul blanc, le portèrent à la mosquée et prièrent jusqu'à l'aube.*

*Ibrahim est né à la Réunion et ne connaît pas Ngazidja, l'île où habite Ahmed, le frère de son père. Parce qu'il est né ici, il pense qu'il n'est pas comme les autres. Sa mère ne comprend pas pourquoi, d'ailleurs, cet enfant n'est pas comme les autres. Pour elle, il est son fils. D'autres diraient qu'il est un enfant marqué, mais elle, elle ne sait quoi penser. Elle a mal elle aussi. Mais elle, elle a mal à la mémoire. Elle a si mal que, parfois, elle la perd. Elle pense alors que des êtres embrouillent sa vie.*

- Samir et sa mère comme tant d'autres avant eux sont là, assis. Samir a 10 ans et n'apprend pas à l'école. Il ne peut retenir ce que le maître dit tout au long de la journée. Sa mère voudrait qu'il apprenne. D'ailleurs, elle ne comprend pas pourquoi il n'apprend pas. C'est le seul enfant de la famille qui a des problèmes. Pourquoi lui ? Il nous faut alors parler ensemble pour essayer de mettre en sens la souffrance que cet enfant porte. Les choses se racontent le plus souvent en mots mais parfois l'histoire, pour se révéler, se raconte en se dessinant.

#### VI. 1. 4. 1. Dessin d'enfant



Samir : « *Un bonhomme coule ... après quelqu'un sur un surf vient le chercher et lui envoie une corde* ».

Samir : « *Un bonhomme coule ... après quelqu'un sur un surf vient le chercher et lui envoie une corde* ».

Psy : Quelqu'un a été sauvé d'une noyade ?

Samir : ...silence ...

Mère : ... silence ...

Psy : Votre fils à travers son dessin nous dit quelque chose mais j'ai l'impression que c'est une histoire difficile.

Mère : ... C'est arrivé dans la famille de son père mais lui ne connaît pas cette histoire.

Psy : Et pourtant, il la dessine ... est-ce qu'on peut parler de ce qui est arrivé ?



Mère : *Pleurs ... demande à sortir du bureau ... puis revient au bout d'un moment.*

*L'interprète échange un grand moment avec elle et la soutient.*

C'est le neveu de mon mari qui est mort. Il était parti pêcher avec son père. Son père pêchait au fond et lui attendait sur la pirogue mais, quand son père est remonté, il n'était plus sur le bateau. Il a replongé pour voir s'il voyait son fils mais il n'a rien vu. Il est rentré au port chercher du secours. Ils sont repartis avec plein de bateaux et un pêcheur a retrouvé le corps de l'enfant. Il est tombé du bateau et comme il ne savait pas bien nager, il a coulé.

Psy : Un enfant est mort et aujourd'hui votre fils raconte à sa façon cette histoire.

Mère : Pourtant, il ne la connaît pas, il n'était pas né quand c'est arrivé.

Psy : C'était il y a longtemps ?

Mère : C'était quand j'avais la grossesse de Samir. On était en vacances à Ngazidja<sup>365</sup>. C'était pendant le mois de ramadan. On était en train de manger quand quelqu'un est venu prévenir mon mari que le fils de son frère était mort noyé.

Psy : Vous étiez là ?

Mère : Oui.

Psy : Vous avez eu peur ?

Mère : Oui, très, j'ai eu ensuite de la fièvre et des tremblements.

Psy : L'enfant qui était dans votre ventre aussi a eu peur.

Mère : Personne ne m'a dit de partir, c'est pour cela que je suis restée ...

- Une femme porte un enfant et subit un choc émotionnel. La mort rencontre la vie.

C'est une histoire qui se raconte mais, malgré la distance des mots, elle effraye celle qui l'entend. Cette frayeur se donne à voir dans l'inversion du rythme interne – repérée par les tremblements - et est réputée passer de la mère à l'enfant selon un principe de contagion (Brandibas, 2003). La frayeur rend vulnérable, et quand Samir arrive au monde, il est déjà exposé. L'histoire, quant à elle, ne se raconte plus. Elle a fait effraction dans le psychisme de ceux qui l'ont entendue et vécue et son souvenir par trop douloureux impose le silence.

Le silence, s'il atteste du trauma (Ferenczi, 1932b), tente à sa manière d'isoler des représentations douloureuses associées à l'événement survenu.

---

<sup>365</sup> La famille en effet était partie en vacances aux Comores. Madame était enceinte et à son retour, elle accoucha prématurément.

Mais Nadjati se souvient qu'il y a quelque mois, le frère de son mari est venu à la Réunion et qu'ils ont reparlé de cet accident. Elle pense que son fils l'a entendue lui aussi mais qu'il n'est pas assez intelligent pour comprendre. Le frère de Samir était également présent et tous deux ont ensuite fait des cauchemars. Personne n'a alors, à ce moment, compris et fait le lien avec ce que les enfants avaient entendu.

L'histoire, aujourd'hui mise en mots, peut se raconter et se penser. Ainsi, Samir est autorisé à penser ce qui ne pouvait se dire. Il pose des questions sur ce cousin qu'il n'a pas connu. Son père aussi parle de la souffrance et de la tristesse ressenties. Là a été toute la force de cet enfant que d'avoir pu, à travers ses troubles, reconvoquer par la parole l'histoire familiale.

Son rappel a empêché qu'elle ne s'encrypte dans l'inconscient et qu'elle n'emprunte, entre l'indicible et l'impensable, les voies d'une transmission psychique inconsciente pathologique. Mais, par delà la parole retrouvée, cet enfant continue à ne pas apprendre. Alors, d'autres questions se posent. A la consultation, souvent elles consistent à évoquer le sens donné par d'autres.

#### **VI. 1. 4. 2. La colère des djinns**

Psy : Est-ce que votre mère connaît les difficultés de Samir pour apprendre ?

Mère : Oui, je lui en ai déjà parlé et quand elle vient, parfois, elle amène des médicaments de Mayotte qu'on donne à boire à Samir.

Psy : Des *zaimas* ?

Mère : Des tisanes avec des feuilles.

Psy : C'est votre mère qui les prépare ?

Mère : Oui, les gens d'avant savent toutes ces choses là.

Psy : Et vous ?

Mère : J'ai peur qu'il arrive quelque chose si c'est moi qui les prépare.

Psy : Vous avez appris ?

Mère : Il faut de la patience ; il y a beaucoup de choses à apprendre. C'est difficile parce que je ne retiens pas trop ; j'oublie vite.

Psy : Vous oubliez ?

Mère : C'est comme cela pour tout. Je peux poser quelque chose à un endroit et chercher pendant des heures. Je mets de l'argent quelque part et j'oublie. Après, je fouille ; des fois, je retrouve des fois non. Je pense qu'il y a un *djinn* ou un *shetwan* qui fait cela parce que je sais que j'ai déjà cherché là et quand je reviens, je retrouve.

Psy : Depuis quand cela a commencé ?

Mère : Depuis toujours mais on dirait que c'est plus fort depuis que je suis arrivée à la Réunion.

Psy : Qu'est-ce que vous en pensez ?

Mère : Je pense que je suis possédée. Quand je cherche à un endroit et que je ne trouve rien et après si, je me pose des questions ; je ne trouve pas cela normal.

Psy : Le *djinn* ou le *shetwan* viendrait d'où ?

Mère : Dans ma famille, il y en a qui ont des *madjini*. La sœur de ma grand-mère avait des esprits forts. Quand elle est décédée, ma grand-mère a pris une pirogue après l'enterrement, et a mis tous les objets des *madjini* - les tissus, les assiettes, la canne et les pièces en argent – que sa soeur avait dans un grand sac de riz, et les a jetés à la mer.

Psy : Habituellement, ce n'est pas comme cela que l'on procède avec les objets ayant appartenu au défunt.

Mère : Personne ne savait cette histoire. Quand cela s'est passé ma mère était trop petite mais un jour sa sœur est tombée malade. On pensait qu'elle allait mourir, sa bouche était fermée et elle ne mangeait plus rien. On l'a amenée à l'hôpital, un infirmier allait lui faire une piqûre mais d'un seul coup il n'y a plus eu de liquide dans la seringue. Ils ont tout arrêté et ont cherché des *fundis*. Les *madjini* sont venus et ont réclamé tous les objets qui étaient dans la famille. Les gens ont demandé de quel genre d'objets il s'agissait. Personne ne savait. On a appelé ma grand-mère. Elle a expliqué qu'il y avait tout, mais qu'elle les avait jetés à la mer. Le *djinn* qui réclamait les accessoires a alors dit qu'ils seraient tous « pourris ». Les gens l'ont supplié pour qu'il ne fasse pas de mal mais il n'a pas répondu. Ma grand-mère a demandé des excuses. Elle ne savait pas qu'en jetant les objets des *madjini* de sa sœur, cela détruirait la famille.

Psy : Toute la famille a eu des *madjini* ?

Mère : Tout le monde.

Psy : Ils ont obligé tout le monde à s'occuper d'eux.

Mère : Oui mais tout le monde ne le fait pas. Il n'y a que ma sœur qui les a installés ...

Psy : Et ses enfants vont bien.

Mère : ... soupirs ...

- Nadjati énonce clairement les raisons de sa fragilité : la possession par les *madjini* d'une grande-tante. D'autres entretiens ont suivi et, au cours de l'un d'eux, Nadjati comprendra que si son fils oubliait ce qu'il apprenait, c'était là aussi sans doute la manifestation des *madjini* en colère. Elle s'étonna dans un premier temps qu'il soit le seul

enfant de la famille concerné. Tout en s'interrogeant sur la réponse à donner, elle se rappela que cet enfant, alors qu'il était encore dans l'autre monde, avait eu peur. Cette peur l'avait, selon elle, affaibli et rendu plus vulnérable aux actions des êtres du monde invisible. Ceux là sont en colère parce que leurs objets ont été jetés et en attendent de nouveaux. Mais cela suppose une installation, autrement dit une convocation rituelle, organisée en leur honneur. Nadjati hésite encore à « faire venir sur sa tête ceux qui réclament <sup>366</sup> ». Après avoir parlé avec nous, un *fundi* consulté confirmera ce qu'elle savait déjà: des *madjini* attendent réparation.

Alors, elle décida de « parler d'abord dans son assiette <sup>367</sup> ». Elle s'excusa à son tour du geste de sa grand-mère. Elle promit ensuite de remettre les objets mais demanda à ceux qui attendaient de patienter encore un peu le temps de réunir les effets nécessaires à l'organisation de la cérémonie ... Le temps, bien sûr, ne s'arrêta pas. Nadjati savait qu'elle avait des choses à faire mais reculait sans cesse le moment, trouvant mille et une raisons pour ne pas faire ce qu'elle avait promis. Un jour, une nouvelle grossesse s'annonça ... Nadjati pensait avoir un nouveau répit ... mais l'enfant décida de ne pas venir.... Alors elle comprit enfin qu'elle ne pouvait plus reculer... Lors d'un voyage à Mayotte, un grand *rumbu* fut organisé. Ce fut une grande fête organisée en l'honneur des *madjini*. Ils arrivèrent un à un. Du parfum, des cigarettes, de l'alcool, des pièces d'argent, mais aussi des tissus furent offerts. Les *madjini* satisfaits protégèrent à nouveau la famille. L'ordre en son sein fut alors rétabli.

Samir revint encore quelque temps en consultation, mais nos rendez-vous volontairement s'espacèrent. Il se disait qu'il apprenait à l'école.

## VI. 2. Retour au questionnement d'origine

Les hypothèses élaborées dans ce travail de recherche renvoient à la question de la vulnérabilité psychique des enfants de migrants. Cette dernière se traduit par une fragilité au niveau du fonctionnement psychique et se manifeste à travers un ensemble de symptômes : échec scolaire ; mutisme extra- familial ; troubles de la mémoire et du comportement. Le questionnement posé tend à comprendre l'origine de cette vulnérabilité psychique.

Celle-ci est-elle strictement attachée à l'expérience de la migration ou ne peut-elle pas s'envisager en lien avec une histoire familiale marquée par des événements traumatiques non élaborés aux générations précédentes ?

---

<sup>366</sup> Selon la formule utilisée dans la langue comorienne.

<sup>367</sup> Dans un premier temps, pour faire patienter ceux qui réclament, il est conseillé d'installer une assiette en leur honneur dans la maison. Cette assiette sert alors d'intermédiaire dans la communication avec les êtres.

L'hypothèse générale qui a guidé ce travail de recherche est la suivante :

- (H<sub>0</sub>) : la vulnérabilité psychique observée chez certains enfants de migrants est à envisager selon une double inscription pré et post-migratoire.

Cette hypothèse a été subdivisée en deux hypothèses opérationnelles :

- (H<sub>1</sub>) : cette vulnérabilité psychique résulte du vécu traumatique attaché à la migration.
- (H<sub>2</sub>) : cette vulnérabilité psychique prend sens dans une histoire familiale marquée par des événements traumatiques non élaborés, qui pré existe à la migration parentale.

Cette seconde hypothèse repose sur le fait que, face à un trauma survenu, l'acte de migrer métaphorise le lieu d'une répétition traumatique. Cet acte met également en scène un déséquilibre des relations entre les mondes visible et invisible constitutifs de l'univers des enfants et des familles rencontrés. Dans cette perspective, nous postulons que les symptômes observés chez certains enfants portent en eux la trace d'un trauma initial et ont pour fonction de restaurer la mémoire familiale ainsi que le lien aux générations antérieures et aux mondes d'origine ; cette restauration s'actualisant à travers l'espace du rituel.

### **VI. 3. Vulnérabilité psychique et migration**

#### **VI. 3. 1. Première hypothèse**

La première hypothèse envisagée dans ce travail de recherche tend à questionner la vulnérabilité psychique observée chez certains enfants de migrants en lien avec le vécu traumatique attaché à la migration.

Si cette hypothèse a déjà fait par le passé l'objet d'une démonstration (Moro&Nathan, 1989 ; Moro, 1994 ; 1998), il paraissait cependant intéressant d'avoir une nouvelle lecture du traumatisme associé à l'acte de migrer afin d'envisager la question de la vulnérabilité psychique dans une autre perspective.

##### **VI. 3. 1. 1 Résultats connus**

La vulnérabilité se définit comme un processus dynamique affectant dans certaines conditions le développement psychologique (Freud, 1978). Sur le plan psychique, elle se traduit par un état de moindre résistance aux nuisances et aux agressions (Tomkiewicz & Manciaux, 1987). Elle est cependant un processus à double facette, tant ses effets peuvent aller de la paralysie intellectuelle à l'épanouissement d'un potentiel latent (Mahler, 1978).

Au regard des difficultés et des troubles psychologiques parfois massifs manifestés par les enfants issus de la migration, des travaux ont contribué à développer l'idée d'une vulnérabilité spécifique associée à l'acte de migrer (Moro & Nathan, 1989 ; Moro, 1994 ; 1998). Leurs résultats soulignent l'impact traumatique de la migration envisagée alors comme un facteur de vulnérabilité pour la structuration psychique et culturelle des enfants. Le mythe de l'exposition est une représentation efficace de cette vulnérabilité. La situation de migration engendre de la confusion, des paradoxes et des conflits de loyauté et « les enfants de migrants doivent faire face à plusieurs facteurs de vulnérabilité : la fragilité de leurs parents, dont les repères ont été mis à mal par la migration, et leur propre fonctionnement clivé s'appuyant sur un univers référentiel double dont les deux polarités sont mal assurées » (Moro, 1998, p. 103). Le clivage des mondes d'appartenance est un élément essentiel dans la genèse de la vulnérabilité observée chez les enfants de migrants. Ceux des enfants qui apparaissent les plus vulnérables sont les derniers nés au pays et les premiers nés sur la terre d'accueil (Moro, *ibid.*)

### **VI. 3. 1. 2. Analyse complémentaire**

La migration amène les hommes et les femmes à quitter leur pays et à rencontrer un monde nouveau. Cette expérience conduit à l'expulsion hors des enveloppes de sens et fonde le traumatisme associé à l'acte de migrer. Si ce dernier s'origine dans la perte des cadres culturels externe et interne, ses effets peuvent toutefois être latents et se manifester longtemps après le départ et l'arrivée en terre nouvelle.

Dans cette situation de perte et de rupture, les individus ne peuvent plus recourir aux défenses fournies habituellement par leur cadre culturel. Les capacités de résistance sont amoindries et les individus rendus ainsi plus vulnérables.

Cependant, l'idée de réaménagement peut être rattachée à la notion de traumatisme (Devereux, 1970 ; Nathan, 1991 ; Tedeschi, 1995). En effet, sous certaines conditions, ce dernier porte en lui la capacité de métamorphoser la vie des êtres. Il en est ainsi lorsque le traumatisme est techniquement manipulé au cours des rituels d'initiation. Cette transformation initiatique des individus est propre –mais pas exclusive– aux sociétés traditionnelles, qui pensent le développement en termes de discontinuité.

La manipulation technique du traumatisme est l'affaire de maîtres et aboutit dans sa logique à l'expulsion hors des enveloppes de sens. Cette expulsion contribue à modifier les structures psychiques. Alors, un être naît différent et initié.

La réussite de ce processus de métamorphose reste cependant sous l'effet de la combinaison de plusieurs caractères associés au traumatisme tels que la frayeur, le marquage des corps et l'énonciation paradoxale.

Toutefois, cette transformation opère par obligation et par contrainte car nul ne change de son plein gré. C'est d'ailleurs en ce point de la contrainte au changement que s'origine le projet de migrer (*observation clinique n° 15*).

Le projet de quitter son pays participe d'une logique de réaménagement de la vie et se construit dans l'après-coup d'un choc ayant fait effraction sur le plan psychique. Cette logique de l'effraction est superposable à celle du traumatisme.

Alors qu'il est attendu de l'acte de migrer un nouvel ordonnancement de l'existence, les individus sont expulsés hors de leur cadre de référence habituel. Cette expulsion les installe dans l'entre-deux monde de l'émigration-immigration et fait d'eux des « migrants ».

Première étape du réaménagement, cette projection dans l'espace-temps de l'entre-deux est une exposition à la mort. Ceux et celles qui la subissent vivent alors un nouveau traumatisme.

Au-delà de la répétition observée, la question se pose alors de savoir si la capacité de transformation attachée au traumatisme est opérante en situation de migration.

Au cours de cette expérience, la combinaison des trois niveaux nécessaires à l'expulsion hors des enveloppes de sens, ouvrant la voie à la métamorphose initiatique se retrouve. Elle amène alors à penser la migration, dans sa dimension traumatique, comme une épreuve initiatique susceptible de transformer les êtres. Mais le changement observé opère sur un versant pathologique. Des troubles apparaissent qui traduisent l'échec du processus de transformation. Si la migration, dans sa logique et dans ses effets, s'apparente à une initiation, elle n'en n'est cependant pas une. Sans groupe et sans maîtres pour le manipuler, le traumatisme associé à l'acte de migrer n'est pas institué et ses effets sont destructeurs. Dans cette perspective, il est un traumatisme pathogène et ne débouche sur aucune nouvelle affiliation (Nathan, 1991). La logique traumatique, alors, s'emballe sans pouvoir rencontrer de butée intégrative. Sans métabolisation de l'énergie psychique ainsi déliée, elle se voit barrée dans sa capacité de transformation et de métamorphose des individus.

➤ Le traumatisme associé à l'acte de migrer est inopérant dans sa capacité de métamorphose.

- Il est un traumatisme pathogène entraînant à sa suite des phénomènes de vulnérabilité psychique.

Entre ici et là-bas, les individus restent plus que jamais « migrants », sans possibilité de réaménagement de leur vie psychique. Les enfants sont à jamais des enfants « de parents migrants ». Les générations se comptent : première, deuxième, troisième et ainsi de suite ...

De manière identique aux adultes, les enfants subissent cette logique traumatique et s'en trouvent fragilisés dans leur développement. Des dysfonctionnements, des symptômes apparaissent, qui témoignent de leur vulnérabilité psychique (*observation clinique n° 15*).

- La vulnérabilité psychique observée chez les enfants dans un contexte de migration résulte du vécu traumatique qui y est attaché.

Cependant, une autre hypothèse consiste à envisager cette vulnérabilité psychique comme étant liée à l'histoire familiale des enfants, histoire familiale qui préexiste à la migration.

### **VI. 3. 2. Deuxième hypothèse**

La logique de cette seconde hypothèse tend à questionner l'histoire familiale et à repérer en quoi cette dernière est porteuse de facteurs de vulnérabilité. Elle questionne les héritages psychiques, leurs voies de transmission, tout autant que les étiologies susceptibles de rendre compte de cette vulnérabilité.

Par ailleurs, elle s'intéresse aux relations entre les mondes visible et invisible constitutifs de l'univers et du système de pensée des enfants et des familles rencontrés.

#### **VI. 3. 2. 1. Résultats détaillés**

- **Histoire d'Amina (*vignette clinique n°16*)**

Si Amina parle, elle ne parle pas bien cependant. Les difficultés de maîtrise de la langue maternelle et de la langue française témoignent de l'impact de la migration au niveau du fonctionnement intellectuel.

Mais, au-delà de cette logique explicative, ces troubles amènent à parler de l'histoire d'avant, celle antérieure à la migration. Parler de l'histoire d'avant, c'est évoquer ici une histoire familiale marquée par l'attaque en sorcellerie d'une co-épouse jalouse et la menace de mort qui y est associée.



Mais parler de l'histoire d'avant, c'est aussi évoquer une initiation en suspens chez la mère, provoquant alors le mécontentement des êtres de l'autre monde. Le refus d'une femme à procéder « à l'installation » du *djinn* qui l'a élue est générateur de désordres. Ces derniers affectent les enfants du fait de la fragilité de leurs enveloppes psychique et culturelle. Cette fragilité est ici secondairement renforcée par le processus migratoire. Les troubles du langage manifestés par Amina évoquent alors l'attaque par un *djinn* mécontent qui cherche à s'installer dans la famille. Cette attaque traduit un déséquilibre dans les relations entre les mondes visible et invisible. Ce déséquilibre provient d'une interpénétration non contrôlée des mondes. Le recours au rituel permet tout à la fois de restaurer une frontière entre les univers et de renforcer les limites psychiques de Choukrane mais aussi de sa fille.

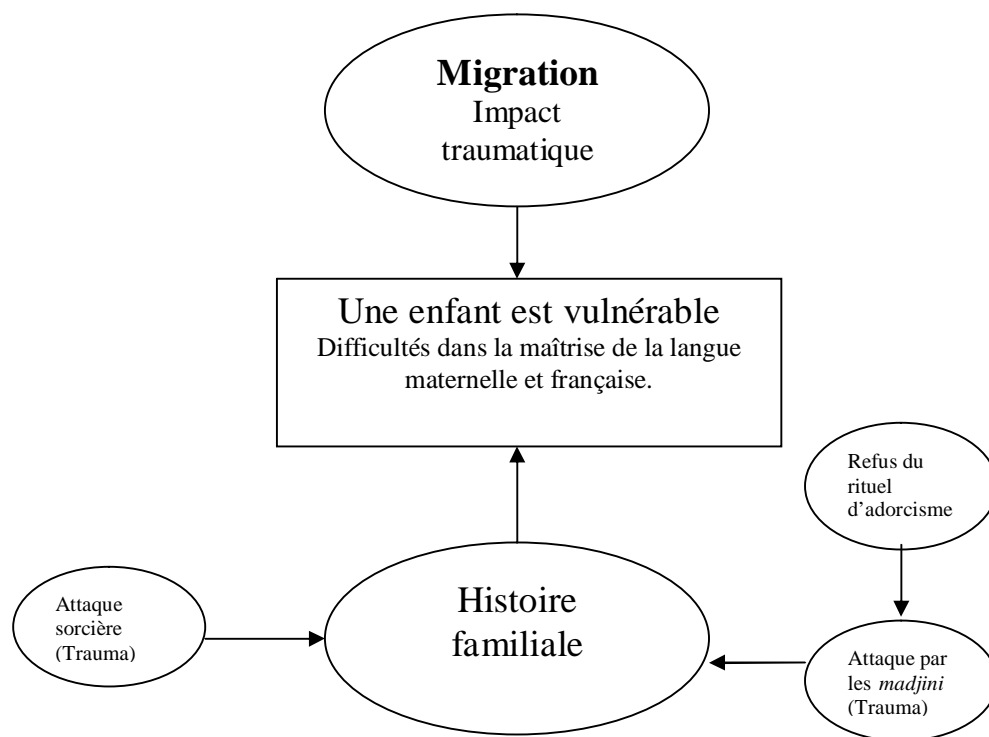


Figure 6 : Amina : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité.

➤ **Histoire de Bacar (vignette clinique n°17)**

Bacar est un enfant silencieux. Son silence est un symptôme majeur observé chez les enfants vivant en situation de migration, et reconnaît une approche plurielle.

Expression des perturbations survenues lors de la mise en place des interactions précoces et du clivage des mondes d'appartenance, il traduit l'impact de la migration sur le fonctionnement psychique.

Mais son silence est mémoire et contient, au carrefour des lignées maternelle et paternelle, les événements traumatiques ayant marqué l'histoire familiale. Ils sont ceux du choc de l'Histoire et des peuples et du deuil prématuré. Non élaborés en représentations symboliques par les générations auxquelles ils sont survenus, ces événements sont transmis de manière brute de l'inconscient parental à celui de l'enfant. Ils sont encryptés dans l'inconscient et suivent les voies de la transmission psychique. Bacar, alors, se tait et son silence entre indicible et impensable est héritage. Mais, au-delà de l'expression symptomatique de ses héritages psychiques, le silence de cet enfant souligne une cohabitation désordonnée entre les mondes visible et invisible, entre les mondes des vivants et des morts. Par défaut de rituel, Bacar entretient un lien déshumanisant avec le monde des morts.

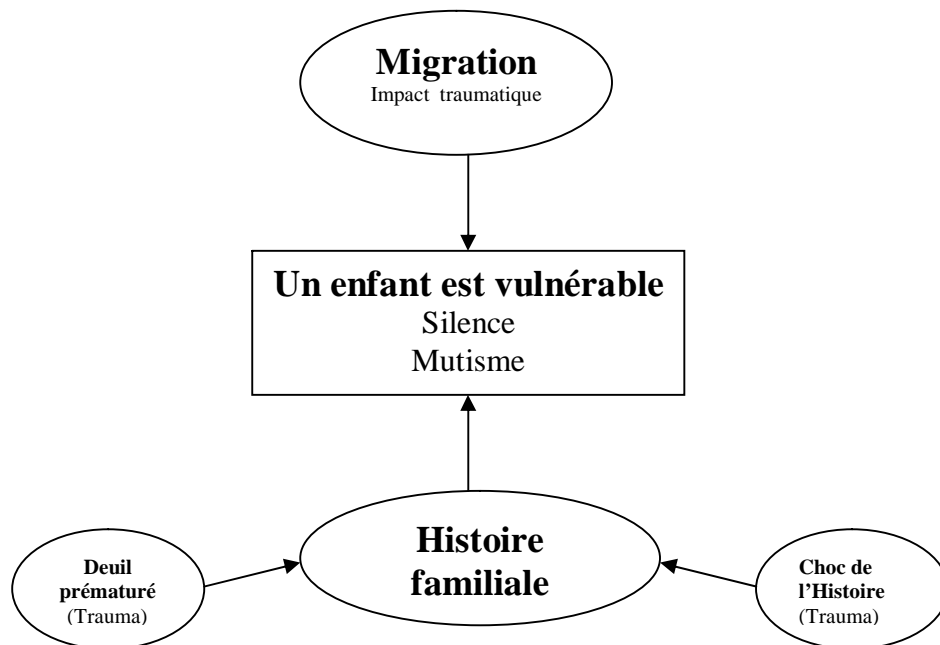


Figure 7 : Bacar : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité

➤ **Histoire d'Ibrahim (vignette clinique n°18)**

Ibrahim a une mémoire défaillante, au point de ne pas se souvenir du lieu de son origine. Peut-être était-il trop jeune lorsqu'il l'a quitté ? Les souvenirs, alors, n'ont pu se constituer par défaut de représentations.

Mais ses difficultés actuelles – difficultés dans la maîtrise de la langue française et dans les apprentissages scolaires- témoignent de l'impact de la migration sur le fonctionnement intellectuel et de sa vulnérabilité sur le plan psychique.

Cependant, d'autres facteurs contribuent à comprendre cet état de vulnérabilité. Ils sont ceux inscrits dans l'histoire individuelle et familiale d'Ibrahim.

Avant même sa naissance, in utero, Ibrahim, par l'intermédiaire des rêves de sa mère, est au contact de la mort. Ce contact est réputé néfaste et augure de difficultés à venir. Venir au monde, c'est s'inscrire dans une histoire familiale. C'est, dans l'histoire d'Ibrahim prendre place dans une histoire marquée par les morts successives d'enfants. C'est être au carrefour de deux lignées où malédiction, attaque sorcière et transgression se recourent. La malédiction et l'attaque sorcière sont le lieu du trauma. Le groupe familial est attaqué et l'attaque, médiatisée par le sort et les *dwa*, a pour finalité sa disparition. Le non-respect du vœu contribue également au désordre.

La vulnérabilité d'Ibrahim met en scène une vulnérabilité familiale. Les enveloppes groupales sont effractées et le groupe ne peut remplir sa fonction d'étayage et de protection. Les êtres qui le composent alors le quittent pour des lieux imaginés comme davantage protecteurs.

Mais le désordre continue et oblige à un recours, à un « faire » rituel. Ce « faire » est alors réparateur, permet la reconstitution des protections et l'éloignement du danger.

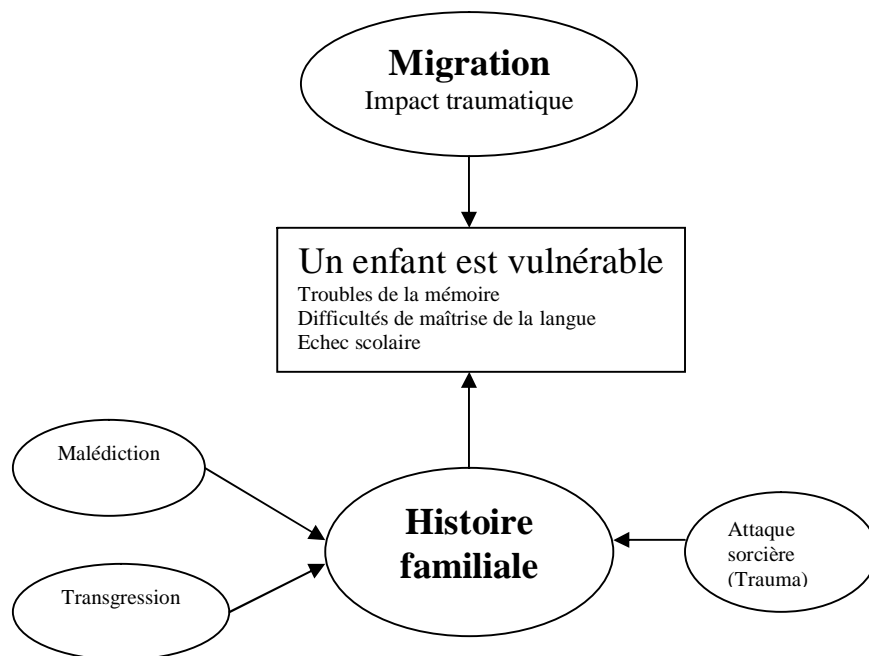


Figure 8: Ibrahim : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité

➤ **Histoire de Rodolf (vignette clinique n°19)**

Lors de son entrée à l'école, Rodolf rencontre brutalement le monde de la société d'accueil. Cette rencontre fait effraction et les défenses psychiques débordées sont rendues inopérantes dans leur fonction de pare-excitation. D'importants troubles au niveau du processus de séparation-individuation apparaissent, qui compromettent les capacités d'adaptation sociale et scolaire. Incontestablement, ces troubles témoignent de l'impact traumatique de la migration sur le plan psychique et attestent de l'exposition et de la vulnérabilité de l'enfant. Cependant, l'évocation de l'histoire familiale attachée à la lignée maternelle permet de comprendre que ces troubles participent également d'expériences de séparation mère-enfant traumatiques pré existantes à la migration. Le vécu traumatique actuel apparaît alors comme la répétition de traumas antérieurs. Le lien mère-enfant est « insécure » et cette insécurité se répète depuis deux générations.

L'histoire familiale de la lignée maternelle est en effet marquée par des séparations mère-enfant à forte valence traumatique qui se répètent de génération en génération. Cette répétition rend compte de la vulnérabilité du groupe maternel. Cette vulnérabilité, mise en scène autour d'une malédiction condamnant la famille à la disparition, souligne par ailleurs l'incapacité du groupe familial à protéger les siens. Alors, lorsque le danger se recentre autour d'un enfant, la décision est prise de le quitter. Mais la migration est rupture et sa logique ne permet en rien que les événements ayant conduit au départ puissent être élaborés et intégrés. L'histoire continue et se répète dans une succession d'événements plus traumatiques les uns que les autres : la vision du mort, les comportements de mise en danger et la confrontation au réel de la mort qui les accompagne.

La menace est imminente et oblige à la protection. Mais se protéger suppose un travail d'élaboration psychique. Ce dernier s'actualise au sein d'un dispositif de soin transculturel et favorise la mise à jour et l'élaboration du trauma initial : le *shetwan* hostile envoyé à la grand-mère maternelle. Cet acte a fait effraction aux générations antérieures et, sans butée intégrative, se répète dans sa logique. Son élaboration au sein d'un espace thérapeutique

s'accompagne d'un « faire » rituel qui soutient un processus de renforcement des enveloppes psychiques individuelles et groupales.

Le trauma initial « démasqué », il devient alors possible de penser les troubles manifestés par Rodolf en lien, cette fois, avec l'histoire de la lignée paternelle. Ici, il est un enfant susceptible de reprendre le don de guérison de son grand-père, mais son pouvoir futur, dans l'instant présent, le rend vulnérable. Les troubles manifestés sont alors à comprendre comme autant d'étapes obligées d'une initiation à venir.

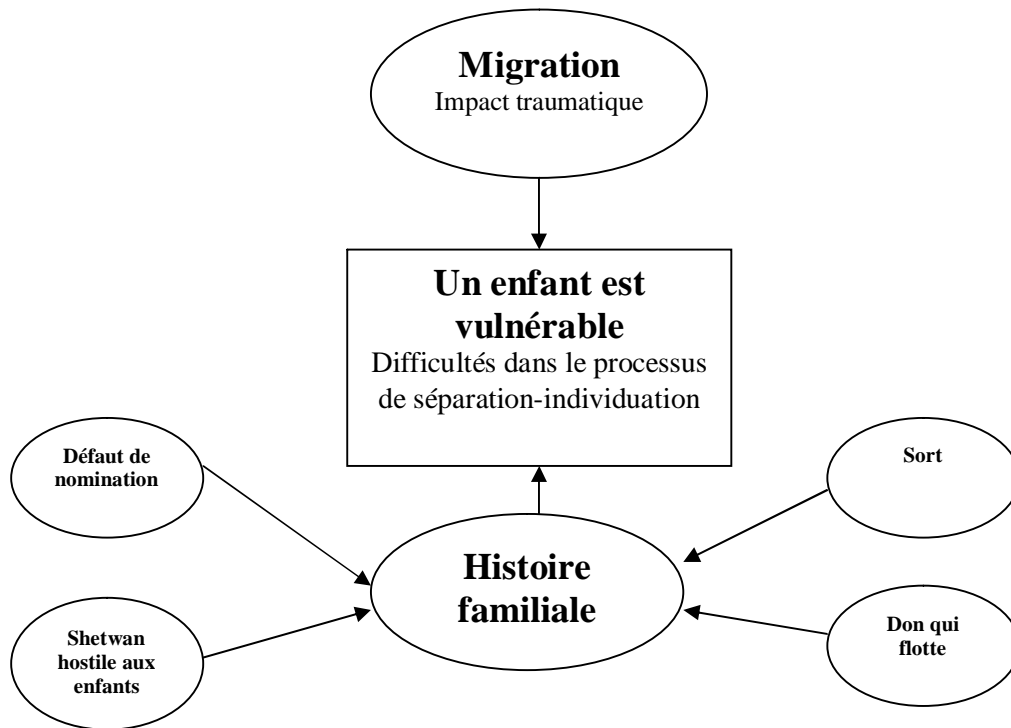


Figure 9: Rodolf : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité

➤ **Histoire de Raoul (vignette clinique n°20)**

Un enfant est triste, replié sur lui-même, et ne peut, en raison des affects dépressifs qui sont les siens, apprendre et retenir le savoir que l'école tente de lui transmettre. Enfant de migrant, ses difficultés peuvent aisément être rattachées à l'expérience de la migration et à son impact traumatique sur le plan psychique. Mais cet impact vient résonner avec une histoire traumatique qui pré existe au projet de migrer.

Bien avant l'arrivée en terre nouvelle, un enfant s'annonce et rappelle à sa mère qu'elle est seule au monde. Une fille devenue mère porte en elle la souffrance de l'abandon et ne peut imaginer donner ce qu'elle n'a pas reçu. Alors, celui qu'elle porte est attaqué à l'intérieur du ventre maternel. Première exposition à la mort, premier nœud dans le lien mère-enfant, un

enfant vient au monde marqué par la souffrance de sa mère. Il la reçoit en héritage, et déjà dans son nom, porte la trace de ce lien manquant à la mère à la génération précédente.

La souffrance de l'abandon se transmet et se partage dans une collusion psychique qui lie entre elles les générations et sert d'organisateur au lien de filiation.

L'abandon contient le trauma et fait errer les êtres. Par ailleurs, il dépossède les êtres de l'étyage du passé dans leur construction psychique et ampute la mémoire familiale. La souffrance est là, mais son contenu ne peut se dire et se penser. Entre indicible et impensable, comment alors avoir la mémoire des choses de la vie ?

Le recours à la tradition des générations précédentes permet de suppléer la béance de l'abandon et signe à travers la mise en scène de rituels une inclusion et une appartenance à un groupe. Un lien institutionnel est ainsi créé, qui raccorde autrement que par la souffrance à une généalogie et fait co-exister dans un même mouvement passé et présent, morts et vivants. Soutenu par un groupe, le souvenir est possible. Le souvenir des membres de la famille partis il y a maintenant longtemps de la terre originaire est rappelé. Il fonde dans la mémoire le souvenir des morts. Dans cette histoire – comme dans d'autres- le souvenir des morts est le lieu de l'enracinement à la terre. Raoul et sa mère, alors, ne sont plus seuls. Ils viennent d'un lieu fondateur de leur origine. La quête d'un lieu et l'errance n'ont plus lieu d'être.

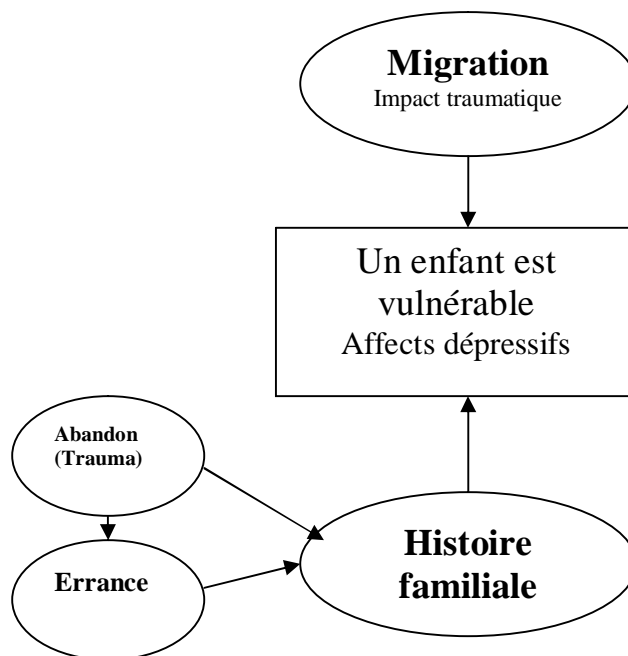


Figure10: Raoul : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité

➤ **Histoire de Samir (vignette clinique n°21)**

Samir n'apprend pas et sa mémoire est défaillante. Enfant de migrant, il a fait avec ses parents le voyage et est confronté à l'élaboration du trauma qui y est associé. Ce vécu traumatique n'est pas sans effet sur son développement psychologique et cognitif et ses difficultés peuvent s'y rattacher. Cependant Samir est un enfant particulier, exposé avant même sa naissance à une frayeur vécue par sa mère.

Cet événement à forte valence traumatique ne se parle pas à la génération de ceux qui l'ont éprouvé. A la génération d'après, le non-dit empêche un enfant d'apprendre et trouble sa mémoire. Les symptômes manifestés appellent la parole. Par le dire, le trauma s'élabore, mais un enfant continue à ne pas apprendre. Ses difficultés sont alors resituées à l'intérieur du fonctionnement familial et reliées à la vulnérabilité de la mère. Cette dernière se pense autour de la rupture des rituels et de la possession par les *madjini*. Celle-ci n'est pas contrôlée et l'absence de rituel rend la frontière entre les mondes visible et invisible perméable. Du désordre s'installe, qui traduit un déséquilibre dans les relations entre les mondes. La restauration de l'ordre et le retour à l'équilibre passe par la mise en œuvre d'un rite d'installation – adorcisme - des *madjini*.

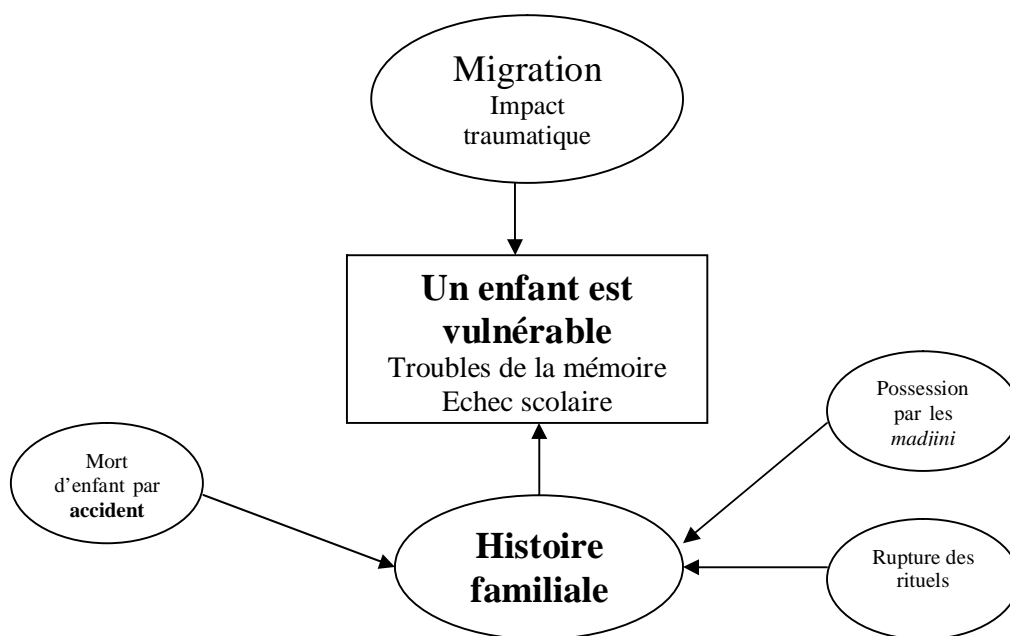


Figure 11: Samir : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité

### VI. 3. 2. Analyse globale

La reprise des conclusions de chacune des vignettes cliniques exposées amène à une double lecture des difficultés manifestées par les enfants rencontrés.

Dans leur ensemble, ces difficultés se donnent à voir sur le versant scolaire et résultent de perturbations dans le fonctionnement psycho-affectif et cognitif. Elles témoignent à leur façon de l'impact de la migration et sont les indices d'un état de vulnérabilité psychique.

➤ Cependant, il apparaît que cet état de vulnérabilité observé chez les enfants participe d'un processus plus général de vulnérabilité affectant le groupe familial.

Les facteurs de cette vulnérabilité familiale sont à rechercher dans l'histoire des lignées maternelle et paternelle.

Au cours des consultations thérapeutiques, le rappel de cette histoire et la nomination des théories étiologiques permettent d'en rendre compte. Cette vulnérabilité familiale a ses figures :

- a- le choc de l'Histoire et des peuples (17)<sup>368</sup>,
- b- le deuil prématuré (17),
- c- l'abandon (20),
- d- l'attaque en sorcellerie (15 ; 16 ; 18 ; 19),
- e- la jalousie (15 ; 16 ; 19),
- f- la malédiction (18 ; 19),
- g- l'initiation en suspens (16),
- h- l'attaque par les *madjini* (16 ; 21),
- i- la rupture dans la pratique des rituels (21),
- j- le non-respect du vœu (18),
- k- le don qui flotte (19).

Les étiologies, qu'elles soient d'ordre psychologique (*a ; b ; c*) ou culturel (*d ; h*) recouvrent la logique de l'effraction traumatique. Les effets de l'attaque sorcière – voire uniquement d'une suspicion de menace – tout comme ceux produits par un choc de l'Histoire en sont deux formes d'expression. Chacune, selon son essence propre, renvoie à la confrontation au réel de la mort.

---

<sup>368</sup> Les numéros entre parenthèses correspondent aux vignettes cliniques correspondantes.



Cette logique traumatique n'est cependant pas exclusive et se combine à d'autres théories étiologiques impliquant des niveaux de causalité mystique (*i ; j*) ou encore animiste (*k*).

Les difficultés manifestées par les enfants sont alors resituées à l'intérieur de la dynamique familiale et reliées à la problématique des parents.

➤ Quel que soit le registre étiologique envisagé, les symptômes manifestés par les enfants prennent sens dans une histoire familiale marquée par des événements traumatiques.

Dans l'ensemble des situations rencontrées, la migration survient dans l'après-coup d'un trauma initial survenu dans une des lignées de la famille (*15 ; 16 ; 19 ; 20*) ou, parfois, dans les deux (*17 ; 18*).

L'après-coup fonde un modèle temporel qui confère au passé un statut d'existence psychique et lorsque, par défaut de symbolisation, certains de ses éléments conflictuels ne sont pas élaborés, ils peuvent alors être rappelés et se reproduire. Ils se répètent de manière compulsive dans une tentative ultime de maîtrise et d'abréaction.

➤ Dans la logique de l'après-coup, le traumatisme engendré par la migration peut se lire comme la répétition d'un – voire plusieurs – événement(s) traumatique(s) survenu(s) dans l'histoire familiale et non encore métabolisé(s).

Ceux et celles, qui un jour, prennent la décision de migrer peuvent, avant leur départ, avoir été directement exposés au traumatisme (*15 ; 16 ; 19*).

Mais, parfois, ce dernier fait écho à d'autres traumatismes subis aux générations précédentes (*17 ; 18 ; 19 ; 20*). Il les contient et les rappelle.

Par défaut de liaisons représentatives, ces événements traumatiques continuent d'agir et se transmettent de manière brute. Des symptômes apparaissent alors chez ceux qui, malgré eux, sont faits héritiers de l'histoire (*17 ; 18 ; 19 ; 20*).

Un enfant se tait (*17*). Le silence est héritage et ateste, entre indicible et impensable, de l'histoire survenue, il y a longtemps maintenant. D'autres fois, les enfants héritent d'un nom qui ne les rattache à rien Ils souffrent et leur souffrance, entre dépression et abandon, rappelle, sans pouvoir la dire et la penser, la souffrance d'une aïeule (*20*). La souffrance de l'aïeule a noué traumatiquement le lien de filiation et continue, par-delà sa mort, à remplir la

vie. Elle se reconnaît sans pour autant se dire et se penser. Elle est là entre indicible et impensable et fait errer la vie d'île en île.

- Les symptômes manifestés par les enfants portent en eux la trace de traumatismes antérieurs survenus dans l'histoire de la famille et en sont les contenants.
- Alors, entre silence et errance, l'acte de migrer métaphorise le lieu de l'indicible et de l'impensable.

Mais si les troubles manifestés par certains enfants reconnaissent une inscription transgénérationnelle, tous n'héritent pas de la même façon. Certains sont plus exposés que d'autres. Ainsi certains enfants, avant même leur naissance, sont fragilisés (18 ; 19 ; 20 ; 21). Cette fragilité est en lien avec un événement effrayant survenu au cours de la grossesse. Cette frayeur est réputée, de manière traditionnelle, passer de la mère à l'enfant (19). D'autres enfants, par l'intermédiaire des rêves maternels, sont en contact avec la mort (18). Ce contact est jugé néfaste et rend vulnérable.

Alors, lorsque ces enfants montrent au cours de leur développement qu'ils sont effectivement plus vulnérables et davantage exposés au danger - de mort -, le projet de migrer s'élabore autour d'eux (18 ; 19). Leur vulnérabilité les amène, en quelque sorte, à en être les initiateurs. Mais en raison de l'impact traumatique de la migration, cette vulnérabilité initiale est renforcée. Quel que soit leur rang dans la fratrie, des enfants sont exposés.

Par ailleurs, en venant au monde, les enfants prennent place dans une famille mais aussi dans un réseau de relations avec les êtres du monde invisible. Parfois, au sein de leur famille, ces relations sont déséquilibrées (15 ; 16 ; 17 ; 19 ; 21).

Ce déséquilibre résulte d'une absence – ou d'un défaut - de pratique rituelle. Mise en scène d'un mythe fondateur, le rite instaure une séparation, une frontière, entre les mondes visible et invisible<sup>369</sup> et organise les relations de l'un à l'autre. Dans sa fonction d'interface, le rite assure par ailleurs aux individus un système de protection et remplit sur le plan psychique une fonction de pare-excitation et de délimitation des mondes interne et externe.

L'absence de pratiques rituelles peut provenir d'une rupture dans ces dernières (21), d'un refus de s'y soumettre (16), d'une absence ou d'un défaut de transmission (15 ; 17). Mais quelle qu'en soit son origine, cette absence équivaut à un défaut de frontière entre les mondes, laissant alors la possibilité aux êtres de l'autre-monde de passer de l'un à l'autre sans entrave.

---

<sup>369</sup> Il opère la même fonction de séparation entre les catégories du pur et de l'impur, entre les vivants et les morts, entre le présent et le passé. Il remplit de ce point de vue une fonction de classification et de catégorisation Mauss, 1902-1903 ; Durkheim, 1912).

Des pratiques non conformes avec la logique rituelle du groupe peuvent également être à l'origine du déséquilibre des relations. Elles se montrent, le plus souvent, autour d'une dénomination des enfants contraire à la tradition (19 ; 20).

Aucune parade à l'irruption du désordre n'existe alors. Sans frontière établie, l'attaque par les *madjini* est possible. Cette attaque atteste tout autant de l'absence de frontière que de la faillite du système de protection de l'intérieur. Elle témoigne d'une vulnérabilité individuelle, mais aussi groupale, par défaut de fonction délimitante et contenante.

Parfois, face aux menaces et aux risques incessants de la vie, il se dit que partir ailleurs devient le lieu possible d'une délimitation des mondes et d'une séparation d'avec les forces du monde invisible.

Dans cette perspective, il est attendu de cet acte qu'il matérialise une coupure avec la terre d'origine et instaure ainsi une frontière entre les mondes, entre les forces du bien et du mal, entre les vivants et les morts, autrement dit que le danger s'éloigne et qu'une relation d'ordre soit rétablie (15 ; 16 ; 18 ; 19).

La migration est le temps de la rupture. Rupture avec la terre, elle instaure certes une frontière physique avec le monde d'origine, mais chacun sait que « sauter la mer <sup>370</sup> » n'empêche pas les êtres de l'autre monde de voyager.

Si la migration atteste du passage entre les univers et les délimite physiquement, cette délimitation n'est cependant pas ritualisée. Or, le processus de délimitation repose sur un acte symbolique : le rite.

Sans rituel organisé, la migration ne peut remplir cette fonction de délimitation et de séparation. Alors, les enfants se taisent, n'apprennent pas à l'école ou manifestent bruyamment le désordre qui les affecte. Leurs troubles nomment la confusion et appellent à la séparation d'avec un univers auquel ils sont parfois attachés de manière déshumanisante (16 ; 17). Le recours au rituel s'impose. Ses effets se donnent à voir au niveau individuel, mais aussi groupal, et participent au rétablissement des limites, au renforcement des enveloppes psychiques et culturelles. Ils soutiennent la construction identitaire (16 ; 17 ; 19).

Mais il arrive que le recours au « faire » rituel ne peut se faire d'emblée car la mémoire de la vie passée et de la tradition est perdue (18). Il convient d'interroger ceux qui savent. Un voyage de retour sur la terre s'impose. L'histoire de ceux qui sont venus avant, alors, se raconte et la mémoire retrouvée amène les actes de la tradition à se poser (18).

---

<sup>370</sup> Expression issue du créole réunionnais qui évoque le départ vers une autre terre, un autre pays au-delà de l'océan qui borde l'île.

Grâce aux modalités du rituel, les déséquilibres dans les relations entre les mondes visible et invisible sont résorbés.

- Dans cette perspective, il est alors possible de dire que les symptômes manifestés par les enfants amènent à restaurer la mémoire familiale. Convoquer la mémoire familiale, c'est aussi rétablir le lien aux générations précédentes et au monde d'origine.
- Cette restauration s'actualise à travers une mise en œuvre rituelle.

Par ailleurs, la pratique rituelle impose des liens, tout autant qu'elle les crée, et signe une appartenance. Lorsqu'elle se déroule, elle peut, dans cette perspective, suppléer une faille dans la transmission et remplir les espaces vacants d'un lien de filiation troué par le traumatisme (20).

### **VI. 3. 3. Alors ...**

A partir d'une autre lecture du traumatisme lié à l'expérience de la migration, ce travail de recherche clinique a permis, dans un premier temps, de confirmer les résultats des travaux antérieurs et de reconnaître la vulnérabilité psychique manifestée par certains enfants de parents migrants comme résultante du traumatisme engendré par la migration - inscription post- migratoire.

Cette recherche a par ailleurs contribué à valider l'hypothèse selon laquelle cette vulnérabilité psychique prend sens dans une histoire familiale marquée par des événements traumatiques non élaborés qui pré existent à la migration.

A travers cette démonstration, il a été possible de comprendre que :

- la vulnérabilité manifestée par certains enfants participe d'un processus plus général de vulnérabilité affectant le groupe familial,
- le traumatisme engendré par la migration prend sens dans une logique de répétition,
- la migration métaphorise le lieu de l'indicible et de l'impensable,
- la migration met par ailleurs en scène un déséquilibre dans les relations entre les individus et les êtres du monde invisible.

Enfin, dans une approche plus systémique, il a également été permis de comprendre que les symptômes manifestés par les enfants servaient de contenants aux traumas survenus antérieurement et avaient par ailleurs pour fonction de restaurer la mémoire familiale et le lien aux générations antérieures et au monde d'origine.

- Alors, au regard des différents éléments d'analyse soulignés, il est possible de dire que la vulnérabilité psychique observée chez certains enfants de migrants participe d'une logique complexe et est à envisager selon une double inscription pré et post migratoire.

## ***CONCLUSION ET PERSPECTIVES***

*A l'étranger, ne  
demande pas  
son lieu de naissance mais  
son lieu d'avenir.  
E. Jabès.*

Si la rencontre avec des familles et des enfants venus d'ailleurs est une expérience riche, elle est porteuse d'inconnu. A chaque fois, en effet, se pose la question d'un monde nouveau à découvrir. Et au-delà du monde découvert, quelle histoire nourrit les âmes de ceux et celles rencontrés ?

En raison de notre contexte professionnel, les enfants sont les premiers que nous accueillons. Ils ne vont pas bien. Leur monde interne est souvent proche du chaos. Les fils qui animent leur vie s'emmêlent et la retiennent prisonnière. Les enfants abrs se taisent ou s'agitent bruyamment. Le bruit et le silence ont en commun d'appeler le soin.

Ici, il se décline au sein d'un groupe thérapeutique qui le pense dans une logique transculturelle. Cette logique s'est imposée à la raison et est une nécessité. Le soin transculturel s'impose par nécessité de sens. Si la question du sens est aux fondements de toute pratique clinique, elle se pose de manière complexe lors de la rencontre avec des

hommes, des femmes et des enfants arrivés d'une autre terre. En effet, elle oblige à penser autrement l'établissement de la relation et de la communication et fait interroger les troubles manifestés selon d'autres références. Alors, quel sens donner à une rencontre qui fait se mêler les univers de pensée ? Dans ce cadre, quel sens donner à la souffrance ?

Migrer est un acte de rupture. Séparation avec la terre, cet acte porte en lui la rupture avec l'histoire familiale et les générations qui ont contribué à l'écrire. L'histoire, c'est à la fois celle qui se noue dans l'espace des relations interindividuelles, mais c'est aussi celle des relations avec le monde-autre. L'histoire, ici, est double et ses héritages sont multiples.

Parce que migrer est un acte de rupture, certains imaginent bâtir ailleurs une nouvelle vie coupée de l'histoire d'avant. Ils se pensent fondateurs et certains, aussi, les disent fondateurs. « Fonder, ce geste si important pour Apollon<sup>371</sup> implique (...) : la singularité d'un espace par rapport à un espace total; un commencement dans le temps, dans une histoire, avec un événement initial ; enfin un acte, un rituel en rapport avec un sujet individuel impliqué dans l'événement premier et qui est senti comme l'origine du lien particulier à un lieu » (Détienne, 1998, p.15).

Si, autour de l'acte de migrer, une nouvelle spatialité et une nouvelle temporalité s'organisent, aucun acte, aucun rituel ne vient cependant soutenir la vie qui commence ailleurs. En effet, fonder, c'est avant tout contenir dans un acte un ensemble de faits et gestes qui marquent le départ et l'arrivée en terre nouvelle (*Ibid.*).

Il y a longtemps, en Grèce, l'acte de fondation tirait sa légitimité de la consultation de l'oracle. Le fondateur et ses compagnons alors pouvaient se lancer à la conquête de l'espace nouveau, amenant avec eux le feu sacré de la Cité, mais laissant derrière eux les statues des divinités, les ossements et les cendres de ceux qui habitent la terre. Les liens avec les morts étaient ainsi rompus.

Ensuite, l'accomplissement d'un premier sacrifice et l'installation d'un premier autel consacraient, autour du feu, l'arrivée en terre nouvelle. Alors, le fondateur, à l'articulation de la séparation et du commencement, pouvait partager et occuper le territoire. Enfin, une fois mort, il reposait au cœur de la cité, dans l'agora (*Ibid.*).

A l'image des fondateurs, les hommes et les femmes qui font aujourd'hui l'expérience de la migration sont au carrefour de la séparation et du commencement. Mais point ici d'oracle consulté avant le départ, point de feu amené, point de sacrifice et d'autel dressé en arrivant,

---

<sup>371</sup> Dieu de la mythologie grec dont le projet explicite était de construire, de défricher et de fonder. Mais avant de mettre à exécution son projet, il connut avec sa mère, Lété, jetée sur les grands chemins par sa rivale, l'errance.

point de coupure avec les morts et souvent même, un retour au pays pour être enseveli dans sa terre<sup>372</sup>. Alors dans ces conditions, la migration peut elle être le lieu de la fondation ?

Il se dit qu'elle n'en est pas une et qu'elle est, à l'image du commencement, une illusion (*Ibid.*). Certes, la terre est abandonnée. Certes, les êtres deviennent des étrangers venus du dehors mais la vie d'avant cependant continue. Certes, elle refuse parfois de se dire, voire même de se penser. Alors, les enfants grandissent sans savoir qui ils sont parce que personne ne peut leur parler de leur monde et leur dire d'où ils viennent. Ils ne peuvent penser le pays de leurs parents qui, parfois, aussi les a vus naître. Ils s'imaginent alors sans histoire, venus de nulle part. Beaucoup les pensent comme eux et les réduisent à jamais à dur identité « d'enfants de migrants ». Leur filiation est anonyme: première génération, deuxième génération, troisième, etc. ....

Mais au-delà du vide imaginé, ces enfants sont possédés par l'histoire des leurs. Elle les rend malades, les empêche d'apprendre et embrouille leur vie.

Ces enfants, dont le seul repère dans la vie est trop souvent la migration parentale, sont pris dans une histoire marquée par des événements traumatiques mais n'en ont pas la mémoire. Si les symptômes et les troubles qu'ils manifestent attestent de l'impact traumatique de la migration sur le fonctionnement psychique, ils sont aussi les seuls témoins de l'histoire perdue.

Entre passé et présent, et face à l'héritage, les enfants se débattent (Bertrand & Lescarret ; 2003).

Au carrefour du synchronique et du diachronique, les enfants cherchent à avancer dans la vie. Il leur revient la lourde tâche de signer l'après-coup du traumatisme parental pour s'inscrire dans une généalogie et dans un monde d'appartenance. Ils ne peuvent le faire seuls et c'est là tout l'enjeu du processus thérapeutique : appeler les mondes d'origine à venir mais aussi reconvoquer l'histoire familiale pour qu'enfin, les nœuds se démêlent et n'empêchent plus les uns et les autres de penser.

Entre ici et là-bas, l'histoire se déroule. Peu à peu, les troubles prennent sens. Des bribes de vies sont revivifiées et les morceaux choisis sont parfois saisissants. Alors, chacun comprend qu'en quittant la terre natale, c'est aussi une histoire qui est fuie et qui veut se ré écrire autrement. Certains imaginent que tirer un trait suffit pour oublier la vie d'avant. Oublier est parfois dans la migration un véritable leitmotiv mais le passé ne se laisse jamais oublier et s'il est trop oublié, il se venge (Cicccone, 1999).

---

<sup>372</sup> C'est ainsi que beaucoup d'hommes et femmes immigrés, ici comme en France, souhaitent une fois mort être enterré sur leur terre natale alors même qu'ils l'avaient quittée parfois depuis plus de cinquante ans.

Notre expérience acquise dans la prise en charge de ceux et celles qui, un jour, décident de vivre ailleurs, montre que la migration est un acte complexe. Au carrefour d'une réalité psychologique et sociale, ses enjeux dépassent strictement le cadre de l'aventure humaine et participent d'une histoire de vie et d'une logique de groupe.

Expression d'une conduite individuelle, la migration est, en effet, dans certaines situations, la réponse du groupe face à la conduite de ses membres. La migration devient alors l'expression d'un modèle d'inconduite. Parce qu'il ne peut vivre selon les règles établies, un individu quitte son groupe d'origine. Mais si ce départ vise à la protection du groupe face au risque de désorganisation, il pointe aussi sa vulnérabilité. Cependant, de manière paradoxale, ceux qui s'éloignent sont souvent ceux qui vont permettre des réaménagements amenant à une restauration de l'état d'équilibre. Cette restauration ne résulte pas de l'expulsion hors du groupe des éléments perturbateurs ou pensés comme tels, mais est liée à l'organisation d'un « faire » rituel.

Médiatisé dans certaines situations par le soin transculturel, le recours au « faire » rituel succède au temps de la crise et de la rupture. Le rite se déroule à l'interface des individus et du groupe et cette réaction rituelle a un effet de restructuration (Rivière, 1995). Cette restructuration opère un renforcement au niveau individuel et au niveau du groupe social. Dans cette perspective, il devient possible de penser que ceux qui quittent leur groupe peuvent, une fois à l'extérieur, être les opérateurs d'une transformation. Ce processus n'est pas sans rappeler la problématique du changement envisagée dans une perspective systémique et selon laquelle le changement oblige à sortir hors du système à l'intérieur duquel il opère<sup>373</sup> (Watzlawick, 1973).

Amenés sur les chemins de l'initiation par d'autres rencontrés ici, ces acteurs voient alors leur existence se modifier dans le sens d'une ouverture au monde. Portés par un groupe thérapeutique, ils font alors l'expérience que la rencontre des mondes n'est pas dangereuse. Les clivages opérés se lèvent. Les enfants apprennent alors à l'école la langue de l'étranger. Ils écrivent en français, signent dans leur langue et s'appliquent à en maîtriser une autre<sup>374</sup>. A partir d'une identité première restaurée, il devient enfin possible d'être soi. Être soi dans une déclinaison multiple, tel est au fond l'enjeu de la rencontre.

Il se dit alors que les rendezvous dans notre espace n'ont plus lieu d'être. Le chemin parcouru a été long parfois pentu, mais au bout du compte, les efforts s'en trouvent

---

<sup>373</sup> Le type de changement envisagé ici un changement de niveau 2 et a toujours la forme d'une discontinuité. Ainsi « pour passer de l'immobilité au mouvement, il faut faire un pas en dehors du cadre théorique de l'immobilité » (Kaës, 1979, p. 54). Ce niveau de changement s'oppose au niveau 1 qui est un changement sans effet sur le système à l'intérieur duquel il opère (*Ibid.*).

<sup>374</sup> Le lecteur peut se reporter ici aux deux derniers dessins présentés en annexe 4 et illustrant l'évolution clinique de Rodolf.



récompensés. La pensée se transforme, l'histoire familiale se repense autrement et la psychopathologie se « panse ».

Mais l'évolution positive des prises en charge des enfants rencontrés ne doit pas faire oublier que les risques attachés à la migration sont bien réels. Cette perspective amène à penser la question de la prévention. Mais la question de la prévention ne va pas sans celle de la formation et de la sensibilisation des différents professionnels. Beaucoup trop, aujourd'hui encore, banalisent le vécu des familles migrantes. Cette banalisation relève le plus souvent de l'ignorance. L'ignorance est mauvaise conseillère mais parfois les propos tenus témoignent abruptement de l'incapacité des uns et des autres à accepter la différence. Les discours entendus sont en effet par trop souvent empreints de rejet, de disqualification, voire de mépris et de racisme.

Former pour prévenir, le projet n'est pas simple parce que au-delà d'un savoir à acquérir pour penser une pratique professionnelle différente, il s'agit, au niveau des idées, d'amener à un travail de déconstruction-reconstruction. La logique de ce travail s'apparente à celle d'une métamorphose initiatique.

La mise en œuvre cette année au sein de l'université de la Réunion, d'un diplôme universitaire intitulé « Pratiques cliniques en situation transculturelle » a montré que cela était possible. L'expérience a été forte et ceux qui se sont lancés dans l'aventure sont devenus autres, capables de penser le monde sans préjugés.

Un autre diplôme universitaire est actuellement en cours d'élaboration. Centré sur la clinique périnatale, ses objectifs sont ceux de la prévention du risque attaché au vécu de grossesse et à la naissance. La question de l'accompagnement des futures mères y est, bien sûr, centrale et celle des femmes vivant dans un contexte de migration reconnue comme prépondérante. D'un diplôme universitaire à un autre, il s'agit à chaque fois d'amener les mondes à se rencontrer autour d'une humanité partagée et à défier les lois de l'ignorance et du mépris. Enfin, que le travail de recherche élaboré au cours de ces années contribue très simplement à ce projet.

## **EPILOGUE**

*... C'est un pont, un grand pont suspendu qui relie les deux berges de l'oued... par vents forts, il bouge dans tous les sens mais malgré tout résiste au temps et fait d'ailleurs la fierté de sa ville ... alors après le pont, poursuivez votre route en empruntant le chemin des touristes... le chemin des touristes ... le guide continuait dans ses explications ... elle n'écoutait plus ... il voyait qu'elle n'écoutait plus mais il parlait encore et encore ... cela faisait tellement longtemps qu'il n'avait pas fait le guide ...la guerre avait fait fuir les touristes ... alors aujourd'hui, il se rattrapait ...et poursuivait inmanquablement son monologue... il lui disait d'écouter pour ne pas se perdre ... elle, elle était déjà en bas, aux pieds des chutes.*

*Les chutes, elle se souvenait qu'il y a longtemps, lorsque l'orage grondait, l'eau déferlait, sale, pleine de boue ...elle se souvenait que ce spectacle lui faisait peur ... Aujourd'hui, les chutes sont claires ... comme l'eau du bassin.*

*Les femmes sont déjà là ... elles sont arrivées de bonne heure car la journée va être longue. Chacune s'affaire. L'heure est au bain, à la purification des corps. Des femmes passent d'un rocher à l'autre, l'encensoir à la main et des nuages d'encens montent dans le ciel. D'autres aspergent les corps de parfum. Plus loin, des bougès sont allumées et des offrandes sont déposées.*

*Elle regardait les femmes et comprenait que ce moment était plus qu'une fête ... le printemps était là ...elle savait qu'ici comme dans d'autres lieux, on avait l'habitude de le célébrer. Elle se souvenait des danses dans les champs de blé et avait retenu que sans elles, il n'y avait pas de bonne récdte possible... assise sur son rocher, au loin, elle voyait*

*d'ailleurs dans la plaine le moulin ... le moulin Desjardins...lui aussi avait résisté au temps...elle se demandait si ses enfants savaient ce qu'était un moulin ... aux pieds des chutes, les souvenirs arrivaient ... les femmes, lentement en procession avançaient... les jeunes se mêlaient aux plus vieilles ...les tissus de leurs gandouras chatoyaient sous le soleil. Les verts se mélangeaient aux rouges, aux noirs, aux roses. Elle comprit qu'ici comme ailleurs, les êtres avaient leur couleur de prédilection. Le vert, certainement était pour les jnoun arabes ...le noir pour les africains ... le rouge pour les roumi<sup>375</sup> et le rose ...le rose, elle ne savait pas.*

*A qui demander ? Elle repensait au guide ... il n'était plus là ... cet endroit n'est pas un lieu pour les hommes ... elle chercherait plus tard ... la musique commençait à monter, les femmes frappaient dans leurs mains, d'autres battaient la paï de gros tambours...certaines commencèrent à danser ... et d'autres encore s'alignaient les unes derrière les autres devant l'entrée d'une grotte ...alors, elle décida de se rapprocher ... une petite fille cria « roumi, roumi ». Les femmes s'arrêtèrent ... une « roumi » ici... au fond des gorges, aux pieds des chutes ... il y avait là quelque chose d'impensable. Les unes et les autres se regardaient. Le temps paraissait suspendu... elle repensait au guide avec son pont ... elle se mit à rire ... les femmes l'entourèrent et se mirent à danser... le vieille sortit de la grotte ... pour voir ce qui se passait. La vieille se nommait « Arifat », celle qui sait ...dans le creux de l'oreille, elle lui dit que le rose, c'est pour les jnoun juifs ...*

*Sur cette terre d'islam, au fond des gorges, devant les chutes d'eau, magiquement, les êtres du monde se rassemblent. Juifs, arabes, noirs, blancs, chaque année ont rendez-vous ici à Sidi M'cid. Les femmes viennent de tous lieux. Celles là ont promis de pratiquer à jamais Nechra<sup>376</sup> ... elle, elle promet à son tour de revenir.*

*« Dar el Nour »,*

*Sainte-Clotilde de la Réunion,*

*Mai 2006.*

---

<sup>375</sup> Signifie en arabe, le romain et d'une manière plus générale l'europpéen.

<sup>376</sup> Nechra est un rituel thérapeutique traditionnel propre à une ville de l'est algérien. Rite séculaire et païen, il est exclusivement féminin et une fois soumises au rituel, les femmes ne peuvent s'y soustraire. Nechra devient « un pacte à la suite d'un vœu et est une chaîne qui ne doit pas être brisée » (Djekrif, 2002).

## *Lexique*

Le lexique est commun à l'ensemble des îles de l'archipel. Cependant certains mots et expressions sont spécifiques au parler de chacune mais compréhensibles par tous. Ce lexique reprend les mots et les expressions utilisés dans leur ensemble par les individus au cours des entretiens sans distinction donc de l'origine. Ils ont été vérifiés à l'aide des lexiques de S. Blanchy (1996), M. Ahmed-Chamanga (1992), N. Guenier (1986).

### A

### B

**Badr** : Se prononce **Badré ou Badri** . Nom d'une prière à fonction d'ordalie, pour attirer la malédiction de Dieu sur un coupable caché, ou récitée dans d'autres occasions comme la circoncision où elle est destinée à soutenir le courage du garçon. Elle consiste à évoquer le nom des courageux combattants musulmans de la bataille historique de Badr, qui fut une victoire décisive pour l'expansion de l'Islam.

**Banga** : Case d'une seule pièce construite généralement par et pour les adolescents. Mais peut aussi désigner un abri construit dans un champ, dans une cour domestique. Construits en pisé, ces bangas représentent un habitat éphémère et sont une projection matérielle de l'espace potentiel qui marque le passage entre l'état d'enfant et celui d'adulte.

**Bangwé** : Place publique

**Baol** : Tablette de géomancie.

**Baraka** : Bénédiction. Chance, prospérité qui en résulte. Pouvoir spirituel.

**Bubu** : Le muet.

**Bismillah** : En arabe, au nom de Dieu, début de la sourate Fatiha. Se dit à la naissance d'un enfant, au moment d'un sacrifice ou encore au moment d'un voyage.

## C

**Cadi** : Juge coranique.

**Chahada** : Profession de foi qui consacre l'adhésion de l'individu à l'islam. Sa récitation est la suivante : « je témoigne qu'il n'y a de Dieu qu'Allah et que Mahomet est son prophète ».

**Chiconi** : Terme qui désigne l'école coranique.

**Chtrétrémo** : Se dit d'une frayeur.

## D

**Daba** : Terme qui renvoie à la notion d'idiotie. Se dit en parlant des choses et de l'ignorant.

**Dalao** : Remède, médicament.

**Djini / madjini (pl.)** : Etres invisibles susceptibles d'occuper l'espace, le corps, de contrôler le fonctionnement psychique d'une personne ou d'une famille et cela afin d'obtenir une compensation de la part des humains : une offrande, un sacrifice, un autel, un culte.

Aux Comores, terme générique désignant les esprits du monde invisible.

**Duniani** : Le monde d'ici-bas ; le monde sensible

**Dwa** : Prière, invocation.

**Dzitso** : Le mauvais œil. Il peut être le fait d'une personne mal intentionnée, d'un diable, d'un animal. Il est du au fait que la victime a été regardée avec trop d'envie, ou par un être ayant l'œil mauvais.

## F

**Fathia** : Première sourate du Coran.

**Fé** : Groupe générationnel regroupé en chefferie.

**Fiqh** : La tradition coranique.

**Fundi** : Celui qui enseigne, qui possède un savoir, une compétence transmissible. Ex l'instituteur mais aussi le forgeron ou encore le guérisseur. Le fundi de l'école coranique est le premier éducateur après les parents qui intervient dans la vie de l'enfant. Il suit un enfant du début jusqu'à la fin de l'enseignement et peut intervenir pour rectifier le comportement

d'un de ses élèves. Il incite ses élèves à aller à la mosquée ; il commence tôt à leur apprendre les textes des prières.

Le fundi peut également être maître des djinns. Le « fundi wa madjini » étant alors celui qui a la connaissance du monde des djinns et peut y accéder au cours de cérémonies auxquelles ils sont conviés.

**Fundi wa madjini** : Le maître des djinns.

## H

**Hadj** : Pèlerin ou toute personne qui a fait le pèlerinage à la Mecque. Par extension, désigne le pèlerinage lui-même.

**Haram** : Mot d'origine arabe qui signifie impur.

**Hinya** : Terme qui désigne un lignage fondateur. Ces lignages essentiellement matrilineaires privilégiaient l'ascendance maternelle et confiait au frère de la mère, le *mdjomba* le premier rôle dans l'éducation des enfants de sa sœur. Ce principe de matrilinearité sous-tendait d'autres règles, celle de la *matrilocalité* et de l'héritage maternel ou *manyahuli*, communément appelle « transmission par « le ventre ». La résidence de l'homme se trouvait fixée chez la femme qui par ailleurs recevait en dot sa maison de son père sur un terrain transmis par . . . la mère - ce qui n'est pas sans conséquence dans l'organisation des relations conjugales car selon ce principe, l'homme marié est reçu chez sa femme et la seule maison qu'il n'aura jamais est celle de sa mère. S'il est attesté qu'au cours du premier millénaire lors de l'établissement bantou, les premiers groupes étaient d'ascendance patrilinéaire, la tradition fait remonter l'émergence de la matrilinearité au plus lointain ancêtre connu des comoriens, Mdjongwe.

Malade, il se serait adressé à un *mwalimu* qui lui aurait prescrit pour sa guérison de s'enduire le corps de sang humain. Il proposa à sa femme de tuer à cet effet un de leurs enfants. L'épouse préféra s'enfuir avec tous ses enfants. C'est alors que la sœur de Mdjongwe proposa un de ses enfants. Mdjongwe le prit, mais ne le tua pas, se contentant d'incisions superficielles sur le visage de l'enfant pour en recueillir le sang qui le guérit. Mdjongwe dit alors : « c'est mon neveu qui sera mon héritier »

**Hirizi** : Amulette, talisman ou encore gri-gri sous forme de collier ou de bracelet contenant un verset du Coran roulé dans un petit sac de tissu ou de cuir.

## K

**Kafir** : Se dit d'un individu incroyant ou infidèle.

**Kiyama** : L'autre monde, l'au-delà par opposition à duniani, ici-bas.

<b>M</b>
----------

**Madrassa** : Lieu d'enseignement du coran.

**Malaïka** : Les anges.

**Mapiso** : Malédiction.

**Masera** : Pluriel de sera. Se dit d'un diable.

**M'fu** : Esprit du mort.

**Mgangi** : Vient d'un mot bantu : nganga : maître du secret par extension sert à désigner le sorcier.

**Muezzin** : Celui qui appelle à la prière.

**Mugala** : Esprit venant d'Anjouan.

**M'zungu** : Le blanc. Par extension, ce qui est étranger.

**Mwalimu** : Guérisseur ; devin.

**Mwalimu dunia** : L'astrologue.

**Mwalimu ya fakihy** : Le maître de la tradition coranique.

**Mwanaïssa** : Petits lutins habitants les forêts.

<b>N</b>
----------

**Nyora** : Etoile ; destin. S'entend au sens de thème astral.

<b>P</b>
----------

**Patrosi** : Esprit d'origine malgache.

<b>R</b>
----------

**Rauhan** : Nom donné à une catégorie d'esprit d'origine arabe.

**Roho** : Cœur physique mais aussi âme, conscience.

**Rumbu** : Cérémonie traditionnelle au cours de laquelle les djinns invités se manifestent à travers le corps des humains possédés.

<b>S</b>
----------

**Sadaka** : Offrande.

**Sahiri/ Masahiri** (pl.): Mauvais sort placé dans le corps ou l'habitation de la victime par une personne malintentionnée.

**Sera / Masera** (pl) : Diable, folie. Désigne des esprits autochtones, premiers habitants des îles. Ils sont sauvages et associés à la brousse mais moins malveillants que les diables *mazetwan*. **Mwendza masera** : personne folle.

**Shahada** : Profession de foi musulmane.

**Shenge** : Nom d'esprit

**Shetwan** : Diable.

**Shi** : Le parler au sens de langue.

**Shibushi** : Dialecte malgache de Mayotte.

**Shimaoré** : Le parler de Mayotte.

**Shinduantsi** : Littéralement: «fouiller le pays»; terme qui recouvre l'éloquence traditionnelle dans le monde comorien. Art de la parole. Récitation de l'histoire écrite.

**Shingazidja** : Le parler de la Grande Comore.

**Shur** : En arabe, le sort.

**Sidjabu** : Prière de bénédiction, de protection suivie généralement d'un repas.

**Somali** : Esprit d'origine africaine.

<b>T</b>
----------

**Tromba** : Esprit d'origine malgache.

<b>Y</b>
----------

**Yilimu** :

<b>Z</b>
----------

**Zaïma** : Prescription préparée par le fundi coranique à base d'écritures saintes mélangées à de l'eau qui sont à boire ou à passer sur le corps.

**Ziara** : Lieu sacré habité par les djinns, où sont déposées des offrandes au cours de visites privées, et où sont organisées annuellement des fêtes publiques à caractère religieux.



## **BIBLIOGRAPHIE**

- Abraham, N., Torok M, (1978). *L'écorce et le noyau*, (1987 éd.)Paris : Flammarion.
- Agossou, Th. (1980). La mort, la naissance, la filiation : un itinéraire nécessaire et structurant. L'exemple des cultures africaines in Guyotat, J., *Mort/naissance et filiation*. Paris : Masson.
- Ahmed-Chamanga, M. (1988). *Rois, femmes et djinns. Contes de l'île d'Anjouan*, Paris, CILF-INALCO coll. Fleuve et Flamme.
- Airault, R., (2003). *Survenir Adolescent dans l'entre-deux culturel : l'exemple des Bangas de Mayotte*. Communication aux « Mercredis de Mamoudzou ». Mayotte.
- Allibert, C. (1984). *Mayotte. Plaque tournante et microcosme de l'Océan Indien Occidental*. Paris : Anthropos.
- Altounian, J., (1999). *La survivance. Traduire le trauma collectif*. Paris : Dunod.
- Ancelin-Schützenberger, A. (1993). *Aïe mes aïeux*. La Méridienne.
- Ancelin-Schützenberger, A. (2004). Secrets, secrets de famille et transmissions familiales In *Cahiers critiques de thérapie familiale et pratiques de Réseaux*, n°33.Bruxelles : De Boeck Université.
- Anthony, E.J., Chiland, C., Koupernik, C., (1978). *L'enfant dans sa famille, l'enfant vulnérable*. Paris : PUF.
- Anthony, E.J. (1978). Un nouveau domaine scientifique à explorer. In Anthony, E.J., Chiland, C., Koupernik, C., *L'enfant dans sa famille, l'enfant vulnérable*. Paris : PUF.
- Anzieu, D. (1974). Le Moi-Peau. Le dedans et le dehors. *Nouvelle revue de psychanalyse* n°9.
- Anzieu, D. (1985). *Le Moi-Peau* (1995 éd.) Paris : Dunod.
- Anzieu, D. et coll. (1987). *Les enveloppes psychiques*. Paris : Dunod.
- Arias-Schreiber, M.P. (1987), Susto ou le vol de l'âme. Métaphores corporelles dans le cadre d'un désordre ethnique. In *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n° 8/9, pp. 123-137.
- Asensi, H., Le Du C. (2003). Savons-nous accueillir les réfugiés en France ? In Baubet, T., Le Roch, K., Bitar, D., Moro M.R., *Soigner malgré tout. Tome 1 : Trauma cultures et soins*.Grenoble : La pensée sauvage, pp. 241-251.
- Augé, M., Herzlich, C., (1984) *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris : Ed. Des Archives contemporaines.
- Bailly, L., (1996). *Les catastrophes et leurs conséquences psychotraumatiques chez l'enfant*. Paris : ESF
- Barrois, C., (1988). *Les névroses traumatiques*, Paris, Dunod.
- Bastide, R., (1998). Recherche sur les interpénétrations de civilisation. In *Bastidiana, Hors série n°4*.

- Bateson, G., (1936). *La cérémonie du Naven* (1971, éd.). Paris : Minuit.
- Bateson, G., (1956). *Vers une écologie de l'esprit*, (1980, éd.). Tomes I, II. Paris : Seuil.
- Baubet, T., Moro, M.R., (2003). *Psychiatrie et migrations*. Paris : Masson.
- Baubet, T., Moro, M.R., (2003). Cultures et soins du trauma psychique en situation humanitaire. In Baubet, T., Le Roch, K., Bitar, D., Moro, M.R., *Soigner malgré tout*. Tome : Trauma, cultures et soins, Grenoble : La pensée sauvage, pp. 71-93.
- Baudrillard, J., (1976). *L'échange symbolique et la mort*. Paris : Editions Gallimard.
- Baudry, P. (1995). La mort provoque la culture. In Augé M., *La mort et moi et nous*. Paris Textuel, coll. Le penser-vivre.
- Beauchesne, H., Esposito, J., (1985) Enfants de migrants. Paris : PUF, coll. »Nodules ».
- Berger, M., (1992). *Les séparations à but thérapeutique*. Toulouse : Privat.
- Bernier, J.-J., Florent C. (1986). Les défenses de l'estomac, *La Recherche*, 177, pp. 614-621.
- Bertrand, M. (2002). La notion de traumatisme et ses avatars In *Le journal des psychologues*, n°194, pp.21-23.
- Bizar, K., (1988). Ruptures familiales et névroses traumatiques In *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°11, pp. 43-52.
- Blanchet, A., Nathan, T., (1989). La contrainte de la case vide. Capacités thérapeutiques de l'analogie dans la psychothérapie spécifiques des migrants. In A. Yahyaoui (Ed.), *Corps, espace-temps et traces de l'exil. Incidences cliniques*. Grenoble : La pensée sauvage.
- Blanchet, A. (1998). De l'influence des psychothérapies. In T. Nathan & A. Blanchet & S. Ionescu & N. Zajde (Eds.), *Psychothérapies*. Paris; Odile Jacob.
- Blanchet, A. (2002a). *Discours d'ouverture*. Communication Colloque ADFOI : L'avis des morts », Saint-Denis de la Réunion
- Blanchet, A. (2002b). *L'interaction thérapeutique – Conférence*. Communication Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Saint-Denis de la Réunion.
- Blanchet, A. (2003). La communication psychothérapeutique. In J. Brandibas & G. Gruchet & P. Regnier (Eds.), *Institutions et cultures* (pp.41-56). Paris : L'Harmattan.
- Blanchy, S. (1990). *La vie quotidienne à Mayotte*. Paris : L'Harmattan.
- Blanchy, S. (1996). *Dictionnaire Mahorais-Français/Français-Mahorais*. Paris : L'Harmattan. Paris, 62 (1), pp. 7-53.
- Blanchy, S. (1993). Thérapie traditionnelle aux Comores, *Cahiers des Sciences humaines (ORSTOM)*, vol. 29, n°4, pp. 763-791.
- Boudjenou, M. (1994). *Djinn et démons selon le Coran et la Sunna*. Editions Tawhid.
- Bouffart, S. (1999). *Djinn et possession à Mayotte, Comores ; le rite du patrosi : pérennité et changement*. Mémoire de maîtrise sous la direction de Mme Bonnet D. Université Paris X Nanterre.
- Bouteyre, E., (2004). *Réussite et résilience scolaires chez l'enfant de migrants*. Paris : Dunod.
- Brandibas, J. (2003). *Traité de psychopathologie et thérapeutique réunionnaise*. Thèse de doctorat en psychologie n.p. sous la direction de Mr Hamon J.F. Université de la Réunion, Saint-Denis.
- Bydlowski, M. (1991). La transparence psychique de la grossesse In *Etudes freudiennes*, n°32, 1991, p. 2-9.
- Chiland, C., (1971). *L'enfant de six ans et son avenir*. Paris : PUF.
- Chiland, C., (1978). Editorial in Anthony, E.J., Chiland, C., Koupernik, C. *L'enfant dans sa famille, l'enfant vulnérable*. Paris : PUF, pp. 377-378.
- Chiland, C., (1985). Psychoses et névroses de l'enfant dans l'œuvre de Winnicott in Lebovici, S., Diatkine, R., Soulé, M., (1985). *Traité de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent*. Paris : PUF, pp.33-44.
- Chouvier, B., Gnamba, A., (1996). Rituel et symbolisation. Analyse d'un rite ordalique : Le Kpon chez les Abidji de Côte d'Ivoire. In Kaës et coll., *Activité de pensée en groupe*.

- Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe ; n°27.*
- Chouzour, S. (1994). *Le pouvoir de l'honneur. Tradition et contestation en Grande Comore*. Paris : l'Harmattan.
- Ciccone, A., (1999). *La transmission psychique inconsciente*. Paris : Dunod.
- Collomb, H. (1974). L'enfant qui part et qui revient ou la mort du même enfant, in J. Anthony et C. Koupernik, *L'enfant dans la famille*, Paris, Masson ; pp.354-362.
- Couchard, F. (1989). Une enfant exposée : la fille infibulée. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n°12, Grenoble, La Pensée sauvage, pp. 143-154.
- Cremniter, D. (2002). Le réel du symptôme à partir de l'expérience traumatique In *Stress et trauma ; 2 (2) ; pp. 79-82.*
- Crocq, L., (1993). Le trauma et ses mythes In *Psychologie Médicale*, pp. 992-999.
- Crocq, L., (1999). *Les traumatismes psychiques de guerre*. Paris : Odile Jacob.
- Crocq, L., (2001). Perspective historique sur le trauma. In M. De Clercq & F. Lebigot, *Les traumatismes psychiques*. Paris : Masson.
- Crocq, L., (2002a). Les modèles explicatifs du trauma. In *Le journal des psychologues*, n°194, pp. 24-29.
- Crocq, L., (2002b). Persée, la Méduse et l'effroi In *Stress et Trauma ; 2 (3)*, pp. 133-138.
- Crocq, L., (2003). Historique de la pathologie du trauma In *Le journal des psychologues*, n°207, pp. 12-17.
- Dahoun, Z. (1995). *Les couleurs du silence. Le mutisme des enfants de migrants*. Paris : Calmann-Lévy.
- Debray, R. (1987). *Bébés/mères en révolte. Traitements psychanalytiques conjoints des déséquilibres psychosomatiques précoces*. Paris : Paidos/ Le centurion.
- Déchaux, J.H. (1997). *Le souvenir des morts. Essai sur le lien de filiation*. Paris : PUF.
- De Clercq, M., (2001). Répercussions psychiatriques et psychosociale à long terme In *Les traumatismes psychiques*. Paris : Masson.
- De Clercq, M., Lebigot, F. (2001). *Les traumatismes psychiques*. Paris : Masson.
- De Clercq, M., Dubois, V., (2001). Le traumatisme psychique. In *Les traumatismes psychiques*. Paris : Masson.
- Delage, M., (2002). Traumatisme psychique et résilience familiale. In *Stress et Trauma*, 2(2), pp. 68-78.
- Détienne, M. (1998). *Apollon le couteau à la main*. Paris : Editions Gallimard.
- Détienne, M. (2003). *Comment être autochtone ? Du pur athénien au français raciné*. Paris : Seuil.
- Dermigny, L., (1972). Les Européens aux Indes du XVIème siècle au XVIIIème siècle. Un mouvement de population dans l'océan indien. In Actes du 4<sup>ème</sup> congrès de l'association historique de l'océan indien, Saint-Denis de la Réunion.
- Devereux, G., (1968). L'image de l'enfant de deux tribus : Mohave et Sedang. *Revue de neuropsychiatrie infantile et d'hygiène mentale de l'enfant*, n°4.
- Devereux, G., (1969). *Psychothérapie d'un indien des plaines. Réalité et rêve* (1982 éd.) Paris : Jean-Cyrille Godefroy.
- Devereux, G. (1970). *Essai d'ethnopsychiatrie générale* (1977 éd.) Paris : Gallimard.
- Devereux, G. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste* (1985 éd.). Paris : Flammarion.
- Devereux, G. (1978). The Cultural Implementation of Defense mechanisms. *Ethnopsychiatria*. 1/1. p. 79-116
- Djekrif, M., (2002). « Nechra », *approche ethnographique de la sexualité de la femme à Constantine*. CODESIA, 10<sup>ème</sup> Assemblée générale « l'Afrique dans le nouveau millénaire ». Kampala, 8-12 Décembre 2002.
- Djéribi, M., (1988). Le Mauvais œil et le lait, *L'Homme*, 105, XXXVIII (1), pp. 35-42.

- Doray, B., Louzoun, C., (1997). Introduction In *Les traumatismes dans le psychisme et la culture*. Paris : Erès
- Duez, B., (1992). La ritualité profane : une perspective psychanalytique. In *Cahiers internationaux de Sociologie*, Vol. XCII.
- Durkheim, E., (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1998, éd.). Paris : PUF.
- Eiguer, A. (1997). La part maudite de l'héritage in A. Eiguer et coll., *Le générationnel*. Paris : Dunod.
- Eiguer, A. (1998). Le faux-self du migrant in Kaës et coll., *Différence culturelle et souffrance de l'identité*. Paris : Dunod.
- Erlenmeyer-Kimling, L., (1978). Recherche sur la vulnérabilité dans l'optique de la génétique du comportement in Anthony, E.J., Chiland, C., Koupernik, C., *L'enfant dans sa famille, l'enfant vulnérable*. Paris : PUF ; pp.59-64.
- Faimberg, H. (1987), Le télescopage des générations. A propos de la généalogie de certaines identifications. *Psychanalyse à l'université*. T. XII, n°46, p. 181-200.
- Faimberg, H. (1988), A l'écoute du télescopage des générations : pertinence psychanalytique du concept. *Topique*, n°42, p. 223-238.
- Ferenczi, S. (1908-1933). *Psychanalyse. Oeuvres complètes*. Tomes I, II, III, IV (1982 éd.). Paris: Payot.
- Ferenczi, S. (1932 a). La confusion des langues entre parents enfants, *Journal Clinique* (1985 éd.). Paris : Payot
- Ferenczi, S., (1932 b). *Psychanalyse IV* (1982 éd.). Paris : Payot.
- Ferenczi, S., (1950). Stages in the Development of the Sense of Reality in *Sex in Psychoanalysis*.
- Fernandez, L., Catteeuw, M. (2001). *La recherche en psychologie clinique*. Paris : Nathan.
- Freud, A., (1958). *Psychanalyse IV* (1976 : trad. fr.).
- Freud, A., (1978). Avant-propos in Anthony, E.J., Chiland, C., Koupernik, C. *L'enfant dans sa famille, l'enfant vulnérable*. Paris : PUF.
- Freud, S., (1900). *L'interprétation des rêves* (1967 éd.). Paris : PUF
- Freud, S. (1912-1913). *Totem et tabou* (1985 éd.). Paris: Petite Bibliothèque Payot.
- Freud, S. (1914). Pour introduire le narcissisme in *La vie sexuelle* (1989 éd.) Paris : PUF.
- Freud, S., (1916- 1917). *Conférences d'introduction à la psychanalyse* (1970 :trad. fr.), Paris : Payot
- Freud, S. (1920). Au-delà du principe de plaisir In : *OCF vol. XV*. Paris : PUF ; (1996 éd.), pp.277-338.
- Freud, S., (1921). Psychologie des foules et analyse du Moi In *Essais de psychanalyse* (1981 éd.). Paris : Payot ; pp. 117-217.
- Freud, S. (1923). Le Moi et le Ca in *Essais de psychanalyse* (1981 éd.). Paris : Payot.
- Gevrey, A. (1870). *Essai sur les Comores* (1981 éd.). Mayotte : Eds du Baobab.
- Gibello, B. (1984). *L'enfant à l'intelligence troublée*. Paris : Païdos/ Le centurion.
- Gibello, B. (1988). Contenants de pensée, contenants culturels in A. Yahyaoui, *Troubles du langage et de la filiation chez le maghrébin de la deuxième génération*. Grenoble : La Pensée sauvage.
- Glick, L. (1977). Medicine as an Ethnographic Category : The Gimp of the New Guinea Highlands, *Culture, Disease and healing. Studies in Medical Anthropology*. Edited by Landy david, Macmillan publishing co. Inc. New York, pp. 58-70.
- Godelbeter-Merinfeld, E. (2005). *Le deuil impossible. Famille et tiers pesants*. Bruxelles : De boeck.

- Green, A. (1977). Atome de parenté et relations œdipiennes in C. Lévi-Strauss, *L'identité*, Paris : PUF.
- Grima, M.A., Selod, S. (2005). Les djinns en fête. In *L'autre, Cliniques, cultures et sociétés*, vol.6, n°1, pp. 125-130.
- Grinberg, L., Grinberg, R. (1986). *Psychanalyse du migrant et de l'exilé*. Lyon : Cesura Lyon Editions.
- Grotberg, E., (1995). *A guide to promoting resilience in Children*. La Haye, Foundation Bernard von Leer.
- Guébourg, J.L., (1995). *Espace et pouvoir en Grande Comore*. Paris : L'Harmattan.
- Guillaumin, J. (1982). *Quinze études psychanalytiques sur le temps. Traumatisme et après coup*. Toulouse : Privat
- Guy, P. (1956). *L'Islam aux Comores*. Paris: CHEAM 10 p.
- Guyotat, J. (1980). *Mort/ Naissance et filiation*. Etudes de psychopathologie sur le lien de filiation. Paris : Masson.
- Guyotat, J. (1988). Problèmes cliniques concernant le lien de filiation. In A.Yahyaoui (éd.), *Troubles du langage et de la filiation chez le Maghrébin de la deuxième génération* (pp.139-146). Grenoble : La pensée sauvage.
- Hamers, J. F., Blanc, C., (1984). *Bilinguisme et Bilingualité*. Bruxelles : Mardaga.
- Hell, B., (1999). *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*. Paris : Flammarion.
- Hell, B., (2002). Les alliés des esprits. In *Les mercredis de Mamoudzou*. Mayotte.
- Héritier, F., (1984). Stérilité, aridité, sécheresse : quelques invariants de la pensée symbolique In Augé, M., et Herzlich, C., *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris : Ed. des Archives contemporaines, pp.123-154.
- Hojjman, L. (1995). Une première fois, et encore une autre. . . Une prise en charge spécifique pour des jeunes toxicomanes migrants de la seconde génération. In Mesmin et coll., *Psychothérapie des enfants de migrants*. Grenoble : La Pensée sauvage.
- Hory, J.F. (2002). Le nom dans la tradition mahoraise. *Etudes Océan Indien, regards sur Mayotte*, n° 33-34, pp. 256-299. Paris : Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
- Houseman, F., (1986). Notes sur quelques propriétés générales de la transformation initiatique. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°6, pp. 31-40.
- Hubert, H., Mauss, M., (1902-1903). Esquisse d'une théorie générale de la magie. *L'année sociologique (1950 éd.)*. Paris : PUF.
- Ionescu, S., (2004). Réussite scolaire et résilience in Bouteyre, *Réussite et résilience scolaires chez l'enfant de migrants*. Paris : Dunod.
- Ionescu, S., (2004). *Comment l'initiation traditionnelle des chamanes peut-elle nous éclairer dans le débat sur la formation des psychothérapeutes*. Accès le 10-04, 2006, sur le World Wide Web : [http:// www.:geopsy.com/memories](http://www.geopsy.com/memories).
- Kaës, R., (1979). *Crise, rupture et dépassement*. Paris Dunod.
- Kaës, R., (1993a). Le sujet de l'héritage. *Transmission de la vie psychique entre les générations*. Paris : Dunod, pp.1-15.
- Kaës, R. (1993b). Introduction au concept de transmission psychique. *Transmission de la vie psychique entre les générations*. Paris : Dunod, pp.17-58.
- Kaës, R. et al. (1998). *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris : Dunod.
- Kaës, R., (1998). Rôle de l'événement historique dans la mobilisation du fantasme In *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris : Dunod, pp.45-87.
- Kristeva, J. (1988). *Etrangers à nous-mêmes*. Paris : Fayard
- Laplanche, J., Pontalis, J.B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. (1990 éd.). Paris : PUF.
- Malagasy speakers of Mayotte, *American Ethnologist*, 7 (2), pp. 318-331.
- Lambek, M. (1981). *Human spirit: a cultural account of trance in Mayotte*. Cambridge

- University Press.
- Lambek, M. (1992). Discreteness or discretion? , *Transcult. Psychiatre. Res. Rev.*, 29 (4), pp. 345-347
- Lambek, M. (1993). *Knowledge and practice in Mayotte. Local discourses of Islam. Sorcery, and spirit possession.* Toronto University Press.
- Larousse, (1989). *Dictionnaire encyclopédique* en un volume.
- Lartigau-Roussin, C., (2003). Les représentations de la maladie et les recours thérapeutiques à Mayotte. *Mémoire de DEA méthodologies et techniques nouvelles en sciences humaines et sociales.* Sous la direction du Pr. Bertrand Hell. Université de Franche-Comté
- Lebigot, F. (2002). L'effroi du traumatisme psychique : le regarder en face ou s'en protéger. *Stress & Trauma* ; 2 (3) : 139-46.
- Lebovici, S. (1982). L'après- coup et l'organisation de la névrose infantile in J. Guillaumin, *Traumatisme et après-coup.* Toulouse : Privat.
- Lebovici, S. (1983). *Le nourrisson, la mère et le psychanalyste. Les interactions précoces.* Paris : Paidos/ Le Centurion.
- Lebovici, S., Diatkine, R., Soulé, M., (1985). *Traité de psychiatrie de l'enfant et de l'adolescent.* Paris : PUF.
- Lebovici, S. (1988). Le bébé exposé et le psychanalyste. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°12, Grenoble, La Pensée sauvage pp.97-104.
- Lévi-Strauss, C., (1962). *La pensée sauvage.* Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C., (1971). *Mythologies* ; Vol V, *L'Homme nu.* Paris : Plon.
- Lévi-Strauss, C. (Ed.) (1977), *L'identité*, Paris : Grasset.
- Lewis, I.M. (1971). Les religions de l'extase. (1977 éd.). Paris : PUF.
- Lhumeur, M. (1990), D'un type de possession déclenché par la frayeur, *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°15, pp. 151-162.
- Linton, R. (1945). *Le fondement culturel de la personnalité.* (1991 éd.). Paris : Dunod.
- Mahler, M. (1978). Epilogue in Anthony, E.J., Chiland, C., Koupernik, C. *L'enfant dans sa famille, l'enfant vulnérable.* Paris : PUF, pp.499-504.
- Malinowski, M. (1913). *The Family among australian aborigenes.*
- Malinowski, M. (1927). *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives.* (1971 éd.). Paris : Payot.
- Marcelli, D. (1982). *Enfance et psychopathologie.* (1996 éd.). Paris : Masson.
- Martin, J. (1978). *Comores, quatre îles entre pirates et planteurs.* Paris : L'Harmattan.
- Massenzio, M. (1999). Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde. *Cahiers de l'Homme. Editions de l'Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales, nouvelle série, XXXV.*
- Masten, A. S. & Coastworth J.D., (1998). The development of competence in favorable and unfavorable environments. Lessons from research on successful children. *American psychology*, 53 (2), 205-220.
- Mauss, M. (1902). Esquisse d'une théorie générale de la magie.
- Mead, M. (1930). *Une éducation en Nouvelle-Guinée* (trad. fr., 1973 éd.) . Paris : Payot.
- Mead, M. (1963). *Mœurs et sexualité en Océanie* (trad. fr., 1971 éd.). Paris : Denoël-Gonthier.
- Ménéchal, J. et coll. (1999). *Le risque de l'étranger, soin psychique et politique.* Paris : Dunod.
- Mesmin, C. et coll., (1995). *Psychothérapie des enfants de migrants.* Grenoble : La pensée Sauvage.
- Montesquieu, M. (1748). *De l'esprit des lois.* (1968 éd.). Paris : Le club du livre français.

- Moro, M.R., (1988 a). *Introduction à la vulnérabilité de l'enfant de migrants*. Thèse de doctorat de médecine. Faculté de médecine Xavier bichat. Paris
- Moro, M.R., (1988b). L'enveloppe et la lettre ; approche ethnopsychiatrique et clinique des contenants in *Cahiers de Bobigny*, U.F.R. de médecine de Bobigny, n°41, pp.72-92.
- Moro, M.R., (1989). D'où viennent ces enfants si étranges ? Logiques de l'exposition dans la psychopathologie des enfants de migrants. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n°12, Grenoble, La Pensée sauvage, pp. 69-84.
- Moro, M.R., (1990). L'enfant « deux-fois-né ». Apport de la mythologie à l'analyse de la psychopathologie des enfants de l'exil in Reverzy J.F. (éd.) : *Culture et folie dans l'océan indien*, Paris : L'Harmattan/Inserm, pp.137-144.
- Moro, M.R. (1993). La vulnérabilité psychologique de l'enfant de migrants et les modalités de prises en charge ethnopsychiatriques in M. Rey-Von-Allmen (ED.), *Psychologie clinique et interrogations culturelles*. Paris : L'Harmattan-CIEMI.
- Moro, M.R. (1994). *Parents en exil. Psychopathologie et migrations*. Paris : PUF.
- Moro, M.R., (2002). *Enfants d'ici venus d'ailleurs. Naître et grandir en France*. Paris : La Découverte.
- Moro, M. R et Nathan, T. (1989), Le bébé migrateur. Spécificités en psychopathologie des interactions précoces en situation migratoire, in S. Lebovici (éd.), *Psychopathologie du bébé*, Paris, PUF-INSERM, p 683-748.
- Mouchenik, Y., (2004). *L'enfant vulnérable. Psychothérapie transculturelle en pays kanak (Nouvelle-Calédonie)*. Grenoble : La pensée sauvage.
- Murdock, G.P., (1980). *Theories off Illness: A World Survey*. Pittsburgh: University of Pittburgh Press.
- Nancy, J.L. (2004). *Au ciel et sur la terre. Petite conférence sur « Dieu »*. Paris : Bayard.
- Nathan, T., (1983). Efficacité thérapeutique et conformité au rituel. In *Les cahiers de l'institut universitaire des sciences psychosociales et neurobiologiques*. Bobigny.
- Nathan, T. (1986a). Trauma et mémoire. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie* (6), 7-18.
- Nathan, T. (1986b). *La folie des autres*. Paris: Dunod.
- Nathan, T. (1987).Le corps inversé: symptôme culturel et opérateur thérapeutique. *Revue de médecine psychosomatique*, 9, pp.99-112.
- Nathan, T. (1988a). *Le sperme du diable*. Paris: PUF.
- Nathan, T. (1988b). La migration des âmes. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*. N° 11, pp.25-42.
- Nathan, T., (1988c). Migration et rupture de la filiation. In A. Yahyaoui (éd.), *Troubles du langage et de la filiation chez le Maghrébin de la deuxième génération* (pp.7-11). Grenoble : La pensée sauvage.
- Nathan, T., (1988 d). L'inversion symbolique du corps dans les pathologies et dans la psychothérapie des migrants. In *Médecine Psychosomatique*, 1/16 Suisse.
- Nathan, T. (1988 e). « Dionysos et les trois cocus de Bagdad. Vers une théorie ethnopsychanalytique du traumatisme. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n° 12, pp. 55-68.
- Nathan, T. (1989a). Le tabou de la sauvagerie ou l'obligation d'humanité. Vers une théorie ethnopsychanalytique de l'autisme infantile. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, N°14, pp. 15-34.
- Nathan, T., (1989b). L'insupportable perfection de l'œuf. La logique de l'image et de la chose dans les procédures psychothérapiques. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°13, pp. 11-28.
- Nathan, T. (1990). Angoisse ou frayeur : un problème épistémologique de la

- psychanalyse. *Nouvelle Revue d'ethnopsychiatrie*, n°15, pp. 21-38.
- Nathan, T. (1991). L'art de renaître. Fonctions thérapeutiques de l'affiliation au moyen du traumatisme sexuel. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°18, pp. 15-36.
- Nathan, T. (1993). . . . fier de n'avoir ni pays, ni amis, quelle sottise c'était. *Principes d'ethnopsychanalyse*. Grenoble : La pensée sauvage.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris : Odile Jacob.
- Nathan, T., (1996). *Six principes d'ethnopsychiatrie*. Accès le 10-03-2000, sur le World Wide Web : <http://ethnopsychiatrie.net/six.htm>
- Nathan, T. (1997). Les thérapies traditionnelles, une autre rationalité. *Le journal des psychologues*. N° 144, pp.15-18.
- Nathan, T., & Stengers, I. (1999). *Médecins et sorciers*. Paris : Les empêcheurs de tourner en rond, Syntélabo.
- Nathan, T., (2000 a). Corps d'humains / Corps de djinns. In « Corps », *Prétentaine*, n°12-13, pp. 71-90.
- Nathan, T., (2000 b). Quelle langue parle les bébés ? In Halfon O., *Filiations psychiques*. Paris : PUF.
- Nathan, T., (2001). *Nous ne sommes pas seuls au monde*. Paris : Les empêcheurs de tourner en rond, Syntélabo.
- Nathan, T. (2002). *Nourrir les morts pour régénérer les vivants*.  
Communication II° Colloque ADFOI : L'avis des morts, Saint-Denis de la Réunion.
- Nguyen, S. (2003). L'articulation du social et du soin pour les migrants malades en France. In T.Baubet & M.R. Moro (Eds), *Psychiatrie et migrations*. Paris : Masson.
- Sardan, J.P. (1994). Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapeutisation, *L'Homme* 131 juil-sept 1994, XXXIV (3), pp. 7-27.
- Ondongo, J. (1987). Enfant-ancêtre, enfant-voyage. La pathologie d'un enfant comme seul signe d'adaptation d'une famille de migrants. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, pp.8-9.
- Oppenheim, H. (1888), *Die traumatischen Neurosen*. Berlin, (1892 éd.). V. von August Hirschwald.
- Ottino, P. (1978). *Les traditions d'établissements shirazi dans l'ouest de l'océan indien*. Document ronéotypé. Université de la Réunion
- Ovide, *Les Métamorphoses*. Livre I.
- Perrin, M. (1992). *Les praticiens du rêve – un exemple de chamanisme*. Paris : PUF.
- Pettazoni ; Brelich ; De Martino, (1999). La science des religions entre historicisme et phénoménologie. In M.Massenzio, Sacré et identité ethnique. Frontières et ordre du monde. *Cahiers de l'Homme. Editions de l'Ecole des hautes Etudes en Sciences Sociales, nouvelle série, XXXV*.
- Pitt-Rivers, J., (1984). La revanche du rituel dans l'Europe contemporaine. In *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, années 1984-1985.
- Pons, M., (1986). Kabyle sous la peau. Le retournement dedans/dehors dans les épisodes aigus des immigrés de la deuxième génération. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 5.
- Réal, I., (1997). Filiation, affiliation et handicap dans la migration. *Métisse*, Volume 1, numéro 1.
- Reuchlin, M. (1977). *Psychologie* (1986, éd.).
- Rimlinger, L. ; Nathan, T. (1987). Fantômes. Nostalgies et métamorphoses du deuil. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°7, pp. 45-54.
- Rivière, C., (1995). *Les rites profanes*. Paris : PUF.
- Rivière, C., (1997). *Socio-anthropologie des religions*. Paris : Armand Colin/Masson.
- Rivière, C., (1999). *Introduction à l'anthropologie*. Paris : Hachette.
- Roheim, G., (1943). *Origine et fonction de la culture*, (1972, éd.), Paris, Gallimard.
- Roheim, G., (1950). *Psychanalyse et anthropologie*, (1967 éd.). Paris : Gallimard.



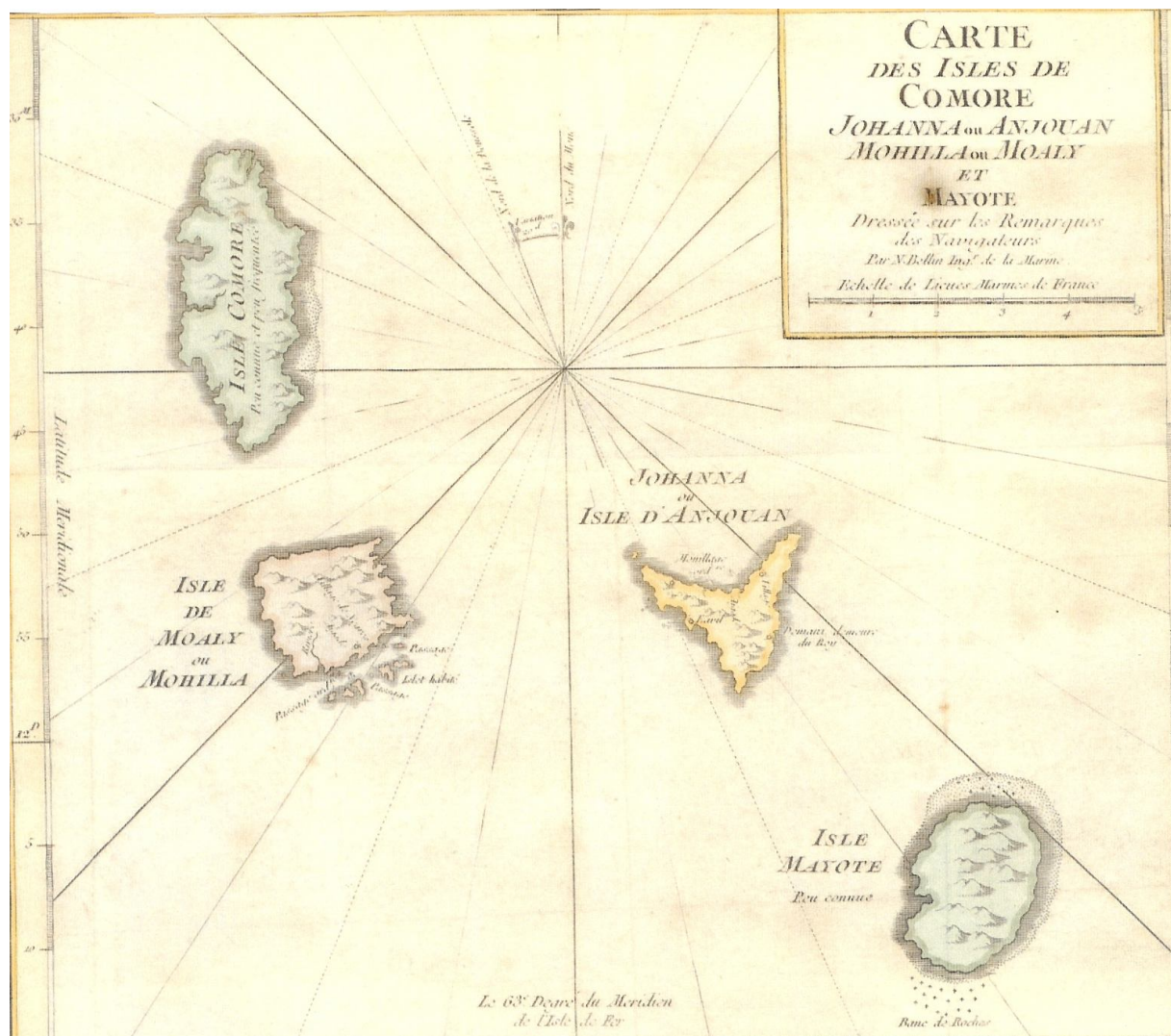
- Rosalato, G. (1987). *Le sacrifice. Repères psychanalytiques*. Paris : PUF.
- Rousseau, C. (2003). Violence organisée et traumatisme. In T.Baubet & M.R. Moro (Eds.), *Psychiatrie et migrations*. Paris: Masson.
- Rousseau, C. et Nadeau, L. (2003). Migration, exil et santé mentale. In T.Baubet & M.R. Moro (Eds.), *Psychiatrie et migrations*. Paris: Masson.
- Roussillon, R., (1991). *Paradoxes et Situations limites de la psychanalyse*. Paris : PUF.
- Rutter, M., (1985). Resilience in the face of adversity: protective factors and resistance to psychiatric disorder. *British Journal of Psychiatry*, 147, p.598.
- Rutter, M., (1995). Psychosocial adversity: Risk, resilience and recovery. *Southern African Journal of Child and Adolescent Psychiatry*, 7 (2),75-88;
- Saïd Ahmed, M., (2000). *Guerriers, princes et poètes aux Comores dans la littérature orale*. Paris : L'Harmattan.
- Sayad, A. (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*. Bruxelles : De Boeck.
- Segal, H. (1969). *Introduction à l'œuvre de Mélanie Klein* (1987 éd.).Paris : PUF.
- Selye, H., (1936). *A syndrome produced by divers nocuous agents*. Nature, 34,138.
- Selod, S. (2004). *Les représentations de la maladie : la santé mentale aux Comores, à Mayotte et chez les migrants comoriens et mahorais à la Réunion*. Mémoire de maîtrise d'ethnologie.
- Sergent, B. (1989). Les trois excellentes raisons de se débarrasser de ce bébé-là. . *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, n°12, Grenoble, La Pensée sauvage, pp.11-54.
- Sinatra, F. (1998). La figure de l'étranger et l'expérience de l'exil dans la cure. In R. Kaës & coll., *La différence culturelle*. Paris : Dunod.
- Sindzingre, N. (1984). La nécessité du sens : l'explication de l'infortune chez les Sénoufo In M.Augé & C.Herzlich (Ed.), *Le sens du mal : anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*. Paris : Editions des archives contemporaines.
- Sharp, L., (1993). *The possessed and Dispossessed. Spirits, Identity, and Power in a Madagascar migrant town*. Berkeley University of California Press.
- Solnit, A.J., (1978). L'enfant vulnérable, rétrospective. In E.J. Anthony & C.Chiland & C. Koupernik, *L'enfant dans sa famille, l'enfant vulnérable*. Paris : PUF.
- Stamm, H., B., & Friedman, M., J. (2000). Cultural Diversity in the Appraisal and expression of Trauma In A? Shalev, Y. & R. Yehuda & A. C. Macfarlanes (Eds.), *International Handbook of Human Response to Trauma* (pp. 69-85). New York, N.Y.: Kluwer Academic/ Plenum Publishers.
- Stork, H., (1986). *Enfances indiennes*, Paris, Bayard Editions, coll. Païdos.
- Stork, H., (1999). *Introduction à la psychologie anthropologique*. Paris : Armand Colin.
- Tedeschi, R. G., Calhoun, L. G., (1995). *Trauma and transformation: Growing in the aftermath of suffering*. Thousand Oaks, CA : Sage Publications.
- Tomkiewicz S., Manciaux M. (1987). La vulnérabilité. In : M.Manciaux, S. Lebovici, O. Jeanneret, E.A. Sand, S. Tomkiewicz (Eds) : *L'enfant et sa santé. Aspects épidémiologiques, biologiques, psychologiques et sociaux*. Paris : Doin, pp. 737-742.
- Turner, V.W. (1968). *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris : PUF.
- Vernant, J.P., (1999). *L'univers, les dieux, les hommes. Récits grecs des origines*. Paris : Seuil.
- Villa, J.-L., (1960).Les troubles digestifs chez l'émigré italien en Suisse romande, *Revue de Médecine psychosomatique*, 1966, 7, pp. 79-90.
- Waintrater, R., (1999). Ouvrir les images. Les dangers du témoignage in Ménéchal J. et coll. *Le risque de l'étranger*. Paris : Dunod.
- Wallon, H. (1946). Le rôle de l'Autre dans la conscience du moi. *Journal Egyptien de Psychologie*, Vol. 2, n°1.
- Watzlawick, P., Helmick-Beavin J., Jackson D., (1967). *Une logique de la communication*

- (trad.fr., 1972 éd.). Paris : Seuil.
- Watzlawick, P., Weakland, J., Fisch, R., (1973). *Changements, paradoxes et psychothérapie* (trad.fr. 1975). Paris : Seuil.
- Werner E.E., Smith, R. S., (1982). *Vulnerable but Invincible: A study of resilient Children*. New-York, McGraw-Hill.
- Winnicott, D.W. (1957). Le monde à petite dose in *L'enfant et sa famille* (1979 éd.), Paris, Payot.
- Winnicott, D.W. (1958). De la pédiatrie à la psychanalyse (trad.fr; 1997 éd.). Paris : Payot.
- Winnicott, D.W. (1965). *Processus de maturation chez l'enfant. Développement affectif et environnement*. (trad.fr; 1990 éd.). Paris : Payot.
- Winnicott, D.W. (1971). *Jeu et réalité* (trad.fr; 1975 éd.), Paris : Gallimard.
- Wertheim, E. S. (1978). Genèse développementale de la vulnérabilité humaine : réévaluation du concept in Anthony, E.J., Chiland, C., Koupernik, C., *L'enfant dans sa famille, l'enfant vulnérable*. Paris : PUF.
- Yahyaoui, A. (1987). Groupe du dedans, groupe du dehors et question d'adaptation: le maghrébin et son double. In A. Yahyaoui (Ed.), *Travail clinique et social en milieu maghrébin*. Grenoble : La Pensée sauvage.
- Yahyaoui, A. (Ed.) (1988). *Troubles du langage et de la filiation chez le maghrébin de la deuxième génération*. Grenoble : La Pensée sauvage.
- Yahyaoui, A. (1999). La maison diffractée. *Le divan familial*, n°3. Paris : Editions In Press.
- Zajde, N., (1995). *Enfants de survivants*. Paris : O. Jacob.
- Zajde, N. (1998). Le traumatisme. In T. Nathan & A. Blanchet & S. Ionescu & N. Zajde (Eds.), *Psychothérapies*. Paris : Odile Jacob, pp. 223-279.
- Zempleni, A., (1983). Le sens de l'insensé. *Psychiatrie française*, 4, 305-323.
- Zempleni, A., (1984). Possession et sacrifice, *Le Temps de la réflexion*, 5, 325-352.
- Zempleni, A., (1985). La maladie et ses « causes ». Introduction, *L'Ethnographie*, 2, pp. 13-44.
- Zéroulou, Z. (1985). Mobilisation familiale et réussite scolaire. *Revue européenne des migrations internationales*, 2 (1), pp.107-117.

# ***ANNEXES***

- ***Annexe 1 : A l'entrée du canal du Mozambique, les îles de la Lune.***

- **Annexe 1 bis : Il y a longtemps, sur la route des Indes.**



- **Annexe 2 : Liste des situations cliniques ayant constitué l'échantillon.**

**Observation n°1 : Imran.** Est âgé de 7ans. Consulte pour des troubles du sommeil et des difficultés d'apprentissage. Est né à Mayotte.

**Observation n°2 : Kamal.** Est âgé de 6ans. Consulte pour mutisme. Est né à mayotte.

**Observation n° 3 : Chambi.** Est âgé de 8ans. Consulte pour des difficultés d'apprentissage. Est né à Mayotte.

**Observation n°4 : Ahmed.** Est âgé de 6ans. Consulte pour mutisme et passivité. Est né à Mayotte.

**Observation n°5 : Bilal.** Est âgé de 8ans. Consulte après avoir fait de crises clastiques. Est né à Mayotte.

**Observation n°6 : Baraka.** Est la mère de Kamal ; obs. n°2.

**Observation n°7 : Chamsia.** Est âgée de 8 ans. Consulte pour des difficultés d'apprentissage. Est née à Mayotte.

**Observation n°8 : Rabah.** Etudiant orienté à la consultation par le service de médecine préventive de l'université.

**Observation n°9 : Takidine.** Est âgé de 9ans. Consulte pour mutisme. Né à mayotte.

**Observation n°10 : Zakia.** Mère d'un enfant ayant été adressé à la consultation pour des difficultés d'apprentissage.

**Observation n°11 : Islam.** Est âgé de 8ans ; Consulte pour des difficultés d'apprentissage. Né à Mayotte.

**Observation n°12 : Hanfia.** Mère d'un enfant adressé pour mutisme.

**Observation n°13 : Nadja.** Est âgée de 11ans. Consulte pour des troubles du comportement. Est née à Mayotte.

**Observation n°14 : Rifcati.** Mère d'un enfant adressé pour des difficultés d'apprentissage.

**Observation n°15 : Abdelatif.** Est âgé de 6ans. Consulte pour des troubles de la mémoire et des difficultés d'apprentissage. Né à Mayotte.

**Observation n° 16 : Amina.** Est âgée de 7ans. Consulte pour des troubles du langage, des difficultés scolaires. Est née à mayotte.

**Observation n°17 : Bacar. Est âgé de 8ans.** Consulte pour mutisme et des difficultés scolaires. Né à la Réunion.

**Observation n°18 : Ibrahim. Est âgé de 9ans.** Consulte pour des troubles de la mémoire, des difficultés d'apprentissage de la langue. Est né à Mayotte.

---

**Observation n° 19 : Rodolf.** Est âgé de 5ans. Consulte pour des troubles du comportement et des difficultés dans le processus de séparation-individuation.

---

**Observation n°20 : Raoul.** Est âgé de 7ans. Consulte pour des difficultés d'apprentissage, des troubles de la mémoire et des affects dépressifs. Est né à Mayotte.

---

**Observation n°21 : Samir. Est âgé de 8ans.** Consulte pour des difficultés d'apprentissage et de mémorisation. Est né à la Réunion.



- *Annexe 3 : Une histoire qui se répète.*

UN JEU DEGENERERE EN CONFLIT COMMUNAUTAIRE À MADAGASCAR

## Des zébus pour effacer l'offense

**Deux marmailles jouent au docteur, et voilà que leurs jeux jettent la discorde entre les communautés antandroy et comorienne de Diego Suarez, dans le Nord de la Grande Ile. A l'origine, une mixture douteuse absorbée par le jeune Antandroy...**

**V**oici quelques jours, à Diego Suarez, des enfants jouent ensemble au docteur... Au cours de ce jeu parfaitement innocent, un marmaille d'origine comorienne fait boire à un de ses jeunes patients antandroy une mixture indéterminée...

De retour chez lui, l'enfant antandroy souffre de nausée et de maux de ventre. Dans son quartier, on en arrive vite à la conclusion que le produit absorbé contenait de l'urine.

Face à une telle situation, la tradition locale exige l'organisation d'un rite de purification. Toutefois, un arrangement à l'amiable entre les deux familles est vite trouvé. La mère du chenapan doit payer l'équivalent de 25 FF et offrir un poulet à la famille de sa victime...

L'affaire semble s'arranger. Mais c'est alors qu'intervient l'association des Antandroy de Diego... Celle-ci entre dans la danse, exigeant à son tour le don d'un zébu et d'une somme de 250FF pour laver l'affront fait à la communauté dans son ensemble – soit tout de même l'équivalent de plusieurs mois de salaire moyen malgache...

La communauté comorienne de la ville de Diego accepte la demande ; celle-ci se cotise pour



*Deux enfants jouent au docteur ; l'un fait boire à l'autre une étrange mixture... Et deux communautés s'affrontent.*

supporter la « réparation », que la mère du jeune Comorien serait bien incapable de prendre seule en charge.

### La mère comorienne accusée de sorcellerie

Lors de la cérémonie de remise des présents, la mère déclare que « si son fils est injustement accusé dans cette affaire, Dieu jugerait ».

Elle ne savait pas qu'une heure plus tard, le grand-père de l'enfant antandroy allait décéder... Ce regrettable concours de circonstances place dès lors la Comorienne dans une situation quelque peu inconfortable : immédiatement accusée de sorcellerie par les An-

tandroy, elle va être séquestrée durant deux jours par des hommes armés de leurs traditionnelles – et néanmoins très tranchantes – sagaites.

La tension entre les deux communautés, on s'en doute, allait monter d'un cran, faisant craindre le pire aux autorités locales. Pour parvenir à désamorcer la crise, il a fallu finalement l'intervention du vice-président de la région de Diego, ainsi que celle du préfet.

La communauté comorienne s'est de nouveau pliée aux nouvelles exigences antandroy, acceptant ainsi de supporter les frais d'acheminement du corps du grand-père jusqu'au fin fond de

l'Androy, dans le Sud profond de Madagascar. A cela s'est ajouté l'achat d'un bœuf, immolé pour respecter là encore la tradition, afin de sceller la réconciliation entre les deux communautés.

Voici un quart de siècle, un incident similaire – un étron jeté sur le pas d'une porte – avait déclenché les terribles événements de Mahajanga, qui s'étaient soldés par plusieurs morts et le départ de la quasi totalité des membres de la communauté comorienne, installés depuis parfois plusieurs générations dans cette ville. Aujourd'hui, à Diego, certains estiment avoir échappé de peu à un sort semblable.

- *Annexe 4 : Rodolf, au fil du temps. Evolution clinique<sup>377</sup>.*

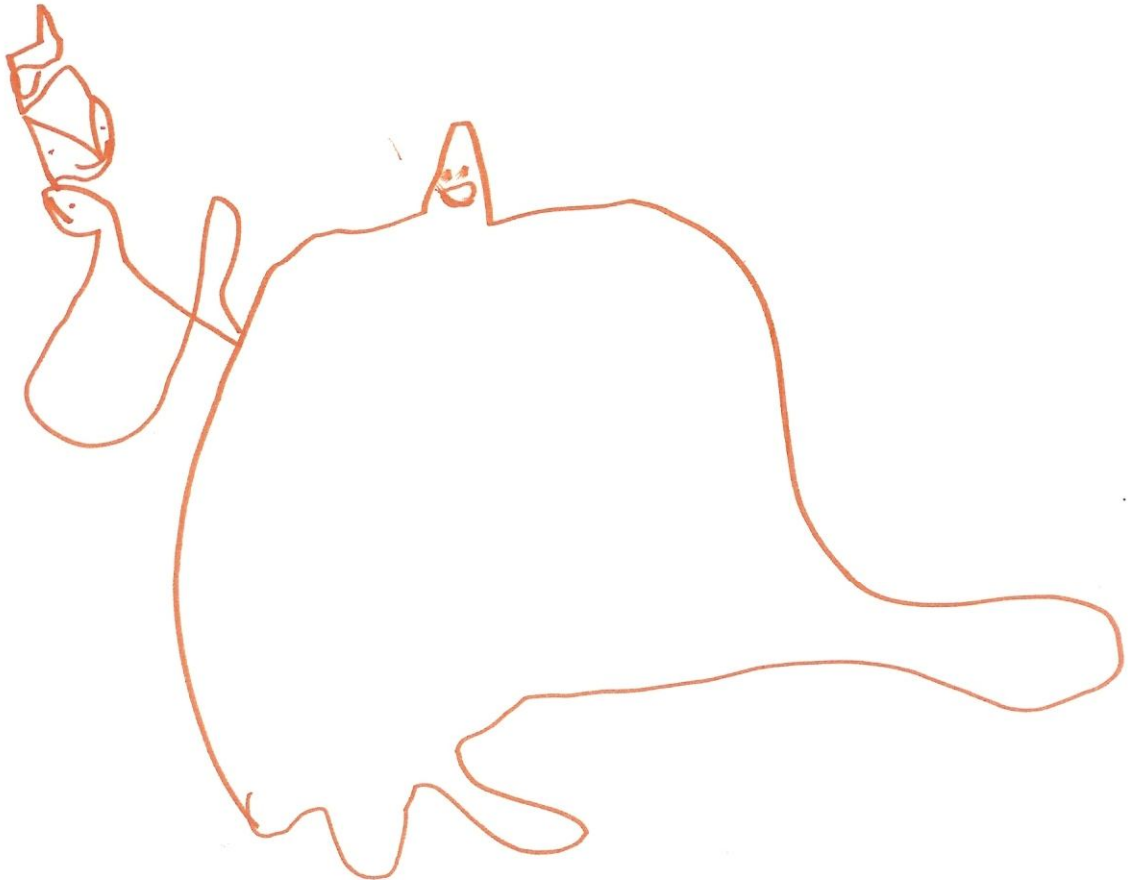
*Dessin n°1 : Un enfant pris dans la confusion des mondes et « le shetwan qui attaque ».*



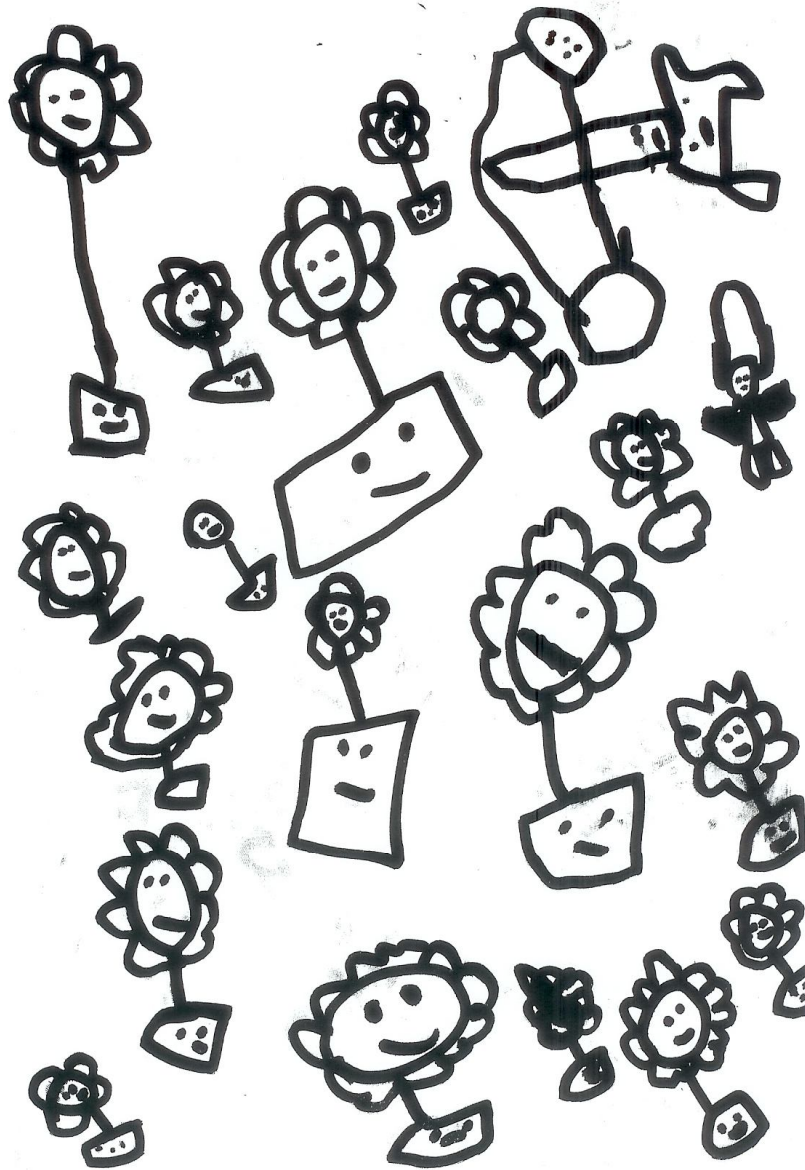
<sup>377</sup> Ces dessins ont été sélectionnés parce que représentatifs selon nous de l'évolution clinique de cet enfant. Sa prise en charge aujourd'hui se termine et aura duré trois ans.



*Dessin n°2 : Représentation archaïque d'une mère et d'un enfant non encore séparés.*

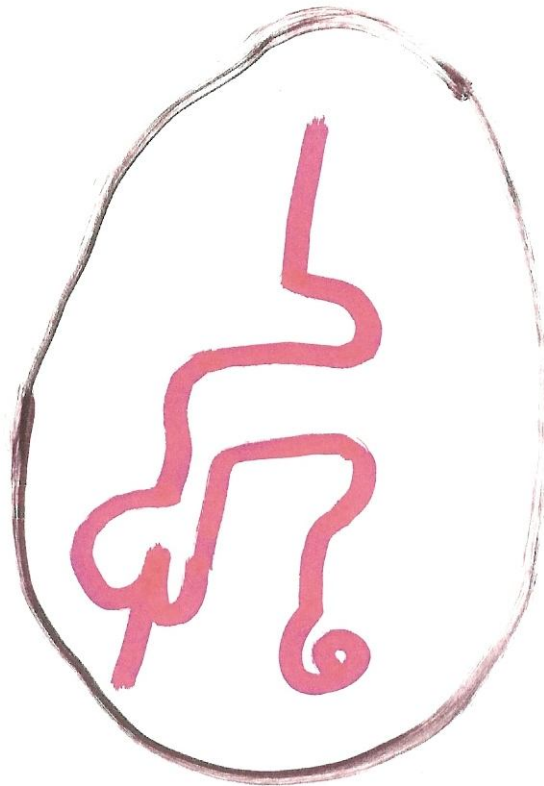


*Dessin n°3 : « Un monsieur, avec un grand couteau ». Après la circoncision, remplissage obsessionnel de l'espace et premiers éléments de structuration.*



*Dessin n°4 : « Comme sur la photo ».*

- *Alors que sa mère expliquait les démarches faites auprès du fundi pour protéger ses enfants, Rodolf reproduit le dessin d'un saclon photographié et exposé au mur ... sans même savoir qu'un saclon est, dans le monde hindou réunionnais, un talisman protecteur, généralement gravé d'une figure magique.*



*Dessin n°5 : « L'étoile arrive sur l'immeuble et chasse le shetwan ». Lutte entre les forces de la lumière et des ténèbres.*



*Dessin n°6 : « Une famille d'arbre avec des enfants ». Encore un peu défensif ...*



*Dessin n°7 : « Une maman fleur avec une petite fleur ». Un enfant enfin se sépare ...et s'enracine.*

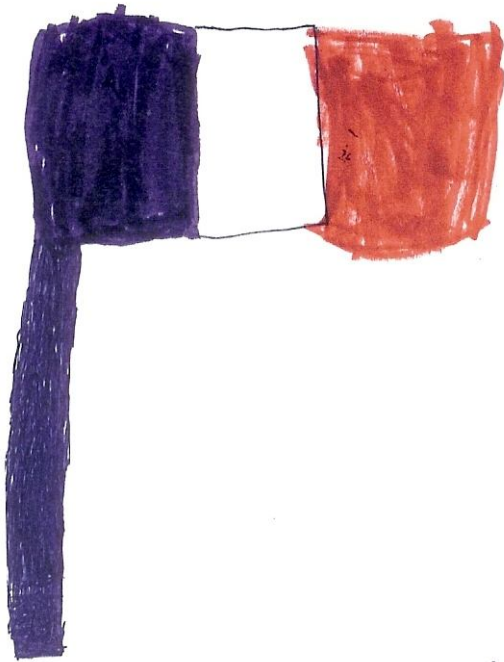


*Dessin n°8 : « La coccinelle va partout ». Une famille épanouie...*





**Dessin n°9 : « Je ne sais plus dessiner ». Enfant d'ici et de là-bas. Ecrire en français et signer en arabe, richesse de la vie et signe d'une intégration réussie.**



urgence

mayotte  
l'île au royan  
oeuf  
feuille  
d'acacia

zouha

sabudo

---

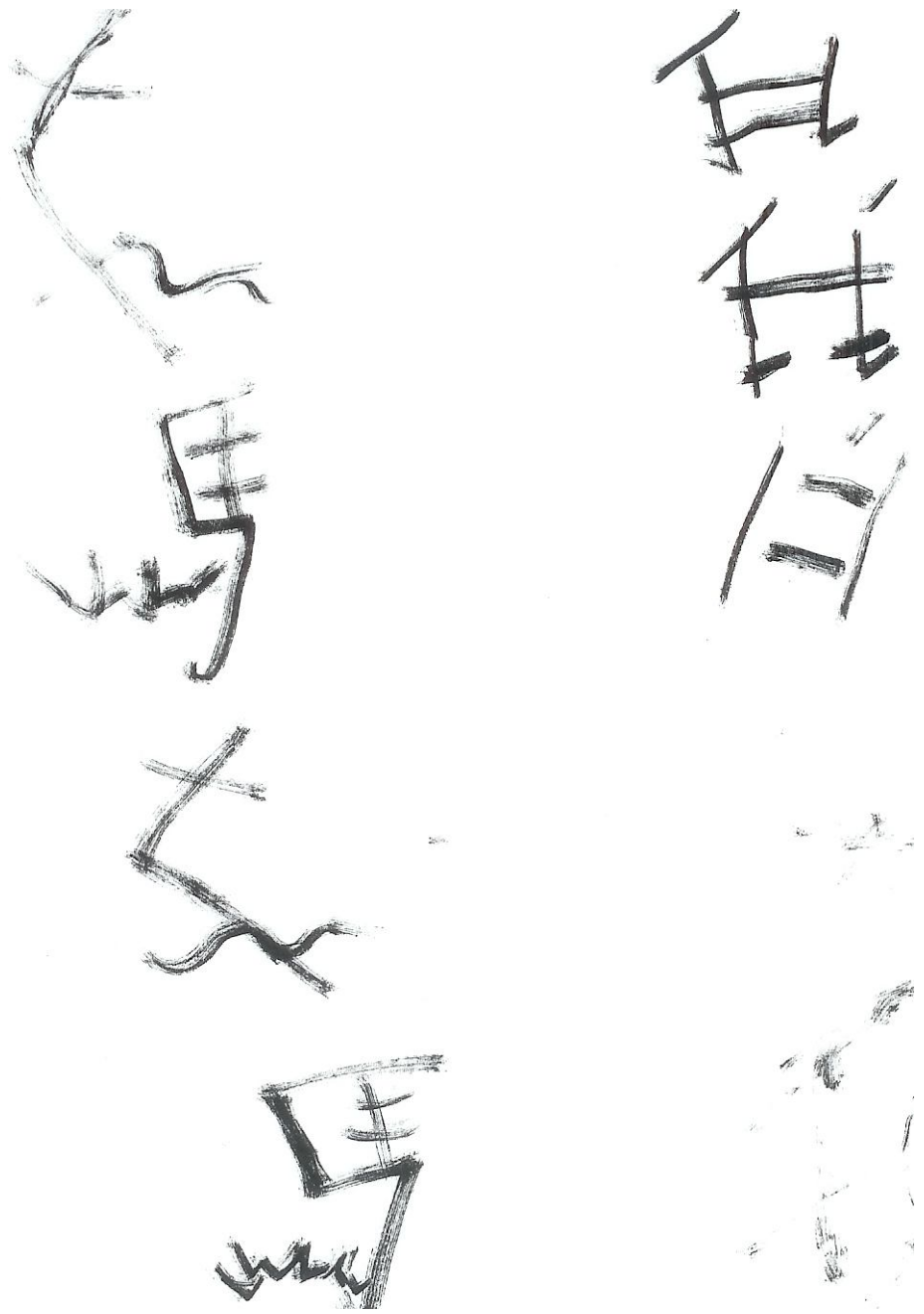
c'est bien ?  
jeudi 30 mars 2006

signature





*Dessin n°10 : « Les lettres chinoises ». Ouverture sur le monde ... le monde est grand.*



# ***TABLE DES FIGURES***

Figure 1 : Invisible et redistribution du pouvoir dans les relations hommes-femmes suite à la maladie et au soin.....	85
Figure 2 : Relations entre les mondes visible et invisible.....	105
Figure 3 : Le traumatisme comme opérateur technique de la métamorphose.....	157
Figure 4 : Le mécanisme opératoire de l'initiation.....	159
Figure 5 : Du déséquilibre à la restauration d'un état d'équilibre.....	243
Figure 6 : Amina : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité.....	280
Figure 7 : Bacar : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité.....	281
Figure 8 : Ibrahim : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité.....	282
Figure 9 : Rodolf : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité.....	284
Figure 10 : Raoul : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité.....	285
Figure 11 : Samir : analyse succincte du mécanisme de vulnérabilité.....	286

# ***TABLE DES MATIERES***

RESUME.....	4
ABSTRACT.....	5
<b><i>INTRODUCTION.....</i></b>	<b><i>6</i></b>
<b>I. LA QUESTION CULTURELLE. FONDEMENTS THEORIQUES POUR UNE PRATIQUE CLINIQUE TRANSCULTURELLE.....</b>	<b>29</b>
<b>I. 1. Idées en évolution.....</b>	<b>30</b>
I.1.1. La découverte de la différence.....	31
I.1.2. Prémisses d'une pensée.....	32
I.1.3. Remise en cause et détour.....	37
I.1.4. Nouvelles approches.....	41
<b>I. 2. Ethno et Psy.....</b>	<b>45</b>
I.2.1. Psychothérapie transculturelle.....	46
I.2.2. Culture et clôture.....	50
I.2.3. Notion d'enveloppe.....	54
I.2.4. Psychothérapie transculturelle : point final.....	56
<b>II. PENSEE COMORIENNE.....</b>	<b>60</b>
<b>II. 1. A propos de.....</b>	<b>60</b>
<b>II. 2. Le monde invisible.....</b>	<b>63</b>
II.2.1. Etres du monde.....	65
II.2.2. Etres comoriens.....	66
<b>II. 3. Les désordres associés.....</b>	<b>69</b>
II.3.1. Corps malade.....	69
II.3. 2. Déviances sociales.....	75
II.3. 3. Territoires possédés.....	77
<b>II. 4. Thérapeutique.....</b>	<b>78</b>
II.4.1. Personnels soignants.....	78
II.4.2. Thérapeutique rituelle.....	79
II.4.2.1. Soins et possession.....	79
II.4.2.2. Pratique sacrificielle.....	80
II.4.2.3. Initiation.....	81
<b>II. 5. Pouvoir et contre-pouvoir.....</b>	<b>83</b>

<b>II. 6. L'autre invisible.....</b>	<b>86</b>
<b>II. 7. Encore d'autres.....</b>	<b>88</b>
II.7.1. <i>Dzitso</i> .....	89
II.7.2. <i>Sahiri</i> .....	92
II.7.3. <i>M'fu</i> .....	96
II.7.4. Le don.....	100
<b>II. 8. En...fin.....</b>	<b>104</b>
<b>III. INVISIBLES BLESSURES.....</b>	<b>106</b>
<b>III. 1. Clinique.....</b>	<b>106</b>
<b>III. 2. Invisibles blessures.....</b>	<b>108</b>
III.2.1. Mise en mots.....	109
III.2.1.1. Les mythes fondateurs.....	109
III.2.1.2. Les mots pour dire et comprendre.....	113
<b>III. 3. Théories.....</b>	<b>120</b>
III. 3. 1 L'avènement de l'inconscient traumatique.....	121
III. 3. 1. 1. Fixes idées.....	121
III. 3. 1. 2 « Au-delà du principe de plaisir ».....	123
III. 3. 2. D'autres modèles.....	126
III. 3. 2. 1. Le traumatisme selon Ferenczi.....	126
III. 3. 2. 2. Traumatisme et DSM IV.....	128
III. 3. 2. 3. Description du phénomène.....	130
III. 3. 2. 4. Traumatisme de non-sens.....	131
<b>III. 4. Théories du monde.....</b>	<b>133</b>
III. 4. 1. <i>Susto</i> ou l'âme volée.....	134
III. 4. 2. <i>Sézisman</i> .....	134
III. 4. 3. <i>Khal'a</i> .....	135
III. 4. 4. <i>Chtrétémo</i> .....	135
<b>III. 5. Nota bene.....</b>	<b>138</b>
III. 5. 1. Histoire et traumatisme.....	138
III. 5. 2. Traumatisme et mémoire.....	139
III. 5. 3. Traumatisme et transmission psychique.....	141
III. 5. 3.1. Modalités de transmission.....	142
<b>IV. MIGRATION ET TRAUMATISME.....</b>	<b>146</b>
<b>IV. 1. Migrer : Perte, rupture et traumatisme.....</b>	<b>146</b>
IV. 1.1 La perte de la terre.....	148
IV. 1. 2.Rupture et inversion.....	149
IV. 1. 3 Autre rupture.....	151

IV. 1. 4. Perte et traumatisme.....	152
IV. 1. 4. 1 La perte du cadre culturel.....	153
IV. 1. 4. 2.La perte du double.....	154
IV. 1. 5. Retour au traumatisme.....	155
IV. 1. 5.1. Traumatisme et métamorphose.....	156
IV. 1. 5. 2. Influences combinées et effets attendus.....	157
IV. 1. 5. 3. Une histoire de groupe avant tout.....	159
<b>IV. 2. Nouvelle lecture du traumatise en situation de migration.....</b>	<b>161</b>
IV. 2. 1. Histoire pour comprendre.....	161
IV. 2. 2. La migration : une épreuve initiatique ?.....	170
IV. 2. 2. 1. Fin de l’histoire d’Abdelatif.....	170
IV. 2. 2. 2. Logique migratoire et vie du groupe.....	175
IV. 2. 2. 3. Initiation paradoxale.....	181
IV. 2. 3. Dernière histoire.....	183
IV. 2. 4. Pour conclure.....	191
<b>V. ETRE VULNERABLE.....</b>	<b>193</b>
<b>V. 1. La question de la vulnérabilité.....</b>	<b>193</b>
V. 1. 1. Explication.....	194
V. 1. 1. 1. Des poupées aux enfants.....	194
V. 1. 1 .2. Modèle pour penser.....	195
V. 1. 2. A l’inverse.....	196
<b>V. 2. Vulnérabilité particulière.....</b>	<b>198</b>
V. 2. 1. Les études de Bobigny.....	199
V. 2. 2. Un enfant particulier.....	200
V. 2. 2. 1. Naître ailleurs.....	200
V. 2. 2. 2. Un enfant vulnérable.....	203
V. 2. 2. 3. Exposition.....	206
<b>V. 3. Traces marquantes de l’exposition.....</b>	<b>209</b>
V. 3. 1. Fêlure dans le narcissisme primaire.....	209
V. 3. 2. Le recours au clivage.....	210
V. 3. 3. Sur les possibles chemins du faux-self.....	212
V. 3. 3. 1. Conditions anormales de l’environnement.....	212
V. 3. 3. 2. Solution adaptative.....	213
V. 3. 4. Difficultés cognitives et intellectuelles.....	214
<b>V. 4. Se taire.....</b>	<b>216</b>
V. 4. 1. Le choix des langues.....	217
V. 4. 2. Le trauma.....	221
V. 4. 3. Le mort qui attend.....	223
V. 4. 4. Parler.....	226
V. 4. 5. Au moins trois raisons de se taire.....	229

<b>VI. « RE-PANSER LA VULNERABILITE PSYCHIQUE LIEE A LA MIGRATION.....</b>	<b>232</b>
<b>VI. 1. FIGURES VULNERABLES.....</b>	<b>232</b>
<b>VI. 1. 1. Les enfants ne deviennent jamais vieux.....</b>	<b>233</b>
VI. 1. 1. 1. Projet de départ.....	234
VI. 1. 1. 2. Une histoire avant.....	235
VI. 1. 1. 3. Répétition et rappel.....	238
VI. 1. 1. 4. Retour.....	239
VI. 1. 1. 5. En conclusion.....	242
<b>VI. 1. 2. Les <i>shetwans</i>, les <i>djinns</i>, le sort, la mort.....</b>	<b>244</b>
VI. 1. 2. 1. Reprise de l'histoire.....	246
VI. 1. 2. 2. Exposition.....	247
VI. 1. 2. 3. Encore d'autres.....	250
VI. 1. 2. 4. Thérapeutiques et nouvelles étiologies.....	252
VI. 1. 2. 5. Guérison différée.....	253
VI. 1. 2. 6. La frayeur encore.....	254
VI. 1. 2. 7. Déjà avant.....	255
VI. 1. 2. 8. Eloignement et remise en ordre.....	257
<b>VI. 1. 3. Une prière en silence.....</b>	<b>260</b>
VI. 1. 3. 1. Etats des lieux.....	261
VI. 1. 3. 2. C'est un enfant qu'on attaque.....	263
VI. 1. 3. 3. Prière cachée.....	265
VI. 1. 3. 4. Réinscription filiale.....	266
<b>VI. 1. 4. Brèves d'histoire.....</b>	<b>270</b>
VI. 1. 4. 1. Dessin d'enfant.....	271
VI. 1. 4. 2. La colère des <i>madjini</i> .....	273
<b>VI. 2. Retour au questionnement d'origine.....</b>	<b>275</b>
<b>VI. 3. Vulnérabilité psychique et migration.....</b>	<b>276</b>
VI. 3. 1. Première hypothèse.....	276
VI. 3. 1. 1. Résultats connus.....	276
VI. 3. 1. 2. Analyse complémentaire.....	277
VI. 3. 2. Deuxième hypothèse.....	279
VI. 3. 2. 1. Résultats détaillés.....	279
VI. 3. 2. 2. Analyse globale.....	286
VI. 3. 3. Alors ?.....	291
<b>CONCLUSION.....</b>	<b>292</b>
<b>EPILOGUE.....</b>	<b>297</b>
<b>LEXIQUE.....</b>	<b>299</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	<b>304</b>
<b>ANNEXES.....</b>	<b>314</b>
<b>TABLES DES FIGURES.....</b>	<b>329</b>
<b>TABLE DES MATIERES.....</b>	<b>330</b>