



HAL
open science

Ordalies migratoires et cliniques de la révolte: Travail de l'exil et Kulturarbeit

Gaia Barbieri

► **To cite this version:**

Gaia Barbieri. Ordalies migratoires et cliniques de la révolte: Travail de l'exil et Kulturarbeit. Psychologie. Université de Lyon, 2020. Français. NNT : 2020LYSE2099 . tel-03456847

HAL Id: tel-03456847

<https://theses.hal.science/tel-03456847>

Submitted on 30 Nov 2021

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.



N° d'ordre NNT : 2020LYSE2099

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE LYON

Opérée au sein de

L'UNIVERSITÉ LUMIÈRE LYON 2

École Doctorale : ED 485

Education Psychologie Information Communication

Discipline : Psychopathologie et Psychologie clinique

Soutenue publiquement le 18 décembre 2020, par :

Gaïa BARBIERI

Ordalies migratoires et cliniques de la révolte.

Travail de l'exil et Kulturarbeit.

Devant le jury composé de :

Magali RAVIT, Professeure des universités, Université Lumière Lyon 2, Présidente

Jean-François CHIANTARETTO, Professeur des universités, Université Paris 13, Rapporteur

Rajaa STITOU, Chargée de recherche HDR, Université Montpellier 3, Rapporteur

Olivier DOUVILLE, Maître de conférences, Université Paris Sorbonne Cité, Examineur

Silvia AMATI-SAS, Directrice Centre de recherche HDR, Examinatrice

Georges GAILLARD, Professeur des universités, Université Lumière Lyon 2, Directeur de thèse

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas d'utilisation commerciale - pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer, l'adapter ni l'utiliser à des fins commerciales.

Université Lumière Lyon 2
Centre de Recherches en Psychopathologie et Psychologie
Clinique (CRPPC)



École doctorale : Éducation, Psychologie, Information,
Communication (ÉPIC)

Ordalies migratoires et cliniques de la révolte

Travail de l'exil et Kulturarbeit

Par : Gaia BARBIERI

Thèse en Psychopathologie et Psychologie clinique.

Sous la direction de Monsieur le Professeur **Georges GAILLARD**.

Membres du jury :

Silvia AMATI SAS, Psychanalyste, Società Psicoanalitica Italiana, Trieste.

Jean François CHIANTARETTO, Professeur de psychopathologie et psychologie clinique
à l'Université Paris 13.

Olivier DOUVILLE, Maître de conférences des Universités.

Georges GAILLARD, Professeur de psychopathologie et psychologie clinique à l'Uni-
versité Lyon 2.

Magali RAVIT, Professeure de psychopathologie et psychologie clinique à l'Université
Lyon 2.

Rajaa STITOU, Maître de Conférences HDR en psychopathologie et psychologie
clinique à l'Université Montpellier 3 et à l'Aix-Marseille Université.

Date de soutenance : 18 Décembre 2020

Gaia BARBIERI

Ordalies migratoires et cliniques de la révolte

Travail de l'exil et Kulturarbeit

Thèse en Psychopathologie et Psychologie clinique.

Sous la direction de Monsieur le Professeur
Georges GAILLARD.

Édité le : 27 octobre 2020 (L^AT_EX)

Licence copyleft : CC Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>





Alberto Giacometti, *L'Homme qui marche I*, 1961

*À Miki, mon papa. Pour le passé qui vit dans le présent.
Et à Moussa et Dantine. Pour l'avenir.*

Résumé

Les sujets qui viennent demander l'asile en Europe semblent frappés d'une forme d'abandon politico-social, les excluant de l'ordre symbolique de la *pólis*. Dans ce sens, le parcours migratoire peut être pensé en termes d'« ordalie migratoire ». Se situant au carrefour entre pensée psychanalytique, réflexion philosophique et approche sociologique, ce travail propose une élaboration clinique des processus subjectifs qui sous-tendent le geste migratoire, et des implications civilisationnelles de l'accueil et du non-accueil des figures de l'Autre. Une tension fondamentale entre *hospitalité* et *hostilité* semble modeler les institutions qui seraient censées répondre aux demandes d'asile, mais qui se laissent infiltrer par des « processus sans sujet » (KAËS, 2012b). Afin de s'engager dans un travail d'« exil psychique » (CHERKI, 2008), les sujets en migration se mettent en quête d'« espaces interstitiels », au sein des zones désertées de la *pólis*. C'est ici que se déroule cette enquête : auprès de deux collectifs militants, organisant des formes d'accueil des sujets exilés SDF, à travers l'occupation de bâtiments désaffectés. Des permanences psychologiques, animées par des cliniciens travaillant en groupe, sont mises en place auprès de ces deux squats. La présentation de ces pratiques permet d'esquisser une théorie des « cliniques de la révolte ». De telles praxis voudraient étayer un élan subjectif d'« allo-engendrement », à savoir, une tentative du sujet de « se remettre au monde », faisant exister, face à un « ici » mortifère, et au travers d'une rencontre (suffisamment bonne) avec d'autres, un « ailleurs » habitable.

Mots-clés : Ordalie migratoire, exil, *Kulturarbeit*, nécropolitique, révolte, allo-engendrement, auto-engendrement traumatique, imaginaire instituant, altérité, féminin de liaison, infra-ordinaire, squat.

Abstract

Asylum seekers in Europe undergo a socio-political neglect, being therefore excluded from the *pólis*' symbolic order. In this sense, the migration journey can be understood as a “migratory ordeal”. At the crossroads between psycho-analysis, philosophy and sociology, this work proposes a clinical development of the subjective processes underneath the movement of migration, and a reflection about the implications of welcoming or not welcoming politics on civilization. A fundamental strain between *hospitality* and *hostility* shapes institutions that should give asylum to those who seek for it : some “processes without subjectivity” (KAËS, 2012b) penetrate such institutions. In order to bring about a work of “psychic exile” (CHERKI, 2008), migrant subjects look for “interstitial spaces” in the *pólis*' deserted zones. This is the place where this research unfolds, with two militant collectives which organize some forms of welcoming for exiled and homeless people, by means of the occupation of disused buildings. The process of this study involves implementing some psychological duties in those two squats. Through a presentation of such practices, this thesis aims at sketching a theory about the “clinics of revolt”. The sense of those praxis is in the try of shoring a subjective momentum of “allo-generation”, id est, a subject's attempt of “giving birth” to himself by means of a (good enough) meeting with others, through a struggle to preserve an inhabitable “elsewhere”, in spite of a deathly “here”.

Keywords : Migratory ordeal, exile, *Kulturarbeit*, necropolitics, revolt, allo-generation, traumatic auto-generation, instituting imagination, otherness, feminine connective potency, infra-ordinary, squat.

Grazie

- Aux habitants et aux soutiens de l'*Amphi Z* et du *Collège*, qui m'ont accueillie parmi eux, partageant avec moi l'exceptionnel et l'infra-ordinaire de cette aventure collective, et aux cliniciens engagés dans les permanences de soin, qui ont été mon « refuge dans le refuge ». Si j'avais une page assez grande, j'écrirais ici tous vos noms, que je porte avec moi.
- Aux patients des permanences psychologiques. Cette thèse puise son sens de chaque rencontre avec vous.
- À l'École Doctorale Éducation Psychologie Information Communication, qui a cru dans projet de thèse et qui l'a financé, me permettant de me consacrer à ma recherche à plein temps.
- Au Centre de Recherches en Psychopathologie et Psychologie Clinique de l'Université Lumière Lyon 2, à tous les Professeurs et les Maîtres de Conférence, dont la pensée a nourri ma formation.
- À mon directeur de thèse, le Professeur Georges Gaillard, pour la finesse, l'intelligence et le cœur avec lesquels il m'a accompagnée, soutenant le travail d'un « féminin de liaison ».
- À toutes et tous mes collègues des séminaires de recherche, avec qui nous avons partagé, toutes ces années durant, les aspérités et les plaisirs de l'élaboration groupale.
- Au Professeur Jean-Marc Talpin, pour son soutien, sa bienveillance, et pour les pistes de réflexion que nos échanges m'ont ouvertes.
- À mes collègues doctorants et doctorantes, du CRPPC ou pas, et tout particulièrement à Stéphanie, Célia, Julia et Emma. Je pense qu'on ne survivrait pas à une thèse, sans des collègues-amies comme vous.
- À « Robin », pour le goût de la lutte, pour l'anarchie et pour l'amitié.
- Aux « Clameurs », qui ont été un « refuge dans la ville » indispensable au travail des permanences psychologiques. Votre accueil chaleureux a été le garant d'un cadre fiable et rassurant, étayant la praxis clinique « hors squat ».
- À la communauté T_EX, qui invente des outils d'édition libres et merveilleux, qui ont été essentiels pour rédiger ce document.
- À mes colocs, du passé et du présent, qui sont « le mie famiglia abitate poco, per sempre per gioco ». Merci pour votre écoute, votre soutien et votre patience !
- À tous les amis, les amies, les compagnes et les compagnons de route que je ne peux pas citer ici, faute de place, mais qui sont probablement en train de sourire, s'ils lisent ces lignes.
- À nonna Luisa et mamma Claudia, qui soutiennent et encouragent sans réserve ma passion pour les études, depuis que je suis née.
- À Glen, qui est resté à mes côtés pendant ces années si intenses, avec amour et sensibilité. Grazie pour ton aide, et pour l'attention que tu portes à notre vie infra-ordinaire.

Table des matières

| | |
|---|------------|
| Résumé | i |
| Préambule | xii |
| Introduction | 1 |
| 0.1 Travailler aux frontières : problématique | 1 |
| 0.2 Hypothèses | 4 |
| 0.3 Quelques définitions | 9 |
| 0.4 Cheminement | 16 |
| I Ouverture | 18 |
| 1 Institutions du droit d’asile | 21 |
| 1.1 L’accueil de l’étranger, entre <i>hospitalité</i> et <i>hostilité</i> politique | 21 |
| 1.2 Institution et crises du droit d’asile contemporain | 33 |
| 1.3 Synthèse du Chapitre | 39 |
| 2 Origines d’une recherche | 41 |
| 2.1 Parcours | 41 |

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|-----------|---|------------|
| 2.2 | En précarité, mais un sujet d'abord ? | 48 |
| 2.3 | L' <i>aventure</i> psychique de la migration | 56 |
| 2.4 | Ancrages et territorialisation d'une chercheuse erratique | 61 |
| 2.5 | Scènes inaugurales | 65 |
| 2.6 | Synthèse du Chapitre | 69 |
| II | État de la question | 70 |
| 3 | Mourir aux frontières | 71 |
| 3.1 | Rêver d'un autre monde | 71 |
| 3.2 | Nécropolitique et déshumain | 78 |
| 3.2.1 | Traces | 79 |
| 3.2.2 | Nécropolitique | 83 |
| 3.2.3 | Déshumain | 88 |
| 3.3 | Vivre/mourir aux frontières | 100 |
| 3.4 | Synthèse du Chapitre | 117 |
| 4 | Demandes d'asile, figures de l'absurde | 119 |
| 4.1 | L' <i>absurde</i> comme notion métapsychologique? | 119 |
| 4.1.1 | Absurde | 121 |
| 4.1.2 | Démésure | 124 |
| 4.1.3 | Processus sans sujet et mélancolisation du lien social | 129 |
| 4.2 | Demandes d'asile, traitement de masse | 141 |
| 4.2.1 | Au pays d'« accueil » : attendre et disparaître | 142 |

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|------------|---|------------|
| 4.2.2 | <i>Exil et Étrangeté</i> dans la praxis clinique | 150 |
| 4.2.3 | Prouver sa souffrance | 162 |
| 4.3 | Synthèse du Chapitre | 167 |
| 5 | Groupes pour sujets <i>en révolte</i> | 169 |
| 5.1 | Des <i>groupes</i> pour lutter et pour accueillir | 169 |
| 5.1.1 | Expulsions, occupations, accueil | 171 |
| 5.1.2 | Lien et lieu | 173 |
| 5.1.3 | Imaginaire social instituant/imaginaire social institué | 175 |
| 5.2 | Adolescents « irréductibles » | 180 |
| 5.2.1 | Traumas et ordalies migratoires | 183 |
| 5.2.2 | Au-delà de l'ordalie | 195 |
| 5.3 | Synthèse du Chapitre | 202 |
| III | Méthodologie : lieux en recherche | 205 |
| 6 | Hospitalités irrégulières | 206 |
| 6.1 | Le squat, un « lieu en recherche » ? | 206 |
| 6.1.1 | Squats | 207 |
| 6.1.2 | Recherches | 210 |
| 6.1.3 | Habitats éphémères : un peu d'histoire | 211 |
| 6.1.4 | Étrangers à la <i>pólis</i> , exclus de l'habitat | 213 |
| 6.1.5 | L'accueil des exilés en squat | 218 |
| 6.2 | Une recherche clinique militante en squat ? | 220 |
| 6.2.1 | Une méthodologie des écarts | 222 |

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|-----------|--|------------|
| 6.2.2 | Sous l'emprise de Thànatos, vivre | 231 |
| 6.2.3 | Quelle transitionnalité dans des groupes « inactuels » ? | 237 |
| 6.2.4 | Aux frontières | 263 |
| 6.3 | Synthèse du Chapitre | 284 |
| 7 | Terrains de recherche | 288 |
| 7.1 | L' <i>Amphi Z</i> | 288 |
| 7.1.1 | Naissance d'une institution ? | 289 |
| 7.1.2 | Idéologies, idéaux, liens | 298 |
| 7.1.3 | Le « lien par le lieu » : responsabilité collective | 313 |
| 7.1.4 | Expulsion | 319 |
| 7.2 | Le <i>Collège</i> | 322 |
| 7.2.1 | Des mineurs à la rue | 323 |
| 7.2.2 | Un héritage troublé | 324 |
| 7.2.3 | Mineurs Étrangers Non-Accompagnés : devenir adultes | 328 |
| 7.3 | Synthèse du Chapitre | 336 |
| IV | Notes cliniques | 339 |
| 8 | Cliniques de la révolte | 340 |
| 8.1 | Permanences cliniques | 340 |
| 8.1.1 | Dispositif : un contre-transfert en acte | 341 |
| 8.1.2 | Un refuge dans le refuge | 346 |
| 8.1.3 | Le Groupe Soins de l' <i>Amphi Z</i> | 353 |
| 8.1.4 | La Permanence Psychologique du <i>Collège</i> | 363 |

TABLE DES MATIÈRES

| | | |
|----------|--|------------|
| 8.1.5 | Cliniques de la révolte | 378 |
| 8.2 | Synthèse du Chapitre | 386 |
| 9 | Rencontres | 389 |
| 9.1 | Akamere. Du martyre au témoignage | 389 |
| 9.1.1 | Vivant à moitié | 389 |
| 9.1.2 | Akamere et le squat | 406 |
| 9.1.3 | Deux deuils en suspend | 409 |
| 9.2 | Amanda. Une histoire de folie dans le squat | 417 |
| 9.2.1 | Un drame des liens inter-subjectifs | 417 |
| 9.2.2 | De la « horde » au « chœur » | 428 |
| 9.3 | Ismaël. Ni patrie, ni destin ? | 450 |
| 9.3.1 | Questions d'héritage | 450 |
| 9.3.2 | Ismaël dans un monde sans adulte | 476 |
| 9.4 | Badou. La haine du père | 497 |
| 9.4.1 | Un enfant oublié | 497 |
| 9.4.2 | Un espace pour la déliaison | 515 |
| 9.5 | Oury. Des rêves dans l'écriture | 522 |
| 9.5.1 | Lire | 522 |
| 9.5.2 | Écrire | 533 |
| 9.6 | Synthèse du Chapitre | 541 |
| | Conclusion et perspectives | 543 |
| 10.1 | Le préconscient et l'inter-subjectivité à l'épreuve des frontières | 544 |

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|--|------------|
| 10.2 Continuer le chemin | 549 |
| 10.2.1 H1. L'ordalie migratoire, entre histoire et géographie du sujet . . . | 549 |
| 10.2.2 H2. Hors du monde, dans le monde : déplacements dans la rencontre clinique | 550 |
| 10.2.3 H3. Hostilité : glisser dans un monde absurde | 551 |
| 10.2.4 H4. Hospitalité : bricoler des « institutions inactuelles » | 552 |
| 10.3 Perspectives sur une civilisation | 553 |
| Bibliographie | 556 |

Table des figures

| | | |
|------|---|-----|
| 3.1 | Philippe Rekacewicz, <i>Mourir aux portes de l'Europe</i> , 2015 | 78 |
| 3.2 | Nicolas Lambert, <i>Nombre de morts recensés (1993-2016)</i> , 2017 | 80 |
| 3.3 | <i>Hotspots en Italie et en Grèce</i> . « n/a » = projet abandonné. Source : Cour des comptes européenne, 2017. | 115 |
| 7.1 | Manifestation des sans-papiers SDF, octobre 2017 | 292 |
| 7.2 | Occupation de l' <i>Amphi C</i> , novembre 2017 | 293 |
| 7.3 | Schéma des trois dimensions de la vie collective de l' <i>Amphi Z</i> | 299 |
| 7.4 | Manifestation en soutien de l' <i>Amphi Z</i> , 2018 | 306 |
| 7.5 | Fête de l' <i>Amphi Z</i> , printemps 2018 | 311 |
| 7.6 | Fête de l' <i>Amphi Z</i> , juin 2019 | 312 |
| 7.7 | Salon de l' <i>Amphi Z</i> , février 2019 | 316 |
| 7.8 | Façade de l' <i>Amphi Z</i> , 2018 | 320 |
| 7.9 | AG du <i>Collège Sans Frontières</i> , 2019 | 329 |
| 7.10 | Fête du <i>Collège Sans Frontières</i> , 2019 | 330 |
| 7.11 | Trois habitants du <i>Collège Sans Frontières</i> , 2019 | 337 |
| 8.1 | « À ceux qui sont tombés avant d'arriver. » Figure tirée du livre « Frères Migrants » (CHAMOISEAU, 2017) | 359 |

TABLE DES FIGURES

8.2 Potager du *Collège Sans Frontières*, 2019 377

Préambule

(l'indicible n'est pas tapi dans l'écriture, il est ce qui l'a bien avant déclenchée)

Georges PEREC, 1975, p. 63

Comment peut-on commencer à écrire ? L'acte inaugural de la rédaction d'un manuscrit est énigmatique. La force qui vectorise l'écriture l'est tout autant : pourquoi, mais surtout *pour qui* écrit-on ?

Avant de démarrer ce long voyage jusqu'à la dernière ligne droite, dans cet espace liminaire, je propose au lecteur de penser ensemble ces deux questions.

Tout texte doit bien commencer par un premier mot, par une première lettre, gravée sur le feuillet – en papier ou en pixels, peu importe. Tout manuscrit est adressé – à quelqu'un, à plusieurs.

Certes, la vie d'une écriture commence bien avant l'inscription du premier signe qui l'actualise. Dans un certain sens, elle est toujours déjà commencée, dans d'autres écritures, dans d'autres vies, dans d'autres temporalités que celles de l'auteur. Un processus d'écriture est inévitablement pris dans une trame d'autres textes, qui le tissent plus ou moins secrètement, et qui le rendent lisible, comme une étoile dans sa constellation. Les philosophes médiévaux l'avaient bien compris et ils reconnaissaient volontiers leur dette vis-à-vis des penseurs anciens, comme l'atteste ce petit aphorisme, attribué à Bernard De Chartres (1130) : « Nous sommes comme des nains sur les épaules des géants ». Et, si l'idée d'avoir des colosses pour prédécesseurs peut rencontrer notre scepticisme, n'oublions pas que plusieurs générations de nains qui se tiendraient fermement les uns sur les épaules

PRÉAMBULE

des autres, atteindraient théoriquement la taille d'un géant. Cette image, à mi chemin entre comique et héroïque, pourrait représenter la structure d'une puissance très humaine : la transmission du savoir, toujours précaire, par la culture.

Quant à la deuxième question, celle de l'adresse de l'écriture, elle n'est guère plus simple. Quels lecteurs sont conviés à participer des inventions, des doutes, des devenirs qui traversent et rendent vivant un manuscrit ? Là encore, les appartenances et les coordonnées de l'auteur se mélangent à celles de tant d'autres sujets, groupes, institutions... Et, tout comme il serait invraisemblable de déterminer de façon exhaustive les sources d'un manuscrit, en repérer tous les destinataires ne serait pas plus aisé.

Ce n'est pas le propos de ce préambule, je n'ai pas la capacité ni l'intention de décortiquer ces deux énigmes, le *d'où* et le *vers où* de cette thèse. Je voudrais seulement les pointer, comme on pointe le nord et le sud sur une carte, car je m'aperçois que ces coordonnées sont agissantes dans ce processus d'écriture : elles exposent ce travail à l'épreuve de ses propres lacunes – et de celles de son auteure.

Malgré la non-punctualité de l'origine de la vie d'un texte, malgré l'ouverture de ce dernier à plusieurs destinataires et à de différentes lectures, le geste qui actualise l'écriture, lui donnant une forme précise, n'est tout de même pas anodin. Au contraire, lorsque l'auteur s'y prête, cet exercice peut lui faire éprouver le vertige de sa propre insuffisance.

Commencer à écrire, id est, s'attaquer à composer des phrases, à partir d'une collection bien définie de signes, imbibé d'un ensemble beaucoup moins défini d'expériences, mû par un enchevêtrement d'interrogations irrésolues, conscientes et inconscientes, et en direction d'une multiplicité de destinataires. Commencer à écrire est un geste hésitant. Singulier et pluriel à la fois, cet acte est chargé d'affects, tristes et joyeux¹.

Affects tristes car, par ce commencement, l'écrivain établit son renoncement à l'autre texte, à l'autre possibilité de dire et d'être entendu, à toute écriture différente qu'il aurait pu actualiser, mais qu'il accepte de perdre, la laissant parmi les utopies et les uchronies qui parsèment la vie de chacun.

Ce renoncement, qui n'est pas sans lien avec une forme de deuil, libère chez l'auteur des

¹Je fais référence, ici, à la théorie des passions élaborée par Baruch Spinoza (1677).

affects joyeux : le premier mot, la première lettre, délivre l'écrivain de l'emprise paralysante de la page blanche. L'environnement de son texte peut ainsi entrer en mutation, d'entité muette et angoissante, il se transforme en espace-temps potentiel. L'inscription de la première lettre est à la fois une preuve et une promesse d'une puissance subjective fondamentale : *faire trace*.

Reprenant la réflexion de Jean-François Chiantaretto sur l'écriture, et en particulier sur l'écriture autobiographique – et je considère qu'une thèse a d'importants aspects en commun avec un texte autobiographique – nous pouvons penser cette dernière comme un « lieu psychique intermédiaire » (CHIANTARETTO, 2015, p. 45). Cela signifie que, d'une part, le « lieu » de l'écriture se situe à l'articulation entre l'intra-psychique, l'inter-subjectif et le social, et que, d'autre part, cet espace préfigure la possibilité d'héberger l'expérience subjective en tant qu'expérience créative. Le geste inaugural de l'écriture me paraît donc se donner comme un acte d'accueil. Pas question de commencer à écrire, avant d'avoir fait une place, en soi, à la venue de l'inconnu, de l'inattendu d'une pensée en devenir, dont on ne connaît pas l'essor. L'écriture est intimement nouée à l'écoute – tout d'abord en tant qu'espoir de celui qui écrit d'être écouté, ou, comme le dit Chiantaretto, en tant que « croyance nécessaire pour chaque sujet, dans sa difficile et solitaire singularité, qu'il y a bien quelqu'un pour l'écouter » (ibid.). À partir de cette croyance, l'écriture ouvre une puissance d'écoute, dont l'écrivain est à la fois le *sujet*, le *lieu*, et l'*objet*.

L'écrivain est un *sujet* d'écoute, car l'activité d'écrire est faite de longs moments d'attente, où il s'assoit, pour ainsi dire, sur le seuil d'une porte entrouverte : si, pris d'impatience, il l'ouvrait brusquement pour faire irruption, il ne trouverait qu'un espace vide, terne, fui par le moindre signe, par le moindre indice d'un sens. Alors il est obligé d'attendre, de se faire silencieux et écouter avec tous ses nerfs les mouvements discrets derrière la porte. Ces derniers sont d'abord à peine perceptibles, mais, si la disponibilité de l'écrivain à écouter ne fléchit pas, des mots commencent à résonner. Et pas seulement des mots : suspensions, changements de rythme, sursauts, pirouettes, ouvertures, interruptions, variations de ton... L'écriture naît dans une sonorité, elle se met en route lorsque le silence cesse d'être muet.

L'écrivain est un *lieu* d'écoute, car, au-delà du seuil où il reste à l'affût, se cache un lieu interne, un espace de recueillement et de contenance. Réceptacle, caisse de résonance de

l'intime et de l'immanent, cet espace interne fonctionne comme une membrane où l'universel et le transcendant laissent parfois une empreinte. Dans les mots (mono-vocaliques) de Georges Perec, « je cherche en même temps l'éternel et l'éphémère » (PEREC, 1978, p. 657).

L'écrivain, est, enfin, l'*objet* de l'écoute qui sous-tend son écriture, ce qui est tautologique lorsqu'on parle d'un texte animé par une quelque tendance autobiographique. Mais il serait plus précis de dire que l'auteur n'est que l'un des objets de son écriture, ou encore, que, pour écrire, il est amené à se mettre à l'écoute d'une multiplicité d'objets qui le concernent, ou qui touchent à ce qui pour lui fait énigme.

Parmi les différents objets que je tenterai d'écouter dans les pages qui suivent, j'ai gardé une place particulière pour celui qui est le moteur de tous les autres : l'*accueil de l'étranger*. De l'étranger en soi, hors de soi, dans son corps, dans le corps social, dans un groupe, dans la possibilité d'un témoignage. Que fait-on de l'étranger ? « On », c'est à dire nous, les sujets humains, chacun face à ses étrangers intérieurs, ou à ses semblables dans l'étranger. L'« étranger », c'est à dire, tout ce qui vient d'ailleurs, loin dans le temps et dans l'espace, cette entité inquiétante et familière, et d'autant plus étrange lorsqu'elle s'enchevêtre avec une identité qu'on croit posséder. L'étranger : l'irréductible à l'uniformité, si présent en chaque groupe et en chacun, si dérangent, que nous n'avons cesse de le projeter dans le royaume du dehors et de l'autre.

La possibilité d'une forme d'accueil (psychique, social et politique) de l'étranger, est, je crois, profondément nouée au *travail du féminin*, et plus particulièrement, au *féminin de liaison*. Nous allons rencontrer à plusieurs reprises ces deux notions, qui jouent un rôle central dans ce travail. Essayons donc d'en donner un premier aperçu.

Par *travail du féminin*, Gérard Bazalgette entend « ce qui permet une première élaboration de l'activité-passivité originaire, là où elle devient mortelle pour le sujet » (BAZALGETTE, 2003, p. 78). Pour cet auteur, grâce au *travail du féminin*, le sujet peut instituer (et réinstituer en permanence) un espace potentiel de *séparation-réunion*, en dehors duquel il serait sous l'emprise des pulsions phalliques, dans leurs tenants actifs et passifs – celui de l'expansion illimitée et celui de l'autosuffisance du Moi. Avec Georges Gaillard et Jean-Pierre Pinel (2012), nous pourrions comprendre ces deux poussées

phalliques comme des expressions du *désir d'être tout*, selon la belle formule de Georges Bataille (1943), désir qui n'en finit pas de chercher des limites, et qui donc « requiert d'être en permanence subverti par le féminin » (GAILLARD et J.-P. PINEL, 2012, p. 126). Similairement, Jacqueline Schaeffer (2002) décrit cette activité comme une force psychique d'articulation entre les deux sexes, préservant leur relation et leur différence – en un seul mot, leur conflictualité. Une autre façon de saisir ce travail psychique fondamental est proposée par Dominique Cupa (2007), qui le rapproche de la tendresse, en tant que pulsion d'autoconservation qui concerne la peau, la contenance et le tissage. Selon cette auteure, l'attente maternelle, avec sa puissance d'acceptation et de contenance, est à même de transformer la cruauté du bébé, ouvrant la vie psychique de l'*infans* à la possibilité d'une rencontre avec l'autre. Je voudrais souligner que, lorsqu'on parle du *travail du féminin*, et, plus largement, du *féminin*, toute définition positive est à traiter avec circonspection. Il est en effet quelque peu paradoxal d'affirmer, d'ériger une force psychique qui, par définition, est opérante en creux, dans une forme d'abstinence qui laisse la place à l'autre. En effet, le *féminin* n'est pas vraiment pensable en soi, mais seulement à partir de son intrication avec le phallique, qu'il contient et qu'il met en transformation. Remarquablement, le *travail du féminin* est toujours aux prises avec un point de butée, celui que Sigmund Freud appelle « refus du féminin » (FREUD, 1937), et qu'il se représente tel un « roc », qui est à la fois une instance originaire et ultime, définissant tout ce qui s'oppose au pulsionnel et à l'étranger (SCHAEFFER, 2013). Ce « roc » est l'écueil contre lequel les processus de subjectivation et les efforts du « travail de l'humain »² sont destinés à s'enliser, encore et encore, et à devoir toujours recommencer. Il s'agit d'une forme de résistance à l'analyse que Freud expérimente dans la rencontre avec ses patients, et qu'il pense irréductible, car ancrée au niveau biologique. Le *refus du féminin* est opérant tant dans les hommes que dans les femmes : il s'apparente du refus de castration, de la négation de la différence des sexes et du fantasme de bisexualité. Selon Schaeffer, ce roc indépassable s'érige sur la peur ancestrale d'« un sexe féminin invisible, secret, étranger et porteur de tous les fantasmes dangereux » (SCHAEFFER, 2002, p. 3). Quels dangers évoquent de tels fantasmes ? Effraction, perte de contrôle, perte de pouvoir, humiliation des illusions de maîtriser le monde... Le signifiant de *féminin* condense en soi toutes ces menaces, et, en

²Je revoie le lecteur vers la réflexion de Nathalie Zaltzman (1999a) sur la *Kulturarbeit*, processus d'humanisation du monde, qui se déroule dans la cure analytique et dans l'aventure de tout sujet. La pensée de la *Kulturarbeit* aura une place centrale dans ce travail.

le refusant, le sujet récuse la possibilité d'« être défait » (SCHAEFFER, 2013).

Cette remarque nous amène à considérer la deuxième notion que l'accueil de l'étranger nous évoque, celle du *féminin de liaison*. Par cette expression, Georges Gaillard (2008) désigne une potentialité psychique qui permet à un sujet ou à un groupe d'accueillir et transformer sa propre destructivité et celle de l'autre. Une telle potentialité peut émerger à deux conditions : la tolérance au *féminin* et aux inquiétudes dont il est porteur, et l'adossement à une instance incarnant quelque chose du *père* – une référence partagée, une verticalité. Le *féminin de liaison* est la disponibilité subjective ou groupale à faire une place en soi pour l'autre, à accueillir en soi les poussées phalliques narcissiques et leurs excès mortifères (excès de déliaison, meurtriers, ou excès de liaison, incestueux), à lier la force libidinale et à opérer une différenciation symbolisante, qui ouvre à la transformation des contenus archaïques – ceux du sujet ou du groupe, et ceux de l'autre. Il est alors question de « se prêter à la déliaison » (ibid., p. 119), acceptant d'être utilisé par l'autre, et que celui-ci soit témoin de sa propre vulnérabilité. Cette potentialité psychique me paraît alors exprimer quelque chose d'une *puissance de l'impuissance*, une force de *patience*, dans toute la polysémie de ce mot – ajournement de la satisfaction du besoin, attente, passivation, passion. Comme Gaillard le souligne, il est possible de faire une analogie entre le travail du *féminin de liaison* et le masochisme érogène psychique, qui permet au sujet de supporter la grande quantité d'énergie libidinale libérée par la jouissance : le *féminin de liaison*, comme le masochisme, fonctionne comme une puissance de cohésion souple, du Moi ou du groupe, qui prépare ces derniers à une effraction qui, sans l'activation de cette qualité malléable, pourrait les détruire. Une telle puissance de l'impuissance, force furtive qui opère en secret, n'est pas sans évoquer l'activité du *travail du négatif*.³ Le *négatif* psychanalytique, introduit par Freud dès le début de ses recherches, concerne l'ensemble des défenses primaires (refoulement, désaveu, forclusion, négation). André Green, qui reprend la pensée freudienne du négatif et qui propose d'en explorer le *travail*, souligne

³Nous aurons le temps d'investiguer cette notion dans la suite de ce manuscrit, mais soulignons d'ores et déjà que le *négatif* de la psychanalyse n'est pas le *négatif* de la philosophie, et notamment celui qui est au cœur de la pensée de Georg W. F. Hegel. Si ce dernier établit une négativité dialectique, destinée à l'*Aufhebung* (négation de la négation, dépassement du négatif), en psychanalyse le négatif ne peut pas fonctionner de cette manière, car l'inconscient ignore les lois de la logique, et laisse coexister les opposés : le conflit de deux instances ou de deux contenus psychiques ne donne jamais lieu à une synthèse pacifiante, mais plutôt à une formation de compromis, instable et souvent douloureuse. Le rapport entre Freud et Hegel mérite donc d'être problématisé, comme le montre un bel article de Claire Pagès (2015)

que cet ensemble de défenses permet à l'appareil psychique d'émettre un jugement, de faire un choix, entre l'existence et l'inexistence de l'objet d'une pulsion, d'une perception, ou d'une représentation. (GREEN, 2002 ; GREEN, 1993 ; GREEN et al., 1995). Le *travail du négatif* s'accomplit ainsi à travers un sacrifice, inévitable pour le sujet, qui ne pourrait rien penser, rien éprouver, et qui ne pourrait pas vivre aux prises avec une réalité totalement affirmée. Dans les mots d'André Green, « l'idée d'un "en moins" renvoie en fait à celle d'un "en trop". Il y a trop de tout : trop de besoin, trop de désir, trop de manque ». (GREEN et al., 1995, p. 26). Le *négatif* exerce alors une importante fonction de pare-excitations, en dehors de laquelle aucun processus de métabolisation et de symbolisation ne serait concevable, à tel point que, comme Freud le suggère à propos de l'hallucination négative (FREUD, 1917), on pourrait penser que la compréhension de cette activité silencieuse est fondamentale pour étudier tout travail psychique « positif ».

Si, dans cet espace-temps suspendu sur le seuil du manuscrit, j'ai décidé d'introduire ces différentes nuances du *féminin* (travail, refus, capacité de liaison, tolérance de la déliaison) et du *négatif*, c'est que, tout au long de ma pratique de terrain, elles ont été des nécessaires compagnes de chemin. Nécessaires mais silencieuses, pendant un certain temps. Jusqu'à ce que le *lieu intermédiaire* qui s'ouvre dans ces lignes parvienne à leur restituer une voix, des mots. Comme si la problématique de l'accueil de l'étranger – que j'avais élaborée, au premier abord, d'un point de vue sociopolitique, et qui était devenue pour moi, au moins partiellement, un objet militant – m'avait amenée à tourner en rond. Surgie d'abord au plus vif de ma praxis clinique, elle s'est éloignée de moi, devenant plus abstraite, puis elle s'est absolutisée en une « tâche primaire » au nom de laquelle j'ai travaillé et j'ai lutté, mais dont j'ai paradoxalement commencé à perdre de vue tout ce qu'elle portait de non absolu – de fragile, de vivant, de processuel, et justement, de problématique. Enfin, elle s'est laissée retrouver, ou elle m'a retrouvée, elle s'est montrée à moi à nouveau, en tant qu'objet de recherche émergeant des aspérités de certaines rencontres cliniques qui ont précédé et déclenché cette thèse, et ensuite transformé par l'expérience de presque trois années d'enquête. Je commence donc ce travail de rédaction avec le sentiment d'avoir tourné autour de mon objet, mais pas vraiment en rond : je dirais, plutôt, en spirale.

En somme, peut-être bien qu'afin de pouvoir compléter ce mouvement en spirale, j'ai

PRÉAMBULE

dû écrire ce préambule. Comme une sorte de recensement, ou de recueillement, comme un moment ou un lieu où l'on s'attarde, où l'on hésite, procrastinant le début de la ballade. Je me rends bien compte que cette écriture marginale est probablement plus importante pour l'auteure que pour les lecteurs, mais je préviens ceux qui vont se promener avec moi dans les pages qui suivent : il y aura d'autres divagations, d'autres parenthèses pour protéger les phénomènes minuscules, les rencontres, les espoirs, la vie infra-ordinaire *d'où* cette thèse puise son sens, *vers où* cette écriture tend à faire retour.

Introduction

L'espace est un doute : il faut sans cesse le marquer, le désigner ; il n'est jamais à moi, il ne m'est jamais donné, il faut que j'en fasse la conquête. Mes espaces sont fragiles : le temps va les user, va les détruire : rien ne ressemblera plus à ce qui était, mes souvenirs me trahiront, l'oubli s'infiltrera dans ma mémoire, je regarderai sans les reconnaître quelques photos jaunies aux bords tout cassés [...] L'espace fond comme le sable coule entre les doigts. Le temps l'emporte et ne m'en laisse que des lambeaux informes : Écrire : essayer méticuleusement de retenir quelque chose : arracher quelques bribes précises au vide qui se creuse, laisser, quelque part, un sillon, une trace, une marque ou quelques signes.

PEREC, 1974, p. 122-123

0.1 Travailler aux frontières : problématique

La réalité sociohistorique contemporaine pose de nombreux et insistants problèmes à la psychologie clinique, que ce soit sur le plan de la pratique, sur celui de la théorie, ou au niveau métapsychologique. Parmi ces difficultés, la question de l'accueil, ou du non-accueil, des sujets en migration, est prépondérante. Comment peut-on penser le traitement politico-social auquel ces sujets sont soumis ? Quels avatars du travail de la Culture, ou de la barbarie, peut-on observer se déployer sur la scène psychique, sociale et politique, par rapport aux mouvements migratoires ? Comment entendre la posture subjective des hommes et des femmes qui se livrent à l'inconnu d'un voyage périlleux, les amenant à incarner les figures de l'étranger, en quête d'un « ailleurs » ? Quels sont les enjeux psychiques de l'accueil, ou de sa négation, tant pour les sujets en exil que pour

le corps social auquel ils demandent asile ? Que signifie-t-il au juste, qu'« ils demandent asile » – à qui, et quel « asile » ? Quelles nouvelles groupalités s'organisent, pour tenter de répondre à une telle demande ? L'élaboration proposée par cette thèse découle de l'insistance de ces différentes interrogations, qui se situent à plusieurs niveaux, préfigurant donc un *travail aux frontières*.

Qu'est-ce qu'une « frontière » ? Une ligne de démarcation, une bordure, qui limite et articule les écarts entre les espaces. « Je » et « tu », « intime » et « publique », « même » et « autre », « Italie » et « France » : ces couples de termes évoquent tous des frontières, et partant, des territoires reliés entre eux. Mais également « psychanalyse » et « philosophie », « sujet » et « socius », « clinique » et « recherche »... Les territoires désignés par ces mots renvoient sans cesse les uns aux autres, et les frontières qui les séparent, fonctionnent, à la fois, comme des instances de différenciation et comme des surfaces poreuses, communicantes. Dans ce cas, les frontières sont des dispositifs vivants, étayant la vie. Néanmoins, il existe, dans le monde humain, d'autres types de frontières, des dispositifs conçus pour trier, contrôler, arrêter les mouvements migratoires, faciliter les flux financiers, entretenir un système de domination, conjurer la venue de l'autre. Ces frontières au fonctionnement paranoïaque sont souvent mortelles. C'est au travers de ces dispositifs *nécropolitiques* (MBEMBE, 2003), ancrés, à la fois, dans la réalité extérieure et dans les recoins les plus archaïques de Psyché, qu'il est possible de déshumaniser et d'abandonner l'autre, au sens d'une *mise au ban* (AGAMBEN, 1995).

Voilà donc où se situe ce travail de thèse : *aux frontières*, c'est à dire, aux prises avec ces différents dispositifs, subjectivants ou désobjectivants, pris dans la tension anthropologique entre *hospitalité* et *hostilité* – tension qui sous-tend les dynamiques psychiques, sociales et politiques du traitement de l'étranger, toujours susceptible d'être reconnu en tant que *hospes*, « hôte », ou rejeté en tant que *hostis*, « ennemi » (BENVENISTE, 1969). Je propose au lecteur de me suivre dans une narration complexe, qui tente de relier une enquête clinique découlant de ma praxis aux côtés des sujets en migration, auprès de collectifs militants organisant des formes d'accueil, à une analyse « méta », prenant en compte les formes sociales-historiques et institutionnelles de l'accueil et de sa négation. C'est en effet la tension entre civilisation, barbarie, et *Kulturarbeit* (ZALTZMAN, 1999a) qui demande à être prise en compte, lorsqu'on s'intéresse au travail de l'« exil psychique »

(CHERKI, 2008). Un tel travail implique le Je (AULAGNIER, 1975), d'une part, en tant que sujet du groupe (ou de plusieurs groupes) (KAËS, 1993), institué par ses appartenances multiples, maillon d'une histoire transgénérationnelle qui le relie à l'Histoire, et, d'autre part, en tant qu'instance psychique singulière, solitaire et révoltée. Le « travail de l'exil » concerne, en somme, des processus psychiques de liaison et de déliaison, il se déroule aux frontières entre « Éros » et « Thànatos ». La « demande d'asile » peut donc être entendue comme un appel à l'Autre, et à plus qu'un autre – en somme, comme un appel à une groupalité, pour qu'elle vienne soutenir la possibilité d'une historisation et d'un « témoignage » à visée subjectivante, s'en faisant garant (CHIANTARETTO, 2005). Seulement dans l'*interférence* (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004) entre une telle *demande* et une présence anticipante, soutenant une possibilité de *réponse* – ou de responsabilité – une forme d'accueil peut advenir, donnant lieu à un « ailleurs » enfin habitable. Là où cette *interférence* reste muette, des *processus sans sujet* (KAËS, 2015) entravent la transmission, les liens et le langage, et le monde humain est réduit à un gouffre inhabitable et *absurde*.

Les sources de ce manuscrit sont diverses : la pensée philosophique et sociologique viennent dialoguer avec l'élaboration psychanalytique d'inspiration freudienne (s'inscrivant dans un héritage « groupaliste »), étayant l'approche clinique qui est au cœur de cette recherche. La littérature et le théâtre sont également convoquées dans ces pages, en ce qu'ils permettent d'opérer des déplacements, des décentrement, qui ouvrent des espaces de surprise et de respiration de la pensée, autrement inaccessibles. L'écriture est donc, ici, un effort d'articulation de ces différents prismes, ces filets jetés sur le monde humain, qui, tous, participent du travail de la Culture, et qui, tous, sont sensibles à la demande très exigeante que posent, aujourd'hui, les « ordalies migratoires ». Face à la fragilité et à l'impermanence des espaces, face aux pertes massives d'habitats (SASSEN, 2016), physiques et psychiques, qui menacent la consistance du monde des vivants, l'écriture trame des interstices ou des marges, des territoires relationnels, où des traces humaines peuvent s'inscrire et préfigurer un avenir. Tel est, au fond, l'effort qui sous-tend le geste migratoire.

0.2 Hypothèses

Afin de permettre à mon lecteur et à ma lectrice de me suivre dans le vif de ce manuscrit, je propose ici une synthèse des lignes hypothétiques qui ont orienté mon travail, et qui ont pu émerger au cours de cette enquête. Je signale une distinction entre un principe plus large, que j’ai posé en tant que « méta-hypothèse » ou « hypothèse générale » de recherche (HG), qui organise mon élaboration, et quatre hypothèses à proprement parler (H1, H2, H3, H4). Ces hypothèses ne sont pas à entendre comme les conjectures d’un raisonnement hypothético-déductif, mais comme des vecteurs de pensée qui bâtissent progressivement une « scène » – celle d’une tentative d’élaboration. La complexité de ces hypothèses relève d’une nécessité de poser, d’emblée, les différents objets, expériences, pratiques et approches dont ce travail se compose. Le vecteurs de pensée que je présente ici nous fournissent, en somme, les pièces du « puzzle ». J’invite donc le lecteur à prendre place autour de la table, pour commencer à construire.

Mon hypothèse générale (HG) s’articule en trois paragraphes, se situant chacun à un niveau d’exploration différent. Le premier paragraphe concerne l’*expérience subjective de la migration*, le deuxième porte sur les *enjeux du travail clinique* avec des sujets en situation d’exil, et le troisième se situe sur un plan de *réflexion sociopolitique* :

HG :

1. Les mouvements migratoires sont la trace d’un processus de subjectivation par « allo-engendrement »⁴. Dans ce sens, le déploiement réel d’une géographie physique tente d’incarner une *géographie psychique* (imaginaire et symbolique), une géographie traçant une histoire, mettant en branle un travail de mémoire, de distanciation-réappropriation, de « transcription » (ALTOUNIAN, 2005) de ses héritages ;
2. Les processus transféro-contre-transférentiels qui organisent la rencontre clinique avec les sujets en migration et avec les groupes qui les soutiennent, relèvent d’un

⁴Terme que je propose pour nommer une tentative du sujet de « se remettre au monde », faisant exister, face à un « ici » mortifère, et au travers d’une rencontre (suffisamment bonne) avec d’autres, un « ailleurs » habitable.

travail d'« exil psychique » (CHERKI, 2008). Un tel travail concerne, essentiellement, la manière dont le sujet compose avec l'altérité – une question intime et universelle, subjective et politique. Une *révolte subjective* anime le geste migratoire. Cette révolte résonne dans la rencontre clinique ;

3. D'importantes interférences existent entre ces processus de subjectivation, ces mouvements transféro-contre-transférentiels, et l'« économie morale » (FASSIN, 2009 ; FASSIN, 2012) de l'accueil. Celle-ci structure, en effet, le rapport du sujet en migration avec les dynamiques civilisationnelles qui organisent les mécanismes d'inclusion-exclusion au sein de sa « terre d'asile ». La tension entre *hostilité* et *hospitalité* donne forme à une politique de l'accueil complexe et parsemée de contradictions. D'ici découle la constitution de « zones nécropolitiques » d'abandon et de mise à mort, où le sujet est assigné à un statut d'*homo sacer* (AGAMBEN, 1995). Mais d'une telle tension peut émerger également la création d'espaces *interstitiels*, où le travail instituant du groupe et du « féminin de liaison » (GAILLARD, 2004) sont susceptibles de se (re)mettre en branle.

Les quatre hypothèses qui découlent de l'énoncé général développent les trois paragraphes de celui-ci. Elles sont donc à entendre comme des propositions se situant sur trois différents plans d'analyse de la problématique.

La première hypothèse (H1) intéresse le niveau de l'expérience subjective de la migration, et elle tente de mettre à jour la place du trauma dans une telle expérience :

H1 :

1. **Sous-hypothèse 1.1** : La *géographie psychique* ouverte par l'élan d'« allo-engendrement » est travaillée par l'Histoire, singulière et collective. Le sujet part se remettre au monde *ailleurs*, suivant une cartographie intérieure, imprimée sur une surface psychique sensible⁵, qui a été précocement « impressionnée » par une succession complexe de *catastrophes* dans l'histoire – individuelle, familiale et sociale.

⁵Une telle « surface psychique sensible » relève de ce que Piera Aulagnier a nommé « originaire » (AULAGNIER, 1975).

2. **Sous-hypothèse 1.2** : Ces catastrophes silencieuses font trauma dans l’histoire du sujet, c’est à dire qu’elles s’y inscrivent en creux, là où le langage s’effondre – non pas refoulées, mais *retranchées* dans la vie inconsciente du sujet (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004), comme un héritage hors-héritage encrypté au niveau du registre psychique « originaire » (AULAGNIER, 1975). Cela expose le sujet à un vécu d’exclusion et de désappropriation (d’une filiation, d’une groupalité et d’une histoire qu’il ne peut pas s’approprier). Le trajet migratoire témoigne donc d’une tentative d’appropriation de ce qui se présente initialement comme inappropriable ;
3. **Sous-hypothèse 1.3** : L’« ordalie migratoire »⁶ est, pour le sujet, une manière d’accomplir deux gestes dont dépend sa survie psychique :
- (a) se déprendre d’un « espace parlant »⁷ (ibid.) qui n’a pu offrir au Je aucun habitat viable, un espace incapable de l’accueillir, de l’identifier, d’ouvrir sa temporalité subjective au passé et à l’avenir, et de le tenir au monde, l’emprisonnant dans un présent sans issue – aplati par un déterminisme et par un fonctionnement opératoire, qui taisent ou banalisent les catastrophes historiques.
 - (b) ébaucher une forme de représentation de ces catastrophes – les inscrire, tout d’abord, dans une sensori-motricité, dans une trajectoire qui investit l’espace externe – sous forme de voyage sans retour et potentiellement fatal (ordalie), permettant au sujet de mettre en scène son exclusion radicale. Celle-ci devient, dans ce cadre, une expérience héroïque d’exclusion de la commune humanité, par laquelle le sujet revendique un statut d’« exception », dans le cadre d’un « auto-engendrement traumatique » (GAILLARD, 2006 ; GAILLARD, 2011).

La deuxième hypothèse (H2) porte sur les processus transféro-contre-transférentiels impliqués dans le travail clinique avec le sujet en exil, qui se déroule dans l’espace des liens inter-subjectifs, un « espace interstitiel » qui se construit entre « histoire » et « géographie » psychique :

⁶J’emploie le terme d’« ordalies » pour nommer des épreuves extrêmes, potentiellement fatales, où le sujet se livre au destin, à l’inconnu.

⁷(L’espace des *liens*, des *pactes*, des *contrats* et des *discours* où le sujet se trouve à naître.

H2 :

1. **Sous-hypothèse 2.1** : L'*ordalie*, en tant que forme d'exclusion extrême du monde humain, et d'invocation du surhumain (le divin, la nature, le destin), dans l'expérience du sujet, renvoie au passage de la frontière par excellence : celle entre *vie* et *mort*. Une telle exclusion, ainsi que le passage de cette frontière, sont convoqués au niveau transférentiel, dans le cadre de la rencontre clinique.
2. **Sous-hypothèse 2.2** : Dans le contre-transfert, le thérapeute (ou le groupe de thérapeutes) est confronté à trois éléments récurrents dans ces cliniques :
 - (a) la nécessité de se prêter à un processus de *témoignage* (CHIANTARETTO, 2005), pour qu'une rencontre thérapeutique puisse s'amorcer.
 - (b) la détermination du sujet à invoquer, chez le clinicien, une figure d'« adulte responsable », et, simultanément, à détruire en lui une telle figure.
 - (c) une dynamique pulsionnelle de déliaison, qui prend la forme d'une *révolte*⁸. La force destructrice de ce mouvement est mise au service de la vie (comme Nathalie Zaltzman l'a décrit concernant la pulsion anarchiste (2011)), mais elle est tout de même susceptible de pousser la relation thérapeutique jusqu'au point de rupture, et de perdre le sujet.
3. **Sous-hypothèse 2.3** : Le travail clinique consiste donc à chercher, avec le sujet, une possibilité d'exil, préalable à ce qu'un « asile psychique » puisse prendre forme. Il est question de supporter et soutenir des mouvements d'aller-retours, des ruptures et des crises qui affirment la singularité du sujet, potentialisant sa capacité de se libérer de l'autre (de l'emprise tyrannique de l'autre en tant qu'objet de besoin) sans mourir (ibid.). Seulement ainsi, il est possible d'étayer un processus d'historisation, identifiant le sujet, ses « autres », et sa place parmi ces derniers. Cela implique la remise en route de la *géographie psychique* (disponibilité aux espaces) et de l'*histoire psychique* (disponibilité aux temps) du sujet, c'est à dire, la réhabilitation des *traces*.

⁸Je propose de nommer ainsi le mouvement psychique de refus et critique de l'existant qui rend possible – là où l'espace psychique est tombé sous le primat de Thànatos, de la répétition et de la temporalité circulaire – un *retour* de la capacité désirante du Je.

La troisième hypothèse (H3) ouvre une réflexion sur les processus civilisationnels marqués par la prédominance du pôle négatif de la tension qui sous-tend l'accueil/rejet des sujets en migration, celui de l'*hostilité* politique. Nous pouvons mettre en exergue certains liens en souffrance entre le *socius* et le sujet, d'abord, du côté du *socius*, et ensuite, du côté du sujet :

H3 :

1. **Sous-hypothèse 3.1** : Le travail de l'exil psychique inhérent à la migration est entravé par les *processus sans sujet* (HEGEL, 1807 ; ALTHUSSER, 1965 ; KAËS, 2015) traversant le politique contemporain. De tels processus relèvent d'une forme social-historique d'« absurde », perpétrant des déliaisons mortifères particulièrement banalisées et naturalisées par les discours idéologiques dominants, et dont les effets psychiques sont sensibles dans la rencontre clinique avec des sujets en migration. L'un de ces effets est l'assignation des sujets migrants au statut de « homo sacer » (AGAMBEN, 1995), ce qui leur fait vivre un statut d'« exception » (ibid.). Un processus de massification se déclenche ainsi, déshumanisant le sujet.
2. **Sous-hypothèse 3.2** : Un tel statut d'« exception », qui est négation d'une place parmi les autres, vient redoubler, au niveau du lien social, une dynamique psychique que les sujets engagés dans un travail d'exil ont déjà expérimentée, dans le cadre de leurs premières relations objectales et identificatoires. Ici, le sujet a été renvoyé à une condition d'exclusion radicale. L'« espace parlant » (AULAGNIER, 1975) qui était censé l'instituer ne l'a pas pris en compte, ce qui l'a confronté à une impossibilité de s'inscrire dans les traces de l'Autre, et de les transformer. Ce statut d'« exception », qui entraîne une diminution de la puissance subjective de trouver sa place dans le monde, fait retour dans le geste ordalique de la migration.

Finalement, la quatrième hypothèse (H4) se focalise sur le pôle positif de la tension qui sous-tend la relation à l'autre, celui qui soutient des formes d'*hospitalité* politique, matérialisées par des espaces groupaux définissant des lignes de *résistance de l'humain* (ZALTZMAN, 1999b) – avec toutes les limites et les contradictions qui découlent généralement de ce qu'on entend par « humain » :

H4 :

1. **Sous-hypothèse 4.1** : En marge et en contre de ces tendances macro-sociales, s'organisent des groupes où le mouvement instituant semble prioritaire par rapport au déjà institué (CASTORIADIS, 1975) : l'apparent oxymore d'*institutions inactuelles* peut en rendre compte. Les dynamiques militantes propres à ces groupes sont toujours susceptibles d'enfermer les sujets dans une utopie, le non-lieu d'une ouverture à l'altérité. Une pensée groupale et auto-réflexive, solidaire du *travail du féminin* (GAILLARD, 2004), et la sauvegarde d'un certain « bricolage » de pratiques et de formes de vie, peuvent court-circuiter cette utopie, faisant place à un lieu « interstitiel », où il est possible, pour le sujet, de *passer* et de *rester*, et donc, de s'engager dans un travail d'exil.
2. **Sous-hypothèse 4.2** : Un travail clinique peut ainsi se dérouler au niveau de l'« accompagnement de la vie ordinaire » (FUSTIER, 2008) de ces groupes « exceptionnels » (AGAMBEN, 1995) : voici un deuxième oxymore, qui parle très précisément de la tension qui sous-tend le geste ordalique des sujets qui constituent de tels groupes. Le travail clinique consiste, à cet endroit, dans l'*étayage choral* d'un travail psychique d'exil, par lequel le Je tente de devenir « un parmi d'autres »⁹, à partir du positionnement d'exception qui relève de l'ordalie migratoire.

0.3 Quelques définitions

Les hypothèses que j'avance dans ces pages se sont construites au fil de mon travail, elles sont donc le résultat d'un long processus de sédimentation et de complexification de ma problématique. Elles cherchent à condenser une élaboration dubitative, se situant *à la frontière*, non seulement de différentes disciplines, mais même de différentes métapsychologies. Il me semble donc nécessaire d'introduire synthétiquement, dans les lignes qui suivent, quelques-unes des notions que je viens d'évoquer, qui auront une place importante dans la suite de ce manuscrit. Dans un souci de clarté et de simplicité, je structurerai

⁹Cette expression reprend le titre d'un ouvrage de Denis Vasse sur la psychose, « Un parmi d'autres » (1978).

cette section en forme de glossaire :

Absurde : Par la notion d'« absurde », à partir des réflexions qu'un philosophe comme Albert Camus et un homme de théâtre comme Eugène Ionesco y ont consacrées, j'essaye de saisir une relation entre l'humain et le monde, une relation dans laquelle l'*interférence* (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004) et la *résonance* (ROSA, 2018) entre le sujet et son cosmos restent muettes. L'absurde marque donc l'échec d'une relation d'accueil et de transformation réciproque du sujet et du monde : les *processus sans sujet* (HEGEL, 1807 ; ALTHUSSER, 1965 ; KAËS, 2015), et la massification qui en découle, matérialisent, dans ce sens, l'emprise de l'absurde sur la civilisation. Je tente de penser en termes d'« absurde » les avatars les plus « banaux » et « ordinaires » des pulsions de mort, ceux qui court-circuitent le langage en tant que dispositif producteur de sens, en dénuant le squelette mécanique, impensé, qui rend toujours possible l'établissement d'une novlangue déshumanisante, au service de la mise à mort et de l'exploitation des figures de l'Autre. Ces courants des Thànatos ne concernent pas la destructivité, mais la force aveugle de la matière – l'inertie, la répétition, la résistance à toute tentative de transformation (cf. *infra*, p. 41).

Allo-engendrement : J'ai proposé cette notion dans le travail de recherche qui est à l'origine de cette thèse (cf. *infra*, p. 46). Il s'agit d'un processus psychique déclenché par un fantasme qui – comme le fantasme d'auto-engendrement – touche aux origines subjectives, aux mythes fondateurs du Je. L'expérience psychique de la migration me semble parfois se dérouler à partir d'une nécessité de remaniement des liens fondateurs du sujet, nécessité qui le pousse à s'éloigner de ses groupes d'affiliation et d'appartenance, imaginant un *ailleurs* où une rencontre avec un *autre* serait possible – et, à travers celle-ci, une nouvelle relation avec l'humain en soi et hors de soi. L'*allo-engendrement* est, selon moi, un mouvement psychique nécessaire, dans la vie de certains sujets, pour pouvoir *hériter* et pour pouvoir *transmettre*, creusant, pour le Je, une niche habitable et une ligne de devenir, parmi les autres, dans l'espace et dans le temps – alors que l'altérité, l'espace et le temps « donnés » sont muets et hors d'atteinte. Il s'agit, en somme, pour le sujet, de se remettre au monde, ailleurs, par la rencontre avec l'Autre (cf. *infra*, p. 59, p. 202).

Auto-engendrement traumatique (GAILLARD, 2006 ; GAILLARD, 2011) :

Georges Gaillard nomme ainsi « une (nouvelle) tentative de séparation d'avec la psyché maternelle en ses points d'indifférenciation aliénants » (GAILLARD, 2006, p. 67), dans laquelle le Je s'engage dans le cadre des remaniements identitaires qui caractérisent le passage à l'âge adulte. Il y a auto-engendrement traumatique là où le sujet est confronté à des vécus traumatiques sans pouvoir les mettre en sens, à défaut d'un partage avec un groupe, là où l'*intermédiaire* et le *préconscient* sont mis à mal. Une telle solitude subjective, face à ces éprouvés, configure ces derniers sur le mode de l'auto-fondation. Le sujet fait du traumatisme son nouveau point d'origine, celui qui lui permet de se distancier des appartenances qui l'aliènent. On pourrait dire que, alors que, dans le fantasme d'*allo-engendrement*, pour que le Je vive, un Autre, en lui, doit naître, dans le fantasme d'*auto-engendrement*, pour que le Je vive, un Autre, en lui, doit mourir. Le sujet se met ainsi en position d'exception, en tant que *héros*, et *héraut* de sa propre « geste ». L'auto-engendrement traumatique n'est pas sans rapport avec celle que Jean Guillaumin a appelée « appétence traumatophile » (1999) (cf. *infra*, p. 186).

Geste : Dans ce manuscrit, nous parlerons souvent de « geste » migratoire, ou de « geste » ordalique. Ce terme est à entendre en tant que mouvement subjectif qui permet un *passage par l'acte*, une première forme de représentation, d'appropriation et de mise en partage du vécu traumatique du sujet, mais également, au sens de « la geste » du héros, par laquelle le sujet revendique l'*extra-ordinaire* de son expérience.

Homo sacer (AGAMBEN, 1995) : Par ce concept, ainsi que par son corollaire, l'« état d'exception », théorisés tous les deux par le philosophe Giorgio Agamben, nous essayerons de penser le traitement politique des sujets en migration, et ses effets, aux différents niveaux de la vie subjective (intra-subjectif, inter-subjectif et trans-subjectif, selon la modélisation de René Kaës). Nous verrons comment la « sacralisation », en tant que séparation radicale de la commune humanité, configure l'*hostilité politique* qui infiltre l'« économie morale » (FASSIN, 2009 ; FASSIN, 2012) de l'accueil (cf. *infra*, p. 53).

Ordalie migratoire : La notion d'« ordalie » a été étudiée et articulée à la métapsychologie analytique par Brigitte Blanquet (2010). Cette auteure pense les problématiques ordaliques relativement aux « attaques du corps » et à « l'épreuve du risque léthal » (ibid., p. 142), par lesquels le sujet adolescent met en scène une tentative de figuration des vécus traumatiques ou ambigus qui ont fait trace au niveau du registre psychique originaire, dans le cadre d'un travail de *symbolisation primaire* (ROUSSILLON, 1999), et d'un remaniement des liens d'alliance et d'affiliation (cf. *infra*, p. 184). Explorant l'expérience du « pré-migratoire » des sujets que j'ai pu accompagner, j'ai pu observer, à côté de celle que Blandine Bruyère a nommée « aventure » (2014), l'insistance d'un « geste ordalique », se concrétisant dans le choix inconscient du sujet de se livrer au non-humain, à une altérité absolue (Dieu, le destin, la Nature), s'exposant à des *zones de mise à mort*. J'avance ainsi la notion d'« ordalie migratoire », pour nommer une expérience humaine qui me semble occuper une place centrale dans les mouvements migratoires contemporains. Dans le cadre de cette expérience, le fantasme de l'auto-engendrement traumatique et celui de l'allo-engendrement sont tous les deux actifs, en tension réciproque, et le sujet agit sous le primat d'une pulsion de mort particulière, la *pulsion anarchiste* (ZALTZMAN, 2011). L'ordalie migratoire me semble configurer un(e) geste que le sujet accomplit *pour l'Autre* (allo-engendrement) et *pour la mort* (auto-engendrement traumatique), un(e) geste qui porte dans le monde le retournement incessant de *l'hospitalité en hostilité*, de *l'hostilité en hospitalité* (cf. *infra*, p. 170, p. 184, p. 192).

Révolte subjective : Comme la notion d'« allo-engendrement », celle de « révolte subjective » découle du travail de recherche que j'ai conduit préalablement à cette enquête doctorale. L'étymologie de « révolte » (du verbe latin *revolvo*) contient l'idée d'un « retour », mais aussi d'un « retournement ». Par révolte subjective, j'entends donc un mouvement psychique qui, au travers d'une crise, d'un soulèvement, d'un refus de son aliénation à un objet de besoin, permet au Je et à sa capacité désirante de faire retour dans l'espace psychique. Cette « révolte » est pensable à partir de la réflexion de Nathalie Zaltzman (ibid.) concernant la *pulsion anarchiste*. (cf. *infra*, p. 42, p. 200)

Traumatisme : La pensée du *trauma* (l'événement qui « fait trou » dans la trame symbolique qui lie le sujet à soi-même, aux autres et au monde) et du *traumatisme*

(les conséquences psychiques d'un tel événement)¹⁰ nous occupera beaucoup dans ce manuscrit, il est donc important d'expliciter la métapsychologie à partir de laquelle j'aborde cette question. Tout d'abord, ma réflexion s'inscrit dans le cadre de la révolution métapsychologique accomplie par Sigmund Freud, lorsque, prenant en compte les rêves traumatiques typiques de la « névrose de guerre », il postule un fonctionnement de la psyché « au-delà du principe de plaisir » (1920), caractérisé par une compulsion de répétition entraînant une temporalité circulaire, fermée – ce qui l'amène à formuler l'hypothèse d'un dualisme pulsionnel à la base de la psyché, dans le cadre d'une lutte et d'une articulation incessante entre Éros et Thànatos. Pour Freud, il y a trauma lorsque le *système pare-excitations*¹¹ est débordé par les pulsions : à ce moment-là, le sujet ne peut plus lier la poussée pulsionnelle dans des représentations, il peut seulement tenter de l'évacuer, *s'évacuant lui-même, c'est à dire, se retirant de lui-même et de son expérience*. Comme René Roussillon l'a bien écrit à propos de la psychose,

« Contrairement aux expériences de satisfaction inscriptibles au sein du principe de plaisir et par là même au sein de la subjectivité, les expériences “au-delà du principe de plaisir” ne peuvent être élaborées seules ; elles ont besoin d'un certain type de “réponses” de l'environnement pour être symbolisables : la seule attitude autonome du sujet est la tentative d'évacuation. » (ROUSSILLON, 2012)

Alors que Freud privilégie l'*aspect fantasmatique* du traumatisme, et le *refoulement* comme mécanisme de défense, l'élaboration de Sándor Ferenczi (FERENCZI, 1929 ; FERENCZI, 1933 ; FERENCZI, 1932) se focalise sur la *réalité du trauma* chez l'*infans*, dans le registre de la *sédution*, de l'*effraction* et de la *confusion des langues* entre l'enfant et l'adulte – auxquelles répondent, chez l'enfant, le *nourrisson savant*, le mouvement d'*introjection de la culpabilité de l'adulte*, le *terrorisme de la souffrance*, et, comme méca-

¹⁰Je me réfère à la distinction entre « trauma » et « traumatisme » proposée par Didier Anzieu (1990).

¹¹Freud évoque pour la première fois la fonction pare-excitations dans son article « Au-delà du principe de plaisir » (1920). Le « système pare-excitations » est un système psychique qui étaye une fonction organique de protection contre les excitations provenant du monde extérieur. Nous pouvons nous représenter ce système comme une barrière entre le dedans et le dehors, permettant un investissement/désinvestissement périodique du système perception-conscience. Pour que le système pare-excitations puisse fonctionner, le sujet doit avoir atteint une organisation psychique bien établie : chez l'*infans*, le pare-excitations est en construction, et, dans d'autres moments de la vie, il peut être mis à mal.

nismes de défense, le *clivage* et la *fragmentation*, ainsi que l'« Orpha » (un fragment de la personnalité du sujet constitué en *pure intelligence de survie*). L'approche ferenczienne, qui prend appui sur la réalité de la relation inter-subjective enfant-adulte, est une source d'inspiration déterminante pour les travaux de Donald W. Winnicott sur le traumatisme, que cet auteur pense en termes de *crainte de l'effondrement* et d'*agonie primitive* (1974) (que René Roussillon (2012) reprendra et développera dans la notion d'*expérience agonistique*). Dans le même sillage se situe la réflexion de Wilfred R. Bion, une réflexion qu'il entame à partir des éprouvés qui l'envahissent au plus vif de l'expérience traumatique, lorsqu'il est un jeune sous-lieutenant mobilisé pendant la Première Guerre mondiale. La *terreur sans nom*, donc, avant d'être une notion, est un éprouvé extrême auquel Bion a été exposé, sous les armes. Un tel éprouvé concerne le morcellement et la mort psychique. Lorsque, plus tard, Bion théorise la *terreur sans nom*, il la décrit comme l'expérience catastrophique d'un bébé dont l'environnement primaire (la « mère ») n'est pas en mesure d'accueillir, de contenir et de transformer les projections angoissées ou agressives du petit sujet. Ainsi, le bébé

« a l'impression que son sentiment de mourir est dépourvu de toute la signification qu'il peut avoir. Il réintrojecte alors, non pas une peur de mourir devenue tolérable, mais une terreur sans nom. » (1962, p. 116)

« Nameless dread » est en somme le nom d'une panique psychotique, concernant un « reste » d'expérience subjective qui n'a pas pu se symboliser, à défaut d'un autre maternel disponible à l'accueillir dans sa *capacité de rêverie* (ou *fonction alpha*). Cet élément brut entraîne, chez le sujet, un sentiment de terreur insensée, indicible, qui relève de l'effroi, plus que de l'angoisse. En effet, comme Jean Laplanche l'a écrit, « l'angoisse représente la dernière ligne de défense du pare-excitations » (1980, p. 202), il s'agit d'un sentiment qui vise à préparer le Moi à se défendre d'un danger extrême, alors que, dans l'effroi, le sujet est débordé, sa dernière ligne de défense a sauté : l'effroi marque une expérience de mort psychique. Selon Bion, auprès d'un sujet débordé par une *terreur sans nom*, le travail clinique peut s'accomplir seulement à condition que le thérapeute soit disponible à répondre au *besoin d'un autre* et au *besoin de vérité* (tel est le sens de la terreur sans nom du sujet). Le thérapeute est appelé à rendre disponible sa propre capacité de penser, pour que la formation d'un « appareil à penser les pensées » (1962) puisse se mettre en

branle chez le sujet : ainsi, l'analyste se prête, pour et avec son analysant, à une fonction (maternelle) de rêverie.

Dans ma première hypothèse (H1), j'ai évoqué une « surface psychique » qui a été précocement « impressionnée » par une succession complexe de *catastrophes* dans l'histoire – individuelle, familiale et sociale, et j'ai souligné qu'une telle « surface » se situe au niveau du *registre psychique originnaire* (AULAGNIER, 1975). Tel est le « lieu » psychique des traumatismes auprès desquels m'ont convoquée les sujets que j'ai pu accompagner dans le cadre de ce travail de thèse. Cette « surface impressionnable », qu'on peut se représenter comme un film photographique, est particulièrement sensible aux événements traumatiques qui, tout en faisant partie de l'histoire transgénérationnelle, ne se disent pas, se transmettant « hors héritage » (id est, hors héritage conscient, hors héritage officiel). Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière (2004) parlent, à ce propos, de catastrophes « retranchées », plutôt que refoulées, dans l'inconscient. Dans ce type de traumatismes, en effet, les mécanismes de défense ne relèvent pas du *refoulement*, mais du *clivage* ou de l'*enkystement* (ABRAHAM et TÖRÖK, 1976) (cf. *infra*, p. 190).

Travail de l'« exil psychique » (CHERKI, 2008 ; DOUVILLE, 2012a) : Parmi les objets principaux de ce travail d'enquête, le *travail de l'exil psychique* est un signifiant que j'ai repris d'autres études consacrées à l'accompagnement des sujets en migration, ou de leurs descendants – et notamment des recherches d'Alice Cherki (2008) et Olivier Douville (2012a). Cherki définit l'« exil psychique » comme une possibilité, pour le sujet, de « franchir la frontière intérieure », à savoir, « pouvoir se déplacer indépendamment de l'assujettissement territorial et de la prise imaginaire [...] accéder à des identifications plurielles soutenues par un trait symbolique » (2008, p. 146). Comme l'a écrit Douville, le *travail de l'exil psychique* est « ce travail qui fait de chacun, un héritier, un interprète, se livrant au jeu symbolique de la transmission » (2012a, p. 17).

Il est donc question de transmission, d'héritage, de déplacements dans l'histoire subjective et transgénérationnelle, toujours aux prises avec les plis de l'Histoire. Le *travail de l'exil psychique* peut être pensé comme un développement possible de l'*ordalie migratoire*, lorsque ce(tte) « geste » trouve une adresse, un point d'accueil et de résonance chez un autre, dans un ailleurs : alors que, dans l'*ordalie migratoire*, le sujet est radicalement

seul, il serait impossible d’entamer un travail d’exil psychique en dehors d’une relation à l’altérité. Le travail de l’exil psychique est une aventure plurielle, qui concerne différents espaces et différentes temporalités de la vie du sujet, mobilisant donc des différents groupes. On pourrait se représenter le travail de l’exil psychique comme un deuxième temps de l’ordalie migratoire, un temps où le sujet peut s’éprouver vivant parmi les vivants, commençant ainsi, par un processus d’allo-engendrement, à faire dialoguer son propre *statut d’exception* avec la possibilité de *devenir un parmi d’autres*, ancré à l’infra-ordinaire des liens inter-subjectif (cf. *infra*, 151).

Par le travail de l’exil psychique – qui relève du *travail de la Culture* – les sujets que j’ai pu accompagner m’ont semblé « essayer méticuleusement de retenir quelque chose : arracher quelques bribes précises au vide qui se creuse, laisser, quelque part, un sillon, une trace, une marque ou quelques signes. » (PEREC, 1974, p. 123)

0.4 Cheminement

Ce manuscrit s’articule en quatre Parties, pour un total de neuf Chapitres. Voici un aperçu du cheminement qui nous attend :

- Dans la première Partie, « Ouverture », j’introduirai la tension qui sous-tend l’histoire du droit d’asile, celle entre *hospitalité* et *hostilité* (Chapitre 1, « Institutions du droit d’asile »), et j’évoquerai le parcours de recherche qui m’a amenée à m’engager dans ce travail de thèse, ainsi que les « scènes inaugurales » des rencontres cliniques qui ont nourri l’élaboration que je propose (Chapitre 2, « Origines d’une recherche »).
- La deuxième Partie est l’« État de la question », qui nous permettra d’approfondir les questionnements et la problématique de cette enquête, et d’examiner les études et les propositions théoriques sur lesquelles ce travail s’appuie. Il sera question de la *nécropolitique* et du *déshumain* caractérisant les dispositifs qui, aux frontières de l’Europe, trient les « flux migratoires » (Chapitre 3, « Mourir aux frontières »), ainsi que de l’*absurde* des *processus sans sujet* qui n’en finissent pas de massifier le déroulement de la demande d’asile (Chapitre 4, « Demandes d’asile, figures de

l'absurde »). Nous rencontrerons également des *groupes* engagés dans des dynamiques de lutte et d'accueil, et des sujets *irréductibles* (Chapitre 5, « Groupes pour sujets en révolte »). C'est précisément auprès de ces groupes et de ces sujets que ce travail doctoral a pu se tisser : au plus vif de ma relation avec eux, j'ai été confrontée à l'importance des *objets à sauver*, des processus de *témoignage*, ainsi qu'à la difficulté et à la richesse d'une position d'*adulte responsable*, pour soutenir des *révoltes subjectives*.

- « Méthodologie : lieux en recherche » est le titre de la troisième Partie, que je consacrerai à la description de ma démarche de recherche. L'objectif de cette Partie est de retracer une histoire des lieux où j'ai mené cette étude – deux squats de personnes en migration, que je propose de penser en termes de *lieux en recherche*, ou *institutions inactuelles*, où l'*imaginaire instituant* semblerait prévaloir sur le *déjà institué* (Chapitre 6, « Hospitalités irrégulières »). Nous pourrions ainsi franchir les seuils de l'« Amphi Z » et du « Collège », les deux terrains de recherche où je me suis impliquée (Chapitre 7, « Terrains de recherche »).
- Finalement, dans la quatrième Partie, « Notes cliniques », je rendrai compte des dispositifs cliniques que, avec d'autres intervenants, et avec les sujets accueillis, nous avons « bricolés » auprès de ces *institutions inactuelles* : ici, les permanences psychologiques se dessinent comme des *refuges dans le refuge*, nécessaires pour que quelque chose d'un accueil puisse s'inscrire dans un lieu, dans un lien (Chapitre 8, « Cliniques de la révolte »). Dans le dernier Chapitre (Chapitre 9, « Rencontres »), il sera temps de reparcourir l'aventure de cinq accompagnements cliniques qui m'ont mise au travail autour de l'exil psychique. Akamere, Amanda, Ismaël, Badou et Oury. Un jeune homme en lutte contre Thànatos, une femme aux prises avec l'errance et la psychose, et trois adolescents « non-accompagnés ». Chacun de ces cinq sujets m'a appelée auprès des catastrophes historiques qui ont déclenché son ordalie migratoire, chacun m'a demandé une disponibilité à *répondre* et à *accueillir*. Les difficultés, les doutes, les inquiétudes et les trouvailles qu'ils ont généreusement partagés avec moi, donnent sens à ce long cheminement escarpé et semé d'embûches qu'on appelle « thèse ». Ces cinq rencontres sont le moteur de la présente écriture – qui n'est pas la « mienne », mais plutôt, la trace provisoire d'un travail toujours collectif, et toujours à faire.

Première partie

Ouverture

Ainsi, la “chose à transmettre” n’était que poussière de sable et le livre, poussière de vocables. / Tout est à réécrire. / *Naissance de l’hospitalité.*

JABÈS, 1991, p. 96

« Crise migratoire ». C’est ainsi que les gouvernements européens, relayés par les médias, ont nommé la tragédie que des centaines de milliers d’êtres humains vivent depuis les années ‘10 du XXI^{ème} siècle. J’ai entendu cette locution pour la première fois en 2015, dans le contexte de la guerre en Syrie. Cette petite formule m’a frappée tout de suite, car, derrière l’apparence sérieuse et raisonnée de la combinaison de ces deux mots, je n’ai pas pu m’empêcher d’apercevoir une intention particulièrement hypocrite et cruelle, un peu comme celle que l’on saisit dans l’orwellien « Ministère de la Paix ». L’Europe constatait une « crise », une perturbation dangereuse pour son système, dans les trajectoires des populations quittant des lieux où elles n’arrivaient plus à fabriquer des espaces de vie, des territoires dévastés par des guerres ou par d’autres catastrophes sociopolitiques. La « crise » ne concernait pas de tels désastres, elle découlait du fait que ces gens, maintenant, étaient debout. Je regardais leurs images, projetées sur tous les écrans, figées dans tous les journaux – et j’y voyais une grâce fragile mais déterminée, la délicatesse affilée de l’« Homme qui marche », la statue d’Alberto Giacometti. Ces hommes et ces femmes qui marchent faisaient pression, ils et elles traversaient des mers et des déserts, des landes inconcevables d’abandon, pour franchir les frontières du riche continent. Leur verticalité, la puissance obstinée dont ils étaient porteurs : voilà ce qui faisait peur, ce dont la « crise migratoire » était le présage. Je me demandais si les journalistes qui retransmettaient si facilement ces mots d’ordres avaient jamais pensé de quelles « crises » (existentielles, transgénérationnelles, mondiales) étaient en train de pâtir ces millions de personnes, réduites à un mouvement de flux, à une masse menaçant l’ordre établi de la civilisation, je me demandais quand auraient-ils enfin commencé à parler des liens structurels entre toutes ces « crises » et le système que leurs gouvernements voulaient protéger. J’étais persuadée que la « crise » historique à laquelle j’assistais n’était pas « migratoire » : elle concernait plutôt la capacité d’accueillir. De faire place à l’autre. Et je ne savais pas dire s’il s’agissait vraiment d’un bouleversement, ou plutôt le symptôme le plus récent d’une routine séculaire, imperturbable, de prédation et expulsion de l’étranger. J’ai éprouvé, face à cette formule ridicule et sournoise, un sentiment d’indignation – affect multiforme

s'il y en a, dont les destins relèvent parfois de la destruction ou de l'idéologie. Pour moi, l'indignation a été l'incubateur d'un désir d'écrire une thèse sur l'accueil de l'étranger et sur sa négation, en considérant ces objets comme des processus psychiques, à partir de mon expérience clinique, pour que cette dernière puisse laisser des traces. Les traces des catastrophes toujours à venir, effacées mais existantes, que ces gens me faisaient éprouver dans le contre-transfert, catastrophes qui souvent venaient de loin et qui étaient en quête d'une bouche qui les mette en mots (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004), d'une main qui les transforme en signes. Pour que ceux et celles « qui marchent » se tiennent, dans leur motus vital, et pour que d'autres puissent en écrire, encore, après moi, mieux que moi, pour que d'autres puissent continuer à inventer des lieux refuges, à en prendre soin.

Même si je suis consciente de n'avoir rien d'autre qu'une « poussière de vocables » pour transmettre une « poussière de sable », et même, je dirais, justement pour cela, je souhaite prendre le temps d'exposer au lecteur les thématiques et les notions principales qui nous occuperons dans ce manuscrit.

Chapitre 1

Institutions du droit d'asile

1.1 L'accueil de l'étranger, entre *hospitalité* et *hostilité* politique

Ouvrant un dictionnaire à l'entrée « hospitalité », on peut être frappé par les différentes nuances de sens qui tissent ce mot. Le *Nouveau Littré* (2004) en met en exergue trois, qu'on peut résumer ainsi :

1. Chez les anciens, un *lien contractuel*, entre deux ou plusieurs personnes de différents lieux, entre des familles et même des villes, en vertu duquel on se logeait mutuellement dans les voyages,
2. *Libéralité* qu'on exerce en logeant *gratuitement* les étrangers,
3. *Obligation religieuse* de recevoir les voyageurs.

L'hospitalité relèverait alors d'un lien qui peut prendre la forme d'un contrat, d'un pacte, mais elle concernerait aussi une certaine libéralité, elle serait authentique lorsque gratuite, et pourtant elle pourrait être prescrite telle une obligation religieuse, une loi sacrée. Le moins qu'on puisse dire est qu'il ne s'agit décidément pas une notion univoque !

Et plus on tente de la saisir – plus on creuse dans son étymologie, dans ses formes sociales-historiques (CASTORIADIS, 1975), dans les usages culturels et les institutions qui, dans de différents lieux et à de différentes époques, l'ont concrétisée – plus on a le sentiment de se trouver face à une déchirure, comme si une antinomie fondamentale était opérante au cœur de l'hospitalité.

Émile Benveniste, étudiant cette notion d'un point de vue linguistique (1969), observe que l'*hospitalitas* latine est marquée par l'enchevêtrement du mot « hostis », l'*ennemi*, avec le terme « hospes », l'*hôte*. Il faut préciser que, dans l'histoire de la langue latine, « hostis » subit une mutation sémantique, glissant peu à peu d'une signification proche de « peregrinus », l'*étranger*, au sens décidément hostile que ce terme prit entre le II^{ème} et le I^{er} siècle avant J. C¹ .

Hostilité et *hospitalité* se configurent ainsi comme les deux pôles de la relation avec l'étranger, et plus largement, avec l'autre, avec l'inconnu. Ces deux significations ne s'excluent pas mutuellement, au contraire, on pourrait dire qu'elles fonctionnent ensemble, instituant les théories et les pratiques d'une société face à ceux qui ne sont pas considérés comme ses membres. La polarité *ennemi-hôte* semble alors définir d'un même mouvement l'*étranger* et la *civitas* - ses valeurs, ses frontières, son identité. Une telle tension traverse la relation entre autochtone et allochtone, entre voisin et lointain, entre intérieur et extérieur, entre appartenance et dés-appartenance, entre soi et autrui, et elle sous-tend un rapport de réciprocité. Comme Benjamin Boudou l'a justement souligné, « l'hospitalité correspond donc au mode positif de la réciprocité, l'hostilité à son mode négatif. Les sens d'hôte et d'ennemi se distinguent ainsi, comme les deux faces de la même réciprocité » (2013, p. 129). Toutefois, il ne faut pas oublier que l'hostilité est, dans un certain sens, incluse et irréductible dans l'hospitalité, et que par conséquent, cette dernière est toujours exposée à son retournement négatif. L'inversion de l'hospitalité en hostilité peut, purement et simplement, exclure l'étranger de toute réciprocité.

S'il n'existe pas d'hospitalité simple, il n'y a pas non plus une unique manière d'être étranger dans un contexte donné. Les termes que nous venons d'introduire – étranger,

¹Dans le *De Officiis* (44 av. J.-C.), Cicéron atteste d'une telle évolution linguistique. La portée politique d'une telle intrication est de taille. Cf. par exemple Carl Schmitt : « L'ennemi politique ne sera pas nécessairement mauvais dans l'ordre de la moralité ou laid dans l'ordre esthétique [...] Il se trouve simplement qu'il est l'autre, l'étranger. » (1932, p. 64).

hôte, ennemi – nous montrent déjà deux façon opposées que les romains avaient de décliner la non-appartenance de quelqu’un à la *civitas* : un *peregrinus* pouvait être considéré en tant que *hospes*, et dans ce cas, une réciprocité était possible, et même due, ou bien il pouvait incarner une figure de l’*hostis*, et subir le traitement qu’en découlait.

Un exemple très clair de l’inégalité des formes de l’« étrangeté » dans le monde ancien, nous est offert par deux institutions grecques : les *asylia* et la *xenia*, issues, respectivement, de l’époque archaïque (VIII^{ème} – V^{ème} siècle av. J.-C.) et de l’époque classique (V^{ème} – IV^{ème} siècle av. J.-C.)².

Commençons par la moins ancienne de ces deux institutions, la *xenia*. Il s’agissait d’une relation d’alliance que les citoyens des différentes *pòleis* établissaient avec les *xénoi*, les gens venus d’ailleurs. *Politèis* et *xénoi* étaient liés par un contrat implicite, dans lequel les deux parties – l’accueillant et l’accueilli – avaient des obligations mutuelles précises. Un tel pacte non-écrit pouvait fonctionner parce que, justement, les sujets de la *xenia* partageaient une bonne partie de leurs valeurs et coutumes. En effet, le *xénos* était, lui aussi, un citoyen grec, seulement, il appartenait à une autre *pòlis*. L’*hospes* latin était donc la version romaine du *xénos* : un étranger *semblable*, qui n’ appartenait politiquement à la *civitas*, mais qui était issu de la même trame culturelle (linguistique, traditionnelle, religieuse...) que ceux qui le recevaient. Le citoyen autochtone avait ainsi l’obligation d’accueillir un *xénos* lui demandant hospitalité, il ne pouvait pas lui poser de questions avant que l’étranger ne lui donne son accord, et il devait lui offrir des dons à son départ. Ces précautions vis-à-vis des *xénoi* étaient liées à une croyance très ancrée : tout étranger invoquant la *xenia* pouvait être, en fait, un dieu déguisé. Platon, dans les *Lois*, conseille ainsi ses lecteurs et lectrices :

« Il faut se mettre dans l’esprit que les contrats faits avec eux ont une sainteté particulière, car toutes les fautes commises par les *xénoi* et contre eux ont, plus que celles qui se commettent entre citoyens, une dépendance étroite avec

²Pendant l’époque archaïque, les échanges et les voyages sont rares et intermittents. Les voyageurs sont parfois des Grecs déplacés pour peupler les colonies, parfois en tant que spécialistes d’un métier, ou des aristocrates qui décident de se déplacer. Autrement, il s’agit principalement de commerçants qui voyagent pour survivre, ou d’individus bannis de leur cité pour des motifs politiques (BASLEZ, 2008). L’étranger est, fondamentalement, un inconnu, il n’est pas protégé par la loi, et il est souvent soumis aux aléas des représailles entre des cités rivales.

un dieu vengeur. Isolé qu'il est, en effet, sans compagnons ni parents, l'étranger inspire plus de pitié aux hommes et aux dieux » (vers 400 av. J.-C.).³

Le *xénos*, de son côté, devait se montrer respectueux de son hôte, de sa famille et de ses biens, il devait tenir un comportement discret et non envahissant, et, acceptant l'hospitalité qui lui été offerte, il s'engageait à accueillir de la même manière son hôte, en cas de besoin. La *xenia* était, à la fois, une relation inter-subjective, dans laquelle deux personnes (ou plus) s'engageaient à titre privé, et une institution trans-subjective, concernant toute une collectivité, ses règles et son histoire. Pour cela, l'accueillant et l'accueilli ritualisaient leur rencontre, notamment pas l'échange de petits objets en bois ou en pierre, qu'ils cassaient en deux, conservant chacun une moitié. Ces objets se nommaient *symbola*, et, en plus de représenter l'hospitalité nouant ceux qui les avaient partagés, ils étaient transmis par chacun d'entre eux à ses descendants. Les générations à venir s'inscrivaient ainsi dans cette réciprocité d'accueil : le *symbolon* était hérité tel un signe d'appartenance, souvenir indélébile du bout de chemin que deux familles avaient parcouru ensemble, comme un croisement de vies soustrait au gré du hasard et inscrit dans un ordre de sens, garant d'une reconnaissance mutuelle et ineffaçable. Deux personnages de l'*Iliade*, le troyen Glaucos et l'achéen Diomède, incarnent cette puissance *symbolique* de la *xenia* : se reconnaissant en tant que descendants de deux familles nouées d'hospitalité, tout en étant adversaires sur le champ de bataille, ils cessent le combat, et ils échangent leurs armes.

En effet, la *xenia* représente en quelque sorte une mise en suspens de la guerre, une brèche ouverte dans le rapport guerrier à l'autre, ce qui implique que ces deux « modes de la réciprocité avec l'étranger » (pour reprendre l'idée de Badiou) soient étroitement liés. La tradition orale (qui racontait des mythes de l'époque mycénienne, mais qui prit forme plus tard, en époque archaïque, et qui fut transposée à l'écrit au VI^{ème} siècle av. J.-C.) était imbibée par la sacralité de la *xenia*. Les aèdes chantaient souvent les effets dévastateurs de sa violation. Cela est particulièrement remarquable dans les épopées homériques, qui, de deux façons très différentes et presque opposées, se développent autour du thème de hospitalité. Dans ce sens, l'*Iliade* est le poème de la *xenia* à l'envers, une telle inversion

³Pendant l'époque classique, le traitement politique de l'étranger change. Dans l'imaginaire collectif, on établit une relation étroite entre l'étranger et les dieux (*Zeus Xénios, Athéna Xénia...*). Suivant l'exemple d'Athènes, les *póleis* commencent à favoriser les échanges et à constituer un « réseau » de cités alliées.

ne produisant rien d’autre que *pòlemos*, la guerre, qui éclate inévitablement lorsque les pactes sont brisés, lorsque la parole est pervertie – ou quand, tout simplement, l’on arrête de se parler.

Ainsi, la *xenia* ne peut se tisser que dans la *mise en commun d’une parole*. Dans les paroles que le maître de maison et son hôte s’échangeaient, une place très importante était donnée aux noms, qui étaient l’objet de questions et dévoilements modérés et graduels. Peu à peu, les personnes liées par la *xenia* se révélaient mutuellement leurs noms respectifs, ceux de leurs aïeux, ceux des lieux dont ils étaient originaires et qu’ils avaient traversés. Habituellement, ces noms tissaient des histoires : comme tout lecteur et toute lectrice de l’*Odyssee* le sait bien, le récit des péripéties du voyageur étranger était fortement attendu par ceux qui l’admettaient chez eux.⁴

On pourrait en déduire que, dans le monde grec et dans le monde latin, le *champ de la parole* et le *champ de bataille* s’opposent, et que chacun des deux impose une certaine conception et un certain traitement de l’étranger : *hospes* et *xénos* d’un côté, *hostis* et *polemikòs* de l’autre. Le *xénos* n’est pas un ennemi, car il partage avec les citoyens de la *pólis* une aire symbolique, où la narration et le dialogue, et donc l’écoute et la confiance, peuvent advenir. Par contre, lorsque le système de sens de l’un des deux champs fait intrusion dans l’autre – par exemple, lorsque Diomède adresse la parole à Glaucos pendant le combat, ou lorsque Patrocle enlève Hélène, l’épouse de son hôte Ménélas – *hospes* et *hostis* peuvent se transformer en leurs contraires.

Le champ de la *parole*, id est, le champ de la *pensée* et de la *culture*, était, pour les Grecs, l’univers du *lògos* et du *mythos*. Cet univers était coextensif à l’*ellenikòs*, la langue grecque. *Le xénos parlait grec*, et il ne le parlait pas car il l’avait étudié, mais parce qu’il faisait partie d’emblée de ce domaine de sens, étant lui aussi un citoyen grec. Par conséquent, les différences qu’il pouvait incarner ne menaçaient pas l’identité de la *pólis*. En quelque sorte donc, la frontière que le *xénos* devait traverser pour accéder à l’espace public de la cité qui l’accueillait, était une frontière ouverte, perméable, car il était issu d’un champ culturel et politique voisin, compatible. Ainsi, la rencontre avec le *xénos*

⁴En effet, l’expédient narratif de plusieurs épisodes de cette épopée, est la narration qu’Ulysse fait de ses aventures à Alcinoos, roi des Phéax, auprès desquels il trouve enfin refuge, grâce à l’intercession de la princesse Nausicaa.

pouvait avoir lieu sur une frontière-interface, une zone dialogique ouverte aux échanges.

Mais la polarité *hôte-ennemi* n'épuise pas toutes les modalités du traitement social de l'étranger dans le monde ancien. La relation entre les Grecs et les étrangers *non-xénoi* fut une question très problématique pendant plusieurs siècles, au moins jusqu'à l'époque hellénistique (fin du IV^{ème} siècle av. J.-C.). Ces étrangers, divisés en deux catégories, le *métèque* (*métoïkos*) et le *barbare* (*bàrbaros*), étaient l'objet de discriminations et préjugés, subissant ainsi de différentes formes d'exclusion et de domination.

Le *métèque*, littéralement, « celui qui a changé de maison », était un étranger s'installant dans une *pólis*, qui obtenait le droit d'y résider et d'y travailler, sans pour autant accéder au statut de citoyen, et qui était donc exclu d'un certain nombre de droits - dont, dans l'Athènes démocratique, le droit de vote⁵. Ses conditions de vie et sa relation avec la *pólis* pouvaient être des plus variables, principalement en fonction de trois critères : la cité où le métèque s'installait, son niveau socio-économique, et ses origines⁶. Il faut souligner que le statut politique du *métoïkos* restait dans tous les cas ambigu. Tout en parlant grec, il incarnait au sein de la cité une figure de l'autre et de l'ailleurs (car, contrairement au *xénos*, qui était de passage, le métèque était venu pour rester), tout en étant un homme libre, il était exclu de la citoyenneté, au même titre que les femmes et les esclaves. En somme, le métèque était considéré comme un individu en état de minorité, nécessitant, dans plusieurs situations, la protection d'un garant.

Quant au *barbare*, id est, littéralement, « celui qui ne parle pas grec », il incarnait une différence extrême, irréductible. Cette différence était, en première instance, une altérité linguistique. La langue du *bàrbaros* sonnait, aux oreilles grecques, comme un babil inintelligible, ce qui excluait les barbares du champ symbolique du *lògos*. Dans un certain sens, toutes les autres formes de distance séparant le citoyen grec du barbare, découlaient de cet écart linguistique : les religions, les mythes, les valeurs, les coutumes, et même les systèmes politiques des populations étrangères au monde grec – chaque trait

⁵Il vaut la peine de souligner au passage la relativité du concept de « démocratie » dans l'Athènes du V^{ème} siècle. Il s'agissait en effet d'un système démocratique incluant seulement les hommes athéniens libres (et non pas les femmes, les métèques, les esclaves, etc.).

⁶Aristote, né en Macédoine, fut le métèque athénien le plus connu : il est évident que le lien profond que le grand philosophe put tisser avec la *pólis* n'a rien à voir avec la condition, beaucoup plus précaire, des métèques spartiates, soumis périodiquement à des expulsions collectives, ni avec le traitement social qui, dans l'ensemble des *póleis*, était réservé aux métèques ayant des origines d'esclaves ou de barbares.

des identités *autres* qu'helléniques était pour les citoyens des *pòleis* un corrélât logique de l'étrangeté fondamentale du *bàrbaros* au *lògos*. Il est important de rappeler qu'une telle discrimination par la langue n'était pas, en soi, un jugement de valeur. Bien qu'en époque classique le terme de *bàrbaros* soit devenu péjoratif et méprisant, cela n'avait pas toujours été le cas : en lisant les *Histoires* d'Hérodote (440-429 av. J.-C.), on s'aperçoit que même des peuples considérés très civilisés par les Grecs, comme les Égyptiens et les Perses, étaient appelés « barbares ». Non, la distinction *Grec/Barbare* n'était pas fonctionnelle à une hiérarchie de civilisations (même si elle a de fait entraîné une classification de ce type), mais, plus essentiellement, à une définition de la culture hellénique, de ses nuances, de ses limites, et de ce qui lui était absolument extérieur. Il s'agissait en effet de l'une des différences fondamentales structurant le monde grec, au même titre que les oppositions humain/animal et homme/femme. Soulignons au passage que les Grecs commencèrent à utiliser le terme de *bàrbaroï* bien avant de se définir eux-mêmes comme *Ellènes* : ils ne caractérisèrent pas les autres civilisations par opposition à la leur, mais, au contraire, ils spécifièrent leur propre identité à *partir d'un écart* vis-à-vis de l'altérité. Les *Ellènes* se définirent fondamentalement en tant que *non-barbares* (DUBUISSON, 2001). Cette distinction impliquait toute une série d'antinomies (libre/esclave, guerrier/docile, citoyen/assujetti, rationnel/irrationnel, sobre/aimant le luxe...) opposant le « Grec » au « barbare ». De telles antinomies (d'ailleurs assez proches de celles qui, dans une société dominée pas les hommes, expriment en quoi ces derniers seraient supérieurs aux femmes) déterminèrent lourdement la considération et le traitement politico-social des barbares. Comme Michel Dubuisson l'a bien documenté, les Grecs avaient, vis-à-vis de ces *étrangers radicaux*, l'attitude fermée et craintive typique des dominateurs :

« Les Grecs campant en territoire occupé redoutaient en fait plus que tout de succomber à l'attrait du raffinement oriental et de perdre en définitive leur propre culture : comme pour se rassurer, ils multiplient partout où ils s'installent les signes identitaires (palestres, gymnases, théâtres) [...] Les contacts avec les autochtones restent à sens unique : si un "Barbare" veut [...] communiquer avec les Grecs, il sera bien accueilli, mais à condition de le faire dans leur langue [...] Jamais, en revanche, un Grec ne paraît avoir écrit quoi que ce soit dans une langue étrangère [...] Le Barbare sympathique est celui [...] qui perd son identité pour devenir Grec ; l'indigène non hellénisé reste marginal [...]

La vision du monde fondée sur l'opposition binaire Grecs / Barbares, loin d'être limitée aux époques archaïque et classique, reste donc largement répandue dans la suite : [...] si l'égalité des hommes et le cosmopolitisme font partie à nos yeux, avec la démocratie, des valeurs essentielles et durables léguées par les Grecs à la culture universelle, de tels points de vue ne furent jamais défendus chez eux que par quelques penseurs isolés, comme les sophistes ou les cyniques, dont les doctrines étaient précisément des formes de contre-cultures. » (2001, p. 6-7)

Ainsi, lorsqu'il voulait (ou, plus souvent, lorsqu'il *devait*) s'intégrer à la *pólis*, le barbare devait tout d'abord apprendre à *bien* parler grec, mais, même s'il y parvenait, il était sans cesse ramené à son impossible appartenance à la cité. N'oublions pas que les relations entre Grecs et barbares étaient avant toute chose des relations guerrières. Pensons, par exemple, à l'expansion coloniale des *pòleis*, aux dépens des peuples conquis. Pensons également aux deux guerres greco-persanes (V^{ème} siècle av. J.-C.), qui, aboutissant chacune à la victoire des Grecs, donnèrent à l'historiographie et à la littérature grecques un matériel très vaste pour célébrer la prétendue supériorité des *Ellènes*, mais aussi élaborer certaines *figures de l'autre* – à tel point que les Perses devinrent le paradigme des peuples barbares.

Il est intéressant de noter que la première tragédie dont nous avons une trace, les *Persans* d'Eschyle (472 av. J.-C.), se déroule à Suse, à la cour de Xerxes, roi de Perse, où sa mère Atossa découvre la désastreuse défaite des troupes persanes. Eschyle écrit cette tragédie à peine une dizaine d'années après la fin de la guerre (dans laquelle d'ailleurs il s'était battu, en tant que soldat athénien), et, tout en compatissant le sort des vaincus, il blâme l'*hybris* des Perses – la *démesure* qui les a poussés à tenter de conquérir la Grèce. Ainsi, le poète présente l'*autre* comme un *envahisseur*. Mais Eschyle pousse son exploration des figures de l'étranger un peu plus loin : dans une autre tragédie, les *Suppliantes* (463 av. J.-C.), il introduit le tòpos de l'*exilé*⁷. En effet, les *Suppliantes* sont cinquante jeunes femmes égyptiennes, filles de Danaos, roi d'Égypte, qui, accompagnées par leur père, fuient leur terre natale, pour se soustraire à des mariages forcés avec les fils de leur oncle,

⁷Contrairement à l'*Odyssée*, qui présente en tant qu'exilé Ulysse, noble et fort guerrier grec, la tragédie d'Eschyle met en scène des exilées *femmes et barbares*.

Égypte. Danaos et ses filles traversent donc la mer, et ils arrivent à Argos, où ils atteignent le *hieròn* (la clôture sacrée du lieu de culte le plus proche) et ils demandent asile au roi Pélasge. Cette demande implique le récit, de la part des *Suppliantes*, de toute leur histoire. Pélasge hésite, il est frappé d’emblée par la couleur de leur peau, par leurs vêtements : même s’il ne le dit pas explicitement, il laisse entendre que ces femmes barbares doivent être bien courageuses pour oser débarquer ainsi dans son règne. Ensuite, il évalue les risques que l’accueil de leur demande pourrait impliquer, et notamment, le danger d’une déclaration de guerre de la part d’Égypte. Craignant son refus, les *Suppliantes* déclarent que, s’il rejetera leur demande, elles se pendront aux statues du temple. Pélasge consulte son peuple, qui décide d’accueillir les exilées⁸, et, lorsqu’un messager égyptien vient lui demander l’extradition des femmes, il refuse. Ainsi, la guerre éclate.

Cette tragédie mériterait une analyse beaucoup plus approfondie, pour saisir les différentes nuances de la figure de l’exilé que Eschyle y dessine. Je me limite à signaler, au passage, que les Suppliantes, vis-à-vis de l’Assemblée qui les accueille, sont *étrangères* à plusieurs titres : elles sont des barbares, des femmes, et en plus, elles refusent de se soumettre à la loi du mariage (ce qui ne manque pas de surprendre les Grecs).

Dans le cadre de notre réflexion, il est important de prendre en compte cette tragédie, car elle nous montre le fonctionnement des *asylia*, la plus ancienne forme d’institutionnalisation de l’accueil au sein du monde grec. Comme Danaos et ses filles le savaient bien, le *hieròn* d’un temple ou d’un lieu de culte était considéré comme inviolable : lorsque quelqu’un y rentrait, il était protégé. La clôture sacrée était donc un lieu-refuge pour toute personne cherchant un abri contre une menace mortelle (une vengeance, une persécution politique...). Ici, les rescapés pouvaient demander asile à la cité.

L’institution des *asylia*, légitimant le passage d’une pratique de protection religieuse à une forme politique d’accueil, fut fondamentale dans la définition et le développement du droit d’asile, en Grèce, à Rome, et ensuite, plus largement, en Europe, bien au-delà de l’époque classique. Mais arrêtons-nous un moment sur ce mot, *asylia*, qui est, bien évidemment, le terme dont dérive le vocable français « asile ». Au niveau étymologique,

⁸Cette décision favorable ne relève pas d’une générosité totalement désintéressée : dans le récit des *Suppliantes* Pélasge trouve des éléments pour établir une ascendance commune avec ces exilées. La question de l’origine y est donc pour quelque chose.

ce mot (un pluriel du neutre « asylon ») concerne la « syle », à savoir, la dévastation, le pillage, ici niée par un *alpha* privatif (*a-syle*). Ces observations nous permettent de saisir la valeur du *travail du négatif* (cf. p. xvii) au sein du processus instituant l’*hospitalité-hostilité* en tant qu’« asile ». Tout se passe comme si, pour préserver le rescapé d’une *hostilité* qui, dans son état de sans-patrie, pourrait lui être fatale, et en même temps, pour préserver la *pólis* de sa propre hostilité (toujours en passe de la défaire de l’intérieur), l’institution de l’*a-sile* ne pouvait que surgir sur une négation forte de la « dévastation », de la « prédation » comme modalité de traitement de l’Autre. Ainsi, la « syle » repose au cœur de l’asile, contenue, de façon toujours provisoire, par un *alpha* privatif.

Continuant notre exploration historique, nous trouvons le cas de Rome, qui est particulièrement significatif. Ici, selon le mythe fondateur, l’*Asylum* par excellence fut un refuge institué par Romulus, en 753 av. J. C., dans un bois sacré entre les deux sommets du mont Capitolin, afin d’abriter les rescapés des villages d’à côté qui souhaitaient devenir citoyens de la nouvelle *Urbs*. Ainsi, l’édification d’un temple consacré à *Veiovis* - un dieu archaïque, protecteur des fugitifs – fut le premier acte de la fondation de Rome⁹, et le groupe de rescapés qui s’y réfugia constitua le premier noyau de la population de la Ville Éternelle. Plutarque en parle dans ses *Vies parallèles* :

« Quand la première installation de la ville fut mise en place, ils instituèrent un lieu sacré pour accueillir les fugitifs, et ils le mirent sous la protection du dieu *Veiovis*. Ils y recevaient tout le monde, sans restituer l’esclave au maître, ni le pauvre aux créanciers, ni l’assassin aux juges. Au contraire, ils proclamèrent que, suite à un verdict de l’oracle de Delphes, ils allaient octroyer à tous le droit d’asile. Rapidement, la ville se remplit d’habitants. » (96, ma traduction)

Au Moyen Âge, le droit d’asile redevint une question plus religieuse que juridique. L’asile chrétien fut codifié dès 511, dans le cadre du concile d’Orléans, établissant que toute personne poursuivie, peu importe pour quelles raisons, bénéficie du droit d’asile lorsqu’elle

⁹Force est de préciser que, en fait, cela ne fut pas le premier acte de la fondation. Les mythes fondateurs du meurtre de Remus et du rapt des Sabines établissent la violence comme acte fondateur de Rome.

se réfugie dans une église ou ses dépendances, et elle ne peut pas être obligée à en sortir. Ainsi, ce droit d'asile, nommé « immunité », s'exerce exclusivement dans les lieux consacrés au divin. Ceux qui s'en réclament ne sont pas forcément des étrangers, mais plutôt des individus poursuivis pour des délits de droit commun, ou des esclaves fuyant leurs maîtres. Cependant, l'asile ne cessera de faire l'objet de limitations, à l'initiative des autorités temporelles ou religieuses - les infractions à caractère politique étant généralement évincées de l'immunité offerte par l'Église.

Néanmoins, dès le haut Moyen Âge apparaît un asile comme fait du prince, sous la forme d'un décret discrétionnaire. Il s'inscrit dans une démarche de politique étrangère, dont le but est la protection des alliés. Ainsi, ce n'est plus dans un lieu sacré de son propre pays, mais auprès des autorités civiles et politiques d'un État étranger, que l'on recherche protection. Les raisons d'accorder l'asile commencent alors à devenir politiques et religieuses.

Ce sont les prémisses du droit d'asile de l'époque moderne, id est, l'asile des États, lié à l'essor de la notion de souveraineté, à la division progressive du monde en Nations, et à la laïcisation du politique. L'asile issu de cette évolution prend deux formes principales : l'asile diplomatique, qui assure à la personne qui se réfugie dans les locaux diplomatiques d'un État étranger l'immunité contre les poursuites émanant de la Nation à laquelle elle appartient, et l'asile territorial, qui désigne la protection dont peut bénéficier un étranger sur le territoire de l'État d'accueil.

En France, si le droit d'asile monarchique se développe à partir du XVIII^{ème} siècle, la première proclamation d'un droit d'asile constitutionnel apparaît dans la constitution du 24 juin 1793 :

« Le peuple français donne l'asile aux étrangers bannis de leur patrie pour la cause de la liberté. Il le refuse aux tyrans ».¹⁰

La France post-révolutionnaire se veut donc, d'emblée, terre d'accueil pour les « réfugiés étrangers », mais la première loi les concernant, promulguée en 1832, est une loi

¹⁰Cette constitution ne sera jamais appliquée, mais elle sera reprise dans la constitution de 1946, et puis dans celle de 1958.

discriminatoire. En effet, ce texte prévoit une différence de traitement entre ceux qui ont droit à être secourus en tant que « réfugiés » et ceux qui sont, tous simplement, des « migrants ».

Cet excursus historique, certes très restreint, sur de formes d'hospitalité et de représentations de l'étranger qui ont pu émerger dans des différents contextes sociopolitiques, peut, je l'espère, nous aider à saisir certaines tensions fondamentales dans la relation entre une civilisation et les sujets qu'elle considère en tant que *autres*, venus du dehors. Si l'ouverture à l'altérité est parfois considérée comme une obligation religieuse, si l'étranger peut être vu comme porteur de quelque chose de divin, et si son accueil peut s'inscrire dans les valeurs d'une culture, ou même s'imposer comme acte fondateur d'une communauté, tel un antidote contre le meurtre et l'inceste, une relation d'alliance et de réciprocité paraît néanmoins difficile à établir, en dehors des rapports d'une civilisation avec des étrangers particulièrement *semblables*, déjà inclus dans un champ symbolique partageable. Nous avons constaté le poids que la distinction fondamentale Grecs/Barbares a eu dans la définition d'une identité hellénique : les dérives d'une telle vision dualiste du monde, sont, bien entendu, le mépris systématique de l'autre, sa réification, et en conclusion, la déshumanisation de l'étranger.

La tension entre hospitalité et hostilité vis-à-vis de l'altérité sous-tend l'organisation politique de chaque société humaine, et l'histoire nous apprend que la « barbarisation » des figures de l'ailleurs procède souvent à partir d'une situation de crise du système dominant, crise qui peut être réduite au silence par la désignation d'un ennemi commun. Pour éviter la remise en cause de l'apparat de valeurs et croyances sur lequel il s'appuie, ou parfois, pour instaurer une nouvelle configuration dominante, un dispositif de pouvoir peut induire le *socius* à désigner un bouc émissaire, suffisamment marginal pour lui faire porter la faute d'un malaise civilisationnel. « Barbariser » l'autre est en somme une stratégie de domination qui s'est souvent montrée très efficace.

Prenons par exemple les différentes formes de discrimination que les populations d'origine nomade ont toujours subies au sein des États-nations : marginalisées, rabaisées, humiliées, enfermées dans des ghettos, réduites à la misère ou assignées à des types d'emploi que les « autochtones » (mot qui n'a pas vraiment de sens, car toute origine est forcément plurielle et marquée des indices d'un déplacement et d'un ailleurs) ne veulent

pas faire. Les États-nations, dont la force écrasante découle d’un conflit civilisationnel millénaire (que les sédentaires gagnèrent, abattant les cultures nomades), n’ont jamais cessé d’utiliser les populations issues d’une tradition itinérante qui vivent dans leurs territoires, en les mobilisant comme figures de l’*ennemi interne*. Je pense notamment aux Juifs et aux Gitans, qui, tout en habitant l’Europe depuis plusieurs siècles¹¹, et tout en s’intégrant, de différentes manières, au sein des pays où ils menaient leur vie, subirent maintes formes d’exclusion, et furent plusieurs fois massacrés, tout au long du Moyen Âge et de l’époque moderne (BATTENBERG, 1990) ; (BREARLY, 2001). Au XX^{ème} siècle, l’extermination nazie des Juifs et des Gitans put se réaliser si facilement précisément parce que les descendants de ces deux civilisations avaient historiquement été assignés, en Allemagne comme partout en Europe, au rôle d’*ennemis internes* de l’État-nation. L’Allemagne nazie et l’Italie fasciste firent de la Nation leur fétiche, et de la pureté de la race un mythe fonctionnel à affirmer le mensonge d’une identité perdue et à retrouver, une identité forte et virile, correspondante à leur destin de maîtres du monde : l’horreur du génocide industrialisé des *ennemis internes* relève de cette volonté de domination sans limites, cette folle soif d’*identité sans altérité*.

1.2 Institution et crises du droit d’asile contemporain

Les effets historiques d’une telle volonté – qui, nous venons de le voir, relèvent de différentes formes de persécution, expulsion et élimination de l’autre – sont à l’origine de la mise en forme du droit d’asile contemporain, dont la tâche primaire est la protection des réfugiés et des apatrides¹². Son institutionnalisation dans les relations internationales remonte au lendemain de la Première Guerre mondiale. En effet, à ce moment, l’apatridie prend une ampleur sans commune mesure avec le passé, sous l’effet de différents facteurs : la dissolution des Empires, les redécoupages de frontières et de l’apparition de pratiques

¹¹Les premières populations juives s’installèrent en Europe en époque hellénistique-romaine (I^{er} sec. av. J.-C.), notamment après l’invasion de la Judée de la part de l’Empire Romain. Quant aux Gitans, les premiers groupes Roms, originaires du sous-continent indien, arrivèrent en Grèce au XI^{ème} siècle, et puis ils partirent vivre partout en Europe. Les rapports que ces deux peuples établissent avec leurs histoires nomades sont très différents.

¹²Afin de recueillir les données que je vais présenter dans le cadre de cette courte narration des évolutions du droit d’asile contemporain, j’ai consulté les archives du site internet de l’Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides, <https://ofpra.gouv.fr/fr/histoire-archives/histoire-de-l-asile>.

de déchéance forcée de la nationalité pour des motifs idéologiques et politiques. Des millions de personnes sont alors contraintes à la fuite et privées de la protection de leur pays d’origine. Deux populations sont particulièrement concernées par cette tragédie : les ressortissants de l’ancien Empire russe, chassés par la révolution, et les ressortissants de l’ancien Empire Ottoman, principalement Arméniens, rescapés du génocide de 1915 ou victimes de départs forcés.

Dans les années 1920, se mettent progressivement en place les institutions et le statut juridique des « réfugiés apatrides » sous l’égide de la Société des Nations (SDN). Initialement, les textes internationaux définissent les « réfugiés » de façon empirique, par groupes nationaux d’exilés. Créé d’abord pour les Russes, le statut de « réfugié » est ensuite étendu aux Arméniens, aux Assyriens et aux Assyro-chaldéens provenant de Turquie. En France, des Offices de réfugiés se mettent progressivement en place. Mais ce droit d’asile naissant rentre en crise dans les années 1930, dans un contexte de montée des nationalismes et des régimes totalitaires, et en pleine crise économique. De nouvelles conventions restent inappliquées, à tel point que les Espagnols entrés en France en 1939 à la fin de la guerre civile ne se voient pas reconnaître le statut de réfugiés.

La Seconde Guerre mondiale aggrave cette situation : des millions de personnes se retrouvent déplacées, volontairement ou non, en raison des combats, victimes des transferts forcés de populations, des politiques de terreur et des persécutions. En France, les Offices de réfugiés sont suspendus par le régime de Vichy. Sur le plan international, dès novembre 1943 les Alliés créent l’Administration des Nations Unies pour les Secours et la Reconstruction (UNRRA), pour s’occuper de toutes les personnes déplacées dans le cadre de la guerre. Ils sont 8 millions. La première phase, en 1945, est celle des rapatriements dans les pays d’origine. Certains sont volontaires, d’autres forcés (notamment tous les Russes dont Staline exige l’extradition en URSS). A la fin de 1945, il reste 1,2 millions de personnes déplacées, installées dans des camps, dont la plupart sont en Allemagne. Les ressortissants de l’Europe centrale et orientale refusent de rentrer dans leurs pays d’origine, maintenant sous occupation soviétique. Les institutions du droit d’asile ne sont pas suffisamment fortes pour faire face à cette situation, et les États imposent des intérêts étrangers à une logique d’aide humanitaire, entraînant une première crise Est-Ouest, et les premières formes de discrimination entre « personnes déplacées » et « réfugiés ».

En décembre 1946, dans la tentative de régler cette situation, l’Organisation Internationale des Réfugiés (OIR) voit le jour. L’OIR travaille sur la base d’une nouvelle définition du terme de « réfugié », intégrant le critère individuel de la crainte de persécution justifiée. L’OIR met aussi en place le « screening » des candidats à l’asile, une méthode d’évaluation de l’éligibilité individuelle de chaque candidat à l’asile, avec enquête et entretien, qui préfigure le système actuel.

En 1950, l’OIR est remplacé par le Haut Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés (UNHCR). Dans ce contexte, se déroule l’institutionnalisation de la plus récente version des *asylia* grecs. Le droit d’asile prend sa forme actuelle, d’abord dans le cadre de la Convention de Genève sur le Réfugiés, en 1951, et ensuite avec le Protocole de New York, en 1967. Ainsi, dans chaque pays, des institutions spécifiques voient le jour : l’Europe, dans l’effort de réparer ses erreurs et de sortir de l’impuissance qui l’avait réduite au rôle de spectatrice des horreurs du nazisme et du stalinisme, marque dans son histoire un « plus jamais ça ! ».

Considérons brièvement les deux documents juridiques qui définissent le droit d’asile contemporain. La Convention de 1951 relative au statut des réfugiés, ratifiée par 145 États parties, définit le terme de « réfugié » et énonce les droits des personnes déracinées, ainsi que les obligations juridiques des États pour assurer leur protection. Sera considérée comme « réfugiée » toute personne

« qui, [...] craignant avec raison d’être persécutée du fait de sa race, de sa religion, de sa nationalité, de son appartenance à un certain groupe social ou de ses opinions politiques, se trouve hors du pays dont elle a la nationalité et qui ne peut ou, du fait de cette crainte, ne veut se réclamer de la protection de ce pays ; ou qui, si elle n’a pas de nationalité et se trouve hors du pays dans lequel elle avait sa résidence habituelle à la suite de tels événements, ne peut ou, en raison de ladite crainte, ne veut y retourner » (Convention de Genève, 1951, Chapitre I, 1^{er} article)

Le principe fondamental de la Convention est le *non-refoulement*, selon lequel aucun État contractant n’expulsera en aucune manière un réfugié, le renvoyant vers un pays où sa vie ou sa liberté est gravement menacées. Le Protocole de 1967 lève les restrictions

temporelles et géographiques limitant à l’origine l’application de la Convention. Le Haut Commissariat pour les Réfugiés a un rôle de « gardien » de la Convention et de son Protocole : cela signifie que les États sont dans l’obligation de coopérer avec le HCR pour veiller à ce que les droits des réfugiés soient respectés et protégés.

Ces deux documents juridiques marquent des passages historiques fondamentaux, car ils formalisent le droit d’asile d’une façon lucidement solide, résistante aux éventuelles dérives dystopiques des différents États parties. Néanmoins, soixante ans plus tard, au regard de la « crise de l’accueil » (LENDARO, RODIER et LOU VERTONGEN, 2008) qui éclatera en Europe au début des années 2000, et qui s’aggraverait particulièrement dans les années 2010-2020, nous pouvons repérer au moins trois grandes failles dans la Convention et dans le Protocole :

1. Le manque de prise en compte de la situation de vulnérabilité du *demandeur d’asile*, au sein du pays où il cherche refuge. L’omission des devoirs de chaque État vis-à-vis des sujets qui lui demandent asile laisse à chaque gouvernement une vaste autonomie de légifération et d’action, qui peut se traduire par un durcissement des conditions de vie des demandeurs d’asile, et par une mise en péril de leur intégrité psychique et physique. Pensons, par exemple, au fait que le principe de *non-refoulement* ne s’applique pas aux demandeurs d’asile : dans certaines conditions – et notamment avant qu’ils aient la possibilité de déposer leur demande, ou après avoir été déboutés du droit d’asile – ceux-ci peuvent être emprisonnés en tant que migrants irréguliers, et même déportés contre leur gré dans le premier pays européen où les forces de l’ordre ont enregistré leurs empreintes, ou, encore pire, dans le pays qu’ils ont fui, et où il leur est impossible de vivre. Le caractère discrétionnaire des décisions gouvernementales concernant les demandeurs d’asile a entraîné dans chaque pays la création d’un véritable arsenal de mesures (plus ou moins) légales, visant à empêcher, dans un très grand nombre de cas, la formulation même de la demande d’asile ;
2. La très faible insistance sur la nécessité de garantir la possibilité de se rejoindre aux familles séparées par les trajectoires d’exil, l’absence de dispositions claires sur le droit au rassemblement familial, et l’omission des mesures particulières qui devraient s’imposer dans le cas des enfants ou des jeunes mineurs qui émigrent sans leurs parents, ou bien qui les perdent pendant le voyage, et qui se retrouvent isolés dans

leur pays d’accueil (dans la Convention, le seul passage faisant référence aux familles et aux mineurs est formulé en termes de « recommandation aux gouvernements » cf. Convention de Genève, 1951, *Acte Final* de la Conférence de Plénipotentiaires des Nations Unies sur le Statut des Réfugiés et des Apatrides) ;

3. La troisième faille est probablement la plus lourde en conséquences : la définition très restrictive des critères d’inclusion d’un individu dans la catégorie des « réfugiés ». Ces critères concernent une crainte « avec raison » d’être persécuté, mais ils ne contemplent pas la possibilité que le demandeur d’asile ait fui son pays d’origine sous l’effet d’une situation socio-économique insoutenable, suite à une érosion désespérante de son environnement – dans toutes les nuances de ce terme. Je reviendrai plus en profondeur sur cette question capitale, pour l’instant, je me limite à pointer le manque de sens d’une discrimination très à la mode aujourd’hui, celle qui prétend accueillir les « vrais réfugiés » et refouler les « migrants économiques » : comme Aminata Dramane Traoré l’a souvent déclaré, les « migrants économiques » sont en fait « les réfugiés d’une guerre économique », que les États du Nord du monde leur ont imposée, dans le cadre d’une marche forcée vers l’ordre néolibéral. Cette guerre économique, d’ailleurs, ne manque pas de provoquer des guerres au sens militaire (MOUSSAOUI, 2018).

Les trois « apories » du droit d’asile contemporain que l’on vient d’examiner rendent son application très fragile, car conditionnée par des lois nationales qui changent au gré des vents politiques et électoraux du moment. Pour donner seulement deux exemples : depuis 1945, la France a voté une loi sur l’immigration tous les deux ans en moyenne – sans compter toutes les ordonnances, arrêtés, circulaires et décrets (VAUDANO et DAHYOT, 2019), et en Italie, seulement depuis 2017, trois différents décrets se sont succédés. Quant aux tendances de ces différentes légiférations, force est de constater que leur hostilité vis-à-vis des exilés est grandissante, et de plus en plus visible. En somme, le droit d’asile européen, loin d’être protégé en tant qu’évolution civilisationnelle indépendante des intérêts des systèmes politiques dominants, n’échappe pas à l’écrasement politique opéré par ce que certains auteurs ont appelé l’« extrême centre ».¹³

¹³Cette notion me paraît spécialement pertinente pour saisir les macro-dérives du politique contemporain. Le philosophe Alain Denault mobilise ce concept pour décrire le processus de banalisation de l’idéologie

Certes, plusieurs mesures ont été prises afin d’« harmoniser » le Régime d’Asile Européen Commun (RAEC), adopté officiellement en 2013. Mais l’euro-péen consciencieux qui se demande quels accords internationaux ont eu des effets concrets sur les conditions de vie des demandeurs d’asile, s’apercevra rapidement qu’il s’agit pour la grande majorité de mesures qui ont remarquablement intensifié les difficultés parsemant le chemin des candidats à l’asile – une sur toutes, le règlement de Dublin, qui, dans ses trois différentes versions, établit que le pays responsable de la demande d’asile d’une personne migrante est le premier État membre où sont conservées ses empreintes digitales. Cet accord a l’objectif évident de limiter au maximum le nombre des États auprès desquels les exilés peuvent présenter une demande d’asile : étant donné que la plupart des personnes migrantes ne voyagent pas en avion, mais se déplacent par voie terrestre ou maritime, et qu’elles ne sont pas originaires du Nord Europe, il ne faut pas être de fins géographes pour prévoir que les demandeurs d’asile entreront dans l’espace Schengen par le Sud-est, et donc par la Grèce, ou par le Sud, et donc par l’Italie ou par l’Espagne. Compte tenu de l’intensification des contrôles policiers et de la détention systématique des primo-arrivants dans des centres fermés (les hotspots), les possibilités que les empreintes d’un demandeur d’asile ne soient pas prélevées, y compris contre son gré, dans l’un de ces trois pays, sont proches du zéro. Des centaines de demandeurs d’asile ont ainsi adopté une stratégie de résistance : pour éviter le fichage, ils se mutilent le bout des doigts (CHRÉTIEN, 2016).

L’auto-mutilation des demandeurs d’asile est une pratique de plus en plus fréquente dans l’Europe des années 2010-2020, et elle ne concerne pas seulement l’effacement des empreintes digitales. La prise en compte de ce phénomène tragique permet de saisir à quel point les individus migrants ont été progressivement destitués en tant que sujets politiques, avec une disqualification systématique de leur parole, et un mépris grandissant de leurs demandes.

En conclusion de cette analyse des évolutions des institutions de l’asile, je voudrais mettre en exergue que ce type de réflexion permet d’établir des différentes phases historiques de l’*économie morale*¹⁴ de l’accueil. Jusqu’aux années 1980, on observe en Europe

néolibérale, dont les tenants proclament l’inévitabilité et la rationalité « naturelle ». D’une manière tout autant « naturelle », l’extrême centre légitime l’élimination de tout ce qui n’est pas lui (2017).

¹⁴J’entends, avec Didier Fassin, la production, la circulation et l’appropriation de normes, valeurs, sensibilités et affects qui rendent compte de la manière dont on traite une certaine question de société à un moment donné (2009).

une attitude générale de *confiance* et une volonté de *protéger* le demandeur d’asile, et également une attitude politique ouverte vis-à-vis des immigrants travailleurs (*hospitalité*). À partir de l’après-guerre, et suite à la mise en acte du Plan Marshall de la part des États Unis, l’Europe a vécu des décennies de boom économique. Les démocraties néolibérales naissantes avaient besoin de main-d’œuvre pour reconstruire et pour développer leurs infrastructures, ainsi que de nouveaux consommateurs pour élargir leurs marchés. Par contre, à partir de la chute du Mur de Berlin, et notamment au cours de la décennie 2010-2020, d’une part, le demandeur d’asile est l’objet d’un *soupçon* grandissant, et d’une volonté politique de *contrôler* sa trajectoire, et, d’autre part, l’obtention de visas de travail devient de plus en plus exceptionnelle (*hostilité*). Les démocraties néolibérales contemporaines, n’arrivant pas à sortir d’une crise économique qui n’est pas une crise, mais la conséquence logique des paradoxes et des inégalités imposés par le capitalisme financier mondial, semblent favorables à l’exploitation d’une main-d’œuvre clandestine et sans droits, faisant baisser les coûts du travail, et à la désignation d’*ennemis internes* particulièrement vulnérables sur le plan social, très faciles à « barbariser ».

La crise de l’accueil, la polarisation *hostile* des praxis de l’asile et de l’immigration, l’émergence d’une nouvelle économie morale : comment, au regard de tout cela, continuer à penser, avec Emmanuel Levinas (1961 ; 1988) et Jacques Derrida (1997), l’*inconditionnalité* fondamentale de l’hospitalité ? Où pourrait-on retrouver le sens d’une telle ouverture non-négociable, la force d’un tel « oui » à l’altérité ? Peut-être, dans le cadre des pratiques cliniques qui s’adressent aux sujets exilés ? Voici la nécessité philosophique qui m’a amenée à m’engager dans une thèse.

Mais les origines de ce travail sont plus complexes, car mon enquête sur les figures de l’étranger et sur les tensions inhérentes aux praxis politiques de l’hospitalité a commencé dans un autre contexte : au fil d’une histoire tissée de rencontres.

1.3 Synthèse du Chapitre

La tension entre *hospitalité* et *hostilité* (BENVENISTE, 1969) sous-tend la relation à l’autre. Celui-ci est, tout d’abord, un étranger, toujours susceptible d’être accueilli en tant que

« hospes » (*hôte*) ou rejeté en tant que « hostis » (*ennemi*). Une telle tension devient claire, lorsqu'on analyse les institutions qui encadraient le traitement de l'étranger dans le monde grec archaïque et classique (les *asylia* et la *xenìa*). Ces institutions, ainsi que les différentes modalités de nommer l'étranger (*xénos*, *métoïkos* ou *bàrbaros*), signalent des importants glissements de sens, quant à la possibilité ou à l'impossibilité, pour l'étranger en question, de *partager le même monde symbolique* que les Grecs.

Les *asylia* sont la plus ancienne forme d'institutionnalisation de l'accueil de l'étranger demandeur de protection au sein du monde grec. Sa prise en compte nous permet de mieux comprendre les différentes évolutions sociales-historiques du droit d'asile. L'*Asylum* de la Rome antique, la protection accordé par l'Église ou par le Prince au Moyen Âge, l'asile de l'époque moderne, accordé au nom de la Nation, et les vicissitudes du droit d'asile contemporain, se structurent tous autour d'une idée centrale, celle de l'*a-syle*, le « lieu à ne pas piller », ce qui échappe à la dévastation. Le *travail du négatif* s'inscrit ainsi dans l'étymologie même du mot « asile ». Une telle négativité se manifeste, aujourd'hui, dans les apories du droit d'asile, qui rendent son application très fragile – une fragilité qui ne cesse pas de s'accroître, au fil des différentes « économies morales » de l'accueil qui s'agencent en Europe. La dernière de ces « économies morales », qu'on pourrait synthétiser dans la formule « crise de l'accueil », marque le point de départ de cette thèse.

Chapitre 2

Origines d'une recherche

2.1 Parcours

J'ai commencé ma thèse en octobre 2017, ayant complété ma formation pour devenir psychologue clinicienne à peine un mois plus tôt.

Voici une précision significative, pour rendre compte de la genèse de ce travail. Cela me donne l'occasion de relater de mon parcours un peu atypique. J'ai commencé mes études en Italie, avec une licence en Philosophie et une formation professionnelle en Art dramatique. Dans ces deux domaines, je me suis intéressée particulièrement à la question de l'*absurde*. Cette problématique est très vaste, et j'y reviendrai dans la suite de ce manuscrit. Pour le moment, je souligne simplement que je me réfère à des nuances de l'« absurde » de l'existence humaine assez différentes entre elles. Je me suis penchée sur l'« absurde » qui a pu être mis en scène par Anton Tchekov, Samuel Beckett et Eugène Ionesco, ou exploré dans l'écriture de Franz Kafka, ou chanté par des poètes comme Giacomo Leopardi, Thomas S. Eliot et Eugenio Montale, ou encore, élaboré par des philosophes tels Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Jean-Paul Sartre et Albert Camus. Dans le sillage de tous ces auteurs, et sans oublier les écarts entre leurs approches, nous pourrions définir l'absurde comme un rejeton de la relation entre le sujet et le monde, se produisant lorsque la chaîne logique et relationnelle qui maintient l'illusion d'une correspondance entre le

cosmos extérieur et le cosmos intérieur est brisée. Quelque chose ne tient plus, le sujet craque. Un effort fondamental et continu est soudainement abandonné, un élan vital tombe, il tourne au trou noir, l'épreuve du monde devient amère. Pourquoi ? Maintenant, ici, plutôt que dans n'importe quel autre lieu ou moment ? Que s'est-il passé ? L'expérience de l'absurde serait, dans un certain sens, le sentiment philosophique par excellence. Si, un beau jour, le *status quo* du monde cesse de se donner comme une évidence pour quelqu'un, si, tout d'un coup, ce sujet se rend compte de l'incohérence entre les causes et les effets, entre les certitudes idéologiques et ses propres doutes, lorsqu'il observe les effets écrasants de la pensée automatique, et qu'il commence à se sentir détaché de la réalité, comme si les fils invisibles le reliant à sa vie avaient soudainement été coupés, lorsque son corps, son mouvement, son rythme interne, lui apparaissent incompatibles avec la cadence de la machine sociale – le sujet devient philosophe. Ainsi, on pourrait dire que l'expérience de l'absurde est la *conditio sine qua non* d'une révolte subjective : je pense, bien évidemment, au Sisyphé et à l'homme révolté de Camus (1942 ; 1951), mais je pense également à un autre sens du mot « révolte ». Le verbe latin *revolvo* dit l'acte de faire retour, et je pense que, lorsqu'un être humain vit l'absurde, à condition qu'il n'en soit pas anéanti – id est, pourvu qu'il ne soit pas tout seul à l'éprouver, et qu'il arrive à en témoigner – il peut s'ouvrir un chemin de retour, il peut mettre en œuvre un déplacement, une forme de danse ou de corps à corps avec son propre passé, un travail de liaison-déliaison, indispensable au surgissement d'une vie psychique potentiellement créatrice¹. Une telle révolte, j'ai pu la chercher en première instance dans la philosophie et dans le théâtre, et notamment dans les tentatives de désaliénation qui les animent : l'amour du langage et la nécessité de la relation à l'Autre. J'ai donc été attirée par des formes de révolte étroitement nouées à des processus de liaison et de symbolisation.

Ensuite, en quête d'éléments de compréhension des mécanismes de la pensée, j'ai démarré un Master en Sciences cognitives, qui m'a permis de réaliser un Erasmus de six mois à l'École Normale Supérieure de Paris. Dans le cadre de cette expérience, j'ai pu approfondir le caractère métaphorique de la pensée, et la question de la narration autobiographique a pris une grande importance dans ma réflexion. En outre, l'étude de la psychologie sociale m'a permis de formaliser plus précisément l'exploration de cet *absurde*

¹Telle est d'ailleurs la proposition avancée par Julia Kristeva, qui a consacré une longue et riche réflexion à la révolte (KRISTEVA, 1997).

qui était toujours le moteur de mes recherches : ce qui m’obsédait, ce qui me révoltait, étaient les manifestations « absurdes » du corps social – les phénomènes de masse, les automatismes conformistes, la soumission à l’autorité, la stigmatisation des différences et, par dessus tout, les engrenages de l’exclusion sociale. Je me suis alors aperçue que cette forme sociopolitique de l’absurde, dévastatrice pour la vie psychique des sujets qui la subissent, et pour l’environnement inter et trans-subjectif, frappe notamment le lien à autrui, et, par conséquent, l’activité auto-réflexive et la potentialité de *historisation* du *Je*.²

Ainsi, le moment venu de mener une petite enquête de terrain, propédeutique à la rédaction de mon mémoire de Master 2, j’ai choisi assez facilement mon terrain de recherche : une équipe mobile réalisant des maraudes nocturnes, dont la tâche primaire était d’apporter une aide de base aux sujets sans domicile fixe, à Milan. Il s’agissait d’un dispositif rattaché à une association caritative, laïque mais d’inspiration religieuse, comme il est souvent le cas pour les institutions prenant en charge la grande exclusion sociale en Italie. Je m’y suis donc engagée en tant que bénévole, présentant mon projet de recherche aux deux responsables de l’équipe, aux autres bénévoles et à huit personnes SDF rencontrées dans le cadre des maraudes, à qui j’ai proposé un entretien individuel finalisé à la réalisation d’une interview de recherche. J’ai ensuite interviewé un neuvième sujet, dans un contexte un peu différent, celui de mes observations d’enquête auprès d’une association réalisant un accueil de jour pour des personnes en demande d’asile.

Il me paraît important d’évoquer ici ce travail de terrain, qui, d’une durée très limitée (trois mois), et issu d’une approche à priori non-clinique, pourrait sembler très éloigné de l’élaboration dont cette thèse rend compte. En regardant les choses quelques années plus tard, je m’aperçois que cette première tentative d’enquête auprès des « groupes ou individus qui ont été rejetés du circuit ordinaire des échanges sociaux » (CASTEL, 1994) fut, au contraire, le contexte où ma pratique de psychologue commença à s’ébaucher – tout à fait silencieusement, sous prétexte d’une volonté de recherche, et pourtant, avec une obstination suffisante pour que je choisisse, un peu plus tard, d’entreprendre des études

²La notion de « historisation » et l’emploi du terme « Je » nous évoquent inévitablement les travaux de Piera Aulagnier (1975 ; 1984). Dans le cadre de mon parcours d’études, j’ai d’abord travaillé ces concepts d’un point de vue philosophique, découvrant l’œuvre d’Aulagnier un peu plus tard. Je reviendrai plus tard sur la définition de ces deux termes, et sur ma manière de les mobiliser.

de Psychologie clinique.

Devenir psychologue a été, pour moi, une métamorphose professionnelle (et existentielle) imprévue et surprenante, je dirais même effrayante. Si j’insiste sur l’importance de ma petite enquête de Master 2, c’est que, à ce moment-là, jetée pour ainsi dire dans l’arène des lions de la souffrance psychique des autres, confrontée à des grandes difficultés pratiques que je n’appelais pas « cliniques », mais qui relevaient tout à fait de ce domaine, j’ai éprouvé la nécessité d’aller chercher des outils et des alliés à même de me soutenir dans la *posture impliquée* que j’essayais de construire – et à défaut de quoi toute activité de recherche (que, au début, j’avais pris pour ma fin ultime) se réduisait, pour moi, à une simple *imposture*. Une posture impliquée... Dans quoi ? Impliquée dans un lien, dans une relation. Je pourrais qualifier cette relation (d’aide, d’écoute, clinique...), mais je crois que toute désignation trahirait l’implication particulière qui me tenait à cœur, à ce moment-là, et pour laquelle j’ai basculé, de la philosophie et de l’art dramatique, sur ce chemin inattendu, celui du *devenir psychologue*. Je dirais simplement que je ne me sentais pas détachée de mon « objet » de recherche, car les personnes que je rencontrais ne m’étaient pas étrangères. Je me heurtais à des gens qui me faisaient éprouver les marges – celles su *socius*, les leurs, les miennes. C’est à dire qu’ils existaient comme à l’extrême, au bout d’eux-mêmes, ils vivaient *dehors*, dans plusieurs sens, et ils me mettaient *hors de moi*. Des gens de la rue. J’ai d’abord rencontré leurs corps, surtout leurs mains et leurs visages, j’ai rencontré leur froid et leur ivresse, leur ténacité fragile, leur manière si déroutante de se déplacer dans le temps et dans l’espace, la précision décalée de leur errance, la fatigue infinie de ceux et celles qui ont perdu le droit au sommeil, j’ai rencontré leurs enveloppes, et j’en ai aperçu les trous noirs. Parfois, j’ai rencontré en première instance leurs animaux, matérialisations vivantes d’un état de dépendance jamais reconnu, jamais correspondu, d’un besoin d’attention et d’amour congelé dans leur préhistoire – mais dont ils pouvaient, malgré tout, tenter de prendre soin, se souciant de ces incarnations vivaces de leurs *objets à sauver* (AMATI SAS, 1996b). Certains me semblaient très fous, et je me disais que cette folie était plus ancienne que leur identité de SDF, d’autres avaient l’air assombri par de longues années d’exclusion – et lesquels étaient les effets, lesquelles les causes ? Certains étaient seuls, d’une solitude presque inconcevable, et néanmoins, sans cesse envahis par autrui ; certains semblaient usés par une violence qui les avait lentement façonnés ; certains s’étaient sur-adaptés à leur statut d’exclus, à l’effacement sociopolitique et subjectif qu’ils

avaient subi, ils ne pouvaient plus habiter aucun lieu, aucun lien, et même pas leur corps ; d'autres existaient tous entiers dans une uchronie, arrimés bec et ongles à leur enfance, à ses fables fantastiques ou de l'horreur – et tous, tous vivaient aux prises avec une histoire apparemment *in-transcrivable*. Une histoire à la fois *manquante*, elliptique, parsemée de blancs, et à la fois *excessive*, hypertrophique, retentissante de mythes³. Auprès d'eux, j'ai donc essayé d'ébaucher une transcription partielle, manquante, précaire, de leurs histoires, en d'autres mots, j'ai tenté de bricoler un espace relationnel à même d'abriter un travail de mise en sens.

N'ayant nullement la prétention d'improviser un dispositif thérapeutique, j'avais décidé de cadrer cet échange par le biais d'une proposition plutôt simple : racontez-moi votre histoire, pour que je puisse l'écrire. *L'écrire, pour faire quoi ?* Comme je le découvris au fil de mes entretiens, cette question qui me préoccupait beaucoup, n'inquiétait pas mes interlocuteurs. Je leur proposais systématiquement de leur restituer quelque chose de cette écriture, de leur en donner un exemplaire, comme un livre qu'on aurait rédigé ensemble. Mais mes interviewés ne semblaient pas spécialement intéressés à un tel contre-don. Si je devais faire une synthèse des intentions plus ou moins explicites qui semblaient les animer en acceptant de me rencontrer au delà du cadre des maraudes, je dirais qu'ils cherchaient un espace d'écoute, une altérité extérieure à qui adresser une expérience subjective déjà habitée par une multitude d'altérités intérieures, mais qui avait besoin d'un arrière-fond extérieur et d'un garant, d'un témoin, pour s'historiser. Je ne m'en rendis compte que beaucoup plus tard, mais la proposition que je leur faisais, de « me raconter » pour que je puisse « écrire », les intéressait probablement pour l'idée d'écriture en elle-même, car la croyance en cette *écriture à venir* leur permettait, au moins pendant le temps d'une rencontre, de relier (et de relire) quelques lignes de leurs *écritures internes* (CHIANTARETTO, 2005).

Je ne vais pas rentrer d'avantage dans les détails de cette enquête, mais je tiens à dire que ce petit travail, avec les impasses et les moments difficiles qu'il m'a permis de traverser, avec les rencontres bouleversantes auxquelles il m'a donné accès, a nourri mon choix de continuer mes recherches psychologiques, et puis, de devenir clinicienne. Le dépaysement que j'ai vécu auprès des demandes sans mots de ces sujets *enfermés*

³Xavier Emmanuelli a proposé la notion de « mythomanie résiduelle », 2009.

dehors, l'expérience de la petitesse de mon aide, d'être dépassée par leur souffrance, par la violence qui s'invitait dans nos rencontres, la sensation nette de ne pas savoir quoi faire, et en même temps, une obstinée volonté d'être là, de les accompagner, de les écouter, de maintenir une ouverture, si infinitésimale soit-elle, de la défendre à leurs côtés. Toutes ces expériences m'ont donné l'occasion de découvrir la clinique – tout d'abord, en tant que praxis vivante, en tant que *posture impliquée* auprès de l'autre, id est, le contraire de l'imposture d'une activité de recherche prédatrice, se limitant à un froid recueil de données et à une évaluation indifférente à l'humain, sous prétexte d'être « neutre ». Ma découverte de la clinique a ensuite pu s'ébaucher au niveau de la théorisation des pratiques, et sur le plan de la métapsychologie. Trois rencontres m'ont aidée à mener à bien cette petite enquête inaugurale. La première rencontre a été littéraire : j'ai pu lire le travail de thèse en Psychopathologie et Psychologie clinique de Franck Mathieu (2011), qui m'a énormément aidée à transformer mes difficultés pratiques en autant d'indices des processus transféro-contre-transférentiels traversant le champ de mes praxis de recherche et (presque) cliniques. Les deux autres rencontres ont été personnelles : le hasard a fait que je puisse faire la connaissance de Xavier Emmanuelli et Olivier Douville, par le biais de l'association auprès de laquelle je m'étais engagée en tant que bénévole. Mes premiers échanges avec eux, et ensuite, la lecture de certains de leurs travaux (EMMANUELLI, 2003 ; EMMANUELLI et MALABOU, 2009 ; DOUVILLE, 2002 ; DOUVILLE, 2012a) m'ont confrontée à la complexité d'une pensée sans laquelle la mienne n'aurait pas pu prendre forme. Plus particulièrement, je dois à ma rencontre avec Olivier Douville la formulation d'une question de fond, concernant le *pourquoi* du choix d'un tel objet de recherche : pourquoi l'exclusion, pourquoi la marginalité ? Cette question, qui n'a pas de réponse simple, n'a jamais cessé de me travailler, m'aidant à éviter le piège d'une évidence illusoire, me permettant de veiller, a minima, au sens de ce que je fais.

Une fois obtenu mon Master en Sciences Cognitives, je n'avais pas le sentiment d'avoir accompli quoi que ce soit, mais, plutôt, d'être au tout début d'un chemin complètement nouveau, qui avait vraiment peu à faire avec les neurosciences, et qui était proche de la psychosociologie et de la psychologie clinique. Par conséquent, je décidai de continuer à suivre cette piste, entamant un Master 2 Recherche en Psychopathologie et Psychologie clinique à l'Université Lumière Lyon 2. En effet, la littérature clinique lyonnaise, que j'avais abordée en première instance grâce à la thèse de Franck Mathieu, commençait à me

passionner. Je me nourrissais des travaux de l'Orspere Samdarra (l'Observatoire National sur la santé mentale, l'exclusion psychosociale et la migration) et de son fondateur, Jean Furtos, et, progressivement, je commençai à lire les recherches de cliniciens psychanalystes comme Colette Pitici, Alain-Noël Henri, Georges Gaillard, René Kaës... Les « groupalistes » lyonnais devinrent pour moi un point de repère fondamental pour penser la *précarité*, et je demandai à Georges Gaillard de m'accompagner dans mon année de Master 2 Recherche. La rencontre avec M. Gaillard fut une autre étape importante pour la maturation de mon projet de thèse : m'accueillant à travailler avec lui, avec mon parcours multiple et « bâtard », encore très lacuneux quant à la psychologie clinique (ce qui aurait sans doute fait peur à d'autres professeurs), il m'invita à inscrire ma formation psy dans une continuité avec mes anciennes études, me permettant de construire une forme essentielle de confiance en mes connaissances et expériences antérieures : il ne s'agissait pas de faire tabula rasa et repartir à zéro, mais (certes, avec une pratique et une forme de méta-élaboration différentes) il s'agissait d'aller plus loin. Grâce à ce directeur de recherche attentionné, capable d'étayer ma démarche de pensée et de m'aider à l'affiner, je pus commencer à élaborer une pratique clinique qui était, pour moi, tellement neuve et intense que, sans un bon accompagnement pédagogique, je m'y serais certainement noyée.

Ainsi, je commençai à plonger dans une pratique clinique : dans le cadre de mon stage de Master 2 Recherche, je pus faire, pour la première fois de ma vie, l'expérience de la vie institutionnelle d'un lieu de soin - en l'occurrence, celle d'une Équipe Santé Mentale Précarité rattachée à un hôpital psychiatrique. Ce travail, que je pus continuer l'année suivante, dans le cadre d'un stage professionnalisant auprès de la même Équipe, fut dense de découvertes, aspérités, crises et impasses douloureuses, illusions, désillusions, et tentatives vitales ; il fut riche de rencontres professionnelles et humaines déterminantes, tant au niveau de la relation avec les patients que sur le plan des échanges avec les collègues - le tout étant potentialisé par le caractère groupal (pas seulement nominal, mais effectif) du dispositif. L'expérience de cette manière chorale, collective, de prendre en charge les sujets qui venaient rencontrer l'Équipe (et, plus souvent, que l'Équipe allait rencontrer, dans une dynamique d'*aller-vers*), et la place très importante de la démarche auto-réflexive au sein de ce petit groupe, me permirent de saisir la richesse d'une clinique s'inspirant d'une part, de la psychothérapie institutionnelle, et, d'autre part, de l'approche psychanalytique de la vie de l'institution. J'y reviendrai plus en profondeur, car il s'agit

ici d’un point nodal de mon travail de recherche, et de ce qui me permet de l’investir : la pensée de l’*institution* comme un ensemble de normes et de pratiques qu’il est possible de transformer et de réinventer, à différentier de la dimension légale et administrative de l’*établissement*, et en même temps, l’appréhension de l’*institution* comme un objet psychique, ou plutôt comme un processus, qui opère sans cesse à instituer du sujet et du lien, id est, à ouvrir et à mettre en relation mutuelle les environnements intra-subjectifs, inter-subjectifs, trans-subjectifs et méta-subjectifs (KAËS et al., 1987) où l’inconscient et le politique s’entre-tissent, fabriquant de l’humain. En somme, ces deux années de pratique en institution me touchèrent et me bouleversèrent suffisamment pour que j’entreprenne, immédiatement après, le travail de thèse dont je rends compte dans ce manuscrit.

2.2 En précarité, mais un sujet d’abord ?

Mon projet de thèse prit forme, tout d’abord, à l’occasion de la rédaction de mon mémoire de Master 2 Recherche. Dans ce texte, je proposai les quelques notions qui constituent encore aujourd’hui le cœur de mes tentatives d’élaboration. Je pense que c’est important de déployer ici ces quelques idées centrales, afin d’explicitier les bases de mon travail de thèse : je vais donc reprendre et synthétiser quelques passages de mon mémoire.

Tout d’abord, je m’étais intéressée à la diversité des « noms » du rejet social. *Pauvreté, marginalisation, exclusion, désaffiliation, désinscription, vulnérabilité, précarité* : comment faut-il interpréter une telle richesse sémantique pour parler de la misère ? J’en déduisais que chacun de ces signifiants de la misère fonctionnait comme une métaphore implicite (LAKOFF et JOHNSON, 1980 ; RICŒUR, 1975) de l’espace social et du positionnement, dans cet espace, du sujet qui se trouve en souffrance de lien. Chacune de ces métaphores serait agissante dans les processus de déliaison qui détricotent le tissu social, ayant un impact concret sur les processus d’assignation de certaines populations à la *mésinscription* (HENRI, 2004). Par ce concept, Alain-Noël Henri nomme la *déviance* vis-à-vis du système normatif dominant. La catégorie des sujets⁴ *mésinscrits* n’est pas unifiée par un quelconque caractère commun à ceux-ci, mais par l’effet qu’ils produisent tous *dans l’ordre symbolique*

⁴Il est important de souligner que Henri parle plutôt d’« objets » *mésinscrits*, et non pas de « sujets », ce qui met en exergue l’hétéro-fabrication d’une telle catégorie.

structurant le corps social. Alors, en revenant à notre question – comment doit-on entendre la prolifération des noms de la misère ? – nous pourrions répondre, avec Henri, qu'il ne s'agit pas tant d'une richesse sémantique, mais plutôt d'une incapacité, d'un embarras à nommer, qui entraîne l'obsolescence (programmée) des nombreux euphémismes qui n'osent pas dire la mésinscription. Cependant, les noms éphémères des populations mésinscrites ne sont pas anodins : au sein des métaphores implicites qui traversent ces machines signifiantes, on peut lire en filigrane les préoccupations vitales de la société qui les a forgés.

Ensuite, mon mémoire se focalisait sur deux « noms de la misère » très courants aujourd'hui, jalonnant tout discours (sociologique, politique, psychologique) sur nos déviants contemporains : la *vulnérabilité* et la *précarité*. Ma première réaction face à l'usage massif des deux mots en question fut une espèce d'inconfort, la gêne que l'on éprouve vis-à-vis de ces concepts qui sonnent redondants et mal placés – parce que trop larges⁵. Mes terrains de recherche me présentaient des sujets vulnérables, précaires, et je ne pouvais pas m'empêcher de me demander : *quelle est la différence entre le sujet vulnérable ou précaire et tout autre sujet humain ?* Comment peut-on imaginer un sujet « blindé et stable » ? Précarité et vulnérabilité, pour moi, étaient les sceaux de la subjectivité : la redondance de l'usage de ces concepts en tant que marqueurs de certains groupes sociaux (auxquels « mes » sujets étaient assignés), me mettait en alerte.

À vrai dire, les choses étaient plus nuancées que ça. Les théoriciens/praticiens auxquels ma recherche me confrontait avaient des réponses convaincantes. J'avais conscience de la distinction tracée par Furtos (2012) entre *précarité normale* ou *existentielle* (constitutive de l'être humain et permettant la construction d'une triple confiance – en l'autre, en soi-même et dans l'avenir) et *précarité exacerbée* (propre à une société précarisée et désintégrant la triple confiance susmentionnée). En outre, les cliniciens avec qui je menais mon stage décrivaient leurs patients comme des personnes *en situation* de précarité. Il ne s'agissait pas d'une quelconque forme d'euphémisme, mais d'une *différence d'accent dans le discours*, strictement nouée à une *différence d'accent dans la pratique*⁶

⁵Hélène Thomas (2010) découpe ces substantifs et ceux qui appartiennent à leur même champ sémantique, et elle en montre la non-innocence, la non-scientificité et les enjeux (politiques).

⁶Si l'on dit d'un sujet qu'il est « précaire », on focalise l'attention sur un trouble qui le concernerait essentiellement, un prétendu dysfonctionnement individuel, alors que, lorsqu'on parle de sa « situation de précarité », on élargit la perspective au contexte social, que l'on peut donc critiquer en tant que cause concomitante d'une telle « situation ».

Mon problème, cependant, ne me semblait pas résolu : qu'est-ce que la *situation de précarité ou de vulnérabilité (exacerbée)* nous dit des sujets qui y sont assignés ?

On dit d'une personne qu'elle est *vulnérable* si elle est exposée à un risque de blessure (*vulnus*), et qu'elle est *précaire* si elle ne tient pas bien sur ses jambes. Étymologiquement, l'adjectif *précaire* renvoie à quelque chose qui n'est pas stable, qui n'est pas garanti, mais qui doit être demandé par la *prière (precarum)*.⁷ Les sujets en situation de précarité, donc, ne sont pas assurés dans leur existence par la protection du lien social. En somme, on pourrait penser la « situation de précarité » comme une zone psychosociale de non-réciprocité, où la demande (d'aide mais, plus essentiellement, de reconnaissance de la part d'autrui) devient impossible. Dans mon mémoire, j'ai proposé d'appeler un tel espace de déliaison « zone de prière » : je présenterai ci-dessous les développements et les apports possibles de cette notion, qui implique, tout d'abord, un processus de victimisation de ceux et celles qui y sont socialement assignés.

« Nos » précaires seraient des *victimes* (du système capitaliste, du monde de l'emploi, des injustices sociales, de l'effondrement des métacadres sociaux de leur pays d'origine, de leur entourage, de leur famille, de leurs propres etc). Comme l'a expliqué Henri (HENRI, 2009), la victimisation des objets méinscrits est un mouvement défensif qui synthétise une double attitude, d'emprise et de rejet, qui caractérise le corps social vis-à-vis de ces populations, ciblées à la fois par des dispositifs de violence répressive et par des institutions consacrées à des formes de sollicitude. Selon Thomas (2010), la victimisation est une forme de désubjectivation et d'assujettissement des précaires, une modalité de *disparition du sujet* (à la fois au sens civique et psychanalytique du terme). Les précaires-victimes sont des êtres « captifs, toujours seuls, importuns à eux-mêmes et aux autres, ils séjournent dans un entre-deux-morts social et psychique » (ibid., p. 243).

Qu'en est-il du sujet, entre ces deux morts ? D'après Pierre-Laurent Assoun (2005), le revers subjectif de la victimisation est le *préjudice* : la personne en situation de précarité s'éprouve souvent en tant que préjudicié fondamental, objet d'une injustice originelle de la part de l'Autre (l'objet primaire, la société, la nature, le destin...). Dans l'histoire du sujet, il est arrivé quelque chose d'irréversible, comme un manque de reconnaissance fondamental, qui est l'origine et le noyau actif du vécu désubjectivant qui caractérise l'*état d'exception*

⁷À ce propos, je renvoie le lecteur vers les travaux de Didier Fassin sur la « supplique » (2000).

de la personne précaire. Richard III, un des plus grands méchants shakespeariens, difforme et méprisé dès sa naissance, fondamentalement désaffilié et donc agissant au-delà de toute limite d'humanité, incarne, dans ce sens, la figure du précaire préjudicié. Il ne demande plus rien, mais « il se rembourse » : Richard III pervertit, si l'on peut dire, la violence qu'il a subie, la faisant fonctionner comme un laissez-passer universel, qui le met au dessus de la Loi, abolissant toute limite à sa quête de satisfaction.

Victimisation, préjudice fondamental, non-demande/toute-demande : sur le plan inconscient, le lien entre ces dimensions commençait à me troubler, et ma pratique de stage me donnait à penser que la « clinique psychosociale », dont l'Équipe Mobile Santé Mentale Précarité se revendiquait, devait concerner ce « trouble » de très près. En effet, si une telle clinique se trame autour d'un effort de resubjectivation de la personne en situation de précarité, comme l'avait compris Freud (1920), et comme nous le rappelle Gaillard (2004), là où il y a désubjectivation, il y a répétition mortifère, ce qui n'est pas sans conséquences sur la vie psychique des institutions en question :

« Le sujet revient inlassablement “là où [il a été] brisé”, il répète “cet instant pendant des années”, remettant en scène les expériences où il s'est trouvé désubjectivé. [...] Freud (1920) sera conduit à énoncer la dualité pulsionnelle, reconnaissant dans la répétition l'agir de la pulsion de mort. À partir de ce constat, il désignera le travail psychique requis du sujet, comme consistant à “lier les motions pulsionnelles”, à “remplacer le processus primaire par le processus secondaire”, à “transformer leur énergie d'investissement librement mobile en investissement en majeure partie quiescent”. Toute prise en charge dans le cadre des institutions de soin et de travail social suppose un travail psychique analogue, relativement à ce qui, des symptômes des “usagers”, vient se répéter en ces lieux et trouve à s'actualiser dans le lien au cadre et dans le lien aux professionnels [...] les composantes traumatiques qui caractérisent nombre de “souffrances” et d’“errances” des “usagers” venant envahir la scène institutionnelle et s'y redéployer » (ibid., p. 2-3)

Voici un point problématique. Au fond, aux cliniciens de la précarité est assignée une

mission qui est de l'ordre de l'Idéal, et qui demande une forme de *posture militante* : il s'agit de tricoter du lien, s'inscrivant en direction obstinée et contraire vis-à-vis des mécanismes mortifères toujours actifs dans une civilisation. Est-ce qu'une telle tâche idéale est suffisante pour que leurs pratiques puissent échapper au risque de désubjectiver et assujettir les individus marqués « précaires » ? Ou est-ce que cette modalité métissée et humaniste de prise en charge sous-tend, comme Janus, un envers de la médaille – une fonction perverse de contrôle et normalisation, une volonté d'« activer » les précaires, c'est à dire, de les transformer en des « acteurs » socialement « productifs » ? Comment est-ce que le clinicien se positionne, entre vie et mort psychosociale du sujet, et quels sont les enjeux inconscients de l'accompagnement « palliatif » (SOULET, 2007) qui souvent structure sa pratique ?

À ce propos, Furtos invite les praticiens de la précarité à rester vigilants vis-à-vis des injonctions normatives politico-institutionnelles⁸. D'où son exhortation à penser et agir éthiquement (et non simplement sur la base d'une morale hétéronome), selon la très belle métaphore des « Antigones collectives », à travers laquelle le père de la clinique psychosociale conseille à ses héritiers de mettre en œuvre une résistance passive contre la logique sociopolitique (néolibérale) qui gouverne le traitement des précaires. Un tel conseil s'inscrit dans une posture subversive vis-à-vis d'une logique institutionnelle de plus en plus dominée par des priorités aliènes à la prise en charge des sujets. Cette prise de position revendique, soulignons-le, la défense d'un idéal, mais pas la soumission à une idéologie. Il s'agit d'une posture qui étaye les praticiens dans leur recherche quotidienne de « marges de manœuvre », proche de ce que Sarah Gomez et Georges Gaillard ont nommé « subversion transitionnelle » (2019).

Tout au long de ma pratique de stage de Master 2, j'ai constaté à quel point une telle subversion est essentielle pour qu'un travail d'institution du sujet et du lien puisse se faire. En effet, les vulnérables/précaires « exacerbés » sont souvent traités (au niveau politico-juridique, et par conséquent au niveau des établissements qui les prennent en charge) comme des sujets exceptionnels, à côté du droit commun. Ces sujets sont donc réduits à des êtres de besoin, « usagers » ou « bénéficiaires » de différentes formes d'action humanitaire d'urgence (PAUGAM, 1991 ; THOMAS, 2010). La posture psychanalytique joue,

⁸Je me réfère à une intervention de Jean Furtos dans le cadre d'une « Journée Régionale des Équipes Mobiles Psychiatrie Précarité » de Rhône-Alpes, en 2016.

à cet endroit, un rôle central. Comme le souligne Assoun, un tel positionnement pourrait guider le clinicien de la précarité à la recherche du sujet perdu, en équilibre sur le fil suspendu entre l'idéologisation toute-puissante de sa mission et les injonctions normatives qui le réduisent à un réhabilitateur de ressources humaines (au sens managérial) :

« L'égard pour le sujet de la demande va de pair avec le refus d'y céder, dans la mesure même où cela enkysterait la jouissance d'un sujet identifié à son préjudice. Il s'agit en d'autres termes de dégager le reste de désir qui permettrait au sujet de persister à s'envisager comme tel, au-delà de son destin statutaire de déchet du système »(2005, p. 12)

Le groupe de cliniciens pourrait ainsi parvenir à soutenir le travail d'historisation du sujet – une historisation qui reconstitue le sujet, en opposition au récit typisé qui l'oublie, et vole toujours ses droits d'auteurs :

« [...] donner “visage humain” aux “usagers”, en lieu et place de figurations grimaçantes de leurs agirs, de l’“absurde fidélité à l'horreur” (Baricco). Il va s'agir [...] de lier ces parts de la psyché des “usagers” demeurées en défaut d'inscription, ces parts clivées, errantes, et leur permettre de parvenir, via une mise en représentation (dans la psyché d'un autre), à historiser ces événements, potentialisant leur appropriation subjective. »(GAILLARD, 2004, p. 2-3)

À défaut d'un tel travail, le traitement sociopolitique du sujet *précaire*, vidé de sa puissance instituante et réduit à une simple gestion normative, me semblait voué à l'assignation des individus à un statut de *homo sacer*. Il est important de présenter ce personnage particulier, qui a commencé à cheminer avec moi lors de mes premières rencontres cliniques, et qui m'a accompagnée tout au long de mon enquête de Master 2, continuant à me questionner, jusqu'à ce que je m'engage dans une thèse. L'adjectif « sacer » signifie, ici, « séparé », « mis à part » par rapport à la norme. Il s'agit d'un concept-limite du droit de la Rome archaïque⁹, un statut social punitif qui pouvait frapper

⁹Le droit romain archaïque fut en vigueur entre la fondation de Rome (753 avant J.-C.) et l'émanation des *Leges Liciniae Sextiae* (367 avant J.-C.), il caractérise donc la période de la monarchie.

un *civis* jugé coupable d'un délit particulièrement menaçant pour la *pax deorum*. Comme le décrit Sestus Pompeius Festus (), II siècle après J.-C., lorsque le sujet proscrit devenait *homo sacer*, une coupure irréversible était instituée entre lui et la *societas* : la loi qui était en vigueur pour tous les autres *cives*, se dés-appliquait à son égard, à tel point qu'il ne pouvait pas être puni par le biais d'une condamnation établie par un tribunal, mais il pouvait être tué, ou réduit en esclavage, par tout autre *civis* libre. Ainsi, *homo sacer* était désinvesti des symboles qui font l'humanité : il n'avait pas de droits, ni de biens, il n'avait même plus d'histoire¹⁰. *Homo sacer* était réduit à une *vie nue* (« *nuda vita* »), ce que les Grecs nommaient « zoé », en opposition à « bios » (la vie humaine, prise dans la trame des relations et des valeurs humaines). Je me suis appuyée sur la réflexion développée par le philosophe Giorgio Agamben (1995) autour de la relation entre *homo sacer* et le pouvoir souverain, afin de penser la « situation de précarité » du point de vue du sujet qui la vit, autant en relation à autrui, que par rapport aux dispositifs sociopolitiques auxquels il est soumis. Il convient de rappeler un concept fondamental pour comprendre la condition de *homo sacer* (et, par conséquent, pour lire la « situation de précarité ») : la notion de « mise au ban ». Le *ban* est, pour Agamben, le paradigme de la relation qui noue la *vie nue* au pouvoir souverain. Concernant le sujet « précaire », je me suis représentée cette mise au ban comme une forme d'assignation irrémédiable à une *zone de prière*- id est, à la scène sociale répétée et irréversible d'un processus d'*Exception, Expropriation et Exil*.

Dans mon mémoire, j'avais proposé une définition de ces trois dimensions de l'exclusion :

- *Exception* : Du latin « excipio », ou « ex capio », « je retire, j'enlève, je soustraits ». L'exception est un processus qui soustrait une instance réelle à la règle sous laquelle s'inscrivent d'habitude les objets qui appartiennent à la même catégorie de l'instance en question. On appelle « exception » également le produit d'un tel processus, une instance anormale, à l'occasion de laquelle la règle se retire. Le sujet en *état d'exception* vit au-delà du droit commun, proscrit de celle que l'on pourrait nommer « la commune humanité » : victime et coupable à la fois, il est l'objet mésinscrit par excellence. Pour Agamben (ibid.), dans un état d'exception, *la règle se dés-applique pour pouvoir s'appliquer* : cela signifie que le pouvoir, tout en donnant l'impression

¹⁰Voici la définition de *homo sacer* qui nous a été transmise par Festus : « *Homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium ; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidii non damnatur* ».

de se retirer, de se mettre en suspend vis-à-vis de certaines populations, en réalité il exerce sur celles-ci une emprise encore plus forte. En effet, là où le pouvoir se dés-applique en tant que loi, il tient les individus en tant que coercition directe, non tiercée. Comme nous le verrons notamment dans le cas des sujets en migration, une telle coercition prend souvent la forme d'un *arbitre* indéterminé et imprévisible.

- *Expropriation* : Dans la *zone-de-prière*, rien n'est véritablement « propre » au sujet. L'endroit où il habite est souvent un Centre d'Accueil, ou un Centre d'Hébergement, ou encore un logement social : il est, dans tous les cas, un lieu qui n'appartient pas à la personne, et qui peut lui être ôté à tout moment. Les ressources économiques dont il dépend sont aussi issues de l'assistance, et donc octroyées au sujet sur la base d'une solidarité sociale conditionnelle, toujours associée à une forme de contrôle. L'histoire de l'individu précaire, a priori ce qu'il y a de plus intime et d'inaliénable au sujet, est systématiquement ré-interprétée, manipulée, réduite, simplifiée. Dans ce sens, la demande que le sujet adresse aux instances sociales prend la forme d'une *prière* : une relation directe et absolument asymétrique, où la fonction de tiers de la loi est souvent mise à mal. En effet, la situation de prière est le signe que le sujet a été mis hors du droit commun. Une telle violence destituante¹¹ met souvent en scène une répétition de l'expropriation subjective que la personne précaire a subie au sein de son environnement primaire ;
- *Exil* : Les *homines sacri* n'habitent pas l'espace de la collectivité : ils ne travaillent pas, ils ne s'investissent pas dans une activité socialement reconnue, ils n'ont pas les moyens (et, dans le cas des migrants « déboutés », ils n'ont même pas le droit) de s'impliquer dans une vie « active ». Leur souffrance est une souffrance des liens. Souvent, ils sont relégués dans des lieux d'accueil qui fonctionnent comme des lieux de dépôt, aux marges de la cité. L'*exil* dont je parle ici est, dans un certain sens, le contraire du *travail psychique de l'exil* que j'ai évoqué plus haut. Il s'agit, dans ce cas-ci, d'une stratégie de survie mise en place par le sujet (ROUSSILLON, 2008 ; ROUSSILLON, 2012 ; FURTOS, 1992), un renversement du lien social, et la manifestation d'une rupture encore plus profonde, qui sépare le sujet de son environnement primaire, de ses objets, des héritages et des affiliations où il n'a pas pu s'inscrire.

¹¹Par opposition avec la *violence instituante*.

Essayons donc de boucler le cheminement théorique de ce travail de Master 2, qui m’a permis d’élaborer quelques postulats de ma recherche doctorale. J’ai tenté de penser la situation de précarité (leitmotiv de la clinique psychosociale) en tant que « situation de prière » : une asymétrie relationnelle radicale entre le sujet et les institutions qui le « traitent » sans le reconnaître en tant que représentant légitime de la *civitas* qu’elles fondent. Ainsi, j’ai proposé la figure de *homo sacer*, « sacré » au sens de « séparé » d’un monde de sens collectivement partagé, symboliquement effacé de l’espace politique, victime/coupable d’un processus d’(auto)exclusion multidimensionnel (Exception, Expropriation, Exil). Mon travail d’élaboration s’est ensuite focalisé sur la dialectique douloureuse qui noue et sépare deux manifestations modernes de *homo sacer* (*homo errans* – le sujet en errance psychique¹², et *homo migrans* – le sujet en migration).

2.3 L’aventure psychique de la migration

Sans rentrer davantage dans les détails théoriques de mon travail de Master 2, je souhaite donner au lecteur et à la lectrice de ce document quelques repères cliniques, concernant à la fois mon enquête de Master 2 Recherche et mon stage professionnalisant – que, comme je l’ai évoqué, j’ai menées auprès du même dispositif psychiatrique d’*aller-vers* (l’*Équipe Mobile Santé Mentale Précarité*). Dans ce travail, je me suis focalisée particulièrement sur les questions de la filiation et de la transmission, car ma pratique clinique m’a convoquée auprès de ces problématiques. En effet, j’ai pu accompagner, dans le cadre de suivis individuels relativement longs, plusieurs jeunes femmes, mères isolées d’enfants en bas âge, et aux prises avec les aspérités de l’errance psychique ou de l’expérience psychique de la migration. Les rencontres cliniques avec ces femmes et avec leurs enfants ont été déterminantes, à la fois dans ma formation de psychologue et dans l’élaboration de mon travail de recherche. Le cadre de cette pratique clinique avait tendance à changer beaucoup d’un accompagnement à l’autre, sachant que, dans certains cas, j’intervenais avec d’autres cliniciens de l’Équipe, alors que, dans d’autres cas, je jouais toute seule le rôle de « psy », et sachant aussi que, si parfois il s’agissait d’accueillir les sujets dans les locaux de notre

¹²L’errance psychique, ou errance essentielle, a été définie par Olivier Jan (2016) en tant qu’« évolution existentielle sans but », phénomène psychique concernant une déliaison du sujet par rapport au temps et à autrui, qui ne s’inscrit pas forcément dans une errance dans l’espace.

établissement, il était plus souvent question d'aller rencontrer les patients auprès de leurs lieux de vie. Malgré cette grande diversité de pratiques, parmi les mouvements transféro-contre-transférentiels qui m'ont traversée dans la relation avec ces femmes et leurs enfants, trois ont émergé avec une telle intensité et une telle constance, que j'ai essayé de les nommer, afin de pouvoir les penser : 1. un mouvement d'*aventure*, 2. une tension entre une pulsion mortifère d'*auto-effacement* et une illusion toute-puissante d'*auto-engendrement*, et 3. un mouvement de *révolte*.

La notion d'*aventure* m'avait été inspirée par le travail de thèse de Blandine Bruyère (2014). L'*aventure* est, pour Bruyère, une catégorie de l'action humaine qui nous aide à penser la trajectoire inconsciente de la migration, le mouvement psychique grâce auquel le sujet peut se mettre en voyage, au-delà de toute justification ou rationalisation explicite. Un migrant est « aventurier » dans la mesure où il décide de risquer tout ce qu'il connaît, et notamment son inscription dans le groupe familial et culturel qui l'a vu naître – et sa propre identité, et sa propre vie – pour se donner une chance de se remettre au monde lui-même, sous un ciel différent, dans une autre langue : le désir d'*aventure* est noué au désir d'*auto-engendrement*, et à une certaine pulsion *épistémophilique*. Dans ma pratique clinique auprès de plusieurs jeunes mamans isolées en migration, et avec leurs bébés ou tous petits enfants, l'*aventure* a pu émerger en effet comme une réponse à un environnement familial et politique¹³étouffant, envahissant, où tout espace intermédiaire semblait écrasé. La tentative de la migration m'apparaissait alors principalement en tant que « ad-ventura » (du latin, littéralement, « vers les choses à venir »). Je l'éprouvais comme une ouverture de leur vie psychique, une disponibilité à se faire transformer par l'inconnu et par l'altérité : la confiance qu'elles ne pouvaient plus avoir dans leur

¹³Lorsqu'on essaie d'apercevoir les dynamiques inconscientes des mouvements migratoires, on ne peut pas s'arrêter à une analyse structurelle, personnelle et familiale, d'un tel « passage par l'acte ». L'*aventure* (comme les délires, et en général, les différents symptômes psychiques, psychotiques comme névrotiques) ne me semble pas réductible à une lecture exclusivement œdipienne, intra-familiale. Si, dans certains cas, le modèle de l'œdipe est en effet très explicatif, je partage les critiques soulevées par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1972), selon lesquelles l'extension illimitée et automatique de ce modèle nuit à la pratique et à la théorisation psychanalytique. En ce qui concerne mes observations cliniques de l'*aventure* psychique de la migration, un tel processus me semble inextricable des « lignes de fuite » qui traversent la vie des sujets, et qui ne sont pas uniquement familiales, mais aussi institutionnelles, sociales, politiques, historiques. Force est de souligner, en outre, qu'une famille n'est jamais saisissable à un niveau seulement « familial », que des parents ne sont jamais vécus par un enfant uniquement en tant que parents, et que, en somme, le champ inter-subjectif où un petit sujet vient au monde est d'emblée pénétré par la dimension sociohistorique.

environnement (familial et culturel) d'origine, ces femmes semblaient la transférer dans leur relation au monde – un cosmos indéterminé, un « ailleurs » possible. Par l'aventure de la migration, ces jeunes femmes me semblaient concrétiser un désir d'exister autrement, d'exister en tant que sujets. J'étais particulièrement frappée par la place qu'elles donnaient à leurs enfants dans ce processus d'émancipation, les positionnant au cœur de leur choix de partir. Voici, par exemple, ce qu'une patiente angolaise, Espérance, put m'en dire :

« Oui, [je voulais] de la protection de mes enfants. [...] Le principal c'est mes enfants. Le principal c'est mes enfants. Moi je me disais, si j'avais pas d'enfants, moi j'aurais fait tout pour aller habiter avec ma mère, hein ? Mais j'ai plus de choix. J'ai plus de choix. Moi je peux pas, je peux pas laisser mes enfants subir ce que moi j'ai subi, je ne peux pas laisser qu'ils voient des mauvaises choses. Ce que moi je veux seulement pour eux, c'est un bon futur, une bonne vie pour eux. [...] Si je suis là, c'est pour mes enfants, pour mes enfants. Si j'étais moi toute seule, je me serais débrouillée, je serais restée là-bas, je serais allée vivre dans une autre province, ou dans une autre ville, ou au Congo, à Pointe-Noire, pour avoir ma mère proche de moi. [...] Mais je peux pas laisser mes enfants comme ça, je peux pas, tu vois ? [...] Oui. Ils commencent à construire une autre chose, je veux pas changer leur vie, je sais pas, si je vais rentrer, qu'est-ce que je pourrais rencontrer là-bas, je sais pas, tu vois ? Je ne veux pas maintenant perturber la mémoire de mes enfants. Moi toute seule, toute seule, moi, je vais risquer là, mais pour mes enfants, je peux pas risquer là. Je ne peux pas risquer la vie de mes enfants. Ils sont encore petits, si je les laisse orphelins de mère, ils ne savent pas où leur père il est... Je peux pas. Je suis la seule responsable. Tu vois ? Je suis la seule responsable de mes enfants. »

Espérance n'a pas été la seule maman en migration à insister sur le lien profond qui noue son départ à son identité de mère. Ondina, une jeune femme albanaise qui avait quitté son pays et sa famille dans le contexte de cette machine infernale qui est, dans les Balkans, la « loi du Kanun », me parlait de sa fille de deux ans dans des termes très similaires : sa fille était « tout » pour elle, elle était au centre de tous ses espoirs, sa naissance l'avait poussée à quitter une société qui aurait fait souffrir son enfant comme Ondina avait

dû souffrir. Pour Espérance, pour Ondina, pour les autres mamans migrantes que j’ai rencontrées, le mouvement d’*ad-ventura* fonctionnait dans la relation avec leurs enfants, et en réaction à une forme « exceptionnelle » de pouvoir, mettant à mal l’ouverture à l’altérité et à l’avenir. L’*aventure* de ces femmes me semblait donc étroitement nouée à leur expérience de la filiation et de la transmission transgénérationnelle. « En tant que “filles de” », elles me faisaient entendre, « nous aurions pu rester au pays », comme pour signifier que, en tant que « filles de », elles n’étaient que des êtres du passé, sans aucune possibilité de projection vers l’à-venir – et donc sans aucune perspective de voyage. Il était clair que leur identité filiale était déjà très en souffrance. Ces femmes, d’une façon ou d’une autre, se positionnaient *contre* l’héritage culturel et familial dans lequel elles avaient été inscrites *de jure*, par naissance, mais non pas *de facto*, car elles ne se sentaient pas reconnues en tant que sujets par cette inscription : elle vivaient un tel héritage comme un interdit d’à-venir. Sur le plan inconscient, la fonction maternelle, se nouant à une posture existentielle d’*ad-ventura*, me semblait renforcer le choix du voyage. Ainsi, pour ces femmes, le retour au Pays apparaissait comme un infanticide, au sens propre et au sens symbolique : cela aurait signifié le sacrifice d’une vie en potence, qui cherche une place pour s’épanouir, au nom d’un repli sur un originaire mortifère. Dans ce sens, les mamans migrantes m’apparaissaient comme des *révoltées*. Elles se révoltaient contre l’héritage inhabitable qui leur avaient été transmis, et elles tentaient le voyage : elles *s’éloignaient* des lieux de leur propres origines dans l’espoir de *retourner* à la vie, avec leurs enfants. Leurs trajectoires de vie exprimaient la recherche d’une issue à leur passé toxique, et elles s’orientaient vers ce qui est à venir, guidées par des petits humains qu’elles avaient mis au monde, qui les avaient remises au monde à leur tour – dans un autre monde, au-delà des frontières qu’elles avaient souffertes : les enfants *ad-ventura*. Chez ces patientes, la tension potentiellement mortifère entre une pulsion d’auto-effacement et un leurre d’auto-engendrement me semblait trouver une issue possible dans l’institution de leurs enfants en tant qu’enfants *ad-ventura*. En d’autres mots, les enfants de ces jeunes femmes me semblaient investis par leurs mères d’une fonction phorique, qui me paraît assez proche de ce que René Kaës nomme « porte-rêve » (2007). La *révolte* subjective concrétisée par la migration avait été accomplie au nom de ces enfants, et dans l’espoir de ne pas les engluier dans une forme de répétition mortifère. Plutôt que de s’auto-effacer ou de s’auto-engendrer, ces femmes me donnaient à voir leur désir d’*allo-engendrement* : elles avaient mis au monde des enfants pour qu’ils vivent autrement qu’elles-mêmes, légitimant en eux un

processus de subjectivation qui, en elles, n’avait pas pu s’accomplir qu’à condition d’un déplacement, et, par leur geste migratoire, elles se donnaient la possibilité de se remettre au monde, dans un *ailleurs* dépositaire d’un désir vital.

Un foisonnement d’interrogations a inauguré mon travail de thèse : quelles affiliations et quelles transmissions sont possibles, dans la terre d’accueil ? Quelles expériences subjectives de l’espace et du temps se dessinent, pour ceux qui ont « fait la traversée » (du désert, de la Méditerranée, des frontières) ? Comment se représenter les dispositifs de l’asile, lieux aux pratiques humaines/humanitaires incertaines ? En quoi contribueraient-ils à la *Kulturarbeit*, en quoi promouvraient-ils des nouvelles formes de barbarie ? Et le psychologue clinicien, que fait-il, « aux frontières avec les exilés » ? Quel est son rôle, à la fois clinique et politique, dans la définition de l’économie morale de l’accueil qu’exprime une civilisation donnée, et dans l’articulation de celle-ci avec une économie psychique de l’accueil, en tant qu’objet de recherche qu’anime les cheminements d’un sujet ?

Kulturarbeit : que doit-on entendre par ce terme ? La 31^{ème} des « Nouvelles conférences d’introduction à la psychanalyse » (FREUD, 1932a) se termine avec ce mot : « Wo Es war, soll Ich werden. Es ist Kulturarbeit », à savoir : « Là où le Ça était, le Moi doit advenir. Tel est le travail de la Culture ». Nathalie Zaltzman (1999a) a repris et approfondi la notion de *Kulturarbeit*, la décrivant comme un processus en devenir, articulant événement singulier et histoire collective, et instituant sans cesse la commune humanité. Rappelons, d’ailleurs, que la *Kulturarbeit* est aussi la modalité d’historisation du Je qui est au cœur de la pratique psychanalytique. Du point de vue de la psychanalyse, le travail de la Culture est co-essentiel aux processus psychiques de la subjectivation, à savoir, l’appropriation et la transformation, de la part du sujet de l’inconscient, de ses contenus psychiques, de ses pulsions, de son histoire – appropriation qui définit la singularité de son espace psychique et son statut de sujet. La subjectivation est une production d’humanité, une *anthropo-genèse*, ce qui implique le travail d’une vie, toujours en devenir, et en relation au *socius* et à l’Histoire. Comme Nathalie Zaltzman l’a formulé, la *Kulturarbeit* est le processus de symbolisation qui « transforme une expérience traumatique brute, individuelle et collective, en œuvre interprétative commune. » (ibid., p. 106). Par contre, une telle transformation n’est possible qu’à une condition : se mesurer avec la dimension du Mal, avec la *négativité* la plus radicale, supporter la connaissance intime du Mal en soi – au

sein du sujet et au sein du monde humain :

« Le travail de la culture est ce savoir intime (que l'esprit du mal fait partie de chacun). Il ne suffit pas que le sachent les individus un à un. Il faut aussi que l'humanité [...] réussisse à *connaître* l'intimité en elle de la dimension du mal. » (ZALTZMAN, 2007a, p. 109-110)

La notion de *Kulturarbeit* a une place très importante dans ce travail doctoral. C'est en effet à partir de la tension entre le travail de la Culture, et les forces mortifères qui traversent et déterminent la civilisation européenne, que cette thèse a vu le jour. Les impensés du présent gravitent autour des trous noirs dans l'histoire, des tendances « impersonnelles » (telles que les « états d'urgence » qui, se normalisant, érodent de l'intérieur les démocraties, les vidant de sens) semblent produire le destin européen, au-delà de toute intentionnalité subjective ou politique. La grande question de l'accueil des hommes et des femmes « qui marchent » condense, il me semble, toutes les contradictions contemporaines entre civilisation et *Kulturarbeit*, des contradictions qui – lorsqu'on les écoute – mettent à jour les déchirures de l'histoire coloniale. Les guerres, les horreurs, les silences, la rupture des liens, l'oubli des langues, le pillage des ressources... Travaillant « aux frontières », impossible d'éviter de s'y confronter, impossible de faire l'économie du travail de la Culture que de tels tournants mortifères de la civilisation nous mettent en nécessité de continuer.

2.4 Ancrages et territorialisation d'une chercheuse erratique

Après avoir essayé d'explicitier « d'où je viens », et d'où viennent les questionnements qui ont déclenché ce travail de thèse, il est temps d'explorer les conséquences de deux détails apparemment anodins concernant les conditions de mise en place de cette recherche :

1. j'ai mené mon enquête dans le cadre d'un Contrat Doctoral Unique, auprès de

l'École Doctoral EPIC, et notamment dans le cadre du Centre de Recherches en Psychopathologie et Psychologie Clinique de l'Université Lumière Lyon 2 ;

2. j'ai élaboré mon projet doctoral pendant l'été 2017.

Commençons par le premier point. Un Contrat Doctoral Unique est un contrat de travail à temps déterminé, d'une durée de trois ans, stipulé entre un.e doctorant.e et une École Doctorale, qui donne au/à la doctorant.e un statut de salarié.e : dans ce cadre ci, le travail de thèse devient à plein titre le métier du/de la doctorant.e. L'obtention du statut de doctorant.e contractuel.le, qui est presque la norme en sciences « dures », est considérée comme un grand privilège dans les disciplines littéraires et dans les sciences humaines. La raison est simple, et politique : les gouvernements de nos démocraties néolibérales, ayant tendance à limiter de plus en plus les fonds économiques pour la recherche, privilégient des domaines potentiellement producteurs de croissance, réduisant progressivement les ressources disponibles pour les disciplines qui ne s'inscrivent pas dans cette dynamique « applicable » au marché (y compris, d'ailleurs, les moyens octroyés à la recherche fondamentale en mathématique, en physique...).

Soyons clair. Je pense qu'être payé pour faire un travail qu'on a choisi, qui nous passionne, qui nous semble apporter, à nous-mêmes et aux autres, une « plus-value », pas au sens capitaliste, mais au niveau de la construction du sens de notre être-dans-le-monde, un travail qui relève d'une nécessité existentielle et qu'on serait prêt à faire même sans rémunération – *ne devrait pas être un privilège*. Malgré les constrictions et les inégalités que l'ordre mondial néolibéral a banalisées et naturalisées, malgré la réduction du travail à l'emploi, instrument d'aliénation par excellence du système capitaliste, les êtres humains continuent à chercher dans leurs actions des modalités subjectives de tissage au monde. Cet écart entre le « travail-emploi aliénant » et le « travail-liaison » à l'environnement et à l'autre n'a rien d'inévitable, simplement, il n'a pas été évité. Ainsi, je pense qu'il serait une erreur, un signe de soumission aux normes dominantes, que de parler d'un travail qui est reconnu en tant que tel, et donc rémunéré, comme s'il s'agissait d'un avantage particulier.

Un travail de thèse, avec la complexité des différentes phases dont il se compose – étude approfondie de la question, définition d'un objet de recherche, investissement d'un

ou plusieurs terrains, élaboration d'une méthodologie de recueil des données, analyse, processus d'écriture... – est, je crois, un travail qui relève d'une nécessité de ceux et celles qui s'y consacrent, et qui donc fait écho à un état problématique du réel. Un tel travail a de grandes chances d'élargir le faisceau de phénomènes accessibles à la compréhension humaine du monde. Comment peut-on vraiment accepter que ce type d'activité soit rémunérée seulement dans des cas exceptionnels, et que, dans tous les autres cas, les doctorants soient obligés de chercher un emploi... À côté de leur travail ?

Il faut souligner que pour les doctorants en psychologie clinique, le problème, souvent, ne se pose pas dans ces termes. Ils sont, pour la plupart, des professionnels qui ont déjà une pratique et une appartenance institutionnelle, et qui, justement, décident de faire une thèse pour problématiser certaines aspérités de leurs pratiques et appartenances. Leur objet de recherche coïncide habituellement avec leur travail de cliniciens – qui est aussi leur emploi. Beaucoup d'entre eux ne seraient probablement pas intéressés à la possibilité de se licencier de leur poste pendant trois ans pour bénéficier d'un contrat doctoral, pour certains cela serait même une condition d'impossibilité de leur thèse. Je crois toutefois qu'une réflexion autour d'une forme de reconnaissance (au niveau du salaire et de la possibilité de dégager du temps de travail) de leurs efforts de recherche, serait plus que pertinente.

En ce qui me concerne, malgré ce que je viens de dire, tout au long de mon parcours doctoral, je me suis sentie une privilégiée. En effet, avant l'obtention de mon contrat doctoral, être payée pour faire ce qui me tient vraiment à cœur n'était pas dans mes habitudes. Tout au long de la trajectoire professionnelle atypique que j'ai illustrée plus haut, l'emploi rétribué a existé principalement (intermittent et précaire) à côté de mon travail, et lorsque je suis arrivée à me faire payer pour faire du théâtre ou de la recherche, j'ai vécu cela comme une chance inouïe.

En tant que salariée de l'École Doctorale, j'ai pu investir ma thèse, d'emblée, depuis un positionnement de chercheuse. Cela m'a mise dans une condition de grande liberté : ne dépendant d'aucune institution autre que l'Université, j'ai pu imaginer un travail de thèse se nourrissant d'une pratique clinique et d'enquête particulièrement riche et diverse, j'ai pu me projeter en tant que chercheuse-praticienne dans des différentes institutions de l'asile, y compris en Italie, et au plus près de l'un des objets qui m'intéressaient le plus, à savoir, les

frontières de l'Europe. À défaut d'un quotidien partagé avec un groupe d'autres doctorants et chercheurs (un quotidien qui appartient aux laboratoires des sciences « objectivables », mais qui n'est pas courant dans les disciplines humanistes), je me voyais partir pour une navigation plus ou moins solitaire, tissant des relations éphémères avec plusieurs terrains de recherche, répartis sur un territoire très vaste – et donc, en dehors du rapport à un territoire. Ces projections sont certainement nouées à ma difficulté d'habiter un lieu défini, et d'appartenir stablement à un groupe, et à ma prédilection (idéale) pour traverser des espaces « lisses » (DELEUZE et GUATTARI, 1980). Toutefois, la confrontation au travail de thèse a rapidement mis en mutation cette disposition initiale à une enquête erratique. En effet, je me suis heurtée à la pénurie d'ancrages du doctorant contractuel. N'ayant pas de bureau où pouvoir me rendre pour échanger au jour le jour avec mes collègues, ni d'idée définie de ce qu'on attendait de moi, mon espace-temps de travail est devenu un lieu de l'esprit, un état d'âme, une question de cadre interne. Ainsi, après deux mois de lectures et réflexions fébriles, dans l'isolement de mon appartement ou dans le silence d'une bibliothèque, interrompues (fort heureusement !) par ma participation aux séminaires de recherche mensuels et aux autres moments de réunion du CRPPC, j'ai commencé à sentir que je me détachais dangereusement de la réalité extérieure, et donc de mes objets de recherche. J'ai alors éprouvé le besoin de faire retour vers une pratique clinique – et donc, vers des formes de groupalité. Comment faire ? Où est-ce que ma démarche de recherche sur l'accueil des exilés (et sur son négatif), à partir d'une expérience clinique, aurait bien pu avoir du sens ?

En novembre 2017, les étudiants et les étudiantes de toute la France protestaient contre une énième réforme de l'Université publique, destinée à réduire d'avantage les ressources et la liberté d'une institution autant essentielle que pillée par la *realpolitik* contemporaine. À Lyon, un groupe d'étudiants (majoritairement des filles) concerné.es par ce mouvement, avaient également commencé à rencontrer régulièrement un ensemble de personnes exilées, pour la plus part en procédure de demande d'asile et d'origine africaine, qui n'avaient pas d'hébergement, et qui dormaient à la rue, dans des tentes, près de la gare. Ils étaient une soixantaine, des jeunes hommes en grande majorité. En effet, en France, l'automne 2017 a été marqué à la fois par des politiques hostiles à l'Université publique, et par une crise majeure du système d'accueil des sujets en migration – crise qui, comme nous le verrons, a concerné et concerne toute l'Europe. Je rappelle que durant l'été 2017, période

de conception de mon projet doctoral, les tendances xénophobes explosaient dans plusieurs pays, notamment en Italie, où les deux partis majoritaires, farouchement populistes et nationalistes, perpétraient une « politique des ports fermés » et soufflaient sur le feu de la haine des minorités les plus précaires : la catégorie des « migrants » devint l’objet d’un racisme ouvert et décomplexé.

Ainsi, lorsque la proposition d’occuper un amphithéâtre (*l’Amphi C*) de la faculté fut approuvée en assemblée générale, ce groupe d’étudiant.es proposa l’idée d’inviter les personnes migrantes SDF qu’ils avaient rencontrés à participer à cette occupation. Cette résolution fut acceptée. L’occupation, qui eut lieu au sein de ma faculté, me confronta à une véritable expérience collective : une tentative de construire une forme d’accueil à travers l’organisation d’un vivre ensemble étant, en même temps, un moyen de lutte politique. Après avoir rencontré ce groupe d’étudiants, militants, et personnes exilées, je compris avoir trouvé le point d’ancrage que je cherchais. J’ai éprouvé le désir de mettre mon travail de clinicienne-chercheuse à disposition de ce collectif, car j’ai aperçu, chez cet ensemble composite, fragile, en quête de territorialisation, d’une forme d’inscription dans un lieu, dans une temporalité, dans une constellation de liens, un élan qui m’appartenait également. Nous le verrons plus en détails dans la suite de ce manuscrit (p. 220, p. 290 et suivantes), mais anticipons-le dès maintenant : mon travail de thèse sur l’« accueil de l’étranger » a pu démarrer lorsqu’un groupe d’« étrangers » a accepté de m’accueillir.

2.5 Scènes inaugurales

« May I come in ? I need help ». Sur le pas de la porte, Akamere parle lentement, avec gravité. Son anglais du Nigéria résonne dans la semi-obscurité de l’infirmierie, lors d’une énième panne d’électricité. Si son visage et son corps sont ceux d’un jeune homme à l’acmé de ses forces, ses gestes solennels et le rythme de sa parole semblent bien plus anciens que ses 24 ans. Il s’adresse à moi et à ma collègue Rebecca, une étudiante en troisième année de Psychologie, impliquée dans la permanence de soin que nous venons de démarrer auprès de l’« Amphi Z », ce bâtiment occupé après l’expulsion du collectif qui s’était réuni à l’Université. Nous l’invitons à rentrer et à prendre place avec nous, nos trois chaises forment un petit cercle. L’histoire d’Akamere commence par un point d’interrogation : il

nous dit ne pas connaître les événements qui ont mené au meurtre de son père, et donc à son départ de Nigéria. Il sait que tout cela est lié à la crise politique et sociale que le Nigéria traverse (il ne les nomme pas, mais je pense aux terroristes de Boko Haram), mais il ignore la cause précise de ce qu’il décrit comme le « retournement » (« upside-down ») de sa vie. « Why ? » il répète à plusieurs reprises, avec rage.

Lors de l’Assemblée Générale hebdomadaire du collectif, dans la salle commune, les femmes qui habitent dans le squat ne sont pas nombreuses, et elles restent en silence la plupart du temps. Mais Amanda est toujours là, avec la présence erratique qui caractérise tous ses investissements du groupe. Elle va et elle vient, elle éclate de rires dans les moments les plus tendus de la discussion, elle crie, elle nous appelle en faisant résonner fort nos prénoms. Amanda « la folle » vient d’Angola, et elle habite en squat avec ses deux enfants, Brando et Béa. Aujourd’hui elle porte une belle robe chemise violette, avec un turban, indice du fait que c’est probablement une bonne journée. Après la réunion, elle m’interpelle : « Bonjour, alors vous êtes la psychologue ? On peut se tutoyer ? Je voulais te dire que moi aussi, je suis là pour aider les autres. Même toi, je peux t’aider. Tu es en train de comprendre ? »

Le début du printemps, lorsqu’on vit en squat, est assez souvent une occasion d’organiser une fête. Il s’agit, officiellement, d’un événement qui vise à ce que le plus grand nombre de gens soient présents dans le bâtiment le dernier jour de mars, date de fin de la trêve hivernale qui rend inexpulsables les occupants. Mais il est également possible d’interpréter et de vivre cette fête à un autre niveau, celui-ci implicite. Il s’agit en effet de célébrer la survie d’un agglomérat d’individus marginalisés qui ne se sont pas résignés à la rue, au 115 et à l’isolement, et qui ont passé l’hiver, la période où le « dehors » est le plus cruel, essayant de faire groupe, à se réchauffer dans une tentative de vivre ensemble. Les échos des fêtes païennes liées au printemps résonnent nombreuses. À l’occasion de cette célébration, la première de la vie du squat, je rencontre Marie, qui fait partie d’un groupe de personnes soutenant au quotidien des jeunes mineurs isolés étrangers qui, tout en faisant partie du collectif « originel » des occupants de la fac, n’habitent pas en squat. Certains de ces jeunes, qui investissent l’*Amphi Z* en tant que lieu ressource dans un contexte urbain autrement assez hostile, sont aussi présents à cette fête. À un moment, une main se pose sur mon épaule : « Excusez-moi, Marie m’a dit que vous êtes psychologue,

c'est vrai ? ». Badou m'adresse cette question d'un ton très sérieux, comme s'il s'agissait d'établir une vérité fondamentale. Surprise, je lui répond par l'affirmative, éprouvant le besoin de nuancer ce propos (« Avec mes collègues, nous essayons d'aider un peu le collectif... »). Un sourire transfigure, l'espace de quelques instants, le visage sévère de cet adolescent : « Ça c'est très bien ! ». Redevenu grave, il se présente. Il s'appelle Badou, il a 16 ans, il vient de Guinée Conakry. Et il ne peut pas vivre car il est envahi par la haine. « Je déteste les arabes. Je ne peux pas m'en empêcher. Parfois j'ai peur que je pourrais tuer quelqu'un ».

Parmi les jeunes mineurs pour qui l'« Amphi Z » deviendra important, il y a aussi Ismaël, un grand garçon à l'air méditatif, le regard souvent détourné de l'interlocuteur, explorant autour de lui par des petits éclairs rapides et vivaces, ou absorbé par un point invisible. La première fois que je le vois, nous sommes dans la salle commune du squat. Une Assemblée Générale vient de se terminer – une réunion très chargée d'affects et d'une étrange sollicitude mutuelle, car, suite à un petit incendie qui a éclaté dans une chambre et qui a obligé tous les habitants à déménager pendant quelques jours dans un gymnase, le collectif risque maintenant de devoir quitter définitivement le bâtiment, susceptible d'être déclaré périlleux et fermé avec la force par les autorités. La situation d'Ismaël est un peu comme celle de ce bâtiment, en passe d'être étiqueté comme dangereux et abandonné : bien qu'il ait été pris en charge par l'ASE en tant que mineur étranger isolé, il ne bénéficie plus d'aucune forme institutionnelle d'hébergement, et d'aucune aide financière. Les instances du « vivre ensemble institué » (GAILLARD et J.-P. PINEL, 2012) l'ont en somme laissé tomber. Ce sont Marta et Lucas, un jeune couple d'étudiants qui ont participé à l'occupation à la fac, qui l'ont accueilli chez eux. Dans un mail qu'ils ont adressé au Groupe Soins, Marta et Lucas nous ont expliqué qu'Ismaël, jeune ivoirien de 16 ans, « va de plus en plus mal ». Se sentant ignoré par l'institution qui aurait été censée le prendre en compte, il a lancé une pierre contre une fenêtre du rez-de-chaussée du bâtiment de la Métropole, cassant une vitre. En raison de cet acte « violent », il a été exclu de l'accompagnement. Suite à cette exclusion, Ismaël a quasiment cessé de dormir et de manger, et il n'arrive même plus à se lever pour aller au collège. Par conséquent, Marta et Lucas ont décidé de demander du soutien psychologique pour lui, et donc voici, en face de moi, ce dimanche glacial, dans la salle commune du squat, Marta et Ismaël qui viennent me rencontrer. L'infirmier n'étant pas accessible en ce moment, le cadre

dans lequel je les reçois est des plus bruyants. Autour de nous, plusieurs petits groupes d’habitants discutent entre eux avec ferveur. Nous nous installons sur un canapé et nous nous levons aussitôt : nous nous sommes assis sur un jeune homme qui fait la sieste, complètement caché par une grande couverture et des coussins ! Un grand malaise nous traverse tous les trois. Nous arrivons à échanger brièvement. Ismaël sourit très peu, il ne parle pas beaucoup plus. Pourtant, lorsque je m’adresse à lui pour lui demander son point de vue sur la situation, il me répond sans hésiter, en me regardant droit dans les yeux : « Tout seul, je n’y arrive pas ». Et lorsque je lui propose de commencer un suivi psychologique pour que je puisse le soutenir, tout son corps exprime une détermination et une volonté très claires.

La première image que je garde d’Oury est celle de son visage contracté, les rides sur son front, entre ses yeux, comme des indices d’une tension qui me frappe. Celle qui oppose et articule, d’une part, un désespoir rageur, par lequel Oury semble défier son interlocuteur à le trahir, comme s’il était accroché au bord d’une falaise, et qu’il s’attendait à tout moment à la main d’un passant dont les bonnes intentions apparentes auraient fini inévitablement par le faire précipiter, et, d’autre part, une possibilité, une ouverture à la rencontre d’autrui, d’autre chose. Oury a 14 ans, il est parti encore plus jeune de la région forestière de la Guinée Conakry dont il est originaire, avec son oncle, il est parti car il voulait aller à l’école et que, au Pays, il ne pouvait pas, et, quand je croise son chemin, il est tout seul, dans un squat qui a été ouvert au sein d’un ancien collège, pour que les très nombreux mineurs et jeunes majeurs étrangers vivant à la rue puissent trouver un toit. Notre rencontre est des plus casuelles : personne ne m’a parlé de lui, et il n’est pas venu chercher de l’aide dans le bureau des permanences, dont il ignorait l’existence. C’est lors d’un moment d’errance où je me promène dans les différents espaces communs du squat que je le vois, tout seul, assis devant un bureau d’écolier, lisant un bouquin. Il lit comme s’il s’agissait de décoder un alphabet inconnu, s’aidant avec le mouvement de ses lèvres, et je me dis qu’il est probablement en train d’apprendre. Lorsque je me pose à ses côtés, et que je lui demande qu’est-ce qu’il lit, il lève ses yeux concentrés sur moi et il répond : « Un livre de mystère. Il s’appelle “Dix petits nègres” ».

2.6 Synthèse du Chapitre

Avant de pouvoir m’engager dans ce travail doctoral, il m’a fallu traverser un long parcours de recherche, qui, passant par la philosophie et par le théâtre, a abouti, depuis quelques années, à la pensée psychanalytique et à la praxis clinique. Ce manuscrit présente donc la dernière mise en forme d’une série de problématiques qui m’interpellent et que je tente de penser depuis très longtemps. Trois questions sont particulièrement importantes, dans la genèse de ce travail. La question de la *Kulturarbeit* (FREUD, 1932a ; ZALTZMAN, 1999a), ce processus toujours inaccompli de subjectivation, de production de l’humain dans le monde. Le problème de la *précarité* du sujet, et de la précarisation de certaines catégories de sujets – dans le cadre d’un processus de *mésinscription* (HENRI, 2004). La possibilité de penser l’expérience psychique de la migration en tant qu’« aventure subjective » (BRUYÈRE, 2014).

Le contexte dans lequel j’ai pu mener ce travail de recherche (dans le cadre d’un contrat doctoral, et dans les années les plus dures de la crise de l’accueil en Europe), a rendu possible et nécessaire un engagement particulièrement intense sur le terrain, et il m’a donné la possibilité d’explorer ces questions au-delà des lieux institutionnels « classiques » de la psychologie clinique. La « photographie » des toutes premières rencontres avec cinq des sujets que j’ai pu accompagner dans le cadre de ce travail (les cinq accompagnements qui sont au cœur de cette élaboration) attestent d’un tel terrain atypique : ce sont des rencontres en squat.

Deuxième partie

État de la question

Chapitre 3

Mourir aux frontières

“Notre” civilisation narcissique bricole du collectif, de l’associatif, de l’humanitaire, de la solidarité. Quelle force de dénégation de la chose, du lien de fait et non de principe, faut-il pour engendrer l’obligation de produire ces termes comme des mots d’ordre ? À quel état de lettre morte dans l’inconscient ces termes ont-ils été réduits pour qu’on en soit à les réanimer par du volontariat ?

ZALTZMAN, 1999a, p. 67

3.1 Rêver d’un autre monde

Le monde hypermoderne est un monde de migrations globalisées. Les mouvements migratoires du XXI^{ème} siècle sont, depuis les années 1980, la deuxième vague de déplacements massifs de populations de notre ère. En 2017, on estimait 244 millions de migrants internationaux dans le monde, et 740 millions de migrants internes : près d’un milliard d’habitants de la planète étaient en mouvement (WINTHOL DE WENDEN, 2017). Aujourd’hui, les êtres humains qui n’habitent pas là où ils sont nés sont sûrement encore plus nombreux. Les phénomènes migratoires contemporains sont des plus complexes, principalement pour trois raisons :

1. presque toutes les aires de la planète sont concernées par ces mouvements,

2. les Pays de transit et les Pays d'accueil des populations migrantes traitent ceux et celles qui traversent leurs frontières avec l'ambiguïté typique des régimes néolibéraux : si d'une part, ils répriment avec violence les mouvements migratoires (car le modèle de l'État-nation fonctionne encore, lorsqu'il s'agit de contrôle des corps présents sur le territoire dont l'État est souverain), d'autre part, ils utilisent ceux et celles qui arrivent comme un grand réservoir de travail pas cher et, très souvent, irrégulier (car la globalisation, qui ne prête aucune attention aux frontières, se nourrit de tous les flux économiques planétaires, y compris les flux de travailleurs sans droits),
3. les raisons qui poussent un nombre aussi grand de personnes à quitter leurs pays sont nouées aux bouleversements typiques du néolibéralisme mondialisé : crises humanitaires, politiques et économiques, guerres, croissance exponentielle des inégalités, désastres environnementaux, expansion des mégalo-pôles, pillage des ressources, privatisations, surpuissance des monopoles industriels... Pour définir les déplacements massifs de populations de notre époque, la sociologue Saskia Sassen (2014) emploie le terme d'« expulsions » :

« [...] *expulsions* – des projets de vie et des moyens d'existence, de l'appartenance, du contrat social qui est au cœur de la démocratie libérale. Ce phénomène va bien au-delà d'une simple augmentation des inégalités et de la pauvreté. [...] Ce n'est pas une condition qui touche la majorité des êtres humains, mais, dans certains cas, ça pourrait le devenir. De telles expulsions entraînent une généralisation graduelle de certaines conditions extrêmes qui commencent à se manifester aux limites des systèmes sociopolitiques. » (ibid., p. 29, ma traduction).

Selon cette sociologue, les *expulsions* contemporaines, ainsi que la *brutalité* du système néolibéral qui les perpète, marquent un point de non-retour dans l'histoire de l'humanité. Les catégories économiques, politiques et sociologiques dont nous disposons ne sont plus suffisantes pour lire notre monde. Ainsi, Sassen (2016) propose de penser les migrations contemporaines en ce qu'elles découlent d'une « perte massive d'habitat ». Cette sociologue défend l'idée que les déplacements de populations auxquels nous assistons aujourd'hui signalent le déroulement de changements rapides et bouleversants dans les parties du

monde où de tels mouvements commencent. Sassen met en exergue plusieurs formes de *destructions* qui sont à l'origine des migrations contemporaines :

« La violence extrême est l'un des éléments-clés qui expliquent ces migrations. Mais il ne s'agit pas du seul élément. J'ajoute un deuxième facteur : trente ans de politiques de développement international ont laissé derrière eux une grande quantité de terres désolées (à cause des extractions minières, des expropriations, des plantations), et ont expulsé les communautés qui y habitaient. Se déplacer dans les bidonvilles à la périphérie des mégalo-pôles, ou, pour ceux qui en ont les moyens, émigrer, sont des options qui se sont imposées de plus en plus [...] Je défends l'hypothèse que ce mélange de conditions – guerres, terres désolées et expulsions – a produit une perte massive d'habitat pour un nombre croissant de personnes. Ces gens, donc, ne sont pas des migrants en quête d'une vie meilleure, qui espère pouvoir envoyer de l'argent au pays et, peut-être, retourner un jour auprès de leurs familles. Ces individus sont en quête, simplement, de la possibilité de vivre, de la vie nue, ils n'ont pas de chez eux où retourner. » (2016, p. 205, ma traduction)

Lorsque nous nous focalisons sur les phénomènes migratoires qui intéressent, aujourd'hui, la Méditerranée, nous trouvons tous les facteurs évoqués par Sassen. L'Irak, l'Afghanistan, la Syrie, le Soudan du Sud, la Somalie, l'Érythrée, le Rwanda, le Congo, le Cameroun, la Guinée, la Côte d'Ivoire, la Libye... En Moyen et Orient et en Afrique, une série interminable de guerres, pillages systématiques des ressources, crises politiques et humanitaires, ont provoqué dans les dernières décennies une perte massive d'habitat. Il ne s'agit pas seulement d'une destruction des environnements physiques, mais également d'une dévastation des environnements psychiques. Les structures culturelles, sociales et familiales de plusieurs dizaines de millions de personnes ont été pulvérisées, en l'espace de quelques décennies, de quelques années ou de quelques mois. L'accélération de ces crises a été spécialement évidente entre 2015 et 2020. D'où, par exemple, l'augmentation des arrivées, en Europe, de ces jeunes que nos administrations nomment, par simplicité, « mineurs étrangers isolés » ou « mineurs non-accompagnés ». Comme nous le verrons plus bas (p. 389), si beaucoup de ces jeunes ont perdu leurs familles déjà dans leurs pays d'origine, ou à cause des dangers du voyage, un grand nombre d'entre eux (notamment

en ce qui concerne ceux et celles qui viennent d'Afrique subsaharienne) ont quitté leurs familles, tout d'abord, dans un mouvement d'errance, qui, ensuite, est devenu – plus ou moins par choix – une dynamique migratoire. Cela signifie que le tissu familial, politique et symbolique de leurs communauté d'origine ne les tenaient plus : ils sont partis, tout d'abord, car ils ont glissé, ils se sont *décousus*. Quelle place, dans ces processus migratoires, pour le « rêve d'un autre monde » ?

Rêver d'un autre monde. Ainsi s'intitulait une exposition que j'ai eu l'occasion de visiter, en 2016, au Centre d'Histoire de la Résistance et de la Déportation de Lyon. Au fil des installations, le visiteur était amené à découvrir les œuvres de plusieurs artistes contemporains sur le thème de l'exil, proposant de différentes représentations possibles de l'expérience migratoire. « Représentation », c'est à dire, soustraction, mise en négatif du réel, renoncement à la maîtrise de l'objet, à l'illusion de sa présence et de sa stabilité. Renoncement à l'immédiateté de la chose. La dénégation civilisationnelle des institutions de l'accueil, pour une fois, n'était pas racontée par le biais d'images au plus près du désespoir et de la terreur de ses protagonistes, ni, symétriquement, encadrée selon la rhétorique paranoïaque de l'« invasion ». Il s'agissait ici de sortir de la fascination, ouvrant une brèche sur la problématisation des imaginaires, à la fois des sujets en migration et des sociétés les réceptionnant. Plus précisément, j'avais le sentiment que les œuvres d'art dont j'étais spectatrice donnaient à voir le point d'articulation entre le registre imaginaire et le registre symbolique, entre la condensation de l'expérience de l'exil dans des images, donnant une illusion de maîtrise sur la réalité, mais aliénantes, et la mise en sens de ces images, leur « liaison » à des sujets de parole et à leurs signifiants. Me promenant parmi les courts-métrages, les animations, les tableaux, et les reconstructions historiques présentées dans cette exposition, souvent accompagnées par des approfondissements sociologiques et géopolitiques, je constatais avec ravissement l'espace de jeu que ces représentations culturelles de l'exil étaient en mesure d'offrir. Je ne pus pas éviter de penser, par contraste, à la spectacularisation généralisée de la mémoire historique du XXI^{ème} siècle. Prenons par exemple les reprises télévisuelles de l'effondrement des Twin Towers, dont la répétition indéfinie, inlassable, a figé le traumatisme occidental inaugurant le nouveau millénaire. Il me semble que, dans cette fixation, l'Occident s'est noyé dans le reflet pétrifiant de son propre déraillement. En 2001, la « société du spectacle » (DEBORD,

1967)¹ a massifié Narcisse, l'assignant une fois pour toute à un statut de sujet effondré, dés-étayé, aux prises avec une altérité terroriste – et terroriste lui-même, mais sans pouvoir le penser². Les vidéos réalisées par les coupeurs de têtes affiliés à Daech, diffusées en continuum sur internet une décennie plus tard, ne sont, à mon sens, que le prolongement de la même répétition traumatique. Dans le tourbillon obscène des photogrammes de l'horreur, nous tous, les humains d'Occident, nous sommes réduits à une pose de terreur cristallisant une jouissance morbide. Ainsi, dans cette surexposition écrasant les ombres, aucune « rêverie » des phénomènes produisant le terrorisme et le contre-terrorisme n'a été possible, en raison de leur opposition totalitaire, sans ambivalence, sans remise en cause des idéologies les animant. Une spectacularisation semblable, et, dans un certain sens, amalgamée à la médiatisation du terrorisme, a investi une autre problématique éminemment contemporaine, les mouvements migratoires et la crise de l'accueil. Encore une fois, un trop-plein d'images a réduit les marges de compréhension de ces phénomènes, empêchant à notre civilisation de les éprouver, de se les approprier.

Voici donc pourquoi l'exposition « Rêver d'un autre monde » a été si importante pour mon travail, comme si, dans les œuvres ici présentées, l'expérience migratoire avait pu rencontrer des formes représentationnelles à même d'étayer une pensée réflexive. Le titre de cette exposition résonne, encore aujourd'hui, avec mes tentatives d'élaboration : il me semble fonctionner à plusieurs niveaux du langage, comme un signifiant polysémique. Ici, j'en retiens deux interprétations, touchant au cœur des questions qui sont à l'origine de cette thèse :

1. d'une part, la phrase « rêver d'un autre monde » exprime quelque chose de fondamental du geste migratoire, de la décision de se mettre en marche vers l'inconnu, vers un « ailleurs » dans lequel le sujet peut projeter l'idéal d'un environnement enfin habitable. Le geste migratoire, dans toute sa complexité, me semble mettre en

¹Le concept de « société du spectacle » est particulièrement précieux pour saisir ce qui se joue dans les formes sociales-historiques du monde contemporain. Spécialement fertile me semble, dans ce sens, le constat, avancé par Giorgio Agamben, que la décadence de la démocratie moderne consiste en une convergence de celle-ci avec les états totalitaires, dans le cadre des « sociétés post-démocratiques spectaculaires » (1995, p. 13). Nous développerons ces idées dans la suite de ce Chapitre.

²Il convient d'ailleurs de souligner que le 11 septembre a marqué le début d'une nouvelle phase du système néolibéral mondialisé, qui, avec la légitimation de l'« exportation de la démocratie » (euphémisme orwellien qui nomme l'exportation de la guerre), atteint un niveau d'accomplissement encore supérieur à celui qui avait été entraîné par la chute du Mur de Berlin en 1989.

actes ce besoin, physique et psychique, de trouver sa place, loin d'un lieu originaire où cette dernière a été niée,

2. d'autre part, ces mots traduisent un élan vital, qui me semble animer l'époque que nous traversons, ce millénaire qui commence avec tant de « cauchemars » menaçant notre espèce, et le vivant. Nous pouvons retrouver des traces d'un tel élan « utopique » dans plusieurs formes d'engagement politique « d'en bas », et au sein de plusieurs groupes militants, notamment, ceux qui accompagnent et soutiennent les personnes exilées.

Dans les deux cas, le « rêve d'un autre monde » me paraît noué au rêve d'un autre Moi, d'autres liens à l'altérité, d'une forme de remise en cause radicale de l'existant. Précision importante : le rêve en question ne consisterait pas en une forme d'espoir. Nous le verrons dans la suite de cette partie, mais je peux déjà anticiper que, au fil des nombreuses rencontres cliniques qui tissent cette enquête, la place de l'espoir n'apparaît pas très grande. Le geste migratoire a cela un commun avec le geste politique militant : la volonté de matérialiser une transformation que le sujet ne peut plus se contenter de seulement fantasmer. Paradoxalement, ces deux gestes me semblent s'actualiser là où l'espoir a été dépassé. Lorsqu'un garçon africain de 14 ans n'a plus aucun espoir dans sa famille ni dans son pays, il prend la route tout seul, il traverse le désert. Lorsqu'un citoyen européen cesse de croire dans la nécessité et dans la pertinence des expressions politiques de son gouvernement, il commence à vivre sa « citoyenneté » en tant qu'implication à la fois politique et personnelle, pour qu'une alternative puisse émerger. Ces deux manières de « rêver d'un autre monde », pour s'accomplir, demandent au sujet deux choses à la fois : interrompre l'attente (espoir) d'un sauveur, et sortir de l'épuisement d'un solipsisme sans issue (désespoir). Le « rêve » d'un autre monde n'est donc pas l'affaire d'une classe privilégiée, ni d'un individu solitaire s'abandonnant à ses fantasmes. Loin de là : il s'agit d'une praxis précise et difficile, qui consiste, pour des sujets qui vivent aux prises avec un monde hostile et une condition d'impuissance, à court-circuiter l'assignation sociale et psychique les condamnant à ce que l'historien postcolonial Achille Mbembe a appelée « un statut de morts-vivants » (2003, p. 59) – un horizon fermé, un temps apocalyptique. Pour ceux et celles qui « rêvent d'un autre monde », il est question de « partir à l'aventure », c'est à dire, littéralement, avancer vers les choses à venir (du latin, *ad-ventura*), vers

l'ouverture d'une temporalité vivante. Comme les chercheurs du programme de recherche Babels l'ont écrit, pour les candidats à l'asile,

« Prendre un risque, c'est se projeter là où un avenir dans un temps et un ailleurs semble possible, quand le ici et le maintenant ne l'est pas ou ne l'est plus. » (KOBELINSKY, LE COURANT et al., 2017, p. 26)

Cela implique la tentative de transformer une condition de solitude immense, et d'impuissance, en une force de lien, en un mouvement pluriel instaurant un espace collectif.

L'art de lier le mouvement et l'espace constitue le cœur de la géographie. Il n'est pas très surprenant, alors, que, dans le cadre de cette exhibition, les créations de deux géographes, Olivier Clochard et Philippe Rekacewicz, me touchèrent particulièrement. Depuis 2003, Clochard et Rekacewicz travaillent ensemble à réaliser des cartes qui représentent les mouvements migratoires dans le monde, et notamment ceux qui intéressent l'Afrique, le Moyen Orient et l'Europe. Il ne s'agit pas seulement de rendre visibles ces déplacements, tel des vecteurs se démultipliant au fil des années, mais de représenter les migrations contemporaines dans leur complexité humaine et politique. Il est question, notamment, de mettre en exergue le caractère mortifère du système des frontières, qui n'a eu de cesse de s'accroître au fil de ces deux dernières décennies, tout particulièrement aux États Unis et en Europe. Dans le sillage de la cartographie radicale, dont ils se revendiquent, ces deux chercheurs défendent et pratiquent une géographie engagée, loin des leurrés d'objectivité de cette discipline, assumant de prendre parti pour une figuration du monde critique et dissidente. L'objectif est de bouleverser la vision habituelle de la répartition du monde, montrant en quoi celle-ci n'est pas une simple donnée neutre, mais la conséquence d'un ensemble de choix politiques, le précipité du croisement de différentes formes de pouvoir : proposant une vision du monde alternative, les géographes « radicaux » étayent une possibilité de remise en question de l'existant. En effet, les œuvres de Clochard et Rekacewicz sont les produits d'un métissage entre cartographie, géopolitique et art. Pour cela, elles me semblent ouvrir un espace de pensée, un espace de rêve, où l'imagination d'une territorialisation différente, et donc d'un autre déploiement de l'aventure migratoire, s'invite dans le regard du spectateur.

3.2 – NÉCROPOLITIQUE ET DÉSHUMAIN

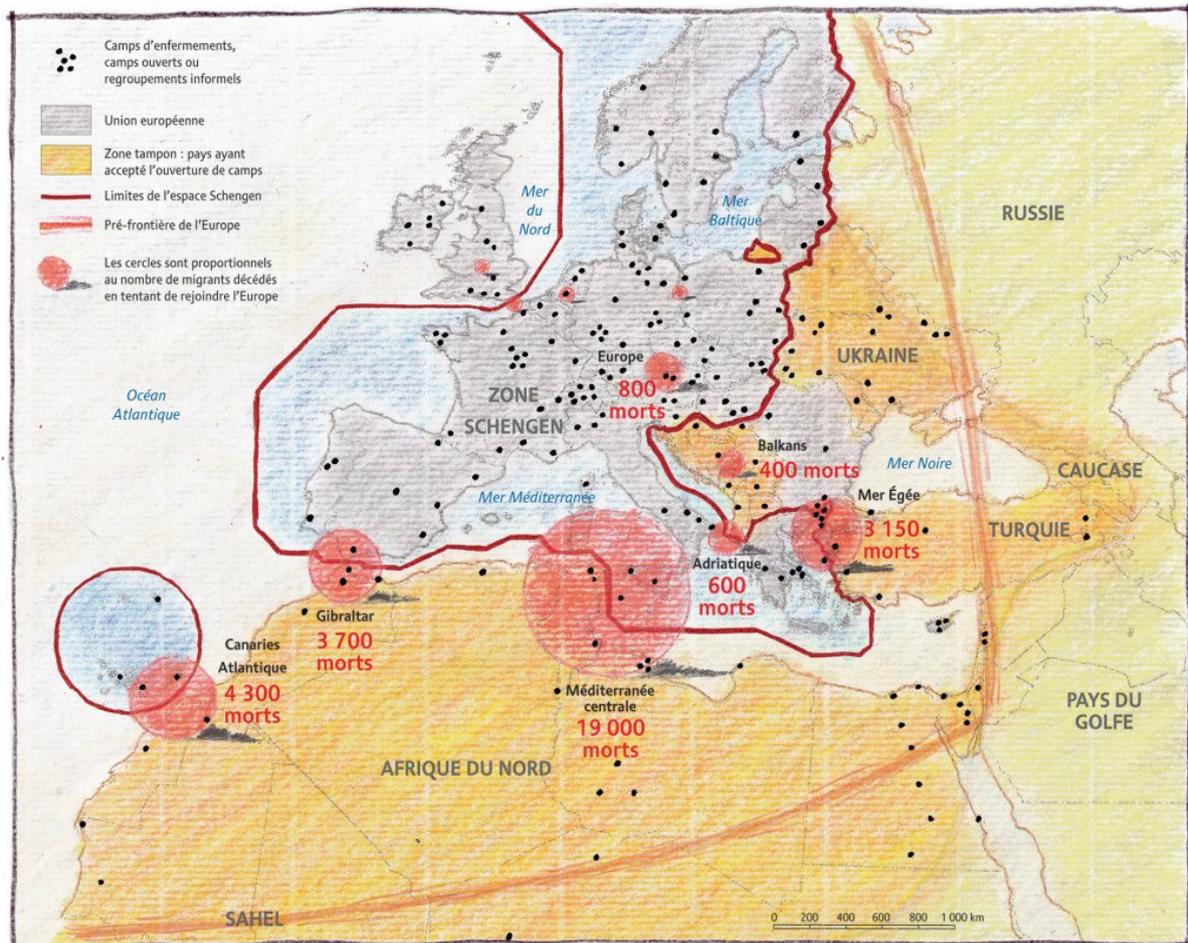


FIGURE 3.1 : Philippe Rekacewicz, *Mourir aux portes de l'Europe*, 2015

3.2 Nécropolitique et déshumain

La figure 3.1 montre une carte réalisée par Clochard et Rekacewicz en 2015. Elle représente les limites de l'espace Schengen et les frontières « extérieures » de l'Europe, c'est à dire, les pays auxquels l'UE confie la sous-traitance du contrôle frontalier, du refoulement et de la rétention des migrants. Les deux chercheurs parlent, à ce propos, des « trois frontières » de l'Europe :

« De Nouakchott à Tripoli en passant par Niamey et Agadir, consciencieusement, et déjà loin, très loin de son propre territoire, l'Europe se dote d'une

“pré-frontière” : au cœur du désert, contrôles policiers, refoulements, regroupements informels et premiers camps. Pour qui passe les mailles de ce premier filet, la vraie “frontière” est de loin la plus mortelle. Et ceux qui passent la ligne rouge seront attendus aux points noirs, dans les camps de rétention, prisons, ou zones d’attente d’aéroports, c’est à dire, à la “post-frontière”. » (REKACEWICZ, 2016)

Pour se faire une idée de ce système frontalier multiple, il est donc important de distinguer entre un niveau de frontières qu’on pourrait appeler « externalisées », un niveau de frontières « politiques » (« externes » ou « internes » à l’UE), et plusieurs frontières « fonctionnelles ». Plus loin dans ce Chapitre (p. 100), nous verrons en détails le fonctionnement de ce dispositif fort complexe.

3.2.1 Traces

Ici, je voudrais me focaliser sur cette carte, qui met en évidence les camps et le nombre de personnes qui sont mortes en tentant de traverser les frontières, entre 1993 et 2015. Elle a été dessinée pour la première fois en 2003, et depuis, elle a été mise à jour plusieurs fois. Celle que nous voyons ici est sa dernière version : entre 1993 et 2015, selon les données dont disposent les deux géographes, le système des frontières européennes a provoqué la mort de plus de 33.000 personnes. Cette représentation rend très claire la corrélation entre le nombre de décès, la présence de camps, et la proximité des frontières – internes ou externes.

Seulement une année plus tard, en 2017, Nicolas Lambert a réalisé une autre carte de ce type, qui est, à ce jour, la plus récente dont nous disposons. Selon les données recueillies par Lambert, entre 1993 et 2016, 40.000 personnes sont mortes ou disparues dans la tentative d’atteindre l’Europe, de se déplacer au sein de l’UE, ou, simplement, de vivre dans ce continent (cf. figure 3.2, p. 80).

Noyade, asphyxie, mort de faim ou de froid, suicide... Cette carte met en exergue les principales causes de décès des candidats à l’asile. Si on voulait représenter la situation d’aujourd’hui, en 2020, il faudrait situer la pré-frontière méridionale encore plus au Sud

3.2 – NÉCROPOLITIQUE ET DÉSHUMAIN

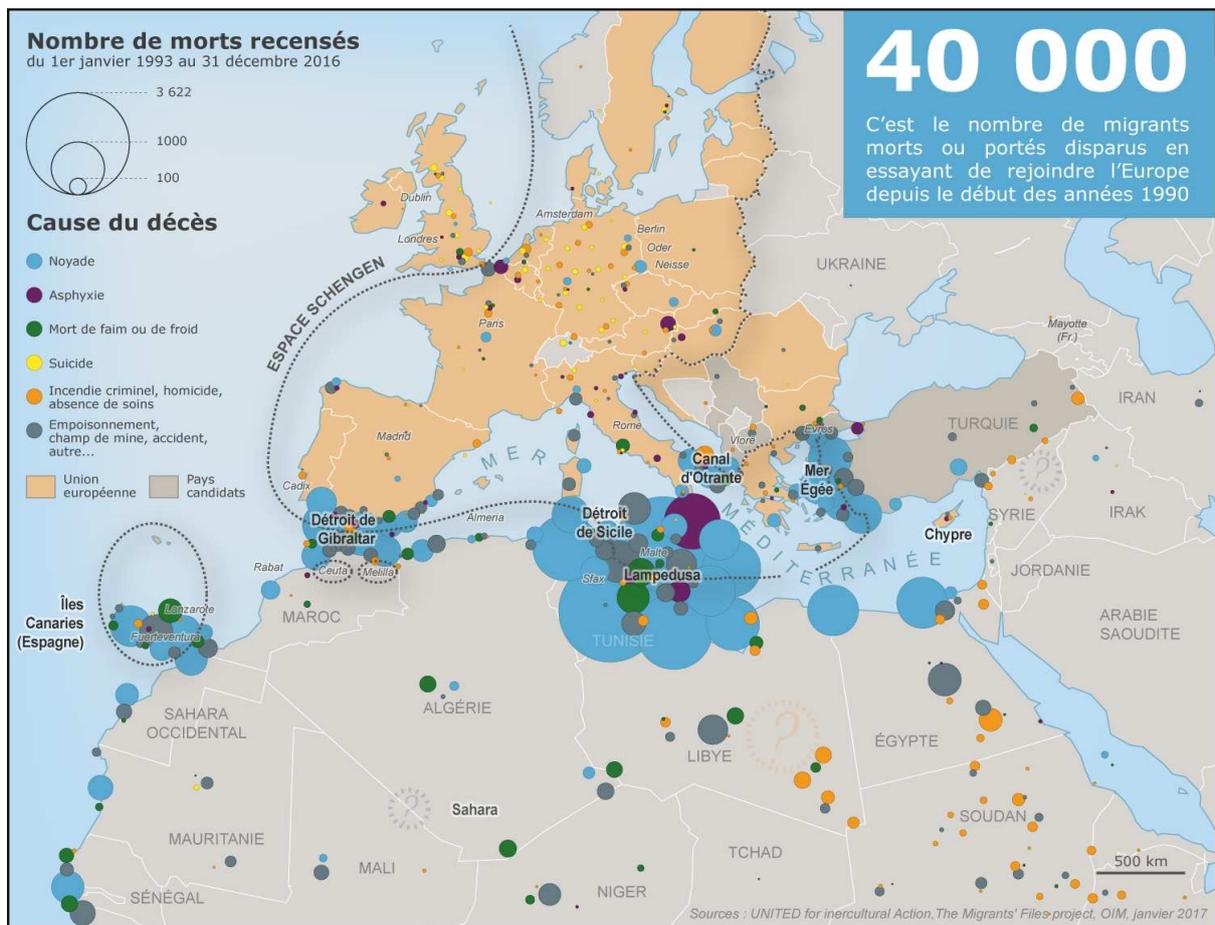


FIGURE 3.2 : Nicolas Lambert, *Nombre de morts recensés (1993-2016)*, 2017

(au niveau de la frontière entre la Libye et le Niger), et la pré-frontière orientale encore plus à l'Est (entre la Turquie et la Syrie). Il faudrait également rajouter plusieurs « points noirs », notamment en Libye et en Turquie, mais aussi en Europe, et enchérir le niveau de mortalité de la « ligne rouge » de l'espace Schengen, car le gouvernement italien a fermé ses ports aux navires de sauvetage des naufragés pendant plus qu'une année, transgressant les lois maritimes internationales et piégeant pendant plusieurs semaines des centaines des personnes en détresse à bord des bateaux des ONG qui les avaient secourues (juin 2018 – août 2019). Il serait nécessaire, finalement, de compter quelques milliers de nouveaux décès. Entre janvier 2017 et avril 2020, selon le projet « Missing migrants » de l'Organisation Internationale pour les Migrations, 1.649 personnes sont mortes en Afrique, dans la tentative d'atteindre l'Europe, et, dans l'espace Schengen, 350 décès de personnes exilées en transit, en détention ou en situation irrégulière, ont été enregistrés. Quant à la traversée de la Méditerranée, les données recueillies dans le cadre du projet « Open Migration » montrent que, toujours entre 2017 et 2020, cette épreuve a été fatale pour 6.916 personnes. Cela signifie que les morts et les disparitions liées à la migration vers l'Europe qui ont été enregistrées dans ces trois dernières années concernent, au total, 8.915 personnes. Ce chiffre impressionnant n'est qu'une estimation minimale, à laquelle il faudrait rajouter, d'une part, le nombre de ceux et celles qui sont disparus sans être comptés par personne, et, d'autre part, les données relatives à la route orientale par voie terrestre, beaucoup plus difficiles à repérer.

Face à ces données épouvantables, force est de constater que les personnes exilées ne meurent pas par hasard, ni par imprudence. Leur disparition n'est pas une fatalité inévitable : ces dizaines de milliers de personnes meurent parce que l'Union Européenne a choisi de traiter les mouvements migratoires en termes de *nécropolitique*. Les conséquences de cette politique de la mort, et de sa banalisation, pèsent aussi sur les survivants, qui en portent les marques psychiques, et qui les transmettent. Dans la rencontre clinique avec ces sujets, les données que les géographes « radicaux » représentent graphiquement deviennent autant de cartographies narratives, et souvent, elles creusent des trous dans ces récits. Des trous noirs qui parfois laissent ressortir seulement un nom, un lieu, Nouakchott, Agadez, Sebha, Tripoli, Niamey, Agadir, Gourugou, Sahara, mer Méditerranée. Ce qui se cache derrière ces noms, il faudra souvent l'imaginer : noyade, asphyxie, mort de faim ou de froid, suicide, homicide, absence de soins... Ou encore, abandon dans le désert,

chantage, esclavage, vente d'êtres humains, menaces de mort, emprisonnement, viol, blessures d'armes à feu, blessures dues aux dispositifs des garde-frontières...

Même si le seul mot qui en reste, le nom d'un lieu, paraît un détail négligeable, il préfigure, au contraire, une possibilité minimale de localisation, un « là-bas » où atterrir, afin de reconstituer quelque chose qui, dans le sujet, est pour ainsi dire, « resté debout », quelque chose qui a maintenu son apparence humaine. L'aventure migratoire implique une exposition du sujet à une expérience que Pierre Fédida a nommé « déshumain », à savoir, « la destitution d'une ressemblance du semblable » (2007, p. 12). Pour Fédida, l'expérience du déshumain concerne les situations extrêmes où les traces de la mort ou de la destruction sont anéanties, la mémoire effacée, et le visage humain, la résonance de la voix du semblable, simplement défaits, réduits à l'informe. La souffrance nouée au déshumain n'est pas celle de la perte d'objet, il ne s'agit pas d'une déchirure dont on pourrait faire le deuil. Le déshumain touche à la disparition du sujet, et à la douleur mélancolique. Un tel un vécu d'inexistence (ce qui semblerait un oxymore), résonne ainsi dans le contre-transfert, et contraint le clinicien à traverser des phases d'effacement, effondrement et déréalisation. Il s'agit de sortir du monde des liens et des symboles, du cosmos des repères « humanisants », qui fonctionne habituellement en tant qu'arrière-fond commun de la relation à autrui, pour rentrer dans le silence d'une horreur à imaginer, d'une folie à éprouver. Imaginer et éprouver le déshumain, d'abord pour le sujet, à la place du sujet – dans une position d'écoute asymétrique, dangereuse et délicate – et puis, peut-être, peu à peu, dire le déshumain, lui permettre d'*avoir lieu*, dans le lien avec le sujet. Mon expérience clinique aux côtés des sujets exilés m'a confrontée à de tels mouvements psychiques.

Dans les pages qui suivent, je voudrais développer ces deux notions, *nécropolitique* et *déshumain*, qui appartiennent à deux niveaux différents de compréhension de l'expérience subjective, politique est psychique, mais qui, tout au cours de mon enquête, m'ont semblé strictement corrélés.

3.2.2 Nécropolitique

La pensée de la *nécropolitique*, ou du *nécropouvoir*, a été introduite par Achille Mbembe (2003). Mbembe part de la notion foucauldienne de *biopolitique* ou *biopouvoir* (FOUCAULT, 1975), et des réflexions de Giorgio Agamben sur l'*état d'exception* et le pouvoir souverain (AGAMBEN, 1995), afin de comprendre certains phénomènes politiques contemporains, où le pouvoir s'exerce sur les individus sous forme de contrôle de la mort et par la mort.

Pour Michel Foucault, la biopolitique est le paradigme de la technologie de pouvoir qui s'est imposée à partir de la fin du XVIII^{ème} siècle. Il s'agit d'une forme de pouvoir qui ne substitue pas le précédente (le pouvoir disciplinaire), mais qui l'utilise, s'implante en son sein, exploitant les dispositifs déjà existants, et, simultanément, donnant forme à des nouvelles technologies et institutions, à des nouveaux individus. En quoi consiste, cette biopolitique ? Il s'agit d'une mutation de la souveraineté. Si, dans le paradigme disciplinaire, celle-ci s'exerce sur les corps individuels, et elle repose essentiellement sur le *droit de tuer* (de « faire mourir ou laisser vivre », ou *droit de glaive*), dans le paradigme biopolitique la souveraineté s'élargit du côté du contrôle de la vie. À partir de ce moment, la souveraineté concerne le *droit de faire vivre ou de laisser mourir*. Ce type de pouvoir ne s'applique pas à des corps séparés, mais à une ou plusieurs populations : l'idée même de « population » émerge dans le cadre du biopouvoir. Comme Foucault l'explique dans son cours au Collège de France,

« [...] la nouvelle technologie qui se met en place s'adresse à la multiplicité des hommes, mais non pas en tant qu'ils se résument en des corps, mais en tant qu'elle forme, au contraire, une masse globale, affectée de processus d'ensemble qui sont propres à la vie, et qui sont des processus comme la naissance, la mort, la production, la maladie, etc. Donc, après une première prise de pouvoir sur le corps qui s'est faite sur le mode de l'individualisation, on a une seconde prise de pouvoir qui, elle, n'est pas individualisante mais qui est massifiante, si vous voulez, qui se fait en direction non pas de l'homme-corps, mais de l'homme-espèce. » (1975, p. 160)

Il convient de souligner que, différemment du paradigme disciplinaire, le système biopoli-

tique ne vise pas à maintenir l'ordre au sein du corps social, au contraire, cette forme de pouvoir s'exerce là où les crises, les urgences, et les cataclysmes se succèdent : il s'agit en somme de *gérer le désordre*. Cela signifie que les expressions étatiques et institutionnelles du biopouvoir ont tendance à générer du désordre, et à entretenir la peur et la haine d'un ennemi fictionnalisé. Les populations incarnant l'ennemi tombent sous l'emprise d'un retournement du biopouvoir, que Foucault appelle « thànato-politique », politique de la mort : l'extermination des populations indésirables, dommageables, dangereuses pour la préservation du corps social. Dans les mots de Foucault :

« La population n'étant jamais que ce sur quoi veille l'État dans son propre intérêt, bien entendu, l'État peut au besoin la massacrer. La thànato-politique est ainsi l'envers de la biopolitique. » (1982, p. 826)

Prenons maintenant la notion d'*état d'exception*. Comme nous l'avons vu plus haut, (p. 54), pour Agamben, la relation d'exception est une « [...] forme extrême de la relation, qui inclut quelque chose uniquement par le biais de son exclusion » (1995, p. 22). Lorsqu'on définit l'*exception* et l'*exemple* comme « les deux manières où un ensemble cherche à fonder et maintenir sa propre cohérence » (ibid., p. 26), on pourrait comprendre l'exception comme la contrepartie symétrique de l'exemple. En effet, il s'agit des deux points extrêmes d'un ensemble, nécessaires pour le définir et pour le faire fonctionner, mais qui entretiennent une relation complexe avec cet ensemble, une relation paradoxale d'appartenance et extranéité. Là où l'exemple fonctionne comme une *inclusion exclusive* (il est séparé des autres éléments de son ensemble car il appartient à leur nombre, mais, afin de pouvoir délimiter sa classe, il doit être considéré en dehors de celle-ci), l'exception fonctionne comme une *exclusion inclusive* (la non-appartenance à un ensemble peut être montrée seulement à l'intérieur de celui-ci, par le biais d'un cas particulier). La relation entre appartenance et extranéité est donc loin d'être une affaire simple :

« Si complexe est, dans tout système logique et dans tout système social, le rapport entre le dedans et le dehors, l'étrangeté et l'intimité. » (ibid., p. 27)

Agamben s'intéresse à l'état d'exception dans le cadre de sa recherche sur le *pouvoir souverain* et la *vie nue*. La liaison profonde entre exception et souveraineté avait déjà

été explorée par Carl Schmitt, qui, dans sa *Théologie Politique*, écrit : « souverain est celui qui décide de l'état d'exception » (1922, p. 33). Simplifiant la pensée de Schmitt, on pourrait dire que la souveraineté est cette instance qui n'a pas besoin du droit, qui se situe en dehors du droit, et qui génère du droit. Extérieure au droit, et définissant le droit, la souveraineté a donc la même structure que l'exception : elle est nécessaire pour expliquer le caractère générale de la loi, et elle s'explique d'elle-même. Quant à la *vie nue*, Agamben la met au centre de son élaboration. Pour ce philosophe, la vie humaine prise en deçà ou au-delà de l'espace politique et subjectif, c'est à dire, en dehors des processus qui instituent du sujet, correspond à ce que les Grecs appelaient zoé, par opposition à bios (p. 54). Selon Agamben, il serait impossible de comprendre en quoi consiste la politique moderne sans se pencher sur la fonction de la vie nue. Il met en exergue la relation essentielle qui noue cette dernière à la souveraineté, se référant encore à Schmitt (ibid.), ainsi qu'à Walter Benjamin (1920) : pour ces deux auteurs, théoriciens d'une théologie politique de l'exception, la vie effective, ou « vie nue », est ce qui, au sein de l'exception, se trouve dans la relation la plus intime avec la souveraineté³. Afin d'explicitier la nature de cette relation, Agamben définit la vie nue comme « la vie exposée à la mort » (1995, p. 98) : en elle repose l'élément politique originaire. Dans ce sens, la vie nue n'est pas, simplement, la vie naturelle, l'animalité de l'homme (zoé), mais elle doit se comprendre en tant que vie sacrée : il y a vie sacrée là où un sujet est « abandonné à un pouvoir inconditionnel de mort » (ibid., p. 101).

Cet abandon extrême est institué par le dispositif punitif de la *mise au ban*. Comme nous l'avons vu dans l'Introduction (p. 54), le *ban* synthétise « la force, attractive et répulsive à la fois, qui noue les deux pôles de l'exception souveraine : la *vie nue* et le pouvoir, *homo sacer* et le souverain » (ibid., p. 123). En plus de l'expulsion de la communauté, le ban signifie aussi, corrélativement, l'emprise absolue du pouvoir sur l'individu : nous

³En tant que lectrice d'Agamben, je me permets de mettre en exergue un détail que le grand philosophe passe sous silence. La juxtaposition des noms de ces deux auteurs, Carl Schmitt et Walter Benjamin, ne va pas de soi : si le premier s'est compromis avec le nazisme, le deuxième l'a combattu par son œuvre, et il en est mort, se suicidant en exil, juste après avoir traversé la frontière. Cette différence fondamentale se reflète, au niveau théorique, dans deux théologies politiques très différentes. Dans celle de Schmitt (catholique), il y a une volonté d'ordonner, de justifier, l'emprise du pouvoir souverain sur la vie nue. Il y a une prédominance de la *forme* sur la *vie*. Par contre, celle de Benjamin est une théologie politique hébraïque, sous-tendue par l'attente messianique d'une violence qui puisse enfin *inscrire en contre* de toutes les *formes* de pouvoir de l'Histoire (la violence mythique), au nom du *vivant*. Pour Benjamin, la vie n'est pas simplement la « vie nue », *l'humain ne correspond pas à la « vie nue » de l'humain*.

l'avons vu par rapport à *homo sacer* (p. 53). Le sujet mis au ban, condamné à l'exil, se trouve dans une position indécidable. Capturé par le dispositif punitif, il est au même instant abandonné, délivré à sa propre séparation, il se trouve en même temps inclus et exclus. Dans les mots d'Agamben :

« Cette zone d'indifférence, dans laquelle la vie de l'exilé, ou du sujet *aqua et igni interdictus*, côtoie celle de *homo sacer*, tuable et non-sacrifiable, marque la relation politique originaire, plus originaire de l'opposition schmittienne entre ami et ennemi, entre concitoyen et étranger. L'étrangeté de celui qui a été mis au ban est plus intime et initiale que l'étrangeté de l'étranger [...] » (1995, p. 122)

En somme, selon Agamben, si la politique classique s'origine dans la séparation entre zoé et bios, entre espace intime de la maison (oïkos) et espace public de la cité (pólis), la vie sacrée constitue un point d'indifférenciation et d'articulation entre ces deux instances : « la vie nue habite la terre de personne entre la maison et la cité » (ibid., p. 101), ou, en d'autres termes, la terre de la mise au ban.

Reprenant l'idée d'Alain Badiou (1988), selon laquelle l'état ne s'édifie pas sur la base d'un lien social, mais, au contraire, sur la déliaison du socius, que l'état interdit, Agamben montre clairement que le lien social s'origine dans cette exclusion inclusive qui est l'exception. La politisation et la subjectivation de la vie humaine ne peuvent donc se comprendre qu'à partir d'une condition d'abandon à un pouvoir qui n'en finit pas d'exposer celle-ci à la mort.

Cet excursus philosophique devrait nous permettre de saisir le point de conjonction entre la vie sacrée (exceptionnelle), et la biopolitique. Cette technologie de la souveraineté s'impose à partir du moment où la séparation entre l'espace intime et l'espace public s'assouplit. Une telle « fluidification » de ces deux espaces advient lorsque le contrôle de la vie, sous forme de gestion des processus chaotiques qui traversent la population, devient la principale modalité de fonctionnement du pouvoir. En somme, la biopolitique consiste en l'expansion de la sphère de la vie sacrée, et, par conséquent, elle entraîne des processus de généralisation de l'état d'exception, faisant de l'état d'urgence l'arrière-fond permanent

de l'exercice du pouvoir souverain⁴.

À ce point, nous pouvons revenir à la notion de *nécropolitique* : pourquoi est-ce que Mbembe a la nécessité d'introduire ce nouveau concept, qui, au lieu de mettre l'accent sur la vie, souligne la place de la mort ? Qu'est-ce qui fait que la *biopolitique/thànato-politique* ne soit plus un paradigme suffisant pour lire les dispositifs de la souveraineté contemporaine ?

Reprenons l'idée du « statut de *morts-vivants* » que nous avons évoquée plus haut dans ce Chapitre. Par cette notion, particulièrement crue et parlante, Mbembe désigne les conditions d'existence des hommes et des femmes assignés à des « mondes de morts » (2003, p. 59), id est, à des formes sociales structurées par une *politique de la mort*, écrasant la subjectivité des individus, les réduisant à des choses. L'historien, héritier de Frantz Fanon, nous donne plusieurs exemples de ces mondes de morts : la plantation, la colonie, l'apartheid en Afrique du Sud, l'occupation de la bande de Gaza, les guerres de l'ère de la globalisation (et notamment ces « organisations diffuses et polymorphes » qui sont les *machines de guerre* (ibid., p. 50), notion que Mbembe reprend de Deleuze et Guattari (1972), et la gestion des multitudes.

Voici donc la différence entre la thànato-politique foucauldienne et la nécropolitique analysée par Mbembe : alors que l'envers de la biopolitique a le sens d'une mise à mort, d'une « faire mourir », la nécropolitique nomme une zone d'indifférenciation entre la vie et la mort. Les objets de la nécropolitique sont des *formes de vie dans la mort*, des corps vivants continuellement exposés à leur propre mortalité, toujours susceptibles de devenir des corps morts (nékroi). Chacune des formes sociales explorées par Mbembe intègre et actualise le paradigme nécropolitique d'une manière qui lui est propre, et à des différents degrés d'hybridation avec le pouvoir disciplinaire et le pouvoir biopolitique. Selon Mbembe, toutefois, tous ces mondes de morts ont un important élément en commun : le déploiement de technologies du pouvoir qui déterminent l'exposition des sujets à « une domination

⁴Je renvoie le lecteur au dernier écrit de Walter Benjamin, ses « Thèses sur la Philosophie de l'Histoire ». Voici ce que Benjamin écrit, peu de temps avant son suicide, à propos de l'état d'exception matérialisé par le fascisme et le nazisme : « La tradition des opprimés nous enseigne que "l'état d'exception" dans lequel nous vivons est la règle. Nous devons parvenir à une conception de l'histoire qui rende compte de cette situation. [...] S'effarmer que les événements que nous vivons soient "encore" possibles au XX^{ème} siècle, c'est marquer un étonnement qui n'a rien de philosophique. Un tel étonnement ne mène à aucune connaissance, si ce n'est à comprendre que la conception de l'histoire dont il découle n'est pas tenable.» (1940).

absolue, une aliénation de naissance et une mort sociale (qui est une expulsion hors de l'humanité) » (2003, p. 36). L'historien prend en compte la perte des droits fondamentaux, l'aliénation des individus du lieu où ils vivent, la segmentation du territoire, la pénétration du pouvoir dans tous les plis de l'existence, et, surtout, le « racisme » fondamental qui exclue ces sujets de l'appartenance à la commune humanité.

En effet, comme la philosophe féministe Rosi Braidotti l'a souligné (2019), la catégorie de l'« humain » n'est absolument pas neutre, et encore moins universelle. Il s'agit, en effet, d'une catégorie normative qui marque un certain accès au droit et au pouvoir. Déterminer la séparation entre humain et non-humain, à savoir, entre des formes de vie qu'il faut protéger pour que le corps social soit préservé, et des formes de vie tuables, dommageables ou insignifiantes pour l'ensemble du socius, a toujours été une prérogative des dispositifs de pouvoir. Les femmes, les noirs, les indigènes des terres occupées, les classes les plus pauvres, les sans-abris, les homosexuels... Autant de populations soumises, dans l'histoire, à des processus de déshumanisation les assujettissant à une nécropolitique. On pourrait dire que, là où le biopouvoir concerne les masses dont la vie est considérée utile, exploitable par l'État, qui donc s'engage à la gérer et à la protéger, et là où le thànato-pouvoir détruit les incarnations de l'ennemi, le nécropouvoir s'exerce sur la vie des populations superflues, résiduelles, interchangeables, et donc, au sens d'Agamben, fondamentalement *abandonnées*.

3.2.3 Déshumain

Ces dernières remarques nous amènent à la deuxième notion que je souhaite ici interroger, celle de *déshumain*. Nous pourrions rendre compte de l'expérience du déshumain décrite par Fédida (2007) en tant que vécu subjectif d'une déchéance, d'un glissement hors de l'humain, vers le non-humain – et, à ce point de notre réflexion, nous devrions entrevoir les modalités possibles d'un tel glissement, ainsi que les processus nécropolitiques susceptibles d'y contribuer. Mais l'expérience du déshumain ne saurait pas se réduire à une forme de déshumanisation par le politique. Comme Fédida le souligne, le déshumain, dans la cadre de la rencontre clinique, ne peut s'éprouver qu'en tant que processus – un processus sans lequel l'humain, l'expérience humaine, n'aurait tout simplement pas de sens. Le titre du

séminaire où le psychanalyste a développé ces réflexions, « Humain/déshumain. L'oubli, l'effacement des traces, l'éradication subjective, la disparition », indique déjà l'enjeu principal d'une telle pensée clinique : *humain/déshumain* est un mouvement incessant de faire et défaire, produire de l'humain, produire du semblable, par la disponibilité du clinicien à se prêter une expérience du déshumain, du dissemblable. À ce propos, Fédida parle de l'importance de l'écoute winnicottienne du vécu régressif du patient comme source potentielle d'une réappropriation, par le sujet, de sa propre expérience, cette expérience qui n'est pas vraiment *la sienne*, qui n'a même pas pu avoir lieu, car le sujet n'était pas là pour la vivre. Une telle régression n'est pas la même que celle que Freud observe à propos des stades érogènes : Winnicott s'intéresse à un mouvement régressif à travers lequel le sujet peut faire face à ce qui, dans son histoire, l'a brisé. *L'effondrement* (WINNICOTT, 1974) ne pourra être vécu (et donc subjectivé, humanisé) qu'au sein d'un environnement capable de le supporter, en présence d'un autre qui n'en sera pas détruit. Une telle pensée clinique, qui doit beaucoup à Sándor Ferenczi (1931 ; 1932 ; 1933), a contribué à l'ouverture de la psychanalyse à toutes ces problématiques qui ne peuvent pas se saisir en termes objectaux, selon le modèle de la perte et du deuil. Plutôt, un manque dans l'être, écoulement, vidage, une chute dans le vide, une horreur hors mémoire qui ne peut point s'humaniser, à moins que le thérapeute ne se permette de la souffrir sans la comprendre, de la pâtir au-delà d'une illusion empathique, c'est à dire, sans se prendre pour le sujet. Pour *humaniser*, il est d'abord indispensable d'*écouter* l'autre, et de laisser cette écoute modifier celui qui s'y consacre. L'expérience déroutante que Freud a nommé *inquiétante étrangeté* (1919), nous permet de penser la nature de cette modification : c'est le vécu inaugural de tout effort analytique, permettant au thérapeute de laisser résonner en lui la « survenue de cet étrange dans le semblable » (FÉDIDA et al., 2007, p. 29), ou la « dissemblance du semblable au décours de la parole » (ibid., p. 55). Fédida affirme que ce que nous appelons « humain », ou « humanité »,

« [...] est là, dans l'écoute avec un patient psychotique ou limite, dans le fait de pouvoir accueillir et prendre la mesure de ce qui devient dissemblable dans le semblable » (ibid., p. 30).

Nous pourrions dire, en d'autres termes, que « humain » (non pas au sens d'une condition donnée, mais au sens d'un *travail*, d'un *processus*) est synonyme de *Kulturarbeit*,

ce qui implique un effort toujours inaccompli et traversé par des forces adverses. Par sa capacité de *présence* au plus vif d'une telle écoute, le thérapeute laisse cette dernière se condenser en des images. Voici tout ce que le clinicien peut offrir au sujet qui souffre de sa propre disparition : des images éparses, apparemment décousues, incohérentes et éloignées de la vérité factuelle de ce que la sujet a vécu – ce qui a été détruit. Dans le travail clinique se joue en somme, selon Fédida, un « défi de l'imaginable » (2007, p. 25) : imaginer est donc l'un des principaux devoirs du clinicien, imaginer l'horreur qu'un autre a vécu, à partir de la parole et du silence de cet autre, à partir de ce que le symptôme de cet autre lui fait vivre.

Cet effort imaginatif n'a rien d'une synthèse, rien d'une consolation, au contraire, je le comprends comme un saut dans le vide. Je crois l'avoir vécu, en séance avec certains patients, comme un vertige, me renvoyant à la dissolution d'un visage, à une absence de semblable, à une béance d'humanité – celle de l'autre, la mienne. Je propose de penser cette expérience contre-transférentielle dans les termes d'un « devenir personne ». Cette expression me semble intéressante parce que, si d'une part elle évoque l'exposition à la mort que le sujet a subie sur le plan (nécro)politique, son exclusion des symboles qui maintiennent ouvert le travail de la *Kultur*, elle renvoie plus précisément à une perte de définition de l'individu au niveau de son visage, son apparence et sa possibilité de se représenter. « Devenir personne » signifie devenir informe *dans le regard de l'autre*. Le sujet est ici aux prises avec la dissolution de sa propre image. Dans la rencontre clinique, cela peut se manifester, par exemple, dans l'effondrement du langage : parfois, auprès d'une personne qui est « devenue personne », la moindre parole reste hors partage, hors articulation. Un autre indice clinique de l'expérience du déshumain est la mort, « une mort qui est non représentée mais présente », comme Fédida (*ibid.*, p. 29) l'écrit à propos de l'inquiétante étrangeté.

Il me semble que, à cet endroit, les apports métapsychologiques de Piera Aulagnier (1975 ; 1984) sont essentiels. Je dirais alors que la mort est « présente », dans la vie psychique du sujet, lorsqu'elle est active dans un fragment d'*originnaire* qui n'a jamais eu accès au registre *primaire* de la représentation fantasmatique, qui n'a jamais pu s'inscrire dans le désir de l'autre. Rappelons au passage que, à partir de sa clinique de patients psychotiques, Aulagnier avance l'hypothèse d'une modalité archaïque de la représentation

qui serait commune à tous les sujets, et à laquelle les sujets psychotiques resteraient arrimés – même si, en fait, elle reste latente dans l’histoire de chaque vie. Ainsi, elle propose de différencier trois niveaux de « métabolisation psychique » : *originnaire*, *primaire* et *secondaire*, qui s’organisent dans des phases différentes du développement du sujet, mais qui, tout au long de la vie, continuent à fonctionner simultanément :

1. Le *registre originnaire* du fonctionnement de la psyché concerne les éprouvés du corps, la sensori-motricité. À ce niveau-là, tout ce que le sujet éprouve est, pour lui, un produit de l’auto-engendrement de sa propre psyché. La modalité de représentation propre à l’originnaire est le *pictogramme*, qui donne une figuration à la *jonction* ou au *rejet* entre l’*infans* (via la métonymie d’une zone érogène, par exemple, la bouche) et l’objet (via la métonymie d’une partie « complémentaire » de l’objet, par exemple, le sein).
2. Le *registre primaire* est celui des désirs et des fantasmes, sous le primat de l’imaginaire. L’*infans* a accès au niveau primaire de la métabolisation psychique grâce à son porte-parole, la mère, qui commence à « parler » son corps : dans le discours du porte-parole, l’enfant trouve une première figuration de son propre corps, il accède à son image unifiée (ce processus n’est pas sans lien avec la « phase du miroir » théorisée par Jacques Lacan, 1949). Aulagnier nomme « violence primaire » l’effet que le discours du porte-parole a sur l’*infans*. En effet, le Je de la mère est déjà pris par le registre symbolique, et elle impose au petit d’homme le « tout-pouvoir » de son désir et de son « savoir » sur ses vécus et sur ses besoins. La « violence primaire » est la *violence de l’interprétation* nécessaire pour que l’*infans* puisse être identifié, institué, en tant que sujet : « [...] l’effet d’anticipation qu’impose à la psyché de l’enfant le discours du porte-parole (la mère), violence aussi radicale que nécessaire. » (AULAGNIER, 1975, p. 40). Aulagnier précise l’écart qui existe entre cette violence primaire et une autre forme de violence, la *violence secondaire*, qui se développe en s’étayant sur cette violence primaire dont « elle représente un excès, le plus souvent nuisible et jamais nécessaire au fonctionnement du Je malgré la prolifération et la diffusion dont il fait preuve. » (ibid., p. 38). La violence secondaire est typique des situations d’emprise, et elle s’exerce, sur le plan du *socius*, lorsque les instances démocratiques sont mises à mal.

3. Le *registre secondaire* est, *in fine*, le règne du langage, le territoire de la symbolisation. C'est « l'espace où le Je peut advenir », car, dans le cadre de cette métabolisation psychique, le sujet accède au langage, il devient sujet de l'énoncé, de l'histoire et du groupe. Ainsi, il peut se construire une représentation du monde, et il peut acquérir un degré d'*autonomie* nécessaire pour pouvoir être reconnu par les autres comme un sujet « à droits égaux » sur la signification.

Dans le mots de Piera Aulagnier :

« Tout existant est auto-engendré par l'activité du système qui le représente, c'est là le postulat de l'auto-engendrement selon lequel fonctionne le processus originaire. Tout existant est un effet du tout-pouvoir du désir de l'Autre, c'est là le postulat propre au fonctionnement du principe du primaire. Tout existant a une cause intelligible dont le discours pourrait donner connaissance, c'est là le postulat selon lequel fonctionne le secondaire. » (1975, p. 29)

Le registre originaire est, en somme, un espace d'engendrement, et non de transformation, de la matérialité psychique : il faut de la violence primaire, pour qu'une transformation d'une telle matérialité puisse commencer à s'opérer. La violence de l'interprétation se déroule dans le cadre des *rencontres* qui lient le sujet au monde, des rencontres qui excèdent ses capacités d'anticipation, et qui lui offrent des *significations* qu'il ne peut qu'adopter :

« [...] dès le premier instant de son existence, le sujet se trouve confronté à une suite de rencontres dont une des caractéristiques sera d'anticiper toujours sur ses possibilités de réponse ou de prévision. D'où l'impossibilité d'analyser la fonction du Je sans tenir compte du champ socioculturel dans lequel il baigne [...] La violence primaire qu'exerce l'effet d'anticipation du discours maternel se manifeste essentiellement par cette offre de signification qui a pour résultat de faire émettre une réponse qu'elle formule en lieu et place de l'enfant. » (ibid., p. 40-41)

Sur la violence de l'interprétation, s'étaye le *contrat narcissique*, qui est au fondement de tout possible rapport sujet-société, individu-ensemble, discours singulier-référent culturel. Une des fonctions de ce contrat est de rendre possible la conjugaison du *futur* et du *passé*, articulant entre elles les différentes générations :

« Le contrat narcissique a comme signataires l'enfant et le groupe. L'investissement de l'enfant par le groupe anticipe sur celui du groupe par l'enfant. En effet [...] dès sa venue au monde, le groupe investit l'*infans* en tant que voix future à laquelle il demandera de répéter les énoncés d'une voix morte et de garantir ainsi la permanence qualitative et quantitative d'un corps qui s'autogénérerait de manière continue. » (AULAGNIER, 1975, p. 21)

Répétant les énoncés d'une voix morte, le sujet rend sa puissance vitale disponible à ce qu'un univers de sens puisse se perpétuer. Ainsi, investissant cet univers de sens, il se met à l'abri des forces de déliaison qui menacent d'anéantir ses raisons de vivre.

Nathalie Zaltzman, collègue et héritière d'Aulagnier, synthétise ainsi cette tentative de penser la centralité de la mort dans la vie :

« J'irai jusqu'à dire que la métapsychologie de Piera définit l'ensemble de la vie psychique comme un défi, une lutte contre le désir de non-désir, comme la création momentanée de raisons de vivre luttant contre un mouvement fondamental, premier, de désinvestissement, de retour à l'inorganique comme dirait Freud. » (ZALTZMAN, 2001, p. 61).

Ainsi, plutôt que théoriser les pulsions de vie et les pulsions de mort, la liaison et la déliaison, comme deux ensembles de forces clairement distinctes et opposées, il est important de faire l'effort de penser leurs points de convergence : le sujet est perpétuellement aux prises avec un travail de Penelope, il se tient au monde par des fils délicats qu'il ne cesse de tisser, des nœuds toujours à nouer, défaire, refaire. Je pense que le rapport, entre, d'une part, la tension *pulsions de vie/pulsions de mort*, et, d'autre part, les mouvements que Fédida a pensé en termes de *humain/déshumain* ou *semblable/dissemblable*, peut

être aperçu au sein d'un tel tissage subjectif – qui advient toujours dans une relation à l'autre et au monde. L'expérience du déshumain serait, dans ce sens, l'expérience d'un sujet « décousu », à la fois, de l'autre et du monde.

Mon travail clinique auprès des sujets exilés que j'ai pu rencontrer m'a amenée à entendre leurs symptômes comme autant de traces d'une disparition, entraînant une condition de mort dans la vie. Dire que l'horreur vécue par certains sujets en migration n'est pas partageable, qu'elle ne peut pas s'imaginer, car elle est restée hors représentation, c'est interpréter de façon imprécise et partiellement fausse leur souffrance. L'interprétation est justement ce qui a été défaillant dans l'histoire. Ces sujets ont pu représenter, au niveau somatique, ce qui leur est arrivé : la production d'un *pictogramme* (AULAGNIER, 1975) est le processus qui leur a permis de se déprendre du contenu brut de ce vécu d'horreur, et donc de survivre physiquement et, au moins en partie, aussi psychiquement. Par contre, dans le passage entre le registre originaire et le registre primaire, quelque chose n'a pas fonctionné, car ce *pictogramme*, représentant une certaine forme de réduction du sujet à une chose, à une entité inorganique, a été banni des processus fantasmatiques, banni du règne des constructions de sens investissables par autrui – par un porte-parole, par une communauté – et donc, par le sujet lui-même. Tout se passe, il me semble, comme si l'expérience du déshumain entraînait une régression du sujet vers une condition de *infans*, où le petit être hors langage a besoin d'un autre maternel, prêt à l'investir et à lui donner, comme le dirait Aulagnier (1984), les toutes premières *pièces du puzzle* de son histoire, et de soi-même. Mais lorsque cet autre n'est pas disponible, ou lorsqu'il nie le pictogramme, refusant de l'investir, toute trace de l'horreur est détruite. Le pictogramme se fige dans un silence hors transformation et hors partage, l'horreur devient unimaginable car personne n'a voulu l'imaginer. Je crois que la *disparition* que j'ai éprouvée auprès de certains patients relève d'une cassure du puzzle qui leur permettait d'exister, de s'identifier à leurs histoires. Le puzzle s'est cassé car le pictogramme du déshumain n'a pas pu y être intégré, et, faisant pression du dehors, il a déformé la surface d'appui du puzzle lui-même. Il y aurait donc eu quelque chose comme un effondrement du tableau que le sujet était en train de dessiner de son propre visage et des visages des autres.

Avec certains patients, que j'ai reçus adolescents et qui ont été marqués par une telle disparition subjective bien avant que la partie centrale de leur « puzzle » ne soit

complètement posée, le processus humain/déshumain peut être éprouvé en ce que leurs morts sont toujours présents – car ils n’ont jamais pu les enterrer, au sens propre et figuré. Pour ces jeunes, ces morts sont souvent leurs parents, leurs oncles, leurs frères, ou leurs amis. Souvent, la perte de ces personnes aimées est étroitement nouée au geste migratoire du sujet – même lorsque ce dernier ne s’est mis en chemin que plusieurs années plus tard. Autrement, le mort impossible à enterrer est quelqu’un auquel le sujet était très lié et qui l’accompagnait dans sa trajectoire migratoire : dans ces cas, il s’agit presque systématiquement d’un meurtre, ou d’un « accident » qui découle directement de la nécropolitique des frontières. Le sujet a très souvent été témoin de ce meurtre. Voici pourquoi ces morts sont si *présents* : le sujet ne peut pas les laisser, il les amène avec lui, en lui, en quête d’un espace-temps propice à une sépulture. Pour ce faire, ces jeunes ne peuvent pas modifier les liens qu’ils entretiennent avec ces morts, ils ne peuvent pas vraiment les mettre au passé et retirer d’eux leurs investissements libidinaux. Les « places » restent inchangées dans leur « portrait de famille ». Les puzzles de leurs histoires finissent donc par les représenter, eux, vivants, entourés par des morts. Cela peut engendrer de différents symptômes : parfois le mort accompagne le sujet comme un double hallucinatoire, parfois il prend la forme d’un fantôme, qui ne quitte jamais le patient, ou qui ne se fait jamais reconnaître dans les personnages qui le persécutent dans ses rêves. D’autres fois, lorsque ce décès est celui d’une figure parentale, la négation au mort d’un processus de deuil de la part de ses proches, marque la mis à mal de tout l’environnement du jeune sujet, qui se trouve ainsi *illégitimement vivant*, dépourvu de tout étayage, condamné à la mélancolie d’une perte que personne ne reconnaît en tant que telle. Il s’agit, à ce moment-là, d’une véritable rupture du contrat narcissique qui lie le sujet au groupe dans la chaîne des générations, ce qui détruit les ponts entre passé et avenir (AULAGNIER, 1975 ; KAËS, 1993). La subjectivité se réajuste comme elle peut, et la mélancolisation de la perte devient un support paradoxal, constitué par un fond sans fond. La mort de ces êtres chers ne semble pas faire événement, car le sujet ne peut pas, tout seul, inscrire ce décès dans une histoire familiale, dans un rituel de passage, dans des symboles d’humanité. Accompagnant ces adolescents, j’ai été souvent saisie par les effets de répétitions et redoublement entre ce type d’expérience de la mort « déshumaine », de l’autre, et le vécu d’une exposition à la mort qui a frappé le sujet lui-même.

Souvenons-nous de la réflexion proposée par Mbembe sur la nécropolitique (p. 87) :

cette forme de pouvoir frappe des individus et des groupes qui ont été réduits à des choses, et qui, tout en étant vivants, habitent des « mondes de morts ». L'expérience psychique du déshumain est profondément liée à une telle condition politique, et ce lien a émergé avec force tout au cours du travail clinique qui nourrit cette thèse. La menace d'une *disparition* du sujet, physique ou psychique, le danger d'effacement de toutes les traces de son passage, sont des constantes de l'ordalie migratoire, et elles font toujours écho à une disparition et à un effacement qui ont déjà eu lieu, dans l'histoire du sujet ou dans l'Histoire dont il est issu. Dans son séminaire sur le déshumain et sur l'effacement des traces, Fédida fait référence aux « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » de Freud (1915a), que ce dernier a écrit pendant la Première guerre mondiale. Essayant de penser ce conflit tragique, qui ne ressemble à aucun autre conflit dans l'histoire de l'humanité, Freud en constate les effets civilisationnels, modifiant la relation que sa société entretient avec la mort. Quelque-chose s'est passé, au sein de cette relation, et à partir de ce moment, il sera impossible de revenir en arrière, l'« attitude conventionnelle » à l'égard de la mort est désormais impossible. Dans les mots de Freud :

« Il est évident que cette attitude conventionnelle à l'égard de la mort est incompatible avec la guerre. Il n'est plus possible de nier la mort ; on est obligé d'y croire. Les hommes meurent réellement, non plus un à un, mais par masse, par dizaines de milliers le même jour [...] L'accumulation de cas de mort devient incompatible avec la notion du hasard [...] nous ne pouvons plus conserver notre ancienne attitude à l'égard de la mort et [...] nous n'en avons pas encore trouvé de nouvelle. » (ibid., p. 255 - 256)

Freud met en exergue les conséquences dévastatrices de l'impossibilité de compter les morts : lorsque les morts deviennent innombrables, les rites et la mémoire sont niés, le deuil est inconcevable. Ils ne sont plus des « chers morts », avec un nom, une identité, une histoire, un héritage à laisser à leurs proches, mais seulement des tas de cadavres, des *nekroi*, qui rappellent aux vivants qu'ils sont mortels, qu'ils sont toujours, potentiellement, des *nekroi*, et rien de plus. Dans ce contexte, nous dit Freud, on ne peut que croire à la mort, croire à notre propre mort, comme à une chose réelle, plus réelle que notre vie, car celle-ci est une condition éphémère. Le langage, cette faculté qui humanise et subjectivise notre monde, est profondément modifié par la présence écrasante de la mort.

Le refoulement qui permet de vivre est, dans ce cas, hors portée, ainsi que le processus de transmission transgénérationnelle : je dirais que le *nekros* est l'unique héritage qu'on peut laisser aux survivants, lorsqu'on meurt dans un régime nécropolitique – où le *soma* (le corps) du mort ne fait pas *sema* (signe), c'est à dire, hors sépulture, hors rituel, hors symbole. En fait, le plus souvent, même le cadavre du mort est détruit.

Comme Fédida le souligne, ces réflexions freudiennes sur la guerre et sur la mort semblent anticiper une autre catastrophe de la civilisation, celle de la Seconde guerre mondiale et des camps de concentration. En effet, sans la « nécropolitisation » de l'attitude vers l'ennemi, et la société entière, militaire ou civile, entraînée par la Grande guerre, les horreurs de la Seconde Guerre mondiale n'auraient probablement pas pu avoir lieu – ou du moins, pas en Europe. L'extermination des juifs, et des autres groupes internés dans les camps de concentration nazis, n'a pas seulement été accomplie par la mise en place d'un système de spoliation de l'humanité des prisonniers, qui a vidé leurs vies de l'intérieur, et par l'élimination industrielle des victimes, qui a massifié le meurtre. Cette soif de destruction a également impliqué la désintégration de toutes les traces. Les victimes des camps sont morts plusieurs fois, et même en tant que *nekroi*, ils ont dû mourir encore : morcelés, défaits, dissous, brûlés, dés-enterrés, avec leur matière, leurs bureaux ont fait des objets, des choses à réutiliser. Dans les camps, il ne s'agissait pas de tuer, il s'agissait d'exterminer toute mémoire, y compris la mémoire de l'extermination, il s'agissait de faire disparaître.

Mais l'idéologie qui a rendu possible l'Holocauste s'était déjà consolidée, avait déjà fait ses preuves, au début du XX^{ème} siècle : le génocide des Arméniens, perpétré par l'État Turque (le triumvirat Talaat, Enver, Djemal) entre 1915 et 1919, avec le silence complice des puissances impérialistes occidentales, a été le modèle qui a inspiré la « solution finale » de Hitler. L'œuvre de Janine Altounian (1990 ; 2000 ; 2005 ; 2008) retrace cette histoire sans traces, s'appuyant sur la seule instance qui puisse continuer à tisser les fils d'une parole humaine là où la faculté de langage a été pervertie et démolie : la *culture*. Ainsi, cette auteure cherche courageusement à arracher au trauma collectif une possibilité d'héritage et de transmission. Ce qui, dans son travail, fait le plus fortement écho à la catastrophe qui sous-tend les ordalies migratoires contemporaines, est probablement l'indifférence cynique des instances internationales. Face à des centaines de milliers de demandeurs

d’asile⁵, fuyant la guerre, la misère, la dissolution des institutions démocratiques et des liens groupaux et familiaux, le terrorisme, ou encore, l’enfer des camps de réfugiés en Grèce, ou l’horreur des camps d’enfermement libyens, le « Tiers » se tait. Ou, s’il parle, il parle mal, il minimise, il banalise, il pervertit la langue, il se dresse en paladin des « vrais réfugiés », traitant avec mépris et agacement les « migrants économiques » – sauf tolérer et, implicitement, encourager, l’exploitation sans vergogne de ces derniers (lorsqu’ils survivent à l’ordalie) en tant que main d’œuvre sans droits. Entre 1996 et 2016, l’Organisation Internationale pour les Migrations (OIM) estime à 40.000 le nombre de migrants morts ou disparus aux portes de l’Europe (KOBELINSKY, LE COURANT et al., 2017), mais ce chiffre est une estimation par défaut, car l’identification, et même seulement l’énumération des personnes qui ont laissé leurs vies aux frontières, est une entreprise incertaine et toujours aporétique. Le problème est que, souvent, ces gens n’existent pas : en tant que sujets de droit, en tant que membres d’une communauté, ils disparaissent même avant de mourir, et leur mort n’est qu’une énième forme de disparition.

« La disparition » (1969) est un roman de Georges Perec, probablement le plus connu de cet auteur. Dans cet ouvrage, l’écrivain oulipien s’engage, en apparence, dans un exercice de style remarquable : il fait « disparaître » la lettre « e ». Mais une telle prouesse stylistique n’est pas l’enjeu central de ce livre, ou plutôt, elle l’est, mais en ce qu’elle fonctionne comme une métaphore, elle renvoie à quelque chose d’autre. La disparition de la lettre « e » est la trace (négative) de la tragédie qui a marqué l’enfance de Perec, et son existence toute entière : la mort de son père en guerre, et l’internement de sa mère à Auschwitz. Comment serait-il possible d’écrire un roman entier, si la lettre « e » disparaissait ? Comment serait-il possible de vivre une vie entière, si l’objet d’amour le plus fondamental était englouti à jamais dans un camp d’extermination ? Par son écriture géniale, Perec nous montre ce qui a disparu, à Auschwitz : le féminin, les liens entre les hommes et les femmes, l’existence de l’autre, la possibilité de constituer une communauté. Plus encore que l’affirmation de la mort, les camps de concentration ont entraîné le triomphe de l’omission et du silence :

« Non pas la mort (quoiqu’à tout instant la mort s’affirmât), non pas la

⁵En 2019, 721.075 demandes d’asile ont été enregistrées en Europe. Rappelons que ce riche continent, qui compte 513.471.676 habitants, n’accueille pour l’instant que 2.712.477 réfugiés (données tirées du site internet du Parlement Européen).

damnation (quoiqu'à tout instant la damnation s'affichât), mais d'abord l'omission : un non, un nom, un manquant : Tout a l'air normal, tout a l'air sain, tout a l'air significatif, mais, sous l'abri vacillant du mot, talisman naïf, gris-gris biscornu, vois, un chaos horrifiant transparaît, apparaît : tout a l'air normal, tout aura l'air normal, mais dans un jour, dans huit jours, dans un mois, dans un an, tout pourrira : il y aura un trou qui s'agrandira, pas à pas, oubli colossal, puits sans fond, invasion du blanc. Un à un, nous nous tairons à jamais. » (PEREC, 1969, p. 31 - 32)

Je voudrais souligner l'insistance de Perec sur la « normalité » apparente des choses. C'est la « normalité » de la civilisation, qui, pendant la Shoah, ne cesse pas de fonctionner : les usines continuent de produire, les mariages se célèbrent encore, les enfants naissent, ils vont à l'école, les États continuent d'exister, ils font valoir leurs lois. Car l'extermination elle-même est normée par des lois, des dispositions, chaque camp a son propre règlement. « Tout a l'air normal » car le monde humain est resté en place, l'extermination se déroule à l'intérieur du monde humain, elle est accomplie par des humains, et même si on la considère comme la forme la plus extrême de barbarie, elle est bel et bien le produit d'une civilisation – la nôtre. Nous pouvons également remarquer que, dans ce paragraphe, mais, en général, tout au long du livre, Perec utilise la ponctuation d'une manière assez déroutante. Les deux points rompent très fréquemment les phrases, ils se répètent avec une cadence obsessive. Il me semble que les deux points, dans cette prose « cassée », incitent le lecteur à *regarder* l'horreur, une incitation qui ne trouve aucune réponse. Perec invoque des témoins, mais face à la *disparition*, tout travail de témoignage est brisé. Restent ces deux points, suspendu dans le blanc, comme deux yeux écarquillés, aveugles, face au désastre. Autre point fondamental de cet extrait : l'effondrement du langage. Alors que « tout a l'air significatif », le mot a perdu sa valeur de *parole*, et il s'est réduit désormais à un « abri vacillant », un « talisman naïf », dépourvu de tout pouvoir, qui ne peut donc protéger plus personne. Personne ne sera sauvé, même pas les survivants, car le langage est maintenant troué, envahi par le « blanc », et cet « oubli colossal » entraîne un processus de décomposition de l'humain :

« Tout avait l'air normal, mais tout s'affirmait faux. Tout avait l'air normal, d'abord, puis surgissait l'inhumain, l'affolant. » (ibid., p. 38)

Perec était acharnement passionné des puzzles. Il y consacrait une grande partie de son temps, et, dans ses livres, le puzzle est parfois protagoniste. C'est le cas, par exemple, de « La vie mode d'emploi » (1978), roman multiple, où il est question d'un puzzle et qui constitue un puzzle de romans. Comment ne pas apercevoir la relation entre cet amour fou des puzzles et la disparition terrible qui a mutilé celle que Aulagnier définirait la « partie centrale » du puzzle identitaire de cet homme ?

Le puzzle, la disparition, le déshumain, la nécropolitique. Si j'ai autant insisté sur ces éléments, c'est que j'y ai été confrontée, dans le cadre de ma pratique clinique. Comme je l'ai évoqué plus haut, la question de la mort dans la vie a été vraiment centrale dans les rencontres cliniques qui ont tissé cette écriture. Des « revenants » ont souvent hanté l'espace thérapeutique. Dans les puzzles identitaires des sujets que j'ai pu accompagner, les disparus n'ont pas été enterrés, ils reviennent, ils cherchent un lieu, un rêve, un lien qui puisse leur offrir une sépulture. Les sujets que j'ai rencontrés ont été, eux-mêmes, exposés à plusieurs reprises à une menace de disparition – encore plus qu'à une menace de mort. Cela s'est produit dans plusieurs circonstances de leurs vies, et souvent à partir de la toute première enfance, mais, dans leurs histoires, il y a un passage où l'expérience de la disparition s'est condensée, cristallisée : la traversée des *frontières*.

3.3 Vivre/mourir aux frontières

Au début de ce Chapitre (p. 79), j'ai repris certains travaux de cartographie radicale, afin d'étayer une première représentation du système des frontières de l'Union Européenne, et du nombre de ses victimes. J'ai ensuite essayé de montrer la relation entre la notion de *nécropolitique* et celle de *déshumain*, ainsi que leur pertinence dans la tentative clinique de se mettre à l'écoute des sujets qui ont eu à survivre à l'ordalie migratoire. Maintenant, je voudrais aller un peu plus loin dans l'exploration du macro-dispositif des frontières européennes, de ses effets, physiques et psychiques, sur les sujets en migration, mais également de ses conséquences civilisationnelles.

Il convient tout d'abord de souligner que ce dispositif complexe a beaucoup évolué, à partir des années 2000, et encore plus à partir des années 2010. Cette évolution rapide a

commencé lorsque le système frontalier de l'Union est devenu l'un des principaux terrains d'expérimentation, et l'un des plus grands marchés, pour la crème des multinationales de la « sécurité » – c'est à dire, des entreprises consacrées à la production et à la vente d'armes, d'autres moyens militaires et de différents systèmes de contrôle des populations⁶. Ce développement colossal du système frontalier a suscité les inquiétudes du monde associatif et humanitaire, ainsi que de plusieurs journalistes, écrivains et chercheurs en sciences humaines. Au fil de ces dix dernières années, les dispositifs mis en place par l'Union Européenne afin de gérer, trier et entraver les mouvements migratoires, sont devenus le principal objet d'étude de nombreux auteurs (sociologues, historiens, géographes, anthropologues...). Les anthropologues Éveline Ritaine et Maurizio Albahari, dans leurs travaux sur ces dispositifs, ont parlé, respectivement, d'« exposer à la mort à/par la frontière » (RITAINE, 2015), et de « crimes de paix » (ALBAHARI, 2015). Pour ma part, l'objet *frontière* a pris une place de plus en plus importante dans mon travail clinique et de recherche, pour plusieurs raisons. En première instance, j'ai été interpellée par la mutation contemporaine du sens anthropologique de la frontière – une mutation drastique, qui a mis à mal l'ambivalence symbolique de l'espace frontalier, ambivalence qui l'a historiquement rendu pensable en tant que *limen* (une ligne de défense mais aussi un seuil, un territoire poreux où la rencontre de l'altérité et le métissage identitaire sont possibles). Sans plus aucune trace d'ambivalence, la frontière a été réduite à un ensemble de *machines de guerre* (MBEMBE, 2003), notion que j'ai mobilisée plus haut, lorsqu'il a été question de nécropolitique : de telles machines de guerre fonctionnent comme des appareils à identifier, trier, mutiler, tuer, ou faire disparaître des corps surnuméraires. Ensuite, au fil de mes rencontres avec des sujets exilés, ayant traversé les différentes frontières de l'Europe (frontières « externalisées », « politiques » et « fonctionnelles »), la frontière a pris une forte valence clinique, à tel point que, afin de situer la praxis d'écoute que cette enquête m'a amenée à développer, je me suis inspirée de la notion de *clinique de frontière* (LÉVY, 2014). J'y reviendrai plus loin, dans la partie consacrée à

⁶Dans un rapport de 2016, « Border Wars », Mark Akkerman a montré les liens entre le marché des armements et le macro-dispositif des frontières européennes (AKKERMAN, 2016). Le géants de l'industrie militaire mondiale qui ont trouvé, dans le renforcement des frontières européennes, un business qui vaut plusieurs milliards d'euros, sont Airbus, Finmeccanica, Thales et Safran, auxquels il faut rajouter Indra, entreprise phare du développement technologique. Rappelons au passage que trois de ces entreprises, Airbus, Finmeccanica et Thales, sont également les principaux exportateurs d'armements au Moyen Orient et en Afrique du Nord. Il est impossible d'analyser les politiques migratoires européennes si on ne prend pas en considération les énormes intérêts financiers qui sont derrière la tragédie des exilés.

ma méthodologie. Maintenant, il me semble nécessaire de regarder de près les différents dispositifs qui filtrent les mouvements vers notre continent.

Commençons par les frontières « politiques », celles qui délimitent l'espace Schengen (frontières « politiques externes ») et celles qui séparent entre eux les États qui font partie de cet espace (frontières « politiques internes »). Il convient de souligner que la zone Schengen n'est assimilable ni au territoire de l'Union Européenne, ni à celui qui constitue le sous-continent européen (cf. les figures 3.1 et 3.2). L'espace Schengen est une zone de libre circulation et libre échange, comprenant actuellement vingt-deux États de l'UE et quatre États qui ne font pas partie de l'Union (Islande, Norvège, Suisse et Liechtenstein), et instituée dans le cadre de deux accords internationaux, l'Accord de Schengen (1985) et la Convention de Schengen (1990). Né comme un « espace de liberté, de sécurité et de justice », Schengen avait pour vocation de permettre aux citoyens des États ayant souscrit l'Accord de voyager, travailler, et vivre librement dans tout autre État de cet espace. L'idéal de Schengen était, en somme, celui de constituer une zone internationale ouverte, sans contrôles aux frontières. Force est de constater que, dans les dix dernières années, cet idéal a été graduellement remplacé par une idéologie sécuritaire, découlant, d'une part, de l'instrumentalisation de la terreur des attentats islamistes et des « foreign fighters » (la *guerre au terrorisme*), et, d'autre part, de la rhétorique de la menace de l'immigration illégale (la *guerre aux passeurs*). Ainsi, l'espace Schengen s'est aujourd'hui transformé en celle que plusieurs chercheurs et journalistes ont appelée, avec une ironie très amère, « la Forteresse Europe » (DEL GRANDE, AUGUGLIARO et NASSIRY, 2014), (GEDDES, 2001), (CARR, 2012).

Cette immense forteresse est délimitée, au Sud, par la Mer Méditerranée, et, à l'Est, par la Mer Égée, ainsi que par un système de plus en plus sophistiqué de contrôles, policiers et militaires, et par des véritables barrières physiques. En son sein, d'autres dispositifs sont mis en place, afin de bloquer les immigrés irréguliers qui cherchent à se déplacer d'un État à l'autre. Malgré les illusions des années 1990, le Mur de Berlin n'a pas été la dernière coupure territoriale morcelant l'Europe. Voici donc une première donnée importante sur les *machines de guerre* jalonnant le territoire et les limites de la Forteresse Europe : elles sont extrêmement diversifiées, car elles doivent s'adapter à des systèmes frontaliers qui n'ont presque rien à voir les uns avec les autres. On ne « sécurise » pas de la même façon

la Mer Méditerranée et les Alpes, le Balkans et la Manche. Si, dans des zones maritimes, la forteresse nécessite de bateaux, navires, hélicoptères, drones de surveillance, ainsi que de tout un système de satellites et des outils numériques finalisés au recueil et à l'échange de données entre les différents acteurs du contrôle frontalier (comme le système Eurosur dans la Méditerranée), dans des zones terrestres on utilise surtout des barrières, des murs, des barbelés, des chiens et des armes « non létales », ainsi que des dispositifs de triage du trafic via terre (trains, cars, voitures), qui vont de la simple vérification des papiers d'identité à des appareils de plus en plus précis, qui détectent la chaleur, le mouvement, la respiration ou les battements cardiaques d'une personne qui se cacherait, par exemple, sous le moteur d'un camion. Mais ces différentes *machines de guerre*, pour fonctionner, doivent être coordonnées entre elles.

En 2004, l'UE a institué l'Agence européenne pour la gestion de la coopération opérationnelle aux frontières extérieures, dénommée habituellement « Frontex ». Cet organisme paramilitaire avait pour mission de soutenir les États membres dans les opérations de contrôle des frontières extérieures de l'espace Schengen. Les événements tragiques et les aberrations politiques européennes qui, à partir de 2015, ont été généralement racontés en termes de « crise migratoire », ont poussé l'Union à fermer cette agence, la remplaçant, en 2016, par l'Agence européenne de garde-frontières et de garde-côtes (qui a maintenu le nom de « Frontex »). La nouvelle Frontex dispose de fonds publics européens beaucoup plus importants que l'ancienne agence (son budget prévoit la distribution de 10 milliards d'euros sur sept années, contre les 285 millions dont la première agence a bénéficié entre 2007 et 2013), et de marges de manœuvre encore plus larges, y compris le droit d'utiliser la force contre les migrants interceptés. Le journaliste italien Duccio Facchini constate que Frontex exerce aujourd'hui des formes de pouvoir exceptionnelles :

« Il s'agit de pouvoirs extraordinaires : un contingent permanent de 10.000 unités d'ici 2027, à déployer sur tout le territoire de l'Union ou à l'extérieur [...] la possibilité de disposer d'appareils et matériaux lui appartenant en propre [...], un rôle central dans toutes les phases des processus de rapatriement des personnes "irréguliers" vers des pays tiers. Mais ce n'est pas tout : Frontex devra aussi administrer toute une série de systèmes de surveillance et de gestion des données, finalisés à "prévenir la traversée irrégulière" des frontières,

par exemple, incorporant dans son mandat le système Eurosur (“European border surveillance system”). » (FACCHINI, 2020, p. 25, ma traduction).

Comme j’ai pu l’évoquer un peu plus haut, les entreprises mondiales de l’industrie des armements sont liées au secteur de la « sécurité » des frontières européennes par des relations d’affaires multimillionnaires. Dans son article, Facchini (ibid.) met en exergue que de tels grands groupes, ainsi que d’autres entreprises privées de dimensions moyennes (ITBM LLC, Tekne Srl, Cantiere Navale Vittoria Spa...), sont très impliqués dans la production et dans la vente des dispositifs dont Frontex a besoin : avions, navires patrouilleurs extrêmement rapides, containers, drones, détecteurs thermiques, détecteurs de gaz carbonique, de mouvement et de battement cardiaque... Naturellement, tous ces vendeurs privés de matériaux militaires sont payés par des fonds européens publics – les mêmes qui sont régulièrement injectés dans les caisses de Frontex.

Il est fondamental de comprendre que les équipements de dernière génération que l’agence achète et utilise, et les gardes-frontières qu’elles emploie, n’ont pas vocation à secourir des personnes en danger, à aider les migrants épuisés par des semaines de marche ou à sauver les naufragés : ces dispositifs ont exclusivement une fonction de surveillance et refoulement. Voici pourquoi les notions de *machines de guerre* et de *nécropolitique* sont spécialement pertinentes, pour illustrer le fonctionnement des frontières de l’UE. Entre 2004 et 2020, Frontex a mis en place dix-neuf différentes opérations. Comme la chercheuse espagnole Ainhoa Ruiz Benedicto l’a montré dans son rapport « Guarding the Fortress » (RUIZ BENEDICTO, 2019), le mot « sauvetage » n’apparaît dans aucune des missions de ces opérations. Et pourtant, il faut admettre que Frontex sait bien construire sa communication : pensons par exemple qu’une bonne partie de ces dix-neuf actions portent des noms de divinités grecques – « Hera », « Triton », « Poseidon », « Hermes », « Themis »... Quels meilleurs garants d’une bonne « protection » de notre « espace de liberté, sécurité et justice » ? Mais le mandat de Frontex est d’empêcher le crime de traversée irrégulière des frontières. Les migrants interceptés sont systématiquement refoulés dans les pays dont ils tentaient de s’échapper. L’idée de sauver des personnes en danger est étrangère au principe du refoulement, et elle reste exceptionnelle (et mal documentée par l’agence elle-même) dans la pratique.

Pour clore ce compte rendu du déploiement des *machines de guerre* aux frontières

« politiques » de l’UE, et notamment aux frontières extérieures de l’espace Schengen, je voudrais me focaliser sur la situation dans la Méditerranée centrale. Ce territoire a été, depuis le début des années 2010, le théâtre d’évènements tragiques et de décisions politiques très contrastées entre elles, du moins en apparence, à tel point qu’on pourrait dire que la « guerre des imaginaires » sur les phénomènes migratoires contemporains, opposant, d’une part, la narration humanitaire de ces mouvements, et, d’autre part, leur lecture en termes d’« invasion », s’est jouée ici. Prenons comme point de départ une date dramatique, qui a tout de suite été investie d’une valeur symbolique très forte dans l’imaginaire collectif : le 3 octobre 2013, jour du naufrage de Lampedusa (en italien « la strage di Lampedusa »). Un peu avant l’aube, un vieux bateau de pêche coule dans le Canal de Sicile, à peine 550 mètres avant d’atteindre les côtes italiennes. Les pêcheurs siciliens, alertés par les cris des naufragés, appellent au secours, mais les navires des garde-côtes n’arrivent que 45 minutes plus tard. Certains pêcheurs partent eux-mêmes sauver les migrants, d’autres, par contre, passent à côté du bateau en détresse sans s’arrêter, craignant, probablement, une loi contre l’aide à l’immigration clandestine, qui a déjà coûté la prison à d’autres gens ayant secouru des naufragés provenant d’Afrique. Sur les 543 passagers, originaires de différents pays d’Afrique subsaharienne et provenant de la voisine Libye, 368 hommes, femmes et enfants trouvent la mort. Vingt personnes disparaissent, et seulement 155 seront sauvés : non pas par les garde-côtes, mais par des embarcations civiles, par des habitants de l’île. Un tel massacre, si près de Lampedusa, si évitable, est un véritable scandale politique. Si on prête attention aux réactions italiennes et européennes à cette tragédie, on peut dresser un tableau de la « guerre des imaginaires » que j’ai évoquée ci-dessus. La maire de Lampedusa, Giusi Nicolini, accuse de façon très nette l’inertie des garde-côtes, elle condamne la loi contre l’aide à l’immigration, et elle incite publiquement le Ministre des Affaires intérieures, Angelino Alfano, à venir « compter les morts » avec elle. Ce dernier se rend effectivement à Lampedusa, ainsi que, un an plus tard, le Président de la Commission Européenne Martin Schultz, lors de la commémoration des victimes du naufrage. À cette occasion, M. Schultz prononce un discours tourmenté et contradictoire, où il définit « indécents » les faits de Lampedusa, il invite l’UE à « soutenir l’effort italien » par le renforcement de Frontex, et il déclare avoir honte⁷. Malgré cette

⁷Le texte intégral du discours de M. Martin Schultz, prononcé le 3 octobre 2014 à Lampedusa, est consultable en ligne ici https://www.europarl.europa.eu/meetdocs/2014_2019/documents/dmed/dv/4a_speech_schulz_lampedusa/4a_speech_schulz_lampedusaen.pdf

présence institutionnelle, les morts de la « strage di Lampedusa » n'aurons pas droit à des obsèques d'État, et ils seront enterrés dans des tombes anonymes, où il ne sera marqué qu'un numéro. Mais une lueur d'espoir semble apparaître, lorsque l'Italie décide de lancer et financer entièrement une opération consacrée au sauvetage des personnes faisant naufrage dans la zone SAR (Search And Rescue zone) italienne. Cette opération militaire à vocation humanitaire, nommée « Mare Nostrum », permettra de sauver 200.000 personnes, mais elle durera à peine un an : le 1er novembre 2014, elle sera substituée par « Triton », une opération gérée par Frontex, et qui donc ne sera plus finalisée à secourir les naufragés.

L'imaginaire collectif de la Méditerranée comme zone de passage entre l'Afrique et le Moyen Orient et l'Europe, comme « notre mer », à nous tous, descendants des civilisations millénaires dont l'histoire s'est déroulée autour et dans ce grand bassin d'eau, et donc comme espace à *sécuriser pour* les gens qui le traversent, a rapidement cédé le pas à un autre imaginaire, celui de la Méditerranée comme « notre mer », à nous les européens, frontière vulnérable, zone à surveiller, à *sécuriser contre* ceux et celles qui font cap vers le Nord-Ouest. Les imaginaires collectifs changent vite, spécialement lorsque la raison politique est guidée par des intérêts financiers : « Mare Nostrum » a coûté à l'Italie quelque chose comme 300.000 euros par jour, pendant presque une année. Par contre, comme nous l'avons vu plus haut, « Triton » et les autres opérations de Frontex sont des occasions colossales de business pour l'industrie de pointe des technologies militaires, dont l'activité de lobbying sur les gouvernements est bien connue. Mais, si on regarde les choses d'encore plus près, la « strage di Lampedusa » nous apprend que les raisons d'un tel basculement des politiques européennes n'ont pas été seulement nouées aux intérêts des géants de l'industrie. Pietro Bartolo, un médecin sicilien, qui est actuellement parlementaire européen, et qui était, en 2013, le médecin chef de la clinique de Lampedusa, a déclaré à plusieurs reprises que toutes les opérations militaires réalisées aux frontières de l'Europe, y compris « Mare Nostrum », ont indirectement causé la mort d'un nombre incalculable de personnes, et ont grandement favorisé l'immigration irrégulière. La réflexion de Bartolo est limpide, et nous pouvons la résumer dans une question : *si l'Europe veut vraiment extirper le phénomène des trafiquants d'êtres humains, si elle veut contraster la traversée des frontières de la part des « terroristes islamistes », pourquoi ne met-elle pas en place un système d'immigration régulière, accessible par tous les gens voulant fuir leurs*

pays, avant de tomber dans les mains des passeurs et de mettre leurs vies en danger ?

À la lumière de tout ce que je viens d'exposer à propos des dépenses de l'Union pour contraster les mouvements migratoires, il me semble clair qu'il n'est pas possible de répondre : « parce que ça coûterait trop cher ». Les raisons pour lesquelles aucun parlement européen ne soutiendra jamais un tel projet, tiennent à l'importance stratégique, pour chaque État membre, de la présence sur son territoire de populations sans papiers et sans droits, afin de baisser indéfiniment les coûts du travail salarié, par le biais du travail au noir et des compromis avec les mafias locales, et afin d'alimenter le mythe de l'étranger ennemi, terroriste et envahisseur, toujours efficace pour faire peur aux masses électorales.

L'étranger monstrueux, la nécessité, pour la civilisation européenne, d'entretenir ce fantasme collectif, congelant à cet endroit la *Kulturarbeit*, répond, il me semble, encore plus que la stratégie économique, à la question posée par le docteur Bartolo. Pour maintenir l'étranger à l'état de monstre, les frontières mortelles et les marchands d'êtres humains sont nécessaires. Nombre de travaux, notamment en philosophie politique, ont analysé, dans ces dernières années, les liens entre le racisme du présent postcolonial et celui du passé colonial. Gaia Giuliani (2002), par exemple, prend en compte les relations qui existent entre deux dispositifs emblématiques dans le processus de construction du « monstre » (esclave ou migrant) qui surgit de la mer : le navire négrier et le zodiac des exilés. Il s'agit de deux instances faisant partie de deux machines à déshumaniser différentes, dont la première, celle colonialiste, fonctionne de façon ouverte et explicite, alors que la deuxième opère de manière plus subtile, jouant entre exclusion et inclusion différentielle, et par le biais de deux processus opposés mais (comme nous venons de le voir) complémentaires : la criminalisation et le traitement humanitaire (victimisant) des migrants, en tant que corps – corps étrangers, corps racialisés, corps pour la prostitution, corps à discipliner, corps à éduquer, corps à sauver, à soigner, à laisser mourir aux frontières, aux marges de la ville, corps à compatir ou à enfermer dehors, hors du symbolique, bras pour l'agriculture ou pour les travaux lourds. Le navire négrier du passé colonial et le zodiac des exilés de notre époque ont toutefois cela en commun : ils produisent une différence entre « Nous » du monde européen (gouverné par les valeurs et les mythes des blancs) et les « Autres » d'Afrique et d'Asie, ces « Autres » indéfinis et, au fond, *moins humains*. Les deux narrations que nous avons prises en compte dans ces pages, celle de l'invasion et celle de l'aide humanitaire,

qui reflètent les deux pôles du traitement de l'étranger que nous avons mis en exergue plus haut (p. 21 – *hostilité* et *hospitalité* – sont également complices d'un processus de refoulement politique du passé colonial, et donc, d'une lecture biaisée et « blanchie » du présent⁸. Comme la politiste Ida Danewid l'a écrit, ces narrations fabriquent une vision hypocrite et banalisée du monde contemporain, en ce qu'elles *déconnectent des histoires qui sont connectées* :

« [...] séparant l'actuelle crise méditerranéenne de la longue histoire impérialiste et raciale de l'Europe, ces interventions libérales de gauche, de fait, transforment des questions de responsabilité, culpabilité, réparation, repentance et réformes structurelles en d'autres questions, d'empathie, générosité et hospitalité. Le résultat, c'est une politique de compassion plutôt que de justice, pour le dire avec Hannah Arendt, et par conséquent, une traduction du conflit entre oppresseur et opprimé en une relation entre chanceux et malheureux. »
(2002, p. 1683, ma traduction)

En somme, la réponse à la question du docteur Bartolo, plus que d'ordre économique, est d'ordre nécropolitique, et l'analyse des choix italiens des années qui ont suivi le désastre de Lampedusa conforte cette hypothèse. Pour citer seulement l'exemple le plus éclatant, pensons à la gestion des frontières méridionales de l'espace Schengen de la part du gouvernement qui a guidé l'Italie de 2018 à 2019, gestion que nous pouvons synthétiser par une formule que le Ministre des Affaires intérieures de ce même gouvernement, Matteo Salvini, utilisait en guise de slogan : une « politique des ports fermés ». La propagande raciste à flux tendu, la gestion des mouvements migratoires dans l'urgence, par la promulgation de toute une série de décrets « sécurité », les lois finalisées à élargir la sphère de la légitime défense, pour que les « italiens honnêtes » puissent se protéger face aux « criminels » (souvent « extracommunautaires »), le refus illégal de faire rentrer dans les ports italiens plusieurs bateaux d'ONG remplis de personnes en détresse, et la criminalisation des ONG elle-mêmes (qui, depuis la fin de l'opération « Mare Nostrum », sont les seuls acteurs du secours humanitaire dans la Méditerranée), ont été les traits distinctifs de ce gouvernement.

⁸Force est de souligner que, en 2020, les révoltes et les mouvements sociaux qui se sont répandus dans le monde entier à partir des États Unis, suite au meurtre de George Floyd par la police, ont bouleversé une telle vision a-critique et faussement pacifiée de l'histoire et du temps contemporain.

Passons maintenant aux frontières que l'UE a « externalisées », c'est à dire, déplacées dans des pays tiers, par la signature d'une longue série de traités bilatéraux de « coopération » et d'« amitié ». Les frontières européennes « externalisées » les plus connues se trouvent en Turquie, en Libye et au Maroc. Quelles sont les particularités de ces *machines de guerre* ?

Nous pourrions partir des contextes dans lesquels elles se sont développées. La Libye a été historiquement liée par des relations coloniales à l'Italie, et le Maroc, à la France, à la Grande Bretagne et à l'Espagne. Quant à la Turquie, elle entretient des importants rapports commerciaux avec l'Europe depuis 1963, lorsqu'elle signa, avec la Communauté économique européenne, l'Accord d'Ankara⁹. Ces relations économiques rendent l'Union très dépendante du gouvernement autoritaire de Recep Tayyip Erdoğan. La même condition de faiblesse caractérise les relations entre l'UE et la Libye. Si, d'une part, l'histoire entre l'Italie et Muammar Gaddafi fut des plus complexes, ce pays est encore tout à fait dépendant de la Libye : la plus importante entreprise italienne de l'énergie, Eni, extrait le pétrole et le gaz dans cette région, depuis 1959. Dans le cas du Maroc, les rapports de force favorisent plutôt l'UE, car il serait assez catastrophique, pour ce pays nord-africain, de perdre ses liens privilégiés avec la France et l'Espagne. Or, ces trois pays se trouvent dans des positions géographiquement stratégiques pour le contrôle des frontières européennes. Une occasion parfaite, pour la Turquie et pour la Libye, d'augmenter leur pouvoir de pression sur l'UE, et, pour le Maroc, une contingence qui l'a poussé à devenir le garde-frontière de l'Espagne.

Considérons d'abord l'accord entre l'Union et le gouvernement d'Erdogan. Il a été signé en 2016, et il a établi l'octroi immédiat de 3 milliards d'euros à la Turquie, ainsi que d'autres 3 milliards dans les deux années à venir. Cet argent est finalisé à « arrêter l'immigration irrégulière de la Turquie vers l'UE », c'est à dire, à enfermer dans des camps les hommes, les femmes et les enfants qui tentent de fuir des pays comme l'Afghanistan et la Syrie, dévastés pas la guerre (une guerre qui d'ailleurs est toujours combattue, en Syrie, par la Turquie elle-même, avec les armes que Ankara importe d'Europe). La Turquie

⁹De tels rapports commerciaux ont pris aujourd'hui un poids énorme : en 2018, l'UE a exporté des marchandises en Turquie à la hauteur de 77,3 milliards d'euros, et elle en a importées pour une valeur de 76,1 milliards d'euros. Quel type de marchandises ? Il s'agit surtout de produits issus de l'industrie lourde, et, en ce qui concerne les marchandises exportées par l'UE, une bonne partie de ces produits sont des armements.

n'étant pas un pays démocratique, le respect des droits de l'homme, dans ces camps, est loin d'être la norme. De plus, la Grèce refoule systématiquement vers la Turquie les gens qui s'échappent des camps turcs. Par le biais du contrôle des flux migratoire, Erdogan peut exercer sur l'Europe une pression sans précédent : il peut, par exemple, intervenir militairement en Syrie sans que l'UE ne puisse réagir, ou encore, obtenir la réouverture des négociations pour l'entrée de la Turquie dans l'Union.

Le scénario libyen est différent. Après la guerre déclarée par l'OTAN en 2011, conflit qui a entraîné la mort de Gaddafi et le démantèlement de son régime, mais aussi le déclenchement du chaos politique dans la région, la Libye n'a jamais cessé d'être déchirée par une guerre intérieure, entre plusieurs chefs militaires de clans rivaux, voulant chacun s'assurer le contrôle de Tripoli, et bénéficiant du soutien, chacun, de différents pays européens. Dans ce contexte extrêmement confus et instable, ultérieurement compliqué par les événements du « printemps arabe », les milliers d'africains subsahariens qui habitaient et travaillaient en Libye se sont retrouvés dans une situation invivable, et ils ont voulu fuir vers l'Europe, en quête d'un emploi et d'un peu de sécurité. Plus en général, la déstabilisation de l'Afrique septentrionale a eu par conséquence une forte augmentation des personnes susceptibles d'émigrer en Europe¹⁰. En Libye, le manque d'un gouvernement central a laissé la voie libre à une multiplicité de bandes criminelles, qui ont trouvé, dans les phénomènes migratoires, une occasion de s'enrichir. Ces bandes forment un réseau très complexe, dans lequel les mêmes acteurs peuvent profiter des migrants de différentes manières. L'une de ces activités criminelles consiste à kidnapper les africains subsahariens, notamment les plus jeunes, les enfermer et les torturer jusqu'à ce que leurs familles se décident à payer une rançon, et tuer ceux qui n'ont personne qui paye pour eux. Les personnes qui sont libérées, se font souvent capturer à nouveau, pour être vendues à des entreprises de construction ou à des agriculteurs qui les font travailler pendant plusieurs mois sans aucun salaire. En échange de ce travail, ces « patrons » payeront des passeurs, avec qui ils entretiennent des relations d'affaires, pour que les migrants puissent atteindre le continent européen. Le départ est souvent un moment très chaotique, et des plus

¹⁰Il faut se rappeler que la migration interne au continent africain, liée à la recherche de travail, à la fuite des guerres, du terrorisme, et de la misère, a toujours été très intense, et elle l'est encore aujourd'hui : la grande majorité des personnes déplacées, en Afrique, restent au sein du continent. Une grande partie d'entre elles vivent, pendant des années, et parfois, jusqu'à la fin de leurs jours, dans des camps, dont le plus grand se trouve actuellement en Ouganda, accueillant 1,15 millions de personnes.

traumatiques pour les sujets en migration : ça se passe habituellement la nuit, des hommes armés prélèvent les migrants sans leur dire où est-ce qu'ils les amènent. Une fois arrivés sur la plage, beaucoup de gens, terrifiés par la vue de ce zodiac en plastique surchargé, à bord duquel ils sont censés atteindre l'Europe, et sans que personne ne connaisse la mer, tentent de s'échapper. Mais les passeurs les menacent avec leurs armes, ils les frappent, jusqu'à ce que tout le monde soit monté à bord du zodiac. Mais le business des trafiquants d'êtres humains n'est pas encore fini : si ce zodiac se fait intercepter par les garde-côtes libyens, ou par Frontex (ce qui revient au même), ses passagers seront à nouveau emprisonnés, soit dans des établissements « officiels » (mais dans un pays déchiré par la guerre, où il n'y a pas d'État, il est difficile d'imaginer des prisons où une quelque forme de respect et de sécurité soit garantie), soit dans les prisons des bandes criminelles. Et la *machine de guerre* se remet en route. Malgré cette situation criminelle, le gouvernement italien a signé en 2017 un accord avec la Libye, afin de mettre en place une « coopération ». Le but de cet accord, établi avec l'une des trois autorités militaires qui prétendent au contrôle de la Libye, le général Favez al Serraj, est de « contenir les flux migratoires illégaux ». Pour ce faire, al Serraj a obtenu de la part de l'Italie l'octroi de moyens militaires d'une valeur totale de 800 millions d'euros, afin de renforcer les centres de rétention et les garde-côtes libyens. Mais, comme nous venons de le voir, en l'absence d'une autorité étatique, les « garde-côtes » libyens sont souvent associés des trafiquants d'êtres humains, et, quant aux « centres de rétention », un fameux reportage de CNN a montré, déjà en 2017, la violence extrême de ce lieux, que beaucoup d'observateurs internationaux ont comparés à des camps de concentration. Malgré ces images terrifiantes, qui ont fait le tour du monde, et malgré la condamnation de l'accord entre l'Italie et la Libye de la part du Haut Commissaire ONU pour les droits de l'homme, Zeid Raad al Hussein, la situation n'a pas changé.

Prenons maintenant le cas du Maroc. Dans ce pays, l'Espagne a toujours maintenu deux petites enclaves au bord de la Méditerranée, Melilla et Ceuta, héritage de la domination coloniale. Nombreux sont donc les migrants qui tentent d'atteindre ces deux territoires, car, s'ils y parviennent, ils entrent officiellement en Europe. Mais les frontières terrestres de Melilla et de Ceuta sont parmi les plus sécurisées au monde : ici, les *machines de guerre* prennent la forme d'un système hyper-sophistiqué de barrières de six mètres de haut, et de douze km de long à Melilla, et huit km à Ceuta. Ces murs ont été conçus pour

être difficiles à escalader, et pour blesser ceux qui essaient : des barbelés et des lames métalliques sont finalisées à cette tâche. Ces barrières sont dotées de caméras et d'autres dispositifs de détection acoustique, thermique et cinétique, et surveillées depuis des tours, par des policiers de la *Guardia Civil*, équipés d'armes à feu, armes « non létales » et lunettes infra-rouges. À un dispositif de deux barrières parallèles, construit et surveillé par l'Espagne, à partir de 2001 et pour un montant de 30 millions d'euros, versés par l'UE, s'est ajouté, en 2006, un troisième mur construit par le Maroc, suite aux pressions espagnoles. Malgré la mise en place de ce dispositif monstrueux, des milliers d'hommes, femmes et enfants, provenant d'Afrique subsaharienne, tentent constamment de passer de l'autre côté. Le nombre des personnes qui sont mortes ou qui sont restées mutilées suite à cette tentative n'est pas connu. Mais les migrants continuent de tenter. Ils se cachent, par milliers et pendant des mois, dans la forêt de Gourougou, où ils se font régulièrement agresser par la police marocaine, qui harcèle les femmes et détruit les campements. Ils s'organisent, ils construisent des échelles pour escalader les barrières. Puis, par groupes de cent personnes, et pendant la nuit, ils se dirigent vers les collines surplombant les deux enclaves, ils s'allongent dans l'herbe et ils attendent. Le moment venu, ils courent le plus vite possible, tous ensemble, vers la barrière, et ils commencent l'assaut. Ils savent très bien qu'ils ne passeront pas tous. La plupart d'entre eux seront trop lents, trop faibles, ils se feront capturer par les gardes-frontières marocains (qui sont, pour la plupart, des criminels, prêts à utiliser toute forme de violence, et qui, généralement, amènent les gens qu'ils capturent à la frontière avec l'Algérie, les abandonnant en plein désert), ou par la *Guardia Civil*, certains trouveront la mort. Mais, en attaquant tous ensemble, ils savent que les policiers ne pourront pas bloquer tout le monde : une petite partie du groupe pourra donc atteindre le sol européen. Dans d'autres cas, les migrants essaient d'atteindre Ceuta ou Mellilla à la nage, passant par le détroit de Gibraltar. Il s'agit, évidemment, d'une tentative souvent létale.

Il nous reste à examiner les frontières « fonctionnelles » de l'UE, constituées par des dispositifs comme les « hotspots », les Centres de rétention administrative (CRA, en France), ou les Centres d'identification et d'expulsion (CIE, en Italie). Les *machines de guerre* des frontières « fonctionnelles » sont donc des établissements d'enfermement, dont le modèle est la prison, mais qui, étant des dispositifs spéciaux, conçus selon les logiques de la crise et de l'urgence, ne sont pas réglementés par les lois qui garantissent (au moins en

théorie) les droits des prisonniers dans des pays démocratiques. Concrètement, diversement d'un détenu « classique », une personne enfermée dans un CRA ou dans un CIE n'a pas eu de procès, ne connaît pas la durée de sa détention, peut être encore mineure, et elle est susceptible d'être rapatriée contre son gré. Recevoir des visites ou même parler avec un avocat est, dans ces contextes, très compliqué, à tel point que beaucoup de gens y renoncent. Les gardiens administrent aux migrants détenus en CRA ou en CIE une quantité impressionnante de médicaments anxiolytiques, pour qu'ils restent tranquilles, mais la dureté des conditions d'emprisonnement est telle que les cas d'automutilation et de suicide sont fréquents. Comme Clochard (2016) l'a montré, les actes d'automutilation ne sont pas seulement une conséquence du désespoir des immigrés enfermés dans ces Centres, mais ils font partie des « résistances du quotidien » mises en place par les prisonniers pour se faire entendre. La grève de la faim est une autre forme de résistance, ainsi que la révolte et la dégradation des lieux. Les frontières « fonctionnelles », en effet, malgré leur fonctionnement « d'exception », se trouvent tout de même dans des pays européens, où les mouvements associatifs qui militent pour les droits des personnes exilées sont généralement très actifs : les prisonniers de ces centres savent donc pouvoir compter sur ces collectifs. Le cas des « hotspots » est différent. Il s'agit de structures pour l'identification et le triage des migrants « irréguliers » qui viennent d'atteindre le territoire européen, via terre ou via mer. Dans ces établissements « de premier accueil », institués en Italie et en Grèce suite à une décision de l'UE, on prend les empreintes digitales des immigrés, et on les trie. Les gens qu'on catégorise en tant que « migrants économiques » seront transférés dans des « hubs » fermés, dans l'attente d'être rapatriés. Par contre, ceux et celles qu'on juge relever du processus de demande d'asile seront amenés dans des « hubs » ouverts, où ils pourront commencer leurs démarches. Il faut signaler que, le plus souvent, ces personnes quittent le « hub », et elles se déplacent ailleurs sur le territoire national, ou alors elles essayent de passer les frontières, pour atteindre le pays dans lequel elles souhaitent demander l'asile. Ces démarches sont, bien entendu, très risquées pour les migrants « irréguliers », qui, ayant laissé leurs empreintes dans le premier pays européen où ils sont entrés, risquent à tout moment d'y être renvoyés contre leur gré, dans le cadre du Règlement de Dublin.

Je voudrais mettre en exergue que l'« approche hotspot » est loin de représenter une réponse pertinente pour le premier accueil des personnes qui viennent d'entrer en Europe, et qui sont souvent en détresse. La chercheuse et activiste italienne Alessia Sciarba

(2016) a montré que cette approche favorise la « clandestinisation » des sujets migrants. Ce dispositif, en effet, traite la question migratoire comme s'il s'agissait d'une urgence constante, alors que les arrivées de migrants non-européens sont un phénomène régulier depuis plusieurs années, un phénomène que l'UE pourrait parfaitement prendre en charge dans le respect des personnes, et avec une vision d'avenir. Comme illustré par la figure 3.3, les « hotspots » se trouvent dans des zones maritimes, souvent sur des îles, éloignés des grandes métropoles. En d'autres mots, ces centres sont mis à l'écart, comme refoulés de la vie « civile » du pays (et d'ailleurs, on pourrait dire la même chose des CRA et des CIE, qui se situent, presque toujours, à côté des aéroports). Même si, théoriquement, le temps de rétention au sein des « hot-spots » ne devrait pas dépasser les quarante-huit heures (le temps d'identifier et trier les migrants), très souvent, surtout en Grèce, cette règle n'est pas respectée. Ainsi, dans certains cas, les migrants se retrouvent enfermés dans des « hot-spots » insalubres et surpeuplés (certains centres, comme celui de Chios en Grèce, hébergent le double des personnes qu'ils pourraient héberger), pendant plusieurs semaines voire plusieurs mois.

Pour terminer cette exploration des *machines de guerre* qui forment le système frontalier européen, il faut au moins évoquer les camps de réfugiés. Un peu plus haut dans ce Chapitre (p. 110), j'ai brièvement introduit l'existence de ces dispositifs, situés principalement en Afrique et au Moyen Orient, mais présents aussi en Europe, notamment en Grèce. Je ne peux pas, dans le cadre de ce manuscrit, approfondir ce sujet important et immense. Je me limite à renvoyer le lecteur et la lectrice vers un documentaire intitulé « Bienvenue au Refugistan » (POIRET, 2016). À travers le monde, près de 17 millions de personnes – réfugiés, déplacés, migrants – vivent dans des camps. Ces camps sont sous la responsabilité du Haut Comité des Réfugiés de l'ONU, qui dispose d'un budget de 7 milliards d'euros par an, et qui gère ces dispositifs par l'intermédiaire de grandes ONG humanitaires. La permanence des migrants à l'intérieur des camps se prolonge de façon indéterminée, et sa durée moyenne est de dix-sept ans : des enfants naissent et grandissent, des jeunes gens deviennent adultes, d'autres vieillissent et meurent. Sans jamais voir autre chose que le camp. Personne n'est libre de quitter le camp : il s'agit d'une structure tout à fait « exceptionnelle », au sens de Agamben (AGAMBEN, 1995), soumise à des lois qui n'ont rien à voir avec celles du pays où le camp se trouve. Ainsi, les exilés « accueillis » sont en réalité des prisonniers, sans aucun droit, sans aucune perspective d'avenir, et réduits



FIGURE 3.3 : *Hotspots en Italie et en Grèce.* « n/a » = projet abandonné. Source : Cour des comptes européenne, 2017.

à la simple survie : le camp produit des *vies nues*. Pour comprendre les objectifs de ce système, apparemment absurde, il faut prêter attention aux énormes intérêts économiques qu'il représente. En effet, comme la réalisatrice le montre par ses recherches à Indoméni (la frontière entre la Grèce et la Macédoine), en Tanzanie et en Jordanie, les camps de réfugiés sont un parfait terrain d'expérimentation des nouvelles technologies du contrôle des populations, et donc, une occasion de business millionnaires pour un grand nombre d'entreprises mondiales (dont l'exemple le plus éclatant est probablement celui de Ikea). Si cela entraîne la destruction de plusieurs millions d'existences humaines, peu importe : il s'agit de vies *mises au ban*, de vies mortelles et remplaçables.

Nous voici à la fin de cet excursus sur les frontières de l'Europe, celles que les sujets exilés pris en charge par les cliniciens et les travailleurs sociaux des institutions françaises ont été obligés de traverser, au risque de leurs vies, perdant sur le chemin des personnes aimées, et payant un prix énorme en termes de souffrance psychique. J'ai souhaité approfondir, dans ces pages, la question des frontières, mettant en exergue la généalogie de ces dispositifs, leur structure néropolitique et les expériences du déshumain qui les caractérisent. Ce choix est lié à une volonté de « mise en contexte » des élaborations qui suivent, et notamment, de celles que j'ai pu développer à partir de mon travail clinique.

D'une part, l'implication clinique qui a nourri cette thèse m'a permis d'observer des phénomènes assez larges, se déroulant au niveau trans-sujetif, et qu'on pourrait lire comme autant de mutations civilisationnelles. Comme nous l'avons vu, Perec, dans son roman « La Disparition » (1975), constatait que, malgré l'apparence « normale » des choses, la catastrophe des camps de concentration nazis a déterminé la dissolution de quelque chose de microscopique et essentiel, que l'auteur condense dans un signe, un tout petit « e ». Ce quelque chose est la puissance d'être *humains*, la capacité de considérer soi-même et les autres en tant que semblables, dans la multiplicité et dans la différence. Il s'agit, en somme, d'une puissance de lien, une puissance d'accueil. Et bien, tout au cours de mon enquête de terrain, j'ai pu remarquer que, d'une certaine façon, le système des frontières et des camps prolonge l'entreprise d'éradication de l'humain que les camps de concentration ont rendue possible. Même si tout a l'air « normale », des centaines de milliers de personnes disparaissent sans laisser aucune trace : dans le Sahara, dans les Balkans, dans les camps de réfugiés, à la barrière de Melilla, dans la Méditerranée, ils

disparaissent du monde. Cette tragédie n’arrive pas à se dire, comme si elle était trop incroyable pour être entendue. Le langage s’appauvrit, il se distord. « Accueil » veut dire « emprisonnement », « coopération » veut dire « collaboration criminelle », « sécurité » veut dire « danger », « justice » veut dire « inégalité », « rapatriement volontaire » veut dire « retour désespéré à une condition qu’on avait cherché à fuir au risque de la vie ». Dans l’espace de la rencontre clinique, ces mutations civilisationnelles, ainsi que la *Kulturarbeit* nécessaire à les subvertir, émergent avec force.

D’autre part, le travail auprès des sujets exilés que j’ai pu accompagner, m’a fait éprouver leurs « blessures de frontière »¹¹ dans les processus contre-transférentiels. J’ai éprouvé ces blessures non pas par simple empathie, mais comme si j’étais aux côtés de ces gens pendant un combat vital. Je pense que cette expérience est issue d’un positionnement clinique « thérapeutique », au sens du mot grec « thérapon », c’est à dire, une posture de témoin et de second au combat, aux côtés du héros (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004) : depuis cette position, rien de plus facile que de se faire *toucher*, rien de plus fondamental que *survivre* – ne serait-ce que pour *témoigner*. En somme, il m’a semblé nécessaire d’introduire, du mieux que j’ai pu, ces dispositifs complexes, ces *machines de guerre* dont j’ai trouvé tant de marques dans les histoires, dans les silences, dans le déshumain à éprouver et à imaginer, pour et avec mes patients.

3.4 Synthèse du Chapitre

Le monde contemporain est traversé par des migrations globalisées (WINTHOL DE WENDEN, 2017) et des processus d’expulsion massive (SASSEN, 2014). Les jeunes exilés que le langage administratif nomme simplement « mineurs non-accompagnés » sont probablement les sujets qui incarnent le mieux la convergence de ces deux mouvements. Afin de se mettre à leur écoute, il est nécessaire de s’interroger sur ce que « rêver d’un autre monde » peut bien vouloir dire : la « cartographie radicale » (CLOCHARD, 2016 ; REKACEWICZ, 2016) nous donne, à cet endroit, des outils très importants. Nous donnant une représentation graphique des différentes frontières de l’Europe (« externalisées », « externes », « internes » ou « fonctionnelles »), cette cartographie engagée permet

¹¹J’emprunte cette belle expression à un roman de Laurent Gaudé, « Eldorado » (2006).

d'expliciter le traitement nécropolitique des mouvements migratoires. La *nécropolitique*, c'est à dire, l'assignation de certaines catégories de sujets à des « mondes de morts » (MBEMBE, 2003), est une dérive du *biopouvoir* (FOUCAULT, 1976-1979), et elle concerne des mécanismes sociopolitiques de *mise au ban* et d'*exception* (AGAMBEN, 1995). Sur le plan psychique, on pourrait dire que les sujets qui sont exposés à la nécropolitique des frontières, sont confrontés au « déshumain » (FÉDIDA et al., 2007), c'est à dire, à une expérience déstructurante, entraînant un *devenir-personne*, un *devenir informe* dans le regard de l'Autre. Dans cette tentative d'élaboration, il serait impossible de faire l'économie d'une prise en compte de l'*humain* et du *déshumain*, non pas comme des états de choses immuables, mais en tant que processus toujours instables et convergents, ainsi que d'une compréhension des relations profondes entre les *pulsions de vie* et les *pulsions de mort* (AULAGNIER, 1975 ; ZALTZMAN, 2001).

La question de la *disparition* du sujet qui survie à l'ordalie migratoire est également capitale. Je propose de penser une telle disparition comme une cassure dans le « puzzle » (PEREC, 1989) de la subjectivation, une rupture provoqué par un « pictogramme » (AULAGNIER, 1975) impossible à intégrer et à transformer dans la solitude. Le sujet issue de l'ordalie migratoire est hanté par des morts qu'il ne peut pas enterrer, illégitimement vivant dans un « portrait de famille » de disparus. L'ordalie migratoire me semble mettre en scène une menace de disparition du sujet et de son histoire, une disparition qui a déjà eu lieu dans l'Histoire. Il y a « disparition » lorsque le *soma* (le corps) du mort ne fait pas *séma* (signe), c'est à dire, lorsque ce corps reste hors sépulture, hors rituel, hors symbole. Un tel processus entraîne l'effondrement des liens et du langage. Le langage est désactivé, pénétré par un « blanc » qui entraîne un processus de décomposition de l'humain (PEREC, 1969). Dans ces conditions, se produisent les *traumas collectifs*, dont les sujets tentent d'arracher une possibilité d'héritage et de transmission (ALTOUNIAN, 2008). Afin d'observer le déroulement de tels phénomènes dans le contexte des ordalies migratoires, j'explore les « machines de guerre » (DELEUZE et GUATTARI, 1972) qui jalonnent les frontières de l'Europe, et j'interroge leurs effets, physiques et psychiques, sur les sujets en migration, ainsi que leurs conséquences civilisationnelles. À partir des « blessures de frontière » (GAUDÉ, 2006) qui viennent peupler la rencontre clinique avec les sujets exilés, il est possible d'investir une posture de « thérapon » – second au combat et témoin des « gestes » du « héros » (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004).

Chapitre 4

Demandes d'asile, figures de l'absurde

4.1 L'*absurde* comme notion métapsychologique ?

Dans cette partie, je souhaite travailler à partir d'une notion ayant une place fondamentale dans cette enquête : le concept d'« absurde ». Comme j'ai pu l'évoquer dans l'Introduction (p. 41), je propose de penser l'*absurde* comme *un rejeton de la relation entre le sujet et le monde, se produisant lorsque la chaîne logique et relationnelle qui maintient l'illusion d'une correspondance entre le cosmos extérieur et le cosmos intérieur est brisée*. Bien entendu, l'absurde est tout d'abord un concept philosophique. Plus exactement, je crois qu'il s'agit du sentiment philosophique par excellence, celui qui pousse un sujet à philosopher. Toutefois, j'ai été surprise de constater que l'absurde, en tant qu'éprouvé et en tant que notion, a été opérant tout au long de cette recherche, pas seulement dans ses parties les plus « philosophiques », mais au cœur même de l'élaboration clinique. Plus haut, j'ai suggéré que ce type de relation sujet-monde « frappe notamment le lien à autrui, et, par conséquent, l'activité auto-réflexive et la potentialité de *historisation* du Je » (p. 41). Il est question d'absurde également dans la troisième hypothèse que j'ai formulée :

H3

1. Le travail de l'exil psychique inhérent à la migration est entravé par les *processus*

sans sujet (HEGEL, 1807 ; ALTHUSSER, 1965 ; KAËS, 2015) traversant le politique contemporain. De tels processus relèvent d'une forme social-historique d'« absurde », perpétrant des déliaisons mortifères particulièrement banalisées et naturalisées par les discours idéologiques dominants, et dont les effets psychiques sont sensibles dans la rencontre clinique avec des sujets en migration. L'un de ces effets est l'assignation des sujets migrants au statut de « homo sacer » (AGAMBEN, 1995), ce qui leur fait vivre un « état d'exception » (ibid.). Un processus de massification se déclenche ainsi, déshumanisant le sujet.

2. Un tel statut « exception », qui est négation d'une place parmi les autres, vient redoubler, au niveau du lien social, une dynamique psychique que les sujets engagés dans un travail d'exil ont déjà expérimentée, dans le cadre de leurs premières relations objectales et identificatoires. Ici, le sujet a été renvoyé à une condition d'exclusion radicale. L'« espace parlant » (AULAGNIER, 1975) qui était censé l'instituer ne l'a pas pris en compte, ce qui l'a confronté à une impossibilité de s'inscrire dans les traces de l'Autre, et de les transformer. Ce statut d'« exception », qui entraîne une diminution de la puissance subjective de trouver sa place dans le monde, fait retour dans le geste ordalique de la migration.

D'où la nécessité de savoir si et à quelles conditions la notion d'absurde peut fonctionner comme un organisateur métapsychologique. Pourrions-nous considérer l'éprouvé absurde comme un symptôme, individuel et collectif, lié au déploiement de certains *processus sans sujet*, infiltrant les formes sociales-historiques du monde humain ? Quels rapports entre l'absurde et le narcissisme ? D'autre part, la notion d'absurde, la pensée problématique de l'absurde, pourrait-elle fonctionner comme une tentative de critique de ces *processus sans sujet*, et donc comme un étayage d'une forme de *révolte* du sujet (p. 42) ? En même temps, au-delà de l'élaboration consciente, qu'en est-il du pulsionnel, dans l'absurde, qu'en est-il de la préhistoire du sujet, et comment, dans la rencontre clinique, serait-il possible de travailler à partir de la catastrophe qui a coupé les fils reliant le sujet au sens de son être-là ?

Pour tenter de répondre à ces questionnements, qui touchent aux fondations de cet écrit, je vais initier, dans les pages qui suivent, un dialogue avec la pensée de Nathalie

Zaltzman¹. En effet, je n'aurais pas été en mesure de faire cet exercice d'élaboration, en dépit de la rencontre avec l'œuvre inquiète de cette psychanalyste.

4.1.1 Absurde

« Si cela s'était passé ailleurs, dans un autre pays et qu'on eût appris cela par les journaux, on pourrait discuter paisiblement de la chose, étudier la question sur toutes ses faces, en tirer objectivement des conclusions [...] Mais quand vous êtes pris vous-même dans l'événement, quand vous êtes mis tout à coup devant la réalité brutale des faits, on ne peut pas ne pas se sentir concerné directement, on est trop violemment surpris pour garder tout son sang froid. Moi, je suis surpris, je suis surpris, je suis surpris ! Je n'en reviens pas. » (IONESCO, 1959, p. 72)

Eugène Ionesco, qui a consacré sa vie au théâtre de l'absurde, explore dans *Rhinocéros* les mécanismes psychiques qui ont rendu possible la montée du nazisme. Il écrit cette pièce à partir d'un passage du « Journal d'Allemagne » de Denis de Rougemont (1938), philosophe suisse, se trouvant à Nuremberg au moment d'une manifestation nazie, en 1933. D'abord étonné par l'hystérie de la foule, de Rougemont expérimenta sur sa peau ce même mouvement hystérique, au moment où Hitler passa près de lui, et que les gens à ses côtés commencèrent à réagir à des vagues sensorielles se répandant comme une marée, électrisant peu à peu la totalité du rassemblement. Cette contagion, ainsi que son contraire – à savoir, la possibilité de tenir un point de refus face à l'électrisation de la foule, sont les objets que Ionesco problématise dans « Rhinocéros ».

Dans une petite ville, apparaissent un beau jour des rhinocéros, dont tout le monde s'étonne, sans qu'aucune pensée partagée sur cet événement puisse prendre forme. Les habitants de la petite ville capitulent graduellement dans une fascination pour les rhinocéros, et ils subissent les uns après les autres une métamorphose : ils deviennent eux-mêmes, dans leurs corps, des rhinocéros. Le seul qui résiste à cette bêtise pénétrante – c'est le

¹Dans les prochaines pages, je reprendrai et je développerai un chapitre que j'ai écrit pour l'ouvrage collectif ... « Psychanalyse et Culture. L'œuvre de Nathalie Zaltzman » (ouvrage en cours de publication, sous la direction de Jean-François Chiantaretto et Georges Gaillard).

cas de le dire – est Bérenger, qui incarne une figure de la marginalité. Bérenger (dont l'assonance convoque « déranger », ou « dérangé ») est le déviant – il est toujours en retard, négligent au travail, il boit, il ne dort pas la nuit, bref, il ne partage pas les dogmes de la collectivité. Cette disposition naturelle à ne pas suivre le courant l'empêche d'accepter passivement que tous ses concitoyens deviennent une masse indifférenciée de rhinocéros, le contraint à les interroger, à s'interroger lui-même. Bérenger, l'anti-social, est le seul à souffrir de l'effondrement du langage, de la disparition des visages, au profit des narines et des barrissements des rhinocéros, et, lui seul, il appelle avec son nom une telle mutilation de l'humain : le Mal. Que faire, face à cette manifestation soudaine et étourdissante du Mal, cette bêtise sans haine apparente, qui avance insensible et implacable ? Comment dire *non* ? Comment, précisément, rester humain, ou le redevenir, ou découvrir finalement qu'on l'est, humain, dans son corps, dans sa parole, dans la nécessité primordiale de préserver un point d'altérité, et donc du groupe, du commun. L'étonnement de Bérenger est, je crois, le signe de la résistance de l'humain en lui, qui deviendra, à la fin de la pièce, un véritable mouvement de révolte, le poussant à lutter jusqu'au bout contre l'absurde, contre la catastrophe de la commune humanité qui se joue devant nos yeux sur la scène de *Rhinocéros*.

Le problème de l'absurde est probablement la question fondamentale du XX^{ème} siècle. Son empreinte s'est gravée dans des phénomènes historiques tels que les régimes totalitaires et leurs horreurs – les génocides, deux guerres mondiales, les camps de concentration. Et ensuite la bombe atomique, les sociétés de masse, l'érosion progressive de l'état de droit au profit d'un bio-pouvoir qui s'exerce directement sur des sujets réduits à des *vie nues* (AGAMBEN, 1995). Et puis l'Anthropocène, la dévastation de la nature sauvage et, plus largement, le pillage et la domination comme seules modalités de concevoir la relation à l'Altérité. Les expressions culturelles du XX^{ème} siècle portent la marque de l'absurde. L'effondrement de l'humanité mis en scène par Eugène Ionesco et par Samuel Beckett, les personnages d'Anton Tchekhov et leur désespoir on ne peut pas plus banal, l'homme *désespéré* peint par Francis Bacon, le *Château* inatteignable qui pour Franz Kafka est le siège d'un pouvoir insensé, l'*intranquillité* de Fernando Pessoa, et les tentatives philosophiques se saisir les mêmes entités angoissantes – la crise de la culture explorée par Hannah Arendt, la fin des grands récits théorisée par Jean-François Lyotard, la modernité liquide décrite par Zigmunt Bauman – autant de façons de se représenter l'absurde devenu

histoire.

Je propose de penser en termes d'« absurde » les pulsions de mort dans leurs manifestations les plus « banales », les plus ordinaires et courantes. Thànatos, dans ses aspects *absurdes*, n'est pas synonyme de destructivité, de violence explosive, mais d'inertie idiote et aveugle de la matière, compulsion de répétition, bêtise, pensée opératoire et automatique. Pensons à la première pièce écrite par Eugène Ionesco, « La Cantatrice chauve » (1950), dont le sous-titre pourrait être *la tragédie du langage*. Dans ce drame tragi-comique, Ionesco met en scène la *normalité petite-bourgeoise* la plus exacerbée, les personnages ne font et ne disent rien qui excède les mécanismes d'une vie quotidienne parfaitement « anglaise » – ils lisent les journaux, ils font les courses, ils sont mariés, ils ont une bonne et des enfants, ils rendent visite à leurs amis... Comme le spectateur le découvre assez rapidement, une telle *normalité* entraîne les personnages dans un « trou noir » qui les absorbe en tant que sujets humains, en tant que parlants producteurs de sens. Les automatismes d'un langage qui tourne à vide dis-identifient ces *Mr and Ms Smith*, ces *Mr and Ms Martin*, qui ne sont que les mêmes caricatures, dépouillées de toute différence, de toute trace d'humanité – jusqu'au paroxysme de la fausse reconnaissance des deux époux Martin (un topos dramatique que Ionesco utilise à l'envers), qui met à mal le pouvoir subjectivant des noms et des histoires. L'absurde est, en somme, le courant le moins spectaculaire des pulsions de mort, qui est également le plus commun, celui qui pénètre le plus régulièrement et silencieusement nos vies, à partir de notre faculté de langage. Désactivant le langage comme instance d'humanisation et de reconnaissance mutuelle entre les sujets, l'absurde marque une exclusion de la *résonance* – c'est à dire que, lorsqu'elle est sous l'emprise de l'absurde, la relation entre la sujet et le monde se réduit à une forme d'aliénation (ROSA, 2018).

Autour du trou noir façonné par l'expérience de l'absurde, le sujet humain se met en mouvement suivant une orbite inconnue. Lorsque la relation entre l'humain et le monde produit l'absurde, un mouvement de *révolte* devient la seule possibilité, pour le sujet, de ne pas se laisser assimiler, lui-même, par l'absurde : telle est l'aventure du *Sisyphé* d'Albert Camus. Telle est aussi la tentative extrême de la folie – seulement, elle ne peut pas éviter, bien souvent, de retomber dans l'absurde dont elle cherchait désespérément à sortir, dans une boucle infernale. En effet, « l'homme est irrémédiablement frappé de

folie » (ZALTZMAN, 1999a, p. 68).

Nathalie Zaltzman est, pour moi, la psychanalyste de l'absurde. Dans ses ouvrages, je trouve une inquiétude qui fait penser, qui met en mouvement. Je pense qu'une telle inquiétude est nouée à celle que Zaltzman appelle « démesure » – un danger intérieur de mort qui se déjoue en un tour de valse, qui est subverti et devient une occasion de vie, de vivre plus. « Au-dessus de ses moyens », écrit-elle (ibid., p. 69). Mais cette capacité de vivre plus, à partir d'un danger de mort, sans être dégagé de ce danger, que serait-elle, sur le plan psychique, sinon la conséquence d'une « pulsion anarchiste » (ZALTZMAN, 2011) ? D'après ce que j'ai pu en comprendre, la pulsion anarchiste est un courant particulier de la pulsion de mort – dirais-je un courant minoritaire, qui, en se soulevant contre le pouvoir tyrannique d'éros, permet au sujet de s'en délier et de survivre. Mais ne pourrions-nous pas la comprendre en même temps comme une puissance de lutte, et plus précisément, comme une révolte contre l'absurde ? Une tension vers une *sur-vie*, c'est à dire, une vie qui investit une certaine démesure, et qui la revendique ?

Absurde est la notion par laquelle j'essaie de mettre en forme certains phénomènes de massification qui relèvent des pulsions de mort, se caractérisant par une certaine froideur, ou « banalité » (ARENDE, 1963), où la jouissance associée au pouvoir de détruire l'autre n'est pas évidente. Mais *absurde* est pour moi également l'acceptation de se soumettre à une telle inertie mortifère, ou d'y assister passivement. Il s'agit en somme d'une acceptation molle du Mal, une paresse intellectuelle et éthique qui n'empêche pas seulement de se soulever contre le Mal, mais qui nous rend bel et bien incapables de le penser. Je crois que, au niveau des mécanismes civilisationnels, les manifestations de l'absurde sont toujours le produit aberrant d'une relation disproportionnée entre un sujet ou un groupe de sujets et un pouvoir qui exerce sur eux une forme d'emprise absolue, c'est à dire non médiée, non tiercisée, qui les inclue en les excluant, pour reprendre à nouveau une formule de Agamben (1995), sous le mode de l'*exception*.

4.1.2 Démesure

Lorsque Zaltzman parle explicitement de l'absurde, dans « Faire une analyse et guérir : de quoi ? » (ZALTZMAN, 1999a), elle se réfère à quelqu'un qui le fréquente, l'absurde, à un

niveau particulièrement intense : un humoriste, Raymond Devos. Dans une interview sur son art et sa pensée, Devos affirme que, si l'absurdité a toujours existé, si « elle fait partie de l'étrangeté du monde », c'est au XX^{ème} siècle que « l'absurde peut se palper » (1971). Pour l'humoriste, l'absurde réside dans l'incapacité des humains à répondre aux questions fondamentales de l'existence (*D'où tu viens ? Qui es-tu ? Où vas-tu ?*). À partir de cette aporie irréductible, tragique, le sujet doit vivre, comme si de rien n'était, raisonnablement. Tout l'édifice de la raison humaine se construit sur ces fondations précaires.

Zaltzman prend appui sur ce lien intime entre la raison et l'absurde, qui est pour elle comparable au rapport entre la réalité et la folie. Les notions de *folie* et *absurde*, d'une part, et de *raison* et *réalité* de l'autre, sont les termes d'une équation. Comme dans toute équation, ce qui compte, ne sont pas tant les termes en eux-mêmes, mais leurs relations :

« La réalité est à la folie ce que la raison est à l'absurde : un espace de fabrication de pensées qui de la condition humaine font une matérialité viable » (1999a, p. 90)

Selon l'auteure, le sujet se trouve toujours en danger, car il pourrait, à tout moment, ne plus avoir accès à l'espace de fabrication de pensées lui permettant d'investir son existence. Le processus qui enferme le sujet du côté du deuxième terme – l'absurde, ou la folie – consiste à

« confondre le possibles avec les impossibles dans le brouillard douloureux des impuissances, irréelles » (ibid., p. 90)

Voici, pour Zaltzman, la définition même de la maladie psychique, dans ses nuances névrotiques ou psychotiques. Pour apprécier la profondeur de cette définition, encore une fois, non pas essentielle, mais relationnelle, il faudrait la lire à partir de la notion de *démesure*. La raison et la réalité sont tout d'abord des espaces, des territoires partageables, *transitionnels*, au sens de Winnicott (1971), ou *triangulables*, comme le diraient les linguistes, par les sujets parlants, fabricateurs de pensées. Ces territoires sont occupés, conquis, habités par les humains à la mesure de leur destin spécifique, au sens de destin de l'espèce : un *destin symbolique*. Du berceau au tombeau, « le Je est condamné à investir »,

a écrit Piera Aulagnier (1982), grande interlocutrice de Zaltzman. Cet investissement, inévitable pour vivre, correspond à un travail infini de représentation et de mise en sens de la matérialité du monde et de la condition humaine dans le monde. Travail de Sisyphe, tissage singulier d'une vie, qui se lie à d'autres vies, comme dans une toile qui se tend, qui s'élargit, et qui, forte de cette puissance de lien, ose faire face à l'énormité de l'absurde. Et bien, nous dit Zaltzman, ce travail ni divin, ni titanesque, mais humain par excellence, qui relève de la *Kulturarbeit*, rend le sujet démesuré a lui-même :

« L'histoire de chaque vie, de part en part, excède ses ressources [...] La dominance de la dimension psychique dans l'existence humaine marque cette existence de folie [...] Fou et tourmenté chacun l'est inévitablement en tant que contraint de par sa nature psychique à vivre au-dessus de ses moyens et à ne pas pouvoir faire autrement. » (ZALTZMAN, 1999a, p. 69)

L'absurde, la démesure : quel rapport ? L'être humain vit au-dessus de ses moyens, au niveau psychique, mais dans la matière, dans l'histoire, il vit bien au-dessous de ses potentialités – je veux dire, de ses potentialités psychiques. Il est réduit, humilié, appauvri par les engrenages sociaux, par les leurre de l'identité, de l'unité, de la totalité. Une *démesure psychique* par rapport à un danger d'*absurde social-historique* : voici une description possible de l'existence humaine.

« Tu t'en souviens bien ? Vivre – à terme – est mortel. Que tu économises ta vie ou que tu la dépenses » ;

« Pourquoi cette parcimonie de ta vie ? Peur qu'elle te soit trop grande ? Sois réaliste : tu n'en as pas de rechange, et de toute façon elle te déborde » (ibid.)

Lorsque, en exergue de son livre « De la guérison psychanalytique », Zaltzman nous souffle à l'oreille ces deux formidables citations fictives, elle semble en réalité citer un personnage intérieur, un démon (au sens socratique) qui l'habite, qui la taquine. Si le fond de ces (in)citations est de l'ordre d'un *memento mori*, le ton transmet une joie, une vivacité déroutante. Comme si le constat que les humains vivent toujours au-dessus de leurs moyens, avait quelque chose d'un souhait, d'une invitation. Difficile de ne pas penser à « La pulsion anarchiste », où Zaltzman parle des « irréductibles » :

« Leur vie fait penser à ces régions de la Terre qui intéressent les géologues historiens de l'écorce terrestre. Comme ces régions qui témoignent de bouleversements telluriques, de dislocations, d'effondrements et de soulèvements, le cours de la vie de ces destins désordonnés porte l'empreinte vivante des mouvements de Thànatos. Ces gens sont dépourvus de ces œillères élémentaires qui permettent au commun des mortels d'ignorer que chaque jour peut se jouer à pile ou face, à la vie à la mort. Leur vie est ponctuée de changements [...] Comme s'ils disposaient de plusieurs vies, scandées de ruptures [...] Ce qui signe la marque de Thànatos, c'est la contrainte affective qui induit ou accompagne le goût du changement, de l'errance, de la marginalité [...] Mais à l'abri de cette vision presque épique de leur destin se profile un sentiment de dérision, une solitude qui ne peut être ni partagée ni soulagée. » (ZALTZMAN, 2011, p. 32)

Ces sujets *irréductibles* sont, il me semble, des porteurs de dissidence, des dérangeurs de l'ordre public, des trouble-fêtes du consensus de la civilisation. Leur marginalité est la même posture existentielle qui permet à Bérenger dans « Rhinocéros » de s'étonner devant l'absurde, et de maintenir son point d'altérité. Marginalité, solitude, dissipation, tel est le destin des irréductibles, toujours exposés à un risque « effondrement » et à une possibilité de « soulèvement ». Mais le travail des pulsions de mort, dans leurs existences, se manifeste également par cette puissance de refus, cette capacité imprévisible de créer des nouvelles issues de vie face à une emprise mortelle – la pulsion anarchiste. Sans la vivacité des marges d'une société, sans leur puissance subversive qui nourrit sans cesse la *Kulturarbeit*, ceux qui en monopolisent le centre s'effondreraient très rapidement. Mais lorsqu'une civilisation produit des nouveaux avatars de la barbarie, elle s'acharne à plier à ses propres dogmes des nouveaux irréductibles. À défaut de pouvoir les intégrer à la mêmeté informe de la masse des inclus, l'engrenage social les met hors circulation, tels des boucs émissaires.

En résonance profonde et insistante avec le bouc émissaire, je voudrais reprendre la figure du *homo sacer*, que j'ai déjà pu évoquer dans l'Introduction (p. 53). La vie du *homo sacer* est une *vie nue*. La différence irréductible entre les vies symbolisées et les vies nues est que ces dernières sont exposées au meurtre. N'oublions pas qu'Agamben (1995) met

en pensée la logique mortifère des camps de concentration nazis, et il conceptualise le camp comme paradigme du pouvoir contemporain. Zaltzman est animée par la même nécessité. Dans « La résistance de l'humain », elle souligne que la vie tuable est l'élément politique originaire, « l'exception incluse dans l'espace politique, embryon générique de cet espace » (1999b, p. 21), qui synthétise le rapport inextricable entre le pouvoir souverain et le meurtre. Très féconde est l'intuition de l'auteure qu'il s'agit du même élément politique originaire qui émerge dans la *Horde primitive* imaginée par Freud dans « Totem et Tabou » (1913). Zaltzman se réfère implicitement à cette *exception inclusive fondamentale*, lorsque, dans « De la guérison psychanalytique », elle parle de l'éventualité toujours possible et toujours impossible, pour un sujet, de « tomber hors du monde » (1999a, p. 184)². Protégés ou non par l'interdit du meurtre, les humains restent dans le monde. Dans quel monde ? Dans le monde civilisé – et ici, la différence entre *civilisation* et *Kultur* ne pourrait s'exprimer avec plus de force. Alors que la *Kultur* est l'espace possible d'un processus d'humanisation, cet espace que Janine Altounian, quant à elle, a nommé « non-extermisable du moment » (2008, p. 8), ou « monde apparemment non extermisable » (ibid., p. 12), la *civilisation* relève du fonctionnement social – toujours potentiellement solidaire de Thànatos, toujours potentiellement absurde :

« La dimension sociale [...] prête main-forte aux mouvements de destruction internes [...] L'abandon le plus total, dans l'isolement et l'indifférence, ne s'accomplit jamais hors témoins, hors prise à partie de la participation de tous [...] Il est à la fois si facile de “tomber hors du monde”, et – impossible. »
(ZALTZMAN, 1999a, p. 185)

De quel type d'*abandon total* sommes-nous donc les témoins ? Dans quels processus absurdes sommes-nous pris ? Je pense que les formes sociales-historiques qui, dans notre contemporanéité, matérialisent l'accueil de ceux et celles qui demandent l'asile en Europe (et pas seulement en Europe), relèvent d'un tel abandon, et des *processus sans sujet* qui l'inscrivent dans le politique et dans le psychique.

²Freud lui-même, citant Christian Dietrich Grabbe, avait évoqué la question de *tomber hors du monde* : « “Nous ne pouvons tomber hors de ce monde”. Sentiment, donc, d'un lien indissoluble, d'une appartenance à la totalité du monde extérieur » (FREUD, 1929, p. 6).

4.1.3 Processus sans sujet et mélancolisation du lien social

La notion de *processus sans sujet* est essentielle dans cette tentative de penser l'absurde en termes métapsychologiques. Cette notion a une longue histoire dans l'élaboration philosophique, et elle a été introduite dans la réflexion psychanalytique par René Kaës. La complexité d'une telle tradition, et de l'idée même de *processus sans sujet*, nous demande d'y consacrer une attention particulière.

L'idée que l'histoire humaine est un *processus* a été formulée pour la première fois par Georg W. F. Hegel, dans sa « Phénoménologie de l'Esprit » (1807). Le système philosophique de Hegel n'est pas anthropocentrique, bien au contraire : pour cet auteur, qui a marqué profondément toute la pensée occidentale, la seule chose qui existe en soi est l'Esprit (l'Idée, la Raison, l'Être), dont tous les phénomènes naturels et historiques, y compris les êtres humains, ne sont que des concrétisations temporaires et perfectibles. L'Esprit est concevable en tant que nécessité absolue qui devient identité absolue. L'histoire de l'Esprit est un long processus d'*aliénation*, c'est à dire, d'altération de l'Esprit lui-même, qui se fait nature. Ainsi, l'Esprit, qui est absolu et nécessaire, se détermine, se particularise, il devient autre que ce qu'il est : des entités finies, contingentes et libres. Un tel mouvement répond à la logique interne à l'Esprit, qui est une logique *dialectique*. L'Esprit procède, en somme, au travers d'une série indéterminée de thèses, antithèses et synthèses. Il s'agit d'un mouvement où la *négation* est fondamentale : tout ce qui existe, ne peut exister que dans le cadre d'un devenir par négations successives. Afin de donner lieu au fruit, la fleur doit se nier elle-même, le fruit sera alors la synthèse de la fleur et de cette négation. Dans la synthèse, qui est le fruit, quelque chose de la fleur est conservé. Même les relations inter-subjectives (j'emploie ce terme en insistant quand même sur le fait que les êtres humains, pour Hegel, ne sont pas vraiment des « sujets ») se déroulent selon cette dynamique d'aliénation, comme Hegel l'illustre clairement dans la fameuse *dialectique maître-esclave* (ibid.). Le processus historique est téléologique, et ce n'est pas possible d'en isoler un point d'origine et un point de fin : l'Esprit s'aliène à lui-même dans la multiplicité des phénomènes, afin de s'accomplir, l'Esprit est origine et fin en soi. Ainsi, selon Hegel, le processus d'aliénation ne commence pas avec l'histoire humaine, qui surgit, on pourrait dire *in medias res*. L'histoire est un « processus d'aliénation sans sujet », car la seule entité pouvant subsister à la place du sujet, est, en effet, l'Esprit, c'est à dire, le

mouvement dialectique téléologique lui-même. Pour Hegel, en somme, la réalité est en elle-même sujet, activité et auto-mouvement.

Bien évidemment, la pensée de Karl Marx doit beaucoup à celle de Hegel. Dans le « Capital » (1867), Marx s'appuie sur la théorisation hégélienne de l'histoire en tant que processus d'aliénation sans sujet, en laissant de côté le caractère téléologique de la philosophie de Hegel. Une telle conception de l'histoire, que Marx a extrapolée de la téléologie hégélienne, est, selon Louis Althusser (1972), la plus grande dette qui lie l'auteur du « Capital » au philosophe de la dialectique. Dans la perspective marxiste, le sujet de l'histoire n'est identifiable que dans le mouvement historique lui-même, en tant que lutte des classes. Le prolétariat n'est pas la sujet (révolutionnaire) de l'histoire, au contraire, il est l'objet des processus auto-reproductifs propres au capitalisme, processus qui n'en finissent pas d'aliéner les travailleurs salariés – et qui n'en finissent pas de les produire, en tant que force de travail.

On pourrait dire que la philosophie de Marx, matérialiste critique, est radicalement anti-hégélienne, car anti-idéaliste et anti-téléologique. Comme Althusser l'a écrit,

“Qu'est-ce que Marx a fait d'autre, dans tout le cours de son interminable recherche, que de revenir à Hegel, pour s'en défaire et se saisir, que de le retrouver, pour s'en distinguer et se définir ?” (1974, p. 67)

Selon Althusser, si les humains sont des sujets *dans* l'histoire, ils ne sont absolument pas les sujets *de* l'histoire :

« L'histoire est bien un “procès sans Sujet ni Fin(s)”, dont les circonstances données, où “les hommes” agissent en sujets sous la détermination de rapports sociaux, sont le produit de la lutte de classe. L'histoire n'a donc pas, au sens philosophique du terme, un Sujet, mais un moteur : la lutte des classes. » (1973, p. 76)

La réflexion de Kaës sur les *processus sans sujet* s'inscrit donc dans un tel contexte théorique, tout en se démarquant de cette tradition. Dans son article « Face au maître

psychique dans les cultures hypermodernes, que peut la psychanalyse ? » (2013), cet auteur mobilise la notion de *processus sans sujet*, mais il ne se situe pas au niveau très général auquel l'avaient attrapée les philosophes. Kaës développe ce concept dans le cadre de ses observations sur les plus récentes manifestations de ce que Freud avait nommé « das Unbehagen in der Kultur », le *malaise dans la culture* (FREUD, 1929). D'après Kaës, qui a consacré un très bel ouvrage au *malaise* contemporain, qu'il nomme *malêtre* (2012b), nous, les humains, sommes

« dans une phase de notre histoire qui bouleverse la capacité d'être avec soi-même, avec les autres et avec le monde » (2013, p. 281)

Le malêtre est une *souffrance psychique d'origine sociale* (FREUD, 1908) qui frappe la « civilisation hypermoderne de masse » (KAËS, 2013), et qui découle, justement, d'une massification du *socius*, id est, d'une fragilisation extrême et progressive des liens inter et trans-subjectifs, ces liens qui instituent les groupes. Les pactes et les alliances dans lesquels s'inscrit chaque nouveau-né, ces tissages intriqués qui nouent chaque sujet à autrui, ainsi qu'à plusieurs groupalités (internes et externes), et qui mettent en relation chaque groupalité avec d'autres groupalités et avec plusieurs sujets, semblent perdre leur force et leur valeur. Lorsque de tels repères s'effondrent, broyés par des mécanismes civilisationnels tels que la massification, l'accélération, la réification des relations humaines et de la totalité du monde non-humain, ou encore, un rapport à l'altérité systématiquement réduit au dualisme pillage/refoulement, les processus de subjectivation sont mis à mal. Reprenant une belle expression de Georges Gaillard, je dirais qu'on a à faire, ici, avec « la *négativité* qui travaille à rebours du processus de symbolisation, de la *Kulturarbeit* » (2020a, p. 42). Lorsqu'une telle négativité n'est pas prise en compte, elle ne peut que se répéter inlassablement, entravant ainsi le travail de Culture.

En effet, comme Kaës l'écrit :

« Ces formations sont sensibles aux structures profondes de la vie sociale et culturelle. On repère les fonctions métapsychiques de ces alliances fondamentales lorsqu'elles sont en crise ou en faillite. Toutes ces alliances sont décisives dans la formation de liens inter-subjectifs suffisamment structurés et stables,

condition nécessaire à la construction de ce que Castoriadis-Aulagnier (1975) appelle “l’espace où le Je peut advenir”. » (2013, p. 286)

Les *processus sans sujet* surgissent là où les méta-cadres sociaux et psychiques d’une société ne garantissent plus la tenue des formations inconscientes qui permettent à chaque sujet de trouver une place dans le monde, une place qui lui permette d’advenir. Il s’agit des machineries sociales dont « Metropolis » de Fritz Lang (1927) ou « Temps modernes » de Charlie Chaplin (1936) nous ont donné des représentations spécialement marquantes. Les rouages de ces dispositifs à exploiter et à aliéner sont ceux du capitalisme en pleine expansion du début du XX^{ème} siècle. Les *processus sans sujet ni fins* ont ensuite déclenché deux Guerres mondiales, et produit les sociétés de masse des totalitarismes. Dans ces mouvements sociétaux, sourds et aveugles à la vie subjective, la notion de responsabilité se perd complètement, car

« Le processus sans sujet ne dépend de l’action de personne, mais des actions de tous, en ce sens il est anonyme, inclus, caché et agi dans le système. » (2013, p. 286)

La guerre, c’est un processus sans sujet. Le capitalisme, la destruction de la planète, l’action des régimes totalitaires, les appareils de propagande, le meurtre de masse, le divertissement de masse, le consumérisme de masse... Autant de processus sans sujet. Mais ces mécanismes ne rendent compte que d’un aspect particulier du fonctionnement de nos organisations sociales, celui dont on peut observer les effets au niveau des foules. Les philosophies qui théorisent ces processus semblent ici rater un point fondamental. S’il est vrai que les poussées à l’indifférenciation et à la reproduction du même propres aux civilisations néolibérales hypermodernes ont tendance à élargir la sphère d’influence de la masse, il est néanmoins encore possible de se rencontrer, penser et vivre ensemble, faire de l’art, soigner, critiquer l’existant, et inventer des pratiques qui permettent de transformer les pulsions meurtrières et la toute-puissance du narcissisme. Toutes ces potentialités, et d’autres encore, qui, tout en étant fortement attaquées, continuent de tisser la *Kulturarbeit*, s’enracinent dans des formations intermédiaires, nouant le sujet au monde : elles naissent au sein des *groupes*. Voici donc pourquoi Kaës pousse son exploration au-delà des théorisations philosophiques des *processus sans sujet* :

« D'un côté, elles rendent compte d'une dimension fondamentale de la vie sociale : celle où le collectif s'empare de tout l'espace psychique, abolit, aliène ou isole le sujet en le réduisant à l'individu, en le soumettant à l'ordre de la communauté [...] D'un autre côté, ces philosophies font une impasse complète sur le rapport co-constitutif du sujet et de l'ensemble, de l'individu et du groupe, de l'identité et de l'altérité. L'autre, plus d'un autre, précède le sujet, car c'est un autre, plus d'un autre, qui d'abord s'adresse à lui, l'investit et l'instaure dans le monde symbolique. » (2013, p. 287)

La psychanalyse de l'ère contemporaine n'est pas la même que celle que Freud et ses collègues ont élaborée au début du siècle dernier. Les pratiques ont changé, elles se sont déplacées dans d'autres espaces que le cabinet du psychanalyste, elles ont expérimenté d'autres dispositifs que la cure individuelle, les groupes et les institutions sont devenus des objets d'étude et des terrains thérapeutiques fondamentaux pour les psychanalystes et pour les psychologues se référant à la psychanalyse, qui ont su recueillir les défis du nouveau malêtre. Comme Kaës le souligne, la psychanalyse contemporaine se développe suivant une ligne de tension entre *processus sans sujet*, *inter-subjectivité* et *subjectivation* : penser cette tension, travailler à partir du déséquilibre qu'elle génère, est peut-être l'enjeu principal de l'actuelle exploration de l'inconscient, qui ne peut que partir de l'éprouvé du malêtre.

Rappelons au passage que la réflexion de Kaës sur les processus sans sujet est liée à la mutation sociale contemporaine qui frappe les espaces des liens intra, inter et trans-subjectifs, et que, dans son livre sur le *malêtre* (KAËS, 2012b), cet auteur nomme « absence du répondant » ou « disparition du répondant ». Il s'agit d'un phénomène que Kaës n'hésite pas à définir en termes de « désastre », car, à défaut de la présence d'un autre, disponible à tisser une rencontre et à rendre possible une adresse, c'est l'inter-subjectivité qui s'éclipse, et, avec elle, l'altérité et la possibilité même d'une vie psychique :

« J'ai aussi éprouvé de l'angoisse et de la colère devant cette autre forme de destruction de la subjectivité : la disparition du répondant. Je voudrais rappeler que le répondant est la présence humaine à une adresse, à une demande. Le répondant accepte d'en être le destinataire, il ne se dérobe pas devant le risque

de la rencontre. L'ampleur de ce désastre qu'est la disparition du répondant ne s'éprouve pas seulement lorsque les automates se substituent à la présence humaine sous le prétexte de gains de productivité dans la communication [...] Cette neutralisation de la présence est, je le crains, *une des manifestations de la haine de la psyché, et donc de l'autre, imprévisible, dont les questions dérangeant.* » (2012b, p. 259-260, souligné par moi)

Jean-Pierre Pinel, dans le cadre de ses travaux sur les institutions de la mé-inscription qui prennent en charge les adolescents « délinquants », a repris la réflexion de Kaës sur l'absence du répondant. Pinel a observé les effets traumatogènes d'une « déprivation de répondant » chez l'enfant, et le retournement d'une telle déprivation à l'adolescence. La *déprivation de répondant* peut entraîner une expérience traumatique

« [...] d'effraction, de séduction, de violence directe, qui mobilise un afflux d'excitations débordant. Ce débordement entame le pare-excitations et bloque le développement du préconscient : il s'agit de *traumatismes chauds*. À l'excitation de l'un répond l'excitation de l'autre dans une symétrie dé-différenciatrice, à tonalité incestuelle. Les mouvements d'excitation ordinaires, correspondant aux expériences de détresse, comme les irruptions de destructivité primaire qui constituent le vif de la pulsionnalité de l'*infans*, ne trouvent comme réponse que la rétorsion [...] Le défaut de réponse trophique de l'environnement est chronique, étendu à l'ensemble des situations relationnelles, inscrivant les liens et les relations inter-subjectives sous le sceau du traumatisme. C'est à dire, pour le formuler dans les termes de D. W. Winnicott (1975) que : "Là où quelque chose aurait pu être bénéfique, rien ne s'est produit" (Winnicott, 1975, p. 214). Et plus encore, ce qui s'est produit a participé à briser la confiance en l'autre, dans les autres et dans les liens. » (J. PINEL, 2018a, p. 135-136)

Mais la même *déprivation de répondant* peut frapper l'enfant également par le biais d'une autre forme de négatif,

[...] celle du défaut de présence, d'attention et de disponibilité de l'objet, que C. Janin désigne comme les traumatismes froids. Ils peuvent prendre différentes

formes : le retrait et la défection, le désinvestissement, mais aussi le vide intérieur de la mère, telle que la “mère morte” analysée par A. Green (1983). (J. PINEL, 2018a, p. 136)

Dans la suite de cette partie, nous verrons à quel point la question du *répondant* – de son absence, de la rupture de la confiance dans les liens que cette absence détermine, de l'inscription des situations relationnelles « sous le sceau du traumatisme, » et de la recherche obstinée, de la part du sujet, d'une « présence anticipante » ayant fonction de répondant – est importante, dans l'accompagnement clinique des adolescents en exil (cf. *infra*, p. 194).

Une dizaine d'années avant que Kaës ne formalise sa conception des formes hyper-modernes du malaise dans la culture, Olivier Douville avait formulé l'hypothèse d'une « mélancolisation du lien social » (2001). Tout d'abord, Douville explicite l'objet d'une telle mélancolisation : la notion de *lien social* ne va effectivement pas de soi, et elle ne peut avoir du sens que dans le cadre des structures relationnelles propres à une société. Ainsi, Douville propose de penser le lien social comme

« [...] une logique et un dispositif apte à traiter du réel : une structure qui échappe au sujet et qui le marque en raison de son insertion dans le langage. » (ibid., p. 241)

Le lien social dépasse le sujet, il le dénote en tant que sujet, traversé par le langage, habitant du langage, et, au sein du langage, jamais « chez soi ». Il s'agit d'un dispositif fondateur d'humanité (d'une forme de vie problématiquement ouverte au symbolique), car son œuvre instituant signifie l'insuffisance du sujet, sa dépendance de l'Autre, à une fonction de tiercéité. Pour reprendre les mots de Douville, le lien social concerne le « montage du sujet au tiers » (ibid., p. 245).

Pourquoi et comment un tel dispositif fondateur se *mélancolise* ? L'auteur définit la *mélancolisation du lien social* comme « ce qui résulte d'une abrasion et d'une dispersion des fictions d'échange et des références tierces. » (ibid., p. 241). Abrasion et dispersion des mythes familiaux, des pactes et des alliances, de ces structures psychiques que Kaës

située dans l'espace trans-sujetif. Abrasion et dispersion, surtout, de la parole, celle-ci ayant fonction d'*altérer* incessamment le monde humain, de l'exposer à l'écart et à la différence. Comme Douville le souligne,

« [...] la mélancolisation du lien est cet état, cette pente par quoi se satisfait une forme de neutralisation de la pensée de l'écart et de la différence dans le culte d'une origine qui fait retour sur le sujet jusqu'à la mascarade et au cauchemar de l'auto-fondation. Il n'y aurait plus de différence qui vaille. Règne l'indifférence généralisée à l'égard des choix éthiques et la ségrégation sauvage de ce qui se pose chez l'étranger comme un autre montage du sexuel, de la langue et de la mort. Nous serions face à une économie psychique impuissante à se lier à des représentations du futur et inapte à désirer une figuration de ce qui est dans un au-delà du bord, des limites et des frontières. Cette économie psychique est désespérée. Le psychisme semble un luxe, un "en trop". Le psychisme sert-il encore à quoi que ce soit lorsque la relation à autrui ne sert plus à rien ? C'est bien des conditions d'acquisition de l'altérité dont il est ici question. » (2001, p. 260-261)

Mais si « le psychisme semble un luxe », si « la relation à autrui ne sert plus à rien », c'est que la mélancolisation du lien social est indissociable d'une effraction de l'espace psychique de la part d'une figure totalitaire, avec laquelle le sujet ne peut tisser aucun lien, impossible à toucher, inatteignable par la parole. Le sujet est alors condamné à exister sans penser. Cet empiétement qui ne peut pas se dire circule d'une génération à l'autre, il se transmet et déchire l'histoire. Il s'agit d'une incapacité de penser découlant d'une violation extrême de ce qu'Aulagnier a nommé « le droit au secret » (2009). Le « règne de l'indifférence » est un règne de l'incestuel, un monde à la temporalité fermée, vouée à l'auto-reproduction du même et reniant toute forme d'accueil. Ce monde, qui est plutôt une privation de monde, ne peut que produire du déshumain.

Il me semble, alors, que la mélancolisation du lien social, ainsi que le malêtre, sont des manières de souffrir du sujet en tant que sujet du collectif. Ces épreuves, auxquelles les cliniciens, aujourd'hui, ne peuvent pas échapper, nous confrontent à l'irreprésentable – ou, plus exactement, à l'informe – des corps des *homines sacri*, tuables sans culpabilité,

auxquels se réduisent les humains hors symboles. Les catastrophes historiques du XX^{ème} siècle, où, selon Douville, « s'est jouée une volonté de mise à la casse du principe généalogique pour l'ensemble de l'humanité. » (2001, p. 251), empêchent à jamais aux sujets contemporains de refouler les pulsions de mort qui les habitent. Ces catastrophes m'obligent à savoir que l'autre est aussi un *homo sacer*, et que moi-même, je suis aussi un meurtrier. Et inversement.

La mélancolisation du lien social, le malêtre, seraient alors les conséquences d'une cassure : une « mise à la casse du principe généalogique », une rupture de la parole, à la fois en tant qu'environnement contenant et énergie circulante, potentialité de rencontre entre semblable et différent. Cette cassure est corrélative à l'effondrement du politique, son agenouillement devant la technique, la réduction du politique à l'administration des intérêts majoritaires – non pas ceux du plus grand nombre, mais ceux des plus forts. La cassure dans le socius, en somme, est contemporaine d'un retournement du politique. Lorsque le politique se retourne, le lien ne peut pas tenir et le corps social se plie à un fonctionnement conformiste, où chacun se croit libre car il poursuit spontanément les mêmes fins que tous les autres, animé par les mêmes désirs que tous mes autres, aliéné de tous les autres et de soi, sans pouvoir le penser : voilà l'individu produit par le bio-pouvoir, qui, comme nous l'avons vu, a forcément, par corrélat, un individu produit par le nécro-pouvoir (sinon par le thanato-pouvoir). Telle est la condition que je veux évoquer, lorsque j'avance la notion d'*absurde*.

Pour rappel, je pense l'absurde comme un rejeton de la relation entre le sujet et le monde, se produisant lorsque la chaîne logique et relationnelle qui maintient l'illusion d'une correspondance entre le cosmos extérieur et le cosmos intérieur est brisée, et, suivant la réflexion de Zaltzman, je compare l'absurde à la folie, en ce que ces deux conditions ont tendance à décomposer l'*espace de fabrication de pensées qui de la condition humaine font une matérialité viable*. L'absurde se vit, le plus souvent, sans pouvoir l'éprouver, ou l'éprouvant en creux, en négatif, comme un vide constitutif de la vie elle-même, ou plus précisément, un vide perpétuel du quotidien, de la répétition des mêmes gestes, des mêmes tâches, qui ne trouvent jamais d'adresse et encore moins une réponse. Il s'agit, en quelque sorte, de l'inverse d'un mouvement instituant. L'institution, comme processus et comme équilibre temporaire, se produit par rapport à un état, à une place. Étymologiquement, le

verbe latin *instituere*, dérivé de *in-statum*, signifie fonder, mettre en place : l'institution concerne donc une forme de stabilité, une capacité de rester, d'être là (en latin et en italien, *stare*). Je dirais que, pour instituer, il est nécessaire de donner une parole et de la tenir, et que, pour être institués, les sujets doivent se tenir (ensemble) dans la parole. Or, nous venons de voir à quel point, dans le non-monde produit par les processus sans sujet, la parole a du mal à résonner : l'absurde est précisément cela, une parole qui s'estompe muette, issue du fond sans voix de l'existant, native d'un abîme sourd (*ab-surdo*).

Au niveau pulsionnel et archaïque, l'absurde s'inscrit donc dans la chair du sujet en tant que empiètement de la part d'un Réel à l'état brut, immobile, résistant à toute transformation. Tout se passe, il me semble, comme si, dépouillée d'images et de symboles (car la fonction du Tiers reste silencieuse, ne pouvant donc fournir aucun signifiant imaginaire ni symbolique), la matière du monde envahissait le corps-psyché du petit sujet. L'élaboration de Ferenczi sur le trauma (1931 ; 1932 ; 1933), ainsi que la théorisation winnicottienne de la *crainte de l'effondrement* (1974) et les avancées de Bion sur la *terreur sans nom* (BION, 1962), me semblent très pertinentes pour tenter de saisir quelque chose de ce débordement de l'absurde, un débordement paradoxal, par « excès de défaut », qui a lieu là où l'affect et la parole de l'Autre sont en panne, à tel point que la confiance dans le langage et dans les liens est mise à mal. Comme nous le verrons dans la partie clinique de ce manuscrit (p. 389), l'expérience de l'absurde, dans la préhistoire du sujet³, peut figer une partie de l'*infans* – le petit sujet qui, rappelons-le, n'est pas encore un Je (un sujet parlant) : une partie vivante du petit sujet se rigidifie, pour tenter de protéger d'autres strates du psychisme. Le sujet se trouve alors à devoir exister portant en lui une statue de sel⁴.

Au niveau social-historique, le déploiement de l'absurde me paraît lié à un processus sans sujet voué à la reproduction du même, un processus que je définirais « viral » : le capitalisme contemporain⁵. Tout comme un virus, qui procède en réduisant un nombre

³C'est à dire, dans la toute première enfance, période dans laquelle l'*infans* est exposé, sans pouvoir se défendre, aux contenus silencieux de la transmission transgénérationnelle dont il est issu.

⁴La notion d'absurde, telle que je tente de la proposer ici, reste aporétique lorsqu'on ne se réfère pas aux différentes théories du trauma, et notamment au modèle de la négativité. Pour approfondir ces questions, je renvoie le lecteur un peu plus loin dans cette partie, à la p. 12.

⁵Dans les lignes qui suivent, je reprends un article que j'ai coécrit avec Georges Gaillard : « Évaporations contemporaines. La responsabilité collective à l'épreuve de la pandémie » (2020)

toujours plus grand de corps en autant de moyens d'auto-prolifération, l'hypercapitalisme englué le monde dans une « indifférence de base », où tout ce qui existe est en mesure d'être investi comme une « valeur » économique abstraite, destinée à l'expansion du capitalisme lui-même. Il s'agit de deux systèmes, celui de la propagation virale et celui de la propagation capitaliste, qui tendent à submerger les autres formes d'organisation du vivant (biologiques ou socio-économiques). En effet, ils ont un énorme avantage sur ces dernières : ils n'ont pas besoin de passer par une reproduction sexuée, ils peuvent se passer de toute relation non prédatrice à l'altérité. L'autre est nécessaire seulement en tant qu'outil d'auto-duplication, et, plus le virus ou le système capitaliste sont puissants, plus cette duplication est immédiate. Il est question, dans les deux cas, de reproduire du même.

Le philosophe et économiste marxiste Anselme Jappe (2017) propose le concept de « société autophage » pour décrire l'organisation que le capitalisme impose au socius. L'idéologie néolibérale demande le sacrifice de l'humain et du vivant, au nom de la « valeur » abstraite que le capital peut en retirer et qui résulte toujours en un pouvoir de croissance. La société serait, en somme, condamnée à s'auto-dévoiler. Deux facteurs poussent les corps sociaux et les sujets à glisser sur cette pente absurde : le fétichisme de la marchandise (ce que le psychanalyste Dany-Robert Dufour a nommé « le Divin Marché » (2007), et l'explosion du narcissisme (LASCH, 1979 ; LASCH et CASTORIADIS, 2012). Rejoignant l'analyse de nombreux auteurs¹, Jappe considère que le sujet postmoderne doit être pensé à partir de la notion de narcissisme. En tout sujet demeure, en effet, une attraction pour la « toute-puissance », pour « le désir d'être tout » (BATAILLE, 1943), et une relation « magique », projective, au monde et aux autres. Tout doit toujours être disponible tout de suite : voici le point de conjonction entre narcissisme et tentation perverse. La *Weltanschauung* de l'individu consommateur traduit son angoisse du vide et de l'effondrement, son impossibilité de faire confiance à un environnement, appréhendé comme violent et imprévisible. Le sujet narcissique habite, en effet, un univers absurde, car solipsiste et totalitaire, où, aux prises avec son statut de *Hilflosigkeit*⁶, il n'espère plus aucune consolation de la part d'autrui, et retire toute sa libido dans son Moi, se

⁶La *hilflosigkeit* (FREUD, 1926b ; FREUD, 1895) peut être décrite comme le fond sans fond de l'angoisse, une condition de solitude abyssale, de séparation radicale du monde et de l'autre, ancrée dans la mémoire anhistorique de l'humain et de tout sujet. Cf. Monique Schneider, « La détresse, aux sources de l'éthique », (2011).

déliant des objets extérieurs. Deux solutions psychiques se présentent dès lors à lui. La solution mélancolique, à savoir, l'introjection de l'« ombre de l'objet » (FREUD, 1915b), l'identification à l'absence d'un autre secourable, et le désinvestissement des liens avec autrui. Mais la société autophage pousse ses membres à privilégier la solution d'un narcissisme boulimique, qui investit les objets extérieurs dans un utilitarisme généralisé, employant autrui comme un outil d'autosatisfaction, à même de soutenir son image. Contrairement au mélancolique, mais à partir de la même condition de désétayage, le sujet narcissique projette son reflet sur l'objet, sur tous les objets, les utilisant en tant que miroirs, afin de chercher un éprouvé d'existence. Il convient toutefois de préciser que ce découpage en deux solutions opposées reste une abstraction : dans l'expérience psychique, le désétayage produit plutôt une oscillation entre deux pôles. Quoi qu'il en soit, parmi les effets de croissance exponentielle enfantés par l'hypercapiatalisme, il convient de reconnaître, aujourd'hui, une croissance exponentielle du narcissisme. Ainsi l'absurde circule, de l'espace trans-subjectif, à l'espace inter-subjectifs, jusqu'à pénétrer les tissages les plus intimes de l'espace intra-psychique.

En plus des notions de *processus sans sujet*, *mélancolisation du lien social* et *narcissisme hypercapitaliste*, les propositions théoriques de José Bleger (BLEGER, 1967), qui ont été reprises et poussées plus loin par Silvia Amati Sas, dans ses travaux sur la torture et sur la violence sociale, peuvent nous aider grandement dans cette tentative de penser l'absurde sur le plan métapsychologique. Dans « Symbiose et ambiguïté », Bleger parle d'un noyau « ambigu » ou « agglutiné » du Moi, qui serait un reste, dans la psyché mature, de la structure sujet-monde la plus archaïque – une structure d'indifférenciation, de symbiose, de dépendance extrême et impensable (qui précède l'expérience de l'*Hilflosigkeit* et la différenciation dont cette dernière est l'initiatrice). Pour reprendre les *positions* subjectives par rapport à l'objet élaborées par Mélanie Klein (1946), cette structure d'indifférenciation précède la position schizo-paranoïde et la position dépressive. Un ou plusieurs noyaux ambigus se préservent dans le Moi adulte, qui ne peut pas les garder en soi, mais qui est obligé de les *déposer* dans les cadres et dans les méta-cadres qui organisent sa vie sociale et psychique (famille, groupes d'alliance, institutions, habitudes, lieux...). Or, selon Amati Sas (1977), lorsque, dans des contextes de crise existentielle, dans de passages subjectifs majeurs, ou, à plus forte raison, dans des situations de violence extrême et de grand bouleversement politico-social, ces cadres ou méta-cadres deviennent inaccessibles,

lorsqu’ils ne peuvent plus répondre au sujet, contenant ses noyaux ambigus, ce dernier doit reprendre en soi de tels noyaux d’indifférenciation. À ce moment-là, le sujet devient « adaptable à n’importe quoi » (AMATI SAS, 1989), le conformisme et l’indifférence prennent le dessus sur les parties plus matures et différenciées de son Moi, il perd tout esprit critique, toute capacité de honte et d’indignation. Un tel processus rend compte, il me semble, d’une démarche de massification qui traverse les espaces trans-subjectifs, inter-subjectifs et intra-subjectifs du monde humain. L’adaptation à n’importe qui correspond à la vie absurde.

Pour conclure cet excursus sur l’absurde, je voudrais revenir brièvement sur l’extrait du « Rhinocéros » (IONESCO, 1959) que j’ai évoqué plus haut. Je pense que le personnage de Bérenger, exprimant sa stupéfaction, arrive à transformer l’absurde comme condition subie et muette, en un éprouvé (qui me semble, j’insiste, le sentiment philosophique par excellence), symbolisable et partageable. Bérenger a la capacité – c’est à dire, la vastité nécessaire – d’être surpris, et de le dire : s’il peut faire ça, résistant au conformisme qui déshumanise tous les autres, c’est que son espace psychique n’a pas été complètement empiété par la course aveugle des rhinocéros, c’est qu’il garde encore, en lui, la place pour un autre et plus qu’un autre, la résonance d’une parole – il peut encore accueillir.

4.2 Demandes d’asile, traitement de masse

L’incapacité d’accueillir l’altérité est donc une caractéristique majeure de l’hypermodernité. L’explosion des violences identitaires, frappant aujourd’hui toute la planète – sous forme de guerres civiles, répressions, régressions politiques et actes terroristes – matérialise une telle incapacité civilisationnelle, aussi bien que, comme nous l’avons vu, l’assimilation des frontières (externes, internes ou fonctionnelles) à des *machines de guerre*, dans le cadre d’une nécropolitique mondiale de la migration. Dans cette partie, je vais prendre en compte un aspect particulier de cette incapacité d’accueil, observable dans le système de l’asile européen (notamment, en Italie et en France), et je vais explorer les rechutes psychiques du traitement massifié de la demande d’asile – qui est, somme toute, un acte singulier, dans lequel les enjeux subjectifs sont nombreux et délicats.

4.2.1 Au pays d’« accueil » : attendre et disparaître

Tout d’abord, il est nécessaire de présenter brièvement le fonctionnement du système de l’asile en Europe. Comme nous l’avons vu plus haut (p. 112), le processus de la demande d’asile n’est pas accessible à tout le monde, et un premier tri des candidats est effectué au sein des hotspots, frontières fonctionnelles de l’UE. Les femmes, les hommes et les enfants qui sont jugés susceptibles de demander l’asile sont ensuite transférés dans des « hubs » ouverts, où leurs démarches peuvent démarrer.

Prenons l’exemple de l’Italie. Ici, le « hub » s’appelle « campo ». Dans le *campo* commence, pour les mineurs non-accompagnés, le processus d’évaluation de leur âge, et, pour les adultes, le long chemin de la demande d’asile. Ensuite, les demandeurs d’asile (adultes seuls et familles), ainsi que les mineurs non-accompagnés qui ont été évalués en tant que majeurs, sont transférés dans des CAS, « Centres d’Accueil Extraordinaire »⁷. Le système des CAS est assez complexe et contradictoire, à commencer par son nom, qui le désigne en tant qu’« extraordinaire », alors que 75% des migrants présents en Italie y sont assignés. *Extraordinaire*, au sens d’*exceptionnel*, est surtout le traitement de ces sujets, qui peuvent s’attendre à tout : se retrouver à plusieurs centaines dans une immense structure gérée par une organisation à but lucratif, échouer dans un hôtel perdu et inhospitalier, ou avoir droit à une modalité d’accueil diffus, en appartement, soutenus par des travailleurs sociaux. Si, dans certains cas, les demandeurs d’asile et les mineurs jugés majeurs seront abandonnés à eux-mêmes (ce qui, le plus souvent, les poussera à quitter illégalement l’Italie pour un autre pays européen), dans d’autres cas, ils seront accompagnés dans leurs démarches, ils auront accès à des cours d’italien, à une formation professionnelle, à l’école, ils seront encouragés à faire du bénévolat (car « c’est positif pour le dossier »), et cetera. Ensuite, lorsque, au bout d’un an et plus, les demandeurs d’asile obtiennent une quelque forme de protection (le statut de réfugié ou, le plus souvent,

⁷Ce système a été institué en 2018 par l’ancien Ministre de l’intérieur, Matteo Salvini, ouvertement hostile aux populations immigrées, prônant une politique raciste. Un tel fonctionnement, chaotique et précarisant, a détruit le système d’accueil « d’en bas » et ouvert, ancré dans le territoire, qui était représenté notamment par le SPRAR, « Système de Protection pour Demandeurs d’Asile et Réfugiés ». Le SPRAR, avec toutes ses limites et ses fragilités, était tout de même un modèle de gestion virtuose de l’accueil des exilés pour l’Europe entière. Le gouvernement populiste qui a été au pouvoir en Italie de 2018 à 2019, a démolé complètement ce modèle, en criminalisant ses défenseurs, dont notamment le maire de Riace, Domenico Lucano.

la protection humanitaire ou internationale), ou lorsque les mineurs non-accompagnés sont reconnus en tant que tels, ils ont accès au SIPROIMI, « Système de protection pour titulaires de protection internationale et pour mineurs étrangers non-accompagnés ». Si, au contraire, la demande d’asile est déboutée en première instance par la « Commission territoriale pour la reconnaissance de la protection internationale », le candidat peut, avec l’assistance d’un avocat, présenter recours au Tribunal administratif. Mais, depuis les décrets anti-immigration de 2018, le demandeur d’asile débouté qui décide de réitérer sa demande se trouve dans une condition juridique paradoxale : si, d’une part, cette procédure juridique devrait suspendre le processus d’expulsion du territoire, d’autre part, le sujet se trouve de fait dans l’obligation légale de quitter l’Italie, car il ne reçoit aucune prolongation de son récépissé de demande d’asile. Toute forme d’accompagnement, logement et aide financière est également suspendue. Telle est la situation dans laquelle la grande majorité des personnes exilées en Italie finit par se retrouver. Les migrants irréguliers n’ont pas beaucoup de solutions pour vivre, et la présence forte des mafias, ainsi que la diffusion capillaire du travail au noir, entraînent, pour un grand nombre de personnes, la disparition sociale et l’entrée dans des circuits d’emplois irréguliers. L’exemple le plus marquant est celui du secteur agricole, où les travailleurs irréguliers sont sous-payés et soumis à des conditions proches de l’esclavage, dans le cadre d’un système criminel nommé « caporalato »⁸. Actuellement, on considère que l’agriculture italienne ne

⁸Le problème du « caporalato » est une plaie sociale grave et profonde en Italie. Les travailleurs et les travailleuses agricoles exploités par les mafias vivent dans des baraques délabrées, sans eau ni électricité, peu loin des champs, et ils sont soumis, au quotidien, à la violence des « caporali » qui les choisissent (c’est à dire, les achètent) pour la journée, dans une démarche on ne peut plus raciste. Les « braccianti » travaillent de l’aurore au coucher de soleil, et ils sont payés (quand ils le sont) environ 30 euros par jour, naturellement, sans aucun contrat. Ils ne savent jamais s’ils pourront travailler le lendemain, ils n’ont aucune protection s’ils tombent malades, et ils sont soumis à une emprise totale, typique des organisations mafieuses, emprise qui prévoit, entre autres, des menaces de mort et le paiement d’un « pizzo », pour pouvoir travailler. Nombreux sont les actes de mépris raciste, les violences physiques et psychologiques que ces personnes doivent subir au jour le jour. En 2010, à Rosarno, en Calabre, deux-mille migrants exploités par le « caporalato », harcelés au quotidien par des gens liés à la *Ndrangheta*, qui avaient l’habitude de les insulter et tirer sur eux au flash-ball, se sont révoltés, car deux entre eux ont été blessés. La réaction à cette révolte a été des plus inhumaines, et elle est restée comme une blessure ouverte dans l’histoire de cette dernière décennie : les autorités publiques ont réprimé et stigmatisé cette protestation, et, le lendemain, plusieurs habitants du lieu, plus ou moins mafieux, ont mis en place une « chasse à l’immigré », à coups de bâton et de fusil, brûlant les baraques des « braccianti ». Ce drame avait été précédé, toujours à Rosarno, par d’autres formes de violence mafieuse contre les migrants, et par des actes collectifs de protestation pacifique de la part de ces derniers, qui s’étaient déjà adressés aux institutions locales pour demander leur protection, sans en obtenir. Dans le contexte du « caporalato », l’État et les mafias sont malheureusement souvent complices, en ce qu’ils maintiennent en place un système de travail irrégulier, raciste et esclavagiste. En 2020, un décret voulu par la Ministre de l’Agriculture Teresa

pourrait pas fonctionner sans ses environ 430.000 travailleurs et travailleuses étrangers, dont une très grande partie sont à la limite des conditions légales de travail, et dont au moins 250.000 sont sous l'emprise du « caporalato ». Ainsi, un grand nombre de migrants déboutés par le système italien décident de se déplacer. Et souvent, ils viennent en France.

Comme nous l'avons évoqué plus haut (p. 102), les frontières internes de l'UE ne sont pas facilement pénétrables pour ceux et celles qui n'ont pas les bons papiers. Entrer en France, est, déjà en soi, une énième épreuve pour les sujets exilés, une épreuve qui les met souvent en danger, en les obligeant à traverser les Alpes à pieds, ou à marcher tout le long du tunnel du Fréjus, ou encore, à vivre pendant plusieurs mois dans la rue à Ventimille, où ils sont constamment harcelés par les forces de l'ordre, exclus de toute forme d'aide étatique, et où ils arrivent à survivre grâce aux bénévoles et aux militants des associations⁹.

Une fois arrivés en France, les exilés passent tout d'abord par la préfecture, où leurs empreintes sont enregistrées. À ce moment-là, si le logiciel européen unique (EURODAC) reconnaît leurs empreintes, car ils ont déjà été fichés en Italie, en Espagne ou en Grèce, ils entrent automatiquement dans la « procédure Dublin »¹⁰. Lorsqu'un sujet ou une famille sont « dublinés », ils n'ont pas droit au logement en CADA (« Centre d'accueil pour demandeurs d'asile »), ni à la CMU (ils peuvent bénéficier seulement de l'AME, « aide médicale d'état »), ni à l'ADA, l'aide financière pour les demandeurs d'asile¹¹. Ils se

Bellanova pour régulariser les travailleurs et les travailleuses au noir, dans le contexte de la crise liée à la pandémie de Covid-19, a permis d'ouvrir sérieusement le débat politique autour du « caporalato ». Toutefois, les mesures qui ont été prises ne sont qu'une ébauche timide de tout ce qu'il reste à penser et à changer. Par conséquent, le syndicaliste italo-ivoirien Aboubakar Soumahoro, de l'« Unione Sindacale di Base », a organisé une grève nationale des « braccianti » immigrés, qui a été très suivie et qui a représenté un moment de prise de conscience et revendication collective fondamentale.

⁹Une telle solidarité « d'en bas » est vitale aussi et surtout à la montagne, où des expériences très intenses d'accueil des exilés et de lutte politique ont pu se dérouler dans les dernières années. La plus connue de ces expériences est probablement celle qui a concerné les habitants de la vallée de la Roya, dans les Alpes maritimes.

¹⁰Le Règlement de Dublin III, signé en 2013, établit que chaque personne migrante est à considérer sous la responsabilité du premier pays européen où elle a laissé ses empreintes. Ce Règlement a été beaucoup critiqué, car, naturellement, pour des raisons géographiques, les pays européens responsables des sujets exilés sont toujours les mêmes : Italie, Espagne et Grèce. Malgré les protestations d'un grand nombre d'associations et élus européens, cet accord n'a toutefois jamais été changé.

¹¹L'aide financière pour les demandeurs d'asile est censée permettre au demandeur d'asile de vivre sans travailler (car il n'a pas d'autorisation de travail). Elle représente un montant de 204 euros par mois pour les demandeurs d'asile logés par l'État, et de 426 euros par mois pour ceux qui n'ont pas de logement. Évidemment, avec 426 euros par mois, et sans papiers, il n'est pas possible de souscrire un contrat de

retrouvent à la rue, dans des squats ou autres logements de fortune, pendant toute la durée de la procédure Dublin, qui est extrêmement variable : de 1 à 153 jours, selon les données de l'association La Cimade. Tout au long de cette période, la préfecture essaiera de se mettre en lien avec les autorités concernées du premier pays européen où les « dublinés » ont laissé leurs empreintes, pour leur demander la permission de transférer les sujets en question sur le territoire de ce pays. Quant aux sujets « dublinés », ils ont l'obligation de signature à la préfecture, une fois par mois. En cas d'absence injustifiée, les « dublinés » sont déclarés « en fuite » : dans ce cas-là, la procédure Dublin prend une durée de 18 mois, pendant lesquels les migrants risquent de se faire emprisonner dans un Centre de rétention administrative (cf. p. 112). Le pays sollicité par la préfecture peut donc donner son accord pour la réadmission de la personne ou de la famille « dublinée », et, dans ce cas, la préfecture disposera le transfert des « dublinés » contre leur gré, ou il peut refuser, et dans ce cas, la France sera le pays responsable de ces candidats à l'asile. Mais, le plus souvent, le pays sollicité ne répond pas, ce qui équivaut à un accord implicite, qui donne lieu à un transfert.

On voit bien que la complexité de ce système est assez vertigineuse, et que les critères qui déterminent les conditions de vie et l'avenir des sujets primo-arrivants en France sont des plus flous et hasardeux. Les exilés et les associations qui les accompagnent apprennent vite à envisager les « limbes » de la procédure Dublin comme un jeu de survie, où le temps et la lenteur de la bureaucratie sont des alliés. En effet, par exemple, lorsque la saisine du pays concerné de la part de la France prend plus de deux mois, ou lorsque la préfecture n'a pas organisé le transfert au bout de six mois, la France devient automatiquement le pays responsable de la demande d'asile de la personne. En outre, pendant toute la durée de la procédure de Dublin (qui peut concerner également des mineurs non-accompagnés), le sujet ne peut que vivre d'expédients, dans la précarité la plus totale : certaines personnes font la manche, d'autres travaillent au noir, ou avec un pseudonyme (par exemple, en tant que livreurs de repas), beaucoup d'entre elles trouvent un toit au sein de squats souvent violents (et même payants), ou elles sont accueillies chez des gens qui parfois les aident par générosité, mais qui, d'autres fois, les exploitent et les maltraitent (et bien évidemment, les limites entre l'attitude « désintéressée » et la maltraitance peuvent être très floues). La dimension de l'absurde prend des formes spécialement marquantes dans

location.

cette première phase d'« accueil ».

Au bout de la procédure de Dublin, lorsqu'ils ne sont pas contraints à faire retour en Grèce, Espagne ou Italie, les sujets exilés ont accès, pour les adultes et les familles, à la procédure accélérée ou à la procédure normale de demande d'asile (souvent saluée par les intéressés comme une bénédiction), et, pour les mineurs non-accompagnés, aux démarches d'évaluation de leur âge. La procédure accélérée signifie, le plus souvent, un traitement plus rapide de la demande du candidat à l'asile, mais également, beaucoup plus de chances de réponse négative. L'accès à la procédure normale garantit le droit à la CMU et à l'ADA. Mis à part cela, les conditions de vie changent sensiblement selon le statut de chacun : famille, femme seule, homme seul, mineur non-accompagné (garçon ou fille) :

- Les familles, les femmes seules et les mineures non-accompagnées (filles) sont prises en charge de façon prioritaire par les dispositifs d'accueil. En général, elles reçoivent assez rapidement des aides financières comme l'ADA, et elles sont logées au sein de structures comme les CADA ou les foyers pour jeunes filles. Cela est valable aussi, théoriquement, pour les mineurs non-accompagnés (garçons) de moins de 14 ans ;
- Les hommes seuls, sauf problématiques de santé graves, n'obtiennent généralement aucun type de logement. Ils reçoivent l'ADA, souvent avec un délai d'attente assez important, mais ce revenu ne leur permet pas de louer un logement. Pour cela, ils vivent pour la plupart à la rue ou dans des squats, ils font la manche ou ils tentent de travailler au noir, dans des conditions très humiliantes et angoissantes (cf. supra) ;
- Les mineurs non-accompagnés (garçons) de 14 ans ou plus sont probablement, au moins dans un premier temps, la population la plus précarisée. La phase d'évaluation de leur âge devrait durer au maximum cinq jours, mais en réalité elle peut prendre plusieurs semaines, car les jeunes ont l'obligation de présenter des extraits d'acte de naissance, ce qui, n'ayant plus de famille au pays – ou une famille qui ne s'intéresse pas à eux – est très compliqué. Cette évaluation peut comprendre également des tests osseux (même si en 2018 ils avaient été déclarés illégaux, car dépourvus de validité scientifique et psychologiquement violents pour les jeunes). Pendant toute la durée de cette démarche, les jeunes sont à la rue, ou dans des squats, sans

ressources, livrés à eux-mêmes. Ils peuvent rester plusieurs jours dans le froid, sans manger, sans dormir, sans se laver. Parfois ils sont accueillis par des bénévoles et militants d'associations qui défendent les droits des migrants. Les moins chanceux se font agresser et harceler dans la rue, ou ils tombent dans les mains de réseaux criminels qui les exploitent. Dans cette phase, le droit à l'école n'est pas assuré, car, s'ils ne rencontrent pas les associations, ou des gens de bonne volonté, personne n'accompagne ces jeunes dans leurs démarches. Ainsi, souvent, ils ratent une année scolaire. Ensuite, si le jeune est évalué en tant que majeur (ce qui peut arriver assez souvent, notamment en raison d'erreurs dans l'extrait de naissance, erreurs qui, dans le contexte très corrompu de la bureaucratie africaine, ne sont pas du tout exceptionnelles), il peut faire appel au juge des enfants. Souvent, toutefois, il n'est pas soutenu dans cette démarche, qui peut se prolonger jusqu'à ses 18 ans. Le jeune se retrouve alors dans les mêmes conditions des hommes seuls. Dans ce cas, l'accès à l'école est possible mais extrêmement difficile, il devient nécessaire d'être bien soutenu par un réseau d'aide informelle (qui parfois assure également le logement). Lorsque, au contraire, le jeune est reconnu en tant que mineur, il est pris en charge par l'Aide sociale à l'enfance. Il sera logé, le plus souvent, dans une chambre d'hôtel, il recevra des tickets-repas pour manger, et il aura un rendez-vous par mois avec un travailleur social. Cette condition d'abandon, dans laquelle l'école représente, pour ceux qui arrivent à s'y accrocher, le seul espace d'accueil et de prise en compte de l'adolescent, dure, en général, jusqu'aux 18 ans ou aux 21 ans du jeune. Il s'agit d'une situation fragilisante et solitaire, qui épuise psychologiquement beaucoup de ces jeunes gens. Seulement pour les moins âgés, ou pour ceux qui montrent des signes évidents de « vulnérabilité », une place en foyer éducatif sera mise à disposition. Concernant la formation, les mineurs non-accompagnés sont habituellement poussés par les travailleurs sociaux qui les prennent en charge à choisir une filière professionnelle, afin de pouvoir travailler au plus vite après leur majorité. Souvent, ils se consacrent corps et âme à cette formation : trouver un contrat en alternance avec un « bon » patron, prêt à demander une autorisation de travail à la préfecture pour son apprenti, devient leur objectif principal. Mais d'autres fois, cette incitation à la professionnalisation entre en conflit avec l'avis des professeurs, qui, dans le cas (pas du tout rare) d'élèves brillants et passionnés par les études, les soutiennent dans leur souhait de choisir une filière scientifique

ou littéraire. Il faut savoir que le rêve de pouvoir étudier est parmi les motivations conscientes du parcours migratoire d’un grand nombre de ces jeunes. La plupart d’entre eux se verra contraint de remettre ce rêve à plus tard, ou à y renoncer. Quant aux formes de régularisation pour ces jeunes, elles sont plusieurs : s’ils sont arrivés en France avant leur 16 ans, une fois majeurs, ils pourront demander un titre de séjour « vie privée, vie familiale », autrement, ils pourront présenter une demande d’asile en tant que mineurs, ou espérer, une fois majeurs, dans une régularisation par le travail. Dans chacune de ces démarches, les mineurs non-accompagnés arrivés en France sans aucun papier (la grande majorité) sont très désavantagés, notamment lorsque leurs familles d’origines ne veulent pas les aider ; par exemple, en leur envoyant une copie du passeport de leur père ou de leur mère. En effet, les ambassades des pays subsahariennes sont souvent très peu disponibles à aider leurs compatriotes ayant fui le Pays.

Regardons maintenant d’un peu plus près le processus de la demande d’asile. Ce processus prévoit trois instances.

Le demandeur d’asile présente sa demande auprès de l’OFPRA (« Office français pour la protection des réfugiés et des apatrides »). Pour ce faire, le candidat à l’asile doit écrire une lettre, détaillant son récit migratoire, spécifiant les raisons pour lesquelles il a dû quitter son pays, et les obstacles qui empêchent actuellement son retour. Pour les demandeurs d’asile non francophones, des aides à l’écriture en français sont prévues. Tous les autres doivent se débrouiller tous seuls. Ensuite, il s’agit d’attendre, ce qui est un peu moins difficile pour ceux et celles qui ont un toit, et qui devient une source d’angoisse insupportable pour tous les gens vivant dans des conditions de grande précarité : le délai de convocation du demandeur d’asile à l’OFPRA peut facilement dépasser une année. Une fois convoqué à l’OFPRA, le demandeur d’asile devra se rendre à Paris (pour ceux et celles qui habitent hors Île-de-France, aucune participation aux frais de transport et de permanence n’est prévue), où il rencontrera deux officiers. Comme dans le cas de la lettre, il sera invité à expliquer les raisons de son parcours migratoire, et il devra répondre à un certain nombre de questions sur son récit, concernant, le plus souvent, des détails de son histoire que les officiers considèrent incohérents. Comme nous le verrons un peu plus loin (p. 164), l’entretien à l’OFPRA, malgré sa mission affichée de chercher à établir

la « vérité des faits », fonctionne beaucoup plus souvent comme un interrogatoire (qui peut parfois être mené avec beaucoup de politesse) dans lesquels les officiers jugent de la « vraisemblance » du récit, à partir d'une présomption de mensonge. Cela rend ce passage particulièrement éprouvant pour le demandeur d'asile.

Après avoir attendu encore quelques semaines, le demandeur d'asile recevra par lettre la décision de l'OFPPRA. L'ouverture et la lecture de cette lettre sont souvent des moments affectivement très chargés, pour les demandeurs d'asile et pour les travailleurs sociaux qui les accompagnent. En cas de réponse positive le demandeur d'asile obtient le statut de réfugié ou la protection subsidiaire, valable 10 ans, voire, dans certains cas, une seule année, mais renouvelable. En cas de réponse négative, le demandeur d'asile, à l'aide d'un avocat, peut présenter recours auprès de la CNDA (« Cour nationale de la demande d'asile »). L'avocat aide le candidat à l'asile à construire un dossier plus solide, corrigeant les erreurs et les imprécisions du récit et, si possible, recueillant des preuves.

Si la réponse est à nouveau négative, le demandeur d'asile peut faire recours une dernière fois, auprès du Tribunal d'instance. Toutefois, après une réponse négative de la CNDA, le candidat à l'asile n'a pas beaucoup de chance de voir accueillie sa demande : il sera désormais *débouté*. Les conditions de vie d'une personne déboutée ne sont pas très différentes de celles d'une personne « dublinée », exception faite pour deux détails : elle n'a pas l'obligation de signature auprès de la préfecture, et elle reçoit une OQTF (« Obligation de quitter le territoire français ») qui, si inaccomplie au bout de deux semaines, entraînera, en cas de contrôle, son internement en CRA, et son rapatriement forcé. Le sujet *débouté* est réduit, de tout point de vue, à une *vie nue*.

Pour compléter ce tableau, voici quelques chiffres. Prenons les données de l'année 2019, publiées par le ministère de l'intérieur et par l'OFPPRA. Les demandes d'asile enregistrées en France, ont été 132.614. Par contre, 46.460 premières demandes (mineurs inclus) ont été placées sous procédure Dublin lors du passage en préfecture. Donc, en 2019, 179.074 nouveaux candidats à l'asile, « dublinés » ou « normalisés », sont entrés en France. Concernant les pays d'origine des demandeurs d'asile, les personnes originaires d'Afghanistan ont été les plus nombreuses, suivies par les sujets exilés provenant de Guinée, Géorgie, Albanie et Bangladesh. L'OFPPRA a donné une réponse positive à 22.532 demandeurs d'asile, soit un taux d'accord de 23,6% (en baisse par rapport à 2018 : 26,3%).

Quant à la CNDA, les juges ont accordé une forme de protection à 21% des demandeurs d'asile ayant fait recours. Au total, en 2019, il y a eu 36.512 décisions positives, ce qui représente 46.200 personnes protégées (lorsqu'on inclut les mineurs faisant partie des familles accueillies). En ce qui concerne les mineurs non-accompagnés, selon les données de l'association Forum Réfugiés, 26.626 d'entre eux étaient pris en charge par l'ASE à la fin de l'année 2018. Parmi ces jeunes gens, 95% étaient des garçons, entre 15 et 17 ans (89% des placements). Comme l'année précédente, les pays d'origine les plus représentés étaient la Guinée, le Mali et la Côte d'Ivoire. Par contre, le nombre de jeunes s'étant déclarés mineurs lors de l'enregistrement à la préfecture n'est pas diffusé. Le taux de refus en phase d'évaluation, c'est à dire, le nombre de gens qui ne sont pas reconnus en tant que mineurs, n'est pas disponible non plus. Sur la base des documents auxquels j'ai pu avoir accès (notamment des comptes rendus d'associations locales, soutenant les mineurs non-accompagnés dans plusieurs régions de France), j'estime qu'environ 50% des jeunes qui demandent à être protégés ne sont pas pris en charge par l'ASE.

Ainsi, pour beaucoup d'exilés, le pays d'accueil se transforme rapidement en territoire de *disparition*.

4.2.2 *Exil et Étrangeté* dans la praxis clinique

L'exilé et l'exil peuvent parfois *disparaître* même là où ils seraient censés *apparaître*, dans le cadre de la rencontre clinique. En effet, l'expérience psychique de l'exil est loin d'être exclusivement une question de déplacement géographique. La psychanalyse peut être pensée, dès ses origines, comme une praxis et une théorie de l'exil, ce dernier étant la condition existentielle du sujet. Le sujet de l'inconscient est un sujet clivé, fracturé en soi-même et divisé de l'objet, fondamentalement banni de la fusion avec l'autre, ainsi que de l'indépendance et de la plénitude de la jouissance, traversé par la complexité du lien à autrui et par la référence à l'Autre, coupé du réel par le langage, il habite le langage mais, comme nous l'avons évoqué plus haut (p. 135), dans le langage il n'est jamais vraiment *chez soi*. En outre, la traversée de l'existence est pour tout un chacun une trajectoire d'exil – d'éloignement, de perte, de renoncement, de dépaysement, d'errance, d'exploration. Les formes de vie humaines, et pas seulement humaines, dessinent, dans l'histoire du monde,

des lignes de devenir comparables à des lignes d'exil, en ce que tout ce qui vit tend à sortir de soi, à s'extraire de l'identique, à jaillir, bondir, sauter dehors, vers l'ailleurs, vers l'altérité. Le travail de l'exil est l'affaire du vivant, se déroulant à l'articulation de ce dernier avec sa propre mortalité.

Alice Cherki (2008) a défini l'*exil psychique* comme la capacité subjective de « franchir la frontière intérieure », à savoir, de soutenir l'imagination et puis l'appropriation symbolique d'un *ailleurs*, où faire jouer entre elle la présence et l'absence, et où commencer à tisser des identifications plurielles :

« Qui dit exil territorial dit passage de frontière, mais pour le psychisme, c'est différent : cette frontière territoriale peut se reconstituer dans le psychisme, entraînant un *empêchement de l'exil psychique*. Si cette frontière intérieure n'est pas franchie, on se trouve devant un clivage : être là et ailleurs, ou plutôt être ici et là. En effet, l'*ailleurs* – que je préfère à l'entre-deux – *introduit une dimension tierce d'où s'absente le trop visible*. Dans l'ici et là, une part se tait mais insiste, l'autre part parle un autre langage dans lequel il n'est pas sûr qu'il y ait eu déplacement symbolique. *Franchir la frontière intérieure*, c'est pouvoir se déplacer indépendamment de l'assujettissement territorial et de la prise imaginaire, *c'est accéder à des identifications plurielles soutenues par un trait symbolique*. Pour ce faire, encore faut-il qu'un certain nombre de conditions soient réunies qui ne dépendent pas que de "soi" car les repères symboliques sont tissés par le collectif et l'Histoire. » (ibid., p. 145-146, souligné par moi)

Différemment du geste ordalique, qui met en scène la solitude et l'individualisme le plus profond du sujet, sa douleur de détachement de l'Autre, le travail de l'exil psychique est une question collective : impossible, dans ce sens, de franchir tout seul la « frontière intérieure ». « Soit on passe la frontière ensemble, soit on ne la passe pas » : c'est une vérité qui résonne bien souvent, dans l'espace de la rencontre clinique avec les sujets en migration. Et, même si, en général, ils parlent de « frontière » pour raconter un passage de leur ordalie migratoire, au niveau de leur discours inconscient, ou préconscient, j'ai souvent entendu une référence à la « frontière intérieure », celle qu'ils sont toujours en train de traverser.

Ces histoires de frontières, physiques et psychiques, m'ont souvent fait penser à un beau roman de Laurent Gaudé, « Eldorado » (2006), et notamment au passage du livre où Soleiman, un jeune exilé soudanais, se trouve devant à la barrière de Ceuta (cf. *supra*, p. 111), avec des centaines d'autres personnes, prêtes à tout pour passer de l'autre côté. Boubakar, l'ami de Soleiman, boite d'une jambe, et il ne court pas vite : Boubakar prie Soleiman de foncer vers la barrière sans penser à lui, de se concentrer seulement sur soi et oublier tout le reste – c'est, d'ailleurs, ce que tout le monde semble faire autour d'eux. Mais Soleiman, une fois atteinte la barrière, s'aperçoit du danger le plus grand, plus encore que les barbelés, les détecteurs de chaleur humaine, les soldats marocains et espagnols, les mitrailleurs et les coups, plus encore que la mort. Le danger le plus grand est celui d'une mutation intime et irréversible, celle qui risque de gommer l'humain, en Soleiman, le condamnant à une ordalie sans fin. Alors, Soleiman fait ce qui de plus fou et de plus juste il pourrait faire : il va chercher Boubakar, il le prend avec lui, il l'aide à traverser. Les deux amis passent ensemble, car, autrement, ils n'auraient jamais pu passer.

Il y a, dans ce récit, une compréhension profonde de ce que « franchir la frontière intérieure » signifie. Auprès des sujets que j'ai pu accompagner, l'importance du lien à un autre (un frère, un oncle, un ami, parfois même un inconnu rencontré en route), pendant l'ordalie migratoire, a souvent pu émerger, comme s'il était fondamental de préserver un tel lien humain pour que l'ordalie puisse, un jour, laisser la place à un travail d'exil. Nous pouvons penser un tel lien comme un « objet à sauver » (AMATI SAS, 1996b ; AMATI SAS, 2002) (cf. *infra*, p. 196), qui préserve le sujet de l'ambiguïté déshumanisante de l'ordalie, qui risque à tout moment de le perdre. Même lorsque la tragédie de la mort de cet « autre » frappe le sujet, le lien est préservé – faut de quoi, je pense, le sujet ne pourrait pas poursuivre son chemin, ou, dans tous les cas, il ne serait pas en mesure d'investir un nouveau lien, dans le cadre d'un travail clinique. Il m'est arrivé de prendre en charge un jeune mineur guinéen, Aly, arrivé en France à l'âge de seize ans. Aly a pris la route de l'exil sans le savoir : son voisin Traoré, qui était, au bled, la seule personne à se soucier de lui, l'a amené en voyage, lui cachant leur vraie destination. Traoré meurt en Méditerranée, lors d'un naufrage : Aly est toujours vivant, mais, dans la rencontre avec lui, aux prises avec le vide qu'il porte en lui et qu'il me donne à éprouver, je m'aperçois qu'il a « fait naufrage » avec Traoré. Ce jeune homme absent, silencieux, hanté par une terreur sans nom (BION, 1962) qui l'enferme dans une solitude abyssale, coupé d'autrui

et de la mise en partage d’un sens, a passé la frontière « extérieure », mais il gît blessé et épuisé, aux pieds de sa frontière « intérieure ». Avec mes collègues de la permanence psychologique, nous avons pu partager quelque chose de l’ordalie d’Aly, nous avons fait pénétrer quelques voix humaines et une possibilité d’écoute dans la désert intérieur de ce jeune homme, mais nous n’avons jamais réussi à entamer avec lui un travail d’exil.

Pour revenir au texte de Cherki sur l’exil psychique, donc, on pourrait retenir qu’un tel travail ne relève pas du sujet tout seul. Le *socius* et l’Histoire y sont toujours pour quelque chose, et la possibilité de préserver du lien et d’élaborer collectivement les formes sociales-historiques qui trament une vie déracinée, est déterminante pour le déroulement du travail d’exil. Cherki souligne particulièrement le poids de la langue dominante et des violences de la guerre, dans le cadre de l’histoire coloniale. Ainsi, analysant la situation des enfants algériens émigrés en France, elle observe que,

[...] pour être des égaux dans la réussite scolaire, il leur fallait être les meilleurs dans la langue dominante, assujettis au monolinguisme de l’autre, autrement dit la langue française. Cet état de fait est exacerbé dans un contexte de guerre et de l’inouï des violences que celle-ci entraîne. Au-delà de la Seconde Guerre mondiale, je pense particulièrement aux guerres coloniales et de décolonisation. Si j’insiste sur la guerre, c’est qu’elle accentue et redouble le clivage, l’ami et l’ennemi, le bon et le méchant..., dans un manichéisme assujettissant. La frontière devient mur ou tranchée qu’il faut interioriser [...] S’ensuit ce que j’entends souvent en Algérie dans un dire bref qui bascule de la douleur à l’humour : “On est schizophrènes”. J’entends, et je traduis plutôt par “clivage”. *Une part essaye de traduire mais ça ne passe pas.* (2008, p. 146-147, souligné par moi)

« On est schizophrènes », à savoir, « une part essaye de traduire mais ça ne passe pas » : voici une vérité sèche, amère et incontournable, qui dit quelque chose d’essentiel sur le travail de l’exil psychique et sur son rapport étroit avec l’histoire et ses horreurs.

La réflexion du philosophe Étienne Tassin est à cet endroit très précieuse. Se référant à l’étymologie commune d’« existence » et d’« exil » – termes qui ont à faire, respectivement,

avec le fait d'*être jeté* et avec l'acte de *sauter* dehors – il met en relation la condition du vivant avec la traversée des frontières, expérience qui marque, à la fois, une forme de perte et de spoliation, et une ouverture, une alternative d'avenir, un monde à inventer :

« L'affaire de l'existence est en effet un peu plus compliquée qu'il n'y paraît au premier abord. *Existe* l'être *jeté hors de soi* dans le monde alors que dans le même mouvement cet être est aussi *jeté hors du monde* et rejeté en soi-même. Le monde est pour l'existence à la fois ce qui l'accueille et ce qui la rejette ; et l'existence est pour le monde à la fois ce qui en projette la possibilité et ce qui s'y soustrait. *L'exil présente donc deux faces : sur l'une il est perte, défection, spoliation, et celle-ci peut aller jusqu'à la désolation ; sur l'autre il est quête de soi et création de monde, migration vers un destin à venir, invention de cet avenir, promesse de lendemains et déjà réalisation de ce monde dans l'arpentage des mondes. Le saut hors de soi dans le monde* qui est une expulsion du monde est aussi par là même ce qui promet un monde ou, mieux, ce qui vit de la promesse de mondes à venir et déjà réalise cette promesse dans la traversée des frontières. *Les mondes adviennent par l'errance et la transgression.* Un monde, c'est toujours un monde d'exilés, un asile d'exilés pourrait-on dire, comme un exilé est toujours un exilé du monde qui s'invente des mondes pour asile. Ôtez l'exil et ses existences, il n'y a plus de mondes ni d'habitants. » (TASSIN, 2017, p. 202-203, souligné par moi)

« Les mondes adviennent par l'errance et la transgression » : quelle meilleure définition, pour l'effort d'humanisation qu'on appelle *Kulturarbeit* ? Perte, spoliation et désolation, mais aussi, et en même temps, quête, migration, invention des mondes à venir, et des possibilités d'« asile ». Tels sont les enjeux du travail d'exil, telles sont aussi les questions les plus sérieuses de l'existence humaine. Le « saut hors de soi dans le monde » est le geste originaire du sujet, l'être *jeté* dans l'existence et dans l'exil. Comment peut-on vraiment penser que l'exil ne concerne que « les autres » ?

Quant à l'étrangeté, comme nous l'avons vu dans les pages précédentes (p. 89), Freud (1919) l'a d'emblée située au plus près de l'intime et du semblable. D'où le caractère inévitablement *inquiétant* du travail analytique.

L'étranger, au cœur de l'intime

Par conséquent, comme Olivier Douville (2012b) et Rajaa Stitou (2006) l'ont écrit à plusieurs reprises, toute praxis d'écoute clinique des sujets en migration est vouée à manquer son but, lorsqu'elle traite l'*exil* (ainsi que l'*étranger*) comme des questions circonscriptibles, déjà comprises et qui ne concernent que le patient, ou pire, comme les seules questions susceptibles de concerner ce *type* de patient – car ainsi le sujet disparaît, absorbé dans la masse des exilés, des migrants, des étrangers. Similairement, les approches cliniques qui se réclament interculturelles, transculturelles, ou ethnopsychiatriques, risquent, bien souvent, de fétichiser la différence culturelle des sujets pris en charge, échouant à se mettre à l'écoute de leur parole singulière. Le parcours *de l'angoisse à la méthode*, dont Georges Devereux (1967) a si lucidement écrit, est un cheminement incontournable pour le clinicien, un cheminement qui est, dans une certaine façon, à recommencer face à chaque sujet, dans le cadre de chaque rencontre clinique. Lorsque l'angoisse générée par la différence d'origine, de langue et de culture est évacuée du dispositif clinique, même si ce dernier fonctionne selon un référentiel qui a été pensé pour accueillir l'autre en ce qu'il a d'*étranger*, la rencontre ne peut pas se faire. Au contraire, parfois, le fonctionnement « ethnopsychiatrique » peut rassurer les soignants à un point tel qu'ils n'ont même plus besoin d'aller chercher le sujet, car ils ont déjà l'impression de l'avoir trouvé, même avant de l'avoir vu ou d'avoir entendu ce qu'il a à dire.

Bien évidemment, travailler dans l'angoisse, se situant, pour ainsi dire « latéralement » à ses référentiels, les faisant jouer entre eux et essayant de rester en présence du sujet accueilli, n'est pas chose facile. Cette difficulté ne concerne pas que l'accompagnement clinique des sujets exilés, mais toute pratique d'écoute psychique. Il est toutefois important de savoir que, à chaque fois que je pense avoir « compris » l'« étrangeté » de l'autre, je suis en fait en train de la fuir et de m'absenter de la rencontre avec le sujet qui me parle.

Une attitude universaliste, qui prétend faire abstraction du parcours du sujet, de son histoire, du contexte sociopolitique et culturel dont il est issu, de ses conditions matérielles d'existence, pour ne se focaliser que, par exemple, sur ses vicissitudes œdipiennes ou sur ses comportements « déviants », est, bien sûr, une autre forme de fuite. Et ceci, j'insiste, est valable pour toute pratique clinique, pas seulement dans le cadre de la rencontre avec

des sujets issus d'une trajectoire migratoire, ou d'une « culture » prétendument « autre » (par opposition à une « culture » prétendument « identique »). Les travaux de Freud, et notamment la partie de son œuvre qu'il a consacrée à l'analyse socio-anthropologique du monde humain, ont d'emblée posé au centre des préoccupations psychanalytiques la culture et le sexuel, dont les destins sont liés, dans une conflictualité qui divise, anime et tient ensemble le sujet.

En somme, si l'étranger est au cœur du sujet, du lien social et du langage (STITOU, 2012), et si l'on peut se mettre à l'écoute de l'exil en tant qu'*épreuve de l'étranger* (BERMAN, 1984 ; STITOU, 2006) qui concerne tout être humain, dans le cadre de la rencontre clinique, nous ne pouvons pas faire l'économie d'un exercice constant de décentration – de nous-mêmes, de nos référentiels, de ce que nous pensons avoir déjà « compris » de l'autre, en ce qu'il a de familier et de différent. L'étranger et le « dehors » ne sont pas des prérogatives des « autres », ils traversent et structurent toute « identité ». Comme Douville l'a écrit,

« L'identité ne se conçoit pas sans le rapport avec l'altérité. La référence à la notion d'altérité entend cette dernière de façon double : à la fois comme l'alter, c'est-à-dire le semblable/différent, et comme l'Autre, ici indiqué par un A majuscule afin de désigner ce lieu qui existe avant chacun de nous : le lieu de la langue, du symbolique, de la loi. » (2012b, p. 203-204)

Lorsqu'on prend au sérieux ces constats, on s'aperçoit rapidement que la psychologie clinique a besoin de s'ouvrir à l'*anthropologie clinique*, id est, à « une anthropologie qui se penche sur les nouvelles logiques de subjectivation résultant des modifications des rapports sociaux » (ibid., p. 203). Cette nécessité est spécialement criante lorsqu'on travaille aux prises avec des problématiques qui relèvent de la « clinique psychosociale » (FURTOS, 1992), pour une raison simple : si nous voulons nous mettre à l'écoute d'un sujet, nous ne pouvons pas ignorer les dispositifs qui le subjectivent, qui lui permettent de vivre, souffrir, parler, aimer, hériter, transmettre, ou qui lui empêchent tout cela. Or, ces dispositifs s'articulent au socius, à ses zones d'ombre et à ses mutations.

L'étranger, un exclu

Tout au long de mon travail, j'ai pu constater à quel point l'emprise des dispositifs sociaux hypermodernes sur le sujet, notamment en ce que de tels dispositifs sont de plus en plus pénétrés par le primat de la rentabilité économique, peut être mortifère. Comme Douville l'énonce clairement,

« La clinique et la recherche anthropologique font rencontre des réalités psychiques en prise avec le plus réel de notre société : le lien entre l'économique et la mort. Ce lien se resserre au vif du sujet lorsque ce dernier n'est plus tenu par l'éros de la colle sociale, est désidentifié. La casse du sujet qui se montre sans rien demander de manifestement articulé à autrui, est représentée à travers certains exilés, certains exclus, certains adolescents, provoquant une demande sociale. » (DOUVILLE, 2012b, p. 206)

Là où Éros ne tient plus, là où il se déchire et laisse tomber le sujet hors de la trame sociale, l'omniprésence de l'économie comme mesure de la vie humaine devient particulièrement insidieuse, car elle opère une sorte de « récupération sociale » des exclus, sous le sceau de l'exploitation ou de la réduction de ces sujets à des déchets. Si le mythe et le rite ne tissent plus le corps social, si la parole politique ne fait plus référence au bien commun de la *pólis*, ni à des formes sociales à inventer et à construire collectivement, du socius ne reste rien d'autre qu'un ensemble de dispositifs de production, punition et administration. Dans nos sociétés hypermodernes, l'inclusion sociale coûte chère : les machines productives, juridiques et administratives, qui tournent toutes seules, sans besoin de mythes ni d'idéaux, ne font que trier les hommes et les femmes susceptibles de s'y conformer. Pour les autres (et ces « autres » sont de plus en plus nombreux), les dispositifs sociaux fonctionnent comme des machines à exclure. Je dirais, effectivement, que l'exclusion est, à la fois, le négatif et la face la plus « réelle » de la société, comme un miroir déformé, un doppelgänger. Lorsqu'un tel « double maléfique » est la seule forme de société expérimentée par quelqu'un, le sujet lui-même renonce souvent à se faire reconnaître en tant que sujet, s'auto-excluant de tout lien et du partage de toute parole : ainsi, le sujet dont l'« étrangeté » n'a jamais été accueillie, peut devenir fou.

Dans la partie introductive de ce manuscrit, nous avons rencontré plusieurs figures de l'étranger dans la Grèce archaïque et classique, dont celle du *barbare* (p. 26). Nous avons vu que ce dernier incarnait une différence radicale, étant avant tout une différence symbolique, un écart de *langue* : *barbaròs* était celui qui ne parlait pas grec. Comme la tragédie d'Eschyle « Les Persans » l'illustre bien, les barbares étaient parfois amenés à demander asile à une *pólis* grecque (notamment en cas de guerre ou de bouleversement politique). Le demandeur d'asile était l'apatride, *apólis*, celui qui n'avait pas de *pólis*, aucune appartenance politique – car le tissu social et familial dont il était issu s'était défait ou il avait été détruit. Comme l'a écrit Stitou :

« Mais la figure la plus extrême de l'étranger est celle de l'*apólis*, le sans-patrie, celui que l'on appelle l'exilé politique ou le déporté, déchu de toute nationalité à la suite de l'annexion ou de la destruction de sa cité, renvoyant à l'apatride moderne, habitant de nulle part, coupé de toute appartenance sociale [...] Soumis aux aléas de l'histoire et des décisions bureaucratiques qui le renvoient d'une instance à une autre, en demeure d'avoir à justifier sa propre existence, parfois dans des lieux de transit : camps, aéroport, il survit dans une attente interminable de "régularisation", d'un "permis de séjour" qui lui donnerait enfin un lieu d'ancrage. Cette figure extrême de l'étranger qui a marqué l'histoire grecque se retrouve donc en tant que symptôme du nouveau malaise dans la civilisation. » (2012, p. 199-200)

Cette auteure analyse très finement les conditions existentielles et les mouvements psychiques de ces étrangers « extrêmes », dont la vie ressemble parfois à une interminable suspension de vie, bannie « nulle part », figée dans l'espace-temps fragmentaire d'un transit. Stitou parle de l'« extimité de l'étranger » (ibid.), qui est la question, la blessure identitaire ouverte au cœur de chaque sujet :

« L'extimité de l'étranger concerne chaque sujet dans son rapport à l'énigme qui est en lui et hors de lui. C'est ce qui le renvoie à ce qu'il a de plus intime, de plus partageable avec la communauté des hommes, à savoir l'impossible appropriation de l'origine et de l'identité. » (ibid.)

L'auteure met en exergue, d'une part, le potentiel créatif d'une telle appropriation impossible, d'une telle intimité marquée par le dehors, et d'autre part, les risques de « ruine » subjective, lorsque l'extimité n'est pas comprise dans des liens inter-subjectifs qui puissent mettre en partage l'énigme fondamental à chacun, lorsque la différence et l'autre sont, pour ainsi dire, « enfermés dehors », reniés par le sujet ou par le groupe, au nom d'une illusion d'« identité ». Nous verrons que ces considérations ont des importantes conséquences cliniques (cf. infra, p. 274). Pour l'instant, je souhaite juste souligner que, dans la rencontre clinique des sujets exilés, il peut arriver d'éprouver la partie la plus destructrice de cette extimité de l'étranger, et je crois qu'une telle destructivité est à retracer au sein des différentes groupalités dans lesquelles le sujet a cherché une forme d'appartenance.

Absence et culpabilité

Tout se passe comme si le sujet mis en position d'étranger s'*absentait* : plus dans la terre de des origines (terre qui, soulignons-le, est toujours chimérique, mais qui peut, dans l'exil, prendre la forme d'un fétiche mortifère), il n'est pas encore vraiment arrivé au pays d'accueil (tout en étant physiquement déjà « là », depuis des mois ou des années). Souvent, essayant de me mettre à l'écoute de la parole de ces sujets, et des lacunes de cette parole, je me suis aperçue d'une « double absence », pour reprendre la belle formule d'Abdelmalek Sayad (1999b). Les personnes exilées que j'ai pu rencontrer étaient pour la plupart, en quelque sorte, déjà *absentes* dans leurs pays respectifs, bien avant de les quitter. Je pense notamment aux adolescents originaires d'Afrique subsaharienne que, comme nous l'avons vu, l'administration française nomme « mineurs étrangers non-accompagnés » : si cet adjectif négatif définit leur situation en Europe, il décrit aussi avec précision la manière dont ils ont vécu, dès leur naissance, ou presque (telle est parfois la force des impensés sociaux). Cela signifie que ces jeunes sont souvent issus d'une histoire familiale qui les a mis à l'écart de tout héritage, ou qui a fait peser sur leurs épaules la partie la plus silencieuse et violente d'un tel héritage. Leurs groupes d'origines, déchirés, recomposés, tourmentés par une transmission intergénérationnelle traumatique, les ont traités comme des « étrangers », ou pire, comme des descendants abusifs, et certains de ces jeunes sont devenus les porte-symptômes (KAËS, 2007) de leurs familles. Or, un tel

vécu d’absence, d’impossible reconnaissance et appartenance, me semble redoublé par la trajectoire migratoire et par le traitement nécropolitique qui fait du migrant un *homo sacer*. L’investissement des nouvelles groupalités dont le sujet attend une réponse, un signe d’accueil, est souvent obscurci par l’ombre de l’absence originelle, celle qui a poussé le sujet à prendre le chemin de l’exil. Dans les deux cas, le sujet est assigné et s’assigne lui-même à une place d’exclu, de bouc émissaire, de *vie nue* – tuable et non sacrificable, c’est à dire, étrangère à tout rituel, à toute appartenance symbolique, une vie hors la Loi. Sayad a écrit, à propos des sujets issus de l’immigration algérienne, que les institutions françaises, ainsi que le discours sur l’intégration (un discours idéologique et dominant), les traitent comme s’ils étaient fondamentalement « coupables d’être là ». Selon ce sociologue, en effet,

« [...] le fait même de l’immigration est entaché de l’idée de “faute”, de l’idée d’anomalie ou d’anomie. La présence immigrée est toujours une présence marquée d’incomplétude, présence fautive et coupable en elle-même [...] Tout se passe comme si c’était l’immigration qui était en elle-même délinquance [...] au regard de nos catégories de pensée qui, en la matière, sont – on ne le dira jamais assez – des catégories nationales [...] Faute génératrice en ce sens qu’elle est cause, non pas des fautes en elles-mêmes, mais du lieu, du moment, du contexte [...] dans lesquels se produisent ces fautes [...] L’immigration pèse de toute sa charge de dépréciation, de disqualification, de stigmatisation sur tous les actes même les plus ordinaires des immigrés et, a fortiori, sur les actes délictueux ; à l’inverse, tous les comportements des immigrés, surtout les comportements déviants, retentissent sur le fait même de l’immigration pour en accentuer la dépréciation, la disqualification, la stigmatisation. » (1999a, p. 8)

À partir de mes expériences cliniques, j’avance l’idée qu’une telle culpabilité d’« être là » n’est pas seulement liée aux rapports de force entre l’État et les non-nationaux qui vivent sur son territoire, mais qu’elle concerne aussi la relation de certains exilés avec leurs groupes familiaux, avec leurs sociétés « d’origine ». Il me semble que les jeunes africains qui ont tout quitté pour atteindre l’Europe sont souvent aux prises avec cette faute originelle – la faute originelle par excellence, celle d’être né. Dans mes échanges avec

eux, j'ai eu le sentiment que la culpabilité d'« être là » (en France), faisait écho, d'une part, à la culpabilité des survivants, qui souffrent de n'avoir pas partagé le destin de mort de leurs compagnons de voyage disparus, et, d'autre part, à leur assignation très précoce au rôle de l'intrus, de l'enfant malvenu. C'est dans ce sens que j'ai été amenée à formuler l'hypothèse générale qui est à la base de cette recherche (cf. p. 4) :

HG :

1. Les mouvements migratoires sont la trace d'un processus de subjectivation par « allo-engendrement ». Dans ce sens, le déploiement réel d'une géographie physique tente d'incarner une *géographie psychique* (imaginaire et symbolique), une géographie traçant une histoire, mettant en branle un travail de mémoire, de distanciation-réappropriation, de « transcription » (ALTOUNIAN, 2005) de ses héritages ;
2. Les processus transféro-contre-transférentiels qui organisent la rencontre clinique avec les sujets en migration et avec les groupes qui les soutiennent, relèvent d'un travail d'« exil psychique » (CHERKI, 2008). Un tel travail concerne, essentiellement, la manière dont le sujet compose avec l'altérité – une question intime et universelle, subjective et politique. Une *révolte subjective* anime le geste migratoire. Cette révolte résonne dans la rencontre clinique ;
3. D'importantes interférences existent entre ces processus de subjectivation, ces mouvements transféro-contre-transférentiels, et l'« économie morale » (FASSIN, 2009 ; FASSIN, 2012) de l'accueil. Celle-ci structure, en effet, le rapport du sujet en migration avec les dynamiques civilisationnelles qui organisent les mécanismes d'inclusion-exclusion au sein de sa « terre d'asile ». La tension entre *hostilité* et *hospitalité* donne forme à une politique de l'accueil complexe et parsemée de contradictions. D'ici découle la constitution de « zones néropolitiques » d'abandon et de mise à mort, où le sujet est assigné à un statut d'*homo sacer* (AGAMBEN, 1995). Mais d'une telle tension peut émerger également la création d'espaces *interstitiels*, où le travail instituant du groupe et du « féminin de liaison » (GAILLARD, 2004) sont susceptibles de se (re)mettre en branle.

Ainsi, lorsque Fode, un patient guinéen de 17 ans, me raconte que, après la traversée

de la Méditerranée, il a tout de suite voulu appeler ses oncles au pays, et lorsqu’il me dit que sa tante a réagi comme s’il s’agissait de l’appel d’un fantôme, car « dans mon village, les gens pensaient que j’étais mort », je ne peux pas éviter de penser aux souhaits de mort silencieux dont Fode enfant s’est senti l’objet au sein de sa famille, après le décès de ses deux parents. Quelque part, si Fode s’est livré à l’ordalie migratoire, c’est qu’il était déjà mort dans son Pays, au sein de sa famille, comme s’il avait été sacrifié sans aucun rituel, hors tout partage d’une parole. Au cours des séances cliniques avec Fode et d’autres jeunes patients, j’ai souvent aperçu le lien entre les catastrophes de leurs histoires et ce délitement de l’environnement des sujets et des communautés humaines que Saskia Sassen a nommé « perte massive d’habitat » (cf. p. 72). Il s’agit, pour ces jeunes, d’une véritable perte de monde, d’un affaiblissement de leur possibilité d’être au monde. Il me semble alors que leurs parcours migratoires peuvent être écoutés comme des tentatives de mettre en forme une demande, qui n’a pas trouvé d’écoute et qui par conséquent est restée sans mots, mais qui, en revanche, a pu trouver une première forme de symbolisation dans le geste de la traversée des frontières – une *demande d’asile psychique*.

4.2.3 Prouver sa souffrance

Les trajectoires de la migration amènent souvent les sujets qui se mettent en route, non pas à quitter un lieu pour atteindre un autre lieu, mais à glisser d’un non-lieu, d’un manque de lieu, à un deuxième manque de lieu. Les dispositifs de la demande d’asile contribuent grandement à ce que la « terre d’asile » se réduise, pour le candidat au titre de réfugié, à un lieu utopique, hors d’atteinte. « Prouve-moi que tu as souffert, que tu souffres, et que tu souffriras encore plus, prouve-moi que tu mourras, si tu feras retour dans ton Pays » : telle est la demande plus ou moins explicite que l’institution qui serait censée protéger les femmes et les hommes en exil adresse à ces gens. Les souffrances dont le demandeur d’asile doit apporter une *preuve* sont des souffrances objectivées. La *vérité* sur sa vie, et sur celles de ses ancêtres, n’est pas cherchée dans sa parole de sujets, mais dans les signes qu’il peut montrer, et, à défaut de ces signes, sa parole est destituée. Ce sont des documents officiels, des « actes de naissance », qui prouvent qu’un jeune ou une jeune femme qui a traversé tout(e) seul(e) le désert, la mer et les montagnes, a le droit d’être protégé(e), en tant que « Mineur Étranger Non-Accompagné », ce sont les cicatrices

sur son corps, qui prouvent qu'il ou elle a subi des violences inouïes. Dans les méandres des procédures de l'asile, le sujet est blessé dans sa culture, dans ce qui le relie à autrui et à la commune humanité, il est réduit à un corps – et ce corps, dont la parole a déjà été maintes fois méprisée, avant et pendant l'ordalie migratoire, ce corps réifié, cesse peu à peu d'être un corps humain, devient, peu à peu, un corps inhabitable. Inhabitable car massifié, désubjectivé : un corps hors anticipation et hors désir, un corps à qui on ne demande que de se montrer dans sa *vie nue* de corps, devient le corps de n'importe qui, le corps de personne. Tel est l'effet pervers des mécanismes de l'accueil qui oublie si souvent qu'est-ce que l'accueil, rongé par les fils délicats du travail de la Culture. Lorsque le sujet n'est plus tenu par ces fils, il est réduit à une existence de corps, ce qui signifie qu'il ne peut plus *avoir* un corps, il ne peut plus investir son propre corps, il est obligé, pour que sa psyché survive, de se cliver. Ces considérations résonnent avec les réflexions d'Olivier Douville :

« La culture, c'est ce qui nous permet de tenir debout dans un lien social, de nous tenir debout devant autrui. C'est ce qui nous permet de ne pas nous légitimer sans cesse, d'être vivant devant autrui, ou pour le dire en termes plus simples encore : c'est ce qui fait qu'on n'est pas réduit à son corps. Donc, là ce que j'avance comme hypothèse, c'est qu'une des premières situations que fabrique l'exclusion est de réduire le sujet à son corps [...] Quand [le réfugié] fait valoir son droit à trouver dans nos terres un refuge, il subit, et il est sans doute difficile qu'il en soit autrement, toute une procédure qui fait qu'il est ramené toujours à parler de son corps, à montrer son corps comme le lieu de sa vérité. Mais, plus quelqu'un, pour faire valoir la noblesse de sa parole, se condamne au silence pour montrer son corps, plus il se réduit à un corps. »
(2016b, p. 75-76)

Dans son bel ouvrage sur la vie psychique des réfugiés et des sujets en quête de refuge, Élise Pestre (2014) met en exergue les effets psychiques de l'inhospitalité politique face aux demandeurs d'asile et elle s'interroge sur les possibilités de travail du clinicien, auprès de ces patients dont la parole ne cesse pas d'être jugée, évaluée, méprisée par les institutions. Il est question, pour le clinicien, d'accompagner le sujet dans le processus d'historisation inconscient qui lui permet d'exister en tant que sujet – car, par son

autobiographie incessante et continuellement en transformation, le Je « se construit un passé » (AULAGNIER, 2015), pouvant ainsi tisser la trame de son expérience, l'inscrire dans un partage, et investir son présent, dans une temporalité ouverte à l'avenir. Mais il est également question de protéger ce travail vital d'autobiographie de la mise en récit imposée par les démarches de la demande d'asile, narration, celle-ci, d'emblée pervertie, en ce qu'elle ne peut pas prendre le temps de la narration, et qui ne peut donc pas dire la vérité du sujet, car elle doit taire, omettre, calculer, figer, montrer l'obscène, exposer les blessures en absence d'une écoute à même de les panser ou de les penser.

L'analyse que Pestre propose de la procédure de la demande d'asile, et notamment de l'injonction au témoignage à laquelle les exilés sont soumis, me paraît à ce propos spécialement éclairante. L'auteure constate que souvent, une telle obligation de raconter contraint le demandeur d'asile à « dire à l'autre ce que l'on doit taire à soi-même » (2014, p. 118). Cette double contrainte peut amener le sujet à se déprendre de l'une de deux obligations. Il peut alors se dégager de la contrainte externe, concernant l'obligation de relater la vérité *objective* des faits, et fabriquer un récit-écran (nombreux sont les demandeurs d'asile qui adressent à l'OFPPRA un récit partiellement inventé, voire le récit de la trajectoire migratoire de quelqu'un d'autre, qu'ils considèrent plus conforme aux critères requis), ou, au contraire, trahir la contrainte interne, celle qui lui impose de ne pas mettre en mots cette douleur sourde qui est encore à métaboliser. Dans ce deuxième cas, le demandeur d'asile se plie à l'injonction au témoignage sans pouvoir véritablement s'y impliquer, réduisant alors la complexité de son histoire à un récit pétrifié et pétrifiant, qu'il se trouve dans l'impossibilité d'incarner, comme si, dans sa parole, ne restait qu'une vague ombre de son vécu, sans aucune trace. Face à ce type de récit, les officiers de l'OFPPRA et les juges de la CNDA utilisent souvent l'étiquette de « récit stéréotypé », relaté « mécaniquement, sans émotions », ce qui rend impossible l'obtention d'une réponse positive. Le drame dont les dispositifs de la demande d'asile sont souvent la scène consiste en ce que le sujet en quête de refuge, et l'histoire qu'il raconte, sont censés se conformer à toute une série de critères (de cohérence, vraisemblance, lucidité, documentation, participation émotive de l'intéressé...) qui sont parfois en évidente contradiction réciproque, et qui n'ont rien à voir avec la vérité subjective de l'expérience du demandeur.

La suspicion en tant que modalité d'écoute institutionnelle de la parole des candidats à l'asile, et tout l'apparat juridique qui va avec, sont des facteurs traumatiques pour ces hommes et ces femmes qui ont déjà vécu, dans leurs pays, des persécution politiques, perpétrées par l'État. Comment est-ce qu'une personne fuyant un pays où la justice et la loi se sont clivées l'une de l'autre, où la parole a été pervertie par la propagande et le mensonge d'État, pourrait-elle relater son histoire de façon « cohérente », « lucide », « vraisemblable », « documentée » et « émotive », dans un contexte institutionnel, face à des officiers de l'État, voire même dans une salle de tribunal ? De plus, l'inhospitalité qui polarise le discours et l'action politique en matière de migration ne peut que pénétrer ces espaces, et le demandeur d'asile est soumis, directement ou indirectement, au mépris systématique de sa parole, une parole que l'État se fait adresser en forme de demande, mais qui prend, souvent, la forme d'une *supplique* (FASSIN, 2000). Une réponse négative de la part de l'OFPPRA ou, à plus forte raison, de la CNDA, peut entraîner des maux psychiques très violents (décompensations psychotiques, états mélancoliques profonds, tentatives de suicide...). Tout cela rend encore plus complexe et douloureux le travail de mise en récit.

Ma pratique clinique m'a amenée à observer à quel point, après une dénegation de titre de séjour en première instance, ou après avoir été définitivement « débouté » du droit d'asile, le sujet se trouve confronté à l'écart irréductible qui sépare tout ce qu'il a vécu, tous les *éprouvés* de souffrance jalonnant l'ordalie migratoire, des *preuves* que le pays d'« accueil » lui demande de fournir, pour que cette souffrance soit, pourrait-on dire, *certifiée*. En dépit de cette démarche de certification de sa propre souffrance, la parole du sujet reste suspendue dans les limbes de l'invraisemblable, et le sujet lui-même, dépourvu de *preuves* valables, finit par devenir douteux, incertain, incroyable.

Pensons à ce que Piera Aulagnier (1984) a écrit à propos de l'instance psychique du Je, le définissant comme « un historien en quête de preuves ». Le Je est la pulsation vitale du sujet, qui travaille sans cesse à la construction d'un petit espace habitable au sein du psychisme. Cette instance psychique symbolique, tissée de langage – version secondarisée du Moi, surgit alors que la psyché est déjà habitée par le Ça et par le Surmoi : le Je arrive, dans le corps-psyché, comme un étranger, et il doit donc se battre, à armes inégales, pour se faire une place. Pour surgir, il doit prendre appui sur les Je de ses aînés, mais ces

derniers sont des alliés qui peuvent vite devenir des tyrans prêts à l’écraser. Il travaille alors comme un historien, cherchant à recueillir les traces, les documents, les preuves de sa propre existence et de sa propre légitimité. L’histoire qu’il agence est son seul fragile moyen se se reconnaître et de se faire reconnaître en tant qu’auteur et en tant que sujet :

« Pour témoigner que cet espace est bien le sien, que son passé de propriétaire atteste aux yeux de la “loi” qu’il n’est ni un usurpateur, ni un étranger propulsé en un lieu dont il ne connaîtrait ni la langue, ni les interdits, ni les repères spatio-temporels, le Je ne retrouvera dans ses archives que quelques brefs récits, plus ou moins véridiques, quelques contrats, plus ou moins périmés, quelques bulletins de victoire ou de défaite, qui ne concernent qu’une petite partie des batailles marquantes de son histoire et, de plus, privilégiées pour des raisons qui lui restent souvent énigmatiques. La tâche du Je sera de transformer ces documents fragmentaires en une construction historique qui apporte à l’auteur et à ses interlocuteurs le sentiment d’une continuité temporelle. Ce n’est qu’à cette condition qu’il pourra relier ce qu’il est à ce qu’il a été et projeter dans le futur un devenir qui allie la possibilité et le désir d’un changement avec la préservation de cette part de “propre”, de “singulier”, de “non-transformable”, qui lui évitera de rencontrer dans son être futur l’image d’un inconnu, qui rendrait impossible au regardant de l’investir comme la sienne propre. » (1984, p. 194)

Or, dans ce processus d’historisation, le « miroir » du regard et de l’écoute de l’autre est fondamental. Les passages de l’autobiographie du sujet où celui-ci a été exposé au déshumain, les chapitres où il a disparu, car la mort a usurpé le rôle de protagoniste, ne peuvent simplement pas faire trace, en dépit d’un partage, d’une tiercéisation, en présence d’un interlocuteur, externe ou interne (mais ce dernier n’existe que lorsqu’une voix signifiant une forme d’accueil a été intériorisée). Les dispositifs de la demande d’asile menacent cette difficile mise en récit, méprisant les « preuves » que le *Je-historien* a pu collecter. Comme nous le verrons dans la suite de ce manuscrit (p. 389), lorsque le sujet exilé est un adolescent séparé de sa famille, la menace de fragilisation du Je et de dissolution de l’histoire – de la difficile construction du passé que le jeune sujet tente

d’accomplir, afin de pouvoir investir un temps présent et un temps à venir – pèse encore plus lourde.

4.3 Synthèse du Chapitre

Aux prises avec les aspérités du traitement de masse des demandes d’asile, j’ai été amenée à proposer une métapsychologie de l’*absurde*. La « banalité du mal » (ARENDR, 1963), qui informe le courant le plus commun et le moins ostensiblement destructeur des pulsions de mort (celui de l’inertie de la matière et du « désir de non désir », ZALTZMAN, 2001), entretient une relation insécable avec l’absurde. Celui-ci concerne également la notion de *processus sans sujet* (HEGEL, 1807 ; MARX, 1867 ; ALTHUSSER, 1973 ; KAËS, 2013) – qui touche, il me semble, aux dynamiques historiques qui ont déterminé les événements capitaux du XX^{ème} et du XXI^{ème} siècle. Les avatars de l’*homo sacer* et de la *vie nue* (AGAMBEN, 1995) appartiennent au registre de l’absurde, et le *malêtre* (KAËS, 2012b) et la *mélancolisation du lien social* (DOUVILLE, 2001) peuvent être entendus en tant que symptômes inter-subjectifs et trans-subjectifs de l’absurde. Il est question, dans les deux cas, d’une rupture de la généalogie et de la parole, à la fois en tant qu’environnement contenant et énergie circulante, potentialité de rencontre entre semblable et différent. On peut investiguer les relations entre l’absurde et le *trauma* (au sens d’un « excès de défaut », qui a lieu là où l’affect et la parole de l’Autre sont en panne), et nous interroger sur la « société autophage » (JAPPE, 2017) de l’hypercapitalisme, où l’absurde massifiant menace les instances intermédiaires et groupales de la vie humaine. Ce sont, justement, de telles instances, ainsi que la *démésure* de la vie psychique, et le caractère *irréductible* du sujet (ZALTZMAN, 1999a ; ZALTZMAN, 2011), qui dessinent des lignes de résistance à l’absurde.

L’absurde me semble pénétrer le système de l’asile en Europe, à tel point que, pour beaucoup d’exilés, le pays d’accueil se transforme rapidement en territoire de *disparition*. Dans ce contexte, le demandeur d’asile (qui demande, avant tout, un *asile psychique*) est renvoyé perpétuellement à son *absence* et à sa *culpabilité* (d’être là) (SAYAD, 1999b). Réduit à son corps, méprisé dans sa parole, le demandeur d’asile est sommé de *prouver sa souffrance* (alors qu’aucun étayage ne s’offre à lui pour pouvoir l’*éprouver*). La *suspicion*,

en tant que modalité d'écoute institutionnelle de la parole des candidats à l'asile, menace la difficile mise en récit de l'exil, ignorant les « preuves » que le Je-historien (AULAGNIER, 1984) a pu collecter.

Mais à une telle *disparition* s'oppose le « travail de l'exil psychique » (CHERKI, 2008), qui, différemment du « geste ordalique » (mettant en scène la solitude et l'individualisme le plus profond du sujet, la douleur de son détachement de l'Autre), est une question collective. « Franchir la frontière intérieure » n'est pas une affaire privée : c'est une aventure à entreprendre *ensemble*. En outre, force est de constater que l'exil et l'(inquiétante) étrangeté travaillent au cœur de la praxis clinique et de la démarche analytique (STITOU, 2012), et, élargissant encore plus le regard, on peut relever une connexion profonde entre existence, exil et *Kulturarbeit*. D'où la pertinence d'une pensée et d'une démarche sensibles à un projet d'*anthropologie clinique* (DOUVILLE, 2012b).

Chapitre 5

Groupes pour sujets *en révolte*

5.1 Des *groupes* pour lutter et pour accueillir

Toute écoute clinique du sujet, même lorsqu'il se tient tout seul face au seul clinicien, est une écoute groupale, comme si, derrière la scène visible de la séance, il se déroulait une autre scène, où une pluralité de groupes se met à l'écoute d'une autre multiplicité de collectifs. Voici quelque chose que je savais en théorie, mais que j'ai appris en pratique au fil des rencontres et des partages qui ont jalonné ces années de thèse. Probablement, le travail clinique quelque peu atypique que je m'apprête à relater dans ce manuscrit, a facilité un tel apprentissage à partir de la pratique, sachant que, du premier au dernier jour de « terrain », j'ai été confrontée à des contextes groupaux, traversés par une tension les exposant constamment à un danger d'effondrement.

Les hommes, les femmes et les jeunes gens en exil que j'ai rencontrés ont cela en commun : ils sont tous issus d'histoires familiales et sociales dans lesquelles, pour des raisons différentes, les groupes d'appartenances, internes et externes, se sont déchirés, et, une fois arrivés en Europe, ils ont tous cherché refuge auprès de collectifs engagés dans des expériences d'occupation de lieux de vie, dans le cadre de la lutte pour les droits des personnes sans-papiers. Par conséquent, le *groupe* est un important *leitmotiv* de cette thèse, d'une part en ce qu'il renvoie à des histoires familiales et sociales en

souffrance, et d'autre part dans la double forme dans laquelle il s'est présenté à moi : dispositif militant (instance guerrière) et espace potentiel d'accueil (instance d'attente et de rencontre). Il est question, au fond, de groupalités psychiques qui portent des blessures, des points de cassure, parfois tellement nombreuses que le sujet se trouve exilé de son travail d'exil ; il est question d'idéologies qui infiltrent les alliances inconscientes des appareils psychiques groupaux que j'ai pu observer, ou dont j'ai pu entendre une résonance dans mon contre-transfert, d'idéologies qui figent les potentialités réflexives du groupe en une pose mortifère. Mais il me semble que des idéaux créatifs et vitaux sont également à l'œuvre au sein de ces collectifs, qui défendent et tentent d'incarner un positionnement adulte, où la notion de responsabilité joue un rôle fondamental. Lorsqu'ils « fonctionnent », ces groupes soutiennent une démarche psychique de différenciation des sujets d'un environnement (politique, institutionnel, social et familial) massifiant, produisant une régression subjective vers l'ambiguïté et le conformisme, semblable à celle que Silvia Amati Sas a nommé « adaptation à n'importe quoi » (1989).

Mobilisant la pensée de cette auteure, je dirais que les groupes auprès desquels je me suis impliquée ont, pour leurs membres, une fonction de cadres de substitution, dans un contexte où les dépositaires externes des « noyaux ambigus » des sujets ont subi des bouleversements très importants. Les personnes exilées ont été trahies par leurs groupes d'appartenance originaux (familiaux ou sociaux) à tel point qu'elles ont été obligées de se découdre, déliant les nœuds les plus intimes qui connectaient leur Moi aux cadres et aux métacadres dans lesquels elles sont venues au monde. L'ordalie migratoire peut être entendue comme un acte de déchirure, un sacrifice de soi en dehors de tout rituel collectif, un défi porté par le sujet, en tant que sujet singulier, face au destin même. L'exilé, parfois, arrive à porter en soi les groupalités et les relations qu'il a tissées dans sa vie avec ses « autres secourables », et dans ce cas il conserve en lui, introjectés, certains objets et cadres psychiques qui étaient externes, mais d'autres fois, ce travail lui est impossible. Il court ainsi le risque de disparaître en tant que sujet. Dépourvu de dépositaires externes, il est obligé de reprendre en soi le noyau ambigu de sa personnalité, ce qui le rend particulièrement vulnérable dans les passages les plus extrêmes de son parcours migratoire, lorsqu'il sera exposé à la mort et à la déshumanisation (l'emprisonnement, la torture, la mise en vente, l'exploitation, l'impuissance face à la souffrance ou au meurtre de ses compagnons de route, la traversée du désert et de la mer...). La régression dépersonnalisante par laquelle

le sujet doit passer est nécessaire pour qu'il survive, mais, à un autre niveau, elle le tue. Les défenses schizo-paranoïdes ou les capacités dépressives que le sujet arrive à mobiliser sont les signes de sa résistance, de la résistance de l'humain en lui. Lorsque le sujet déploie de telles défenses ou capacités, il investit ce qu'il a d'*irréductible* (cf. p. 126), et je pense que cette partie *irréductible* du Moi sera ensuite, à la fois, le point de départ du travail clinique et la base des constructions groupales dans lesquelles les personnes exilées pourront s'impliquer.

Les groupes que j'ai accompagnés vivent donc en équilibre entre défenses schizo-paranoïdes et capacités dépressives – et ces défenses ou capacités concernent à la fois les exilés et les « autochtones » se mobilisant en tant que militants de l'accueil. Comme nous le verrons dans les lignes qui suivent, l'expression « militer pour l'accueil » peut être entendue comme un oxymore, la trace d'une tension entre les défenses et les capacités qui traversent ces groupes.

5.1.1 Expulsions, occupations, accueil

Comme nous allons le voir dans la partie méthodologique de ce manuscrit, les terrains de recherche dans lesquels je me suis impliquée sont des collectifs en lutte pour défendre les droits des sujets exilés – et notamment, la liberté de circulation et le droit de rester en France : ces deux droits (considérés en tant que tel dans un contexte démocratique) concernent en somme la relation entre les corps et les espaces.

Les particularités principales de ces groupes sont deux :

1. leur hétérogénéité interne. Ces collectifs incluent des étudiants (et surtout des étudiantes), des bénévoles qui en appellent aux valeurs « citoyennes » de la République, des militants et des militantes d'extrême gauche et anarchistes, des « squatteurs professionnels » (c'est à dire, des gens qui vivent en squat depuis plusieurs années et qui ouvrent des bâtiments désaffectés pour d'autres personnes ayant besoin d'un toit) et des groupes de sujets migrants SDF ;
2. l'occupation de bâtiments désaffectés publics et leur investissement en tant que lieux

de vie – en tant que refuges, et l'accueil des exilés comme repère principal pour organiser un vivre-ensemble et en tant que stratégie de lutte politique.

Je vais décrire ces collectifs en détails dans la prochaine partie. Ici, je souhaite souligner que, au sein de ces groupes, deux combats politiques ont trouvé une forme de convergence – deux combats dont le dénominateur commun est la *lutte contre les expulsions* : d'une part, la contestation des expulsions foncières qui laissent les gens à la rue, et d'autre part, la lutte contre les expulsions administratives qui obligent les étrangers « irréguliers » à quitter le territoire. Nous pouvons souligner à nouveau le poids de la relation corps-espaces.

Il s'agit en somme de la contestation des lois étatiques, là où leur caractère excluant (qui est propre à la loi en elle-même) se manifeste clairement en tant qu'expression d'une nécropolitique. Ces mouvements découlent de certains « points de refus » de l'existant, qui fonctionnent, pour ces groupes toujours éphémères et en devenir, comme des limites bien définies et à défendre. Nous avons à faire à une forme d'action qui touche à l'éthique, à ce moment premier de l'éthique qui surgit là où le sujet est sommé par les instances du pouvoir d'accepter ce qui, pour lui, relève de l'inacceptable – le point zéro de l'éthique consiste à dire « non ». *Non* aux expulsions sans relogement des personnes SDF qui occupent des bâtiments publics désaffectés, *non* à la spéculation foncière sur la peau des pauvres. *Non* à la criminalisation de la solidarité avec les exilés, *non* à la précarisation et à l'expulsion des hommes, des femmes et des enfants en migration. Il s'agit bel et bien d'une forme de résistance.

Le plus important, pour notre exploration, est de mettre en exergue le nouage entre l'action militante de ces collectifs et leurs idéaux de l'*accueil*. *Militer pour l'accueil* est une praxis qui se tient en équilibre sur un fil, entre action « antagoniste » – et donc repli paranoïaque et rejet de l'altérité, toujours potentiellement hostile – et un mouvement tout à fait opposé : lâcher-prise, ouverture, capitulation des barrières et des défenses, élargissement. La tension vivante entre ces deux mouvements, de lutte et d'accueil, anime ces collectifs, qui doivent continuellement faire face au danger d'anéantir cette tension, en ce qu'elle génère inévitablement de l'angoisse et du conflit. Mais réduire le travail plus ou moins silencieux d'une telle force d'opposition, signifierait éteindre les potentialités créatrices du groupe.

Considérons, notamment, les trois termes d'*expulsion*, *occupation* et *accueil*. Ce triptyque ne désigne pas les phases d'un processus dialectique, qui, dans une logique hégélienne, déterminerait la négation d'un élément par son contraire, et ensuite, une sorte de « réconciliation » des deux, dans une synthèse qui devrait matérialiser un plus haut degré d'« évolution » dans le cheminement historique de l'Esprit – mais qui en fait correspond à une *négation de la négation*. S'il était ainsi, en effet, l'accueil ne serait qu'un leurre : l'accueil est une praxis qui implique ce que Roberto Esposito (2018) nommerait une « philosophie affirmative » – une pensée à même de supporter l'affirmation d'une altérité et d'un autrement. Ainsi, l'accueil ne peut en aucun cas s'accomplir par le biais d'une double négation (qui serait négation de soi et de l'autre). Dans tel sens, je pense que les collectifs en lutte dont il s'agit dans ces pages, déploient, par l'occupation de lieux vides, une puissance affirmative, qui a été niée par la disposition des expulsions. Il s'agit d'une puissance d'habiter, de rester, de s'organiser ensemble, pour faire *communauté* là où l'État a déclenché sa force *immunitaire* (ESPOSITO, 1998 ; ESPOSITO, 2002), stérilisant l'espace public des poussées à même de faire émerger des formes sociales inédites. La capacité d'accueil relève de ce *féminin de liaison* que j'ai évoqué au tout début de ce document (p. xv), à savoir, une disponibilité psychique, un espace suffisamment vaste et suffisamment contenant, pour pouvoir étayer des liens se tissant entre le « dedans » et le « dehors ».

5.1.2 Lien et lieu

L'histoire de ces collectifs d'occupation et d'accueil est à retracer dans la formation et les évolutions successives des deux mouvements anti-expulsions dont ils sont issus – la contestation des expulsions foncières et le combat contre les expulsions territoriales – qui s'enracinent, quant à eux, dans les luttes syndicales, dans les combats des travailleurs sans-papiers, dans les écrits et dans les actions des penseurs postcoloniaux, et dans les pratiques du monde associatif soutenant les exilés.

Les réflexions de Saskia Sassen (2016) sur l'*expulsion* comme paradigme de la brutalité des pouvoirs contemporains, et sur celle qu'elle nomme « une perte massive d'habitat » (cf. p. 72), me semblent, à cet endroit, éclairantes. Le modèle théorique proposé par cette auteure permet de rendre compte des motivations et des enjeux de certains mouvements

sociaux spécialement représentatifs des luttes actuelles, partout dans le monde. Je pense à des collectifs militants aussi hétérogènes que *Occupy Wall Street* à New York (2011), les occupants grecs et exilés de l'hôtel *City Plaza* à Athènes (2016 – 2019), les manifestants de Hong Kong, en lutte contre l'amendement de la loi d'extradition (2019 – 2020), le mouvement des femmes indigènes qui, au Brésil, contestent les projets de loi dévastateurs de Jair Bolsonaro (2018 – 2020), l'expérience des *gilets jaunes* en France (2018 – 2020), le mouvement *Black Lives Matter* contre les violences policières visant souvent les noirs, protestation qui est née aux États Unis mais qui s'est rapidement répandue un peu partout dans le monde (2020)... L'élément commun à toutes ces contestations est leur inscription en contre des dispositifs de pouvoir prédateurs de terres, biens, ressources et droits – en somme, prédateurs d'*habitats*, qu'ils soient physiques, symboliques, économiques ou juridiques. Tous ces gens si différents, aux prises avec des problématiques en apparence si éloignées entre elles (les abus du capitalisme financier, le traitement néropolitique des migrants, la perte d'indépendance face à une super-puissance mondiale, la dévastation environnementale et culturelle, l'arrogance des classes dirigeantes, le racisme structurel...), s'organisent ensemble dans une dynamique où les *liens* inter-subjectifs et l'*occupation de l'espace public* sont protagonistes. Tout en mettant souvent en avant des revendications politiques précises (contestation d'une certaine loi, défense de certains droits...), leur particularité et leur nouveauté par rapport aux luttes syndicales « classiques » du XX^{ème} siècle, réside en cette dynamique, qui tient à une *pensée incarnée du lien et du lieu* : se lier aux autres pour défendre un lieu, rester en un lieu pour protéger ses liens aux autres. Je parle de *pensée incarnée*, car, dans chacune de ces praxis, il est questions de *corps* en relation à un *territoire* : la notion de « lien par le lieu », proposée par Hélène L'Heuillet (2016) pour décrire les relations de voisinage, est particulièrement pertinente pour penser de telles praxis (cf. *infra*, p. 313). Il s'agit de gestes de soulèvement contre des dispositifs étatiques, policiers et financiers de plus en plus infiltrés par le biopouvoir, et dans ces gestes contestataires, les sujets qui avaient été réduits à des corps, à des vies nues, cherchent à ouvrir des nouvelles marges d'action et de pensée, à partir de leurs corps et de la matérialité des *habitats* qu'ils récupèrent, mais aussi, corrélativement, à partir de leurs puissances psychiques, et notamment des forces de liaison qui les animent.

5.1.3 Imaginaire social instituant/imaginaire social institué

Toutes ces pratiques de lutte me semblent relever de cette puissance imaginative que Cornelius Castoriadis a nommé « imaginaire social instituant », qu'il faut concevoir

« [...] comme un investissement initial du monde et de soi-même par la société avec un sens qui n'est pas dicté par les facteurs réels puisque c'est plutôt lui qui confère à ces facteurs réels telle importance et telle place dans l'univers que se constitue la société » (1975, p. 179)

L'imaginaire social instituant, en outre,

« [...] donne à la fonctionnalité de chaque système son orientation spécifique, qui surdétermine le choix et les connexions des réseaux symboliques, création de chaque époque historique, sa façon singulière de vivre, de voir et de faire sa propre existence, son monde et ses rapports à lui, *ce structurant originaire*, le signifié-signifiant central, source de ce qui se donne chaque fois comme sens indiscutable et indiscuté, support des orientations et des distinctions de ce qui importe et de ce qui n'importe pas, origine du surcroît d'être des objets d'investissement pratique, affectif et intellectuel, individuel ou collectif – *cet élément n'est rien d'autre que l'imaginaire de la société ou de l'époque considérée.* » (ibid., p. 203, souligné par moi)

En d'autres mots, pour Castoriadis chaque société est une « institution imaginaire », en ce qu'elle crée ses propres significations – les « significations imaginaires sociales » qui fondent son monde de sens. Pour reprendre le commentaire de Luc Dardenne au texte de Castoriadis, on pourrait dire que

« une société s'institue en instituant des besoins, une technique, des valeurs, un rapport à la nature chaque fois spécifiques qui font sens pour elle mais pas nécessairement pour une autre société structurée par d'autres significations imaginaires sociales. »

L'imaginaire social institué, corrélatif et en éternelle tension avec l'instituant, présentifie, matérialise, fixe temporairement les formes de vie humaines et il préserve et transmet les significations imaginaires sociales au travers des générations. Il s'agit de ce qui, du sens que le mouvement instituant ne cesse de produire, est représentable et figurable auprès d'une société, à une époque donnée.

Pour mieux suivre le fil de cette réflexion, il faut savoir que, selon ce psychanalyste et philosophe, il n'y a pas d'être premier, en dehors du Chaos ou de l'Abîme (CASTORIADIS, 1986). À partir de cette condition originelle d'absurde, les vivants forment leur propre monde, auquel ils donnent un sens. Les vivants, donc, sont des êtres « pour soi » : ils créent leur propre monde et ils se créent eux-mêmes, en tant que différents et compris dans ce monde. La spécificité des êtres humains, par rapport aux autres vivants, est la *psyché*, que Castoriadis met en relation avec l'*imaginaire radical*, qui, dans sa dimension psycho/somatique, est un « flux représentatif/affectif/intentionnel » (1975, p. 493). Une telle puissance d'imagination est « radicale » en ce qu'elle s'émancipe des fonctions primaires auxquelles elle est soumise chez les autres vivants.

L'imaginaire humain n'est pas déterminé une fois pour toutes, au contraire, il crée des significations et des représentations irréductibles aux mécanismes de survie ou aux instincts. L'imaginaire radical est « autonome » par rapport aux lois chimiques et biologiques en ce qu'il crée le langage et le monde « social-historique » : la psyché, après une phase originaire de toute-puissance et de phantasme monadique (l'illusion du Je d'être tout, sa croyance première que la réalisation de ses désirs soit la raison d'être du monde), doit faire face aux créations de l'imaginaire radical (qui sont, en définitive, ses propres créations). Prise dans le langage et dans le social-historique, la psyché ne peut que s'instituer, renoncer au primat du principe de plaisir et s'ouvrir à l'altérité : ainsi se produit l'individu, et, corrélativement, la société. Castoriadis conçoit cette dernière comme une entité inévitablement historique, c'est à dire, à tout moment engagée dans un processus d'auto-crédation et d'auto-altération. La société est une « institution imaginaire » (ibid.), car elle est issue de l'imaginaire radical, et notamment, de l'imaginaire radical social. Le monde social-historique est donc le produit, toujours en devenir, d'une tension perpétuelle entre deux principes : l'*imaginaire social instituant*, la force créative qui traverse l'histoire et par laquelle les sociétés et les institutions se créent et se transforment, et l'*imaginaire social institué*, à savoir, le socius

et ses institutions dans leurs formes actuelles.

Les individus et les sociétés ne peuvent généralement pas remettre en cause les représentations et les significations qui les fondent en tant que tels, car ils sont « hétéronomes », c'est à dire, aliénés à eux-mêmes par la croyance en la nécessité de l'ordre établi et de leur propre manière d'être, comme si cet ordre et cette manière avaient été déterminés une fois pour toutes par un principe extérieur et supérieur aux sociétés et aux individus en question. Et pourtant, selon Castoriadis, cette puissance critique de l'existant est au cœur même des institutions (et des sociétés et des individus en tant qu'institutions), qui, en dépit d'une auto-altération constante, seraient condamnés à mourir. Il s'agit d'une rupture, d'une création ontologique :

« On ne peut concevoir que comme une rupture radicale, une création ontologique, l'émergence de sociétés qui mettent en question leurs propres institutions et significations – leur organisation au sens le plus profond – dans lesquelles des idées comme “nos Dieux sont peut-être de faux dieux, nos lois sont peut-être injustes”, non seulement cessent d'être impensables et imprononçables, mais deviennent ferment actif d'une auto-transformation de la société. » (1986, p. 411)

La capacité de remise en question de l'institué est la caractéristique essentielle d'un autre mode d'être de la psyché, au-delà du monde social-historique : l'individu « pour soi », c'est à dire, l'individu « autonome ». L'autonomie est, pour Castoriadis, une tendance vers la dé-massification, toujours active dans le monde humain, et potentialisée par la psychanalyse :

« Le but de l'analyse, c'est d'aider le sujet à devenir autonome, autant que faire se peut [...] Autonomie ne veut pas dire victoire de la “raison” sur les “instincts” ; autonomie signifie un autre rapport, un nouveau rapport entre le Je conscient et l'inconscient et les pulsions [...] La tâche de l'analyse n'est pas la “conquête” de l'inconscient par le conscient, mais l'établissement d'un autre rapport entre les deux, qu'on peut décrire comme une ouverture du conscient

à l'inconscient – non pas une assimilation, ou un assèchement de l'inconscient par le conscient. » (CASTORIADIS, 1986, p. 102)

Dans ces mots de Castoriadis on aperçoit clairement une évocation de la célèbre formule qui clôt la 31ème des « Nouvelles Conférences » (1932a), où Freud synthétise la fonction de la psychanalyse. Après avoir explicité que les efforts psychanalytiques ont l'intention

« [...] de fortifier le Moi, de le rendre plus indépendant du Surmoi, d'élargir son champ de perception et de consolider son organisation de sorte qu'il puisse s'approprier de nouveaux morceaux du Ça [...] » (ibid.)

,

il affirme : « Wo Es war, soll Ich werden ». La réflexion de Castoriadis prend appui à cet endroit. Là où une « victoire de la raison » serait un acte de conquête et de manipulation, un forçage opéré sur le sujet, qui, de plus, ne changerait rien aux rapports profonds entre le Moi, le Ça et le Surmoi, l'aphorisme freudien nous suggère de prêter attention à la relation entre ces trois instances. À vrai dire, plus exactement, ici Freud met l'accent sur l'importance du Ça non tant pour le Moi, mais pour le sujet, le *Je-Moi* – car c'est au plus vif du Ça, que le sujet doit voir le jour, c'est à dire qu'il ne peut véritablement advenir à lui-même s'il ne s'aventure pas dans ce territoire mystérieux, peuplé par d'autres que lui¹

¹Cette formule, très simple en allemand, et dont la traduction anglaise ne pose pas trop de problèmes (« Where the id was, there the ego shall be »), est particulièrement complexe à traduire en français. Il ne s'agit pas, pour le Moi, de « déloger » le Ça (comme la première traduction des « Nouvelles Conférences », par Anne Berman (1932b), le postulait). Il s'agit, au contraire, d'ouvrir une ligne de devenir pour le sujet de l'inconscient qui est simultanément lié et séparé du sujet de la parole. Une ligne de devenir qui passe inévitablement par le manque à être du sujet, par la passion de l'objet du désir, qui le travaille de l'intérieur. Je trouve que la proposition de Jacques Lacan (qui a maintes fois repris et analysé cet aphorisme freudien) est spécialement pertinente :

« Ainsi le *c'* élidé qui va apparaître si nous nous en tenons à l'équivalence reçue, nous suggère-t-il la production d'un verbe : *s'être*, où s'exprimerait le mode de la subjectivité absolue, en tant que Freud l'a proprement découverte dans son excentricité radicale : "Là où c'était, peut-on dire, là où s'était, voudrions-nous faire qu'on entendît, c'est mon devoir que je vienne à être". » (1956, p. 418).

Mais Freud ne s'arrête pas là : dans la toute dernière phrase de la 31^{ème} conférence (1932a), il rajoute un commentaire : « Es ist Kulturarbeit wie etwa die Trockenlegung der Zuiderzee », « C'est un travail de culture, un peu comme l'assèchement du Zuiderzee ». Ici, il me semble que la position de Castoriadis se démarque de celle de Freud. Le psychanalyste grec écrit clairement qu'il n'est pas question d'« assimilation », ni d'« assèchement de l'inconscient par le conscient » (CASTORIADIS, 1986, p. 102). Comme nous l'avons vu plus haut 60, il est possible de penser la *Kulturarbeit* comme un travail d'humanisation, d'évolution de l'humain, entreprise tortueuse et toujours inaccomplie, processus dont Nathalie Zaltzman met en exergue le « statut topique doublement hybride : inconscient-conscient, singulier-collectif » (1999a, p. 44). L'inconscient, le pulsionnel et le collectif représentés, dans l'image freudienne, par le Zuiderzee, ne sont donc pas les objets d'un assèchement, dans le cadre de la *Kulturarbeit*, mais d'une transformation, d'une appropriation de la part d'un sujet singulier qui les assume en son nom propre, s'appuyant sur les formes signifiantes imaginaires de la culture dont il dispose – et qui, pour ainsi dire, dispose de lui et de son excentricité pour pouvoir se modifier et donc rester vivante. Dans ce sens, ce processus est à la fois inconscient et conscient, singulier et collectif, car, s'il s'accomplit au sein d'une psyché subjective, il invoque et condense la succession transgénérationnelle et le *socius* dans son ensemble, en somme il concerne et modifie l'Autre. Or, si le « Zuiderzee » était un jour asséché, aucune *Kulturarbeit* ne serait possible. Mais, si on lit bien la phrase de Freud, on y aperçoit une hyperbole et une comparaison : de la même façon que l'assèchement du Zuiderzee, le travail de la Culture, c'est à dire l'effort analytique de faire surgir le Je-Moi au plus vif du Ça, est inépuisable.

Nous pouvons maintenant revenir à Castoriadis, et voir comment, pour ce psychanalyste et philosophe, la *Kulturarbeit* consiste en un *devenir autonome* du sujet. L'« autonomie » au sens de Castoriadis n'a rien d'une illusion d'indépendance du sujet par rapport à autrui. Dire que le monde social-historique est « autonome » signifie affirmer que ce dernier a ses propres lois, qu'il se donne et qu'il transforme, et qui ne découlent pas d'un principe externe au social-historique lui-même. Autrement dit, dans le social-historique, la transcendance est immanente. De même on pourrait penser de l'individu, qui est un être double, hybride : si d'une part il est institué au sein du social-historique (Je conscient), d'autre part il appartient au règne des pulsions (Je inconscient). Son autonomie réside donc dans un « nouveau rapport » entre ces deux niveaux d'existence du Je.

5.2 Adolescents « irréductibles »

Avant de se livrer à l’ordalie migratoire, avant de devenir des « Mineurs Étrangers Non-Accompagnés », et de trouver des points d’étayage précaires mais précieux auprès de ces collectifs qui « remettent en question l’imaginaire institué », les adolescents que j’ai pu rencontrer dans le cadre de ce travail, étaient des jeunes gens en *grande errance*. Aux marges des mégapoles africaines (Conakry, Abidjan, Bamako...), dans des lieux désaffectés, ou jamais construits, dans des stations de bus, sur des parkings de camions, auprès de bandes éphémères, sans groupalité, ils ont tenté de mettre en scène un remaniement de leurs montages identitaires. Écoutant leur récits, j’ai le sentiment que l’échec d’une telle errance est souvent à l’origine d’un mouvement dans l’espace de plus en plus forcené, de plus en plus loin, loin, jusqu’au « saut » de l’exil vers l’Europe – sachant que ces jeunes se retrouvent, dans beaucoup de cas, à devoir « sauter » dans un zodiac avec une mitrailleuse pointée dans le dos. Le travail clinique avec les adolescents en exil s’apparente ainsi de la prise en compte de l’« adolescence errante » que l’on peut rencontrer dans les « non-lieux » de nos modernités, pour reprendre des thèmes chers à Olivier Douville :

« L’errant n’est pas quelqu’un qui a quitté un lieu constitué. Dans les entretiens que j’ai menés avec un certain nombre d’errants, garçons ou filles entre 14 et 20 ans, où que ce soit, à Neuilly-sur-Marne ou encore à Bamako, Dakar, Cotonou, etc., ces jeunes me disent qu’ils ont quitté, non pas une maison ou, pour certains jeunes Africains, une école coranique, mais qu’ils *n’avaient d’autre choix que de prendre congé, souvent par glissements successifs vers le dehors, d’une absence de lieu, c’est-à-dire d’une absence radicale d’hospitalité dans le lieu où ils étaient*. L’errant, c’est celui qui quitte non pas un lieu pour arriver dans un non-lieu, mais un non-lieu pour essayer de trouver, de *creuser une anfractuosité de lieu* dans les friches des espaces urbains. C’est pourquoi on ne peut parler systématiquement de l’errance en lui superposant la notion de désaffiliation, ce qui supposerait qu’il y ait une affiliation : ce n’est pas sûr. » (2014a, p. 115-116, souligné par moi)

Comme Douville, moi aussi, aux côtés des adolescents en exil, j’ai été la destinataire de différentes tentatives de mise en récit de « glissements successifs vers le dehors », et d’une

« absence radicale d'hospitalité » là où les jeunes « non-accompagnés » se sont trouvés à naître. Moi aussi, je me suis souvent interrogée sur les affiliations de ces adolescents, qui se vivent et se pensent comme des orphelins, au sens le plus radical, des sans-famille, condamnés à ne jamais être attendus, à ne jamais être accueillis. L'ordalie migratoire commence souvent ici, dans le *no man's land* de la rue, là où le jeune n'arrive pas à se mettre en errance – c'est à dire, dans une errance qui s'apparente de la recherche adolescente de limites et de nouveaux tissage à soi, aux autres et au monde. Une telle errance-recherche présupposerait des interlocuteurs, des objets d'investissement prêts à *répondre* au jeune et du jeune, prêts à lui montrer qu'ils ne vont pas assister passivement à son auto-exclusion, à son autodestruction. Mais lorsque le jeune errant n'a pas de tels interlocuteurs, ses trajectoires dans l'espace cessent de fonctionner comme des appels à l'autre, devenant, de plus en plus, des *tentatives de border l'informe* de son expérience subjective. L'informe de la solitude, de la coupure des pactes et des contrats, du manque de prise en compte du passé, qui détermine un manque d'avenir, l'informe d'un objet d'amour perdu, ou jamais rencontré, l'ombre d'un objet que le sujet doit porter tout seul, car, au sein de son groupe familial, personne d'autre ne semble attacher une quelconque importance au souvenir de celui ou de celle qui fut en vie auprès d'eux, avant de rentrer dans l'ombre. L'*absence radicale d'hospitalité* du lieu d'origine le réduit à un non-lieu, troué par une *hostilité* souvent mortifère, sans appel. « Pourquoi mes parents m'ont-ils mis au monde ? », « Pourquoi devrais-je vivre, plutôt que mourir ? » : voici des questions que ces jeunes sujets m'adressent, dans l'espace de la rencontre clinique, des questions qui peuvent enfin se formuler avec des mots, après être passées par des gestes. « Qu'est-ce que ça change ? », demandent ces adolescents errants, qui ont survécu à l'ordalie et qui maintenant ne savent plus où se mettre, et ce qu'ils veulent savoir, c'est s'ils changent quelque chose, eux, *quelle est la différence* dont ils sont porteurs, quelles sont les histoires dont ils sont appelés à devenir les *héros*, et les *hérauts*. Est-ce que ces histoires intéressent à quelqu'un ? Y a-t-il une adresse, y a-t-il une possibilité de fabriquer du lieu, un espace interstitiel, « une anfractuosité de lieu », une niche pour le corps et la parole, pour un corps chargé de paroles et des paroles ancrées dans un corps (un corps investi par le désir de l'Autre, un corps signifiant), un espace psychique dans le lien, où *une différence entre la vie et la mort* du Je pourrait émerger, et se mettre en sens ?

« L'existence d'un choix [est] inconsciemment toujours en jeu dans toute

expérience humaine, hors toute épreuve particulière où ce choix peut devenir plus ou moins conscient, le choix entre l'amour qu'on porte à la vie et le désir qu'on a d'en être quitte. » (ZALTZMAN, 1999a, p. 113)

Cette réflexion de Nathalie Zaltzman m'a beaucoup aidée à penser la limite, ou la *frontière*, entre désir de vie et désir de mort, auprès de laquelle les sujets que j'ai rencontrés dans ces années de thèse, en notamment les adolescents, m'ont obligée à travailler. Le *choix* inconscient évoqué par cette auteure est, il me semble, un indice de la *différence* que ces sujets, qu'on pourrait nommer « les errants de l'exil », ou « les exilés de l'errance », cherchent à susciter en eux-mêmes – et donc, forcément, d'abord dans l'autre. La différence entre (leur) vie et (leur) mort est recherchée par ces jeunes, pour pouvoir *sortir de l'indifférence* qui a déterminé leurs glissements vers le dehors. Le geste ordalique se prolonge, au sein du pays d'« accueil », dans une nouvelle errance impossible, dans un nouvel usage du corps et de l'espace finalisé à sentir le temps, à défaut de pouvoir l'habiter, sentir le temps hors-histoire qui dessine une adolescence déçue, déchue des espoirs qui fondent les liens inter-subjectifs, une adolescence qui ne conteste pas la tradition familiale, ni les formes sociales préétablies, mais qui se déroule comme un drame en soi, sans savoir quoi dire, quoi faire de cette tradition et de ces formes, qui demeurent muettes, sourdes, jamais transmises – car la vie psychique qui circule entre les générations s'est coincée quelque part. L'ordalie commence là où l'errance perd toute potentialité subjectivante, au beau milieu du Sahara, dans une prison libyenne, dans la forêt près de Ceuta, ou dans l'immensité terrifiante de la mer. Ici, le sujet peut sentir le temps et l'espace en ce qu'ils ont de plus informe, car, ici, ils ne fonctionnent pas comme des coordonnées fondamentales du rapport avec le monde, mais comme les paramètres d'une dérive inarrêtable. Une telle dérive est au cœur de la rencontre clinique avec ces adolescents. Au niveau transférentiel, le clinicien est appelé à soutenir ce mouvement vertigineux, ce processus qui semble nier la possibilité d'un processus : seulement la présence d'un autre au plus vif de cette dérive peut étayer le sujet dans sa tentative d'entamer un travail d'exil.

Reprenant l'élaboration de Zaltzman sur la démesure (cf. *supra*, p. 126), je propose de nommer ces adolescents errants et exilés *irréductibles*. Cet adjectif est ici particulièrement pertinent car, en plus de dire quelque chose de la subjectivité de ces jeunes, et de la relation étroite avec Thànatos qui structure leurs existences, il fonctionne pour nous, les

cliniciens, comme une mise en garde. En effet, pour rencontrer ces sujets, il fait surtout éviter de les réduire à une catégorie : leur adolescence pose problème, leurs affiliations et leurs langues posent problèmes, il n'est pas possible de les prendre en charge comme des jeunes de leur âge dont l'errance n'a pas déclenché une indifférence, un mouvement informe d'un non-lieu à un autre ou une ordalie migratoire, et, encore moins, les traiter comme des « gens d'ailleurs », des gens qu'on nomme simplement par leur ethnie – des Soussous, des Peuls, des Malinkés, des Dioulas – et qu'on assigne à une origine qui, justement, lorsqu'elle est circonscrite et « comprise » dans nos discours, ne peut que (mal) cacher une plaie béante. Ces jeunes *irréductibles* nous sollicitent à un autre endroit, bien plus inquiétant. Survécus à l'ordalie, accompagnés par leurs fantômes, ils se tiennent droits devant nous, et ils nous demandent de leur montrer une différence. *Qu'est-ce que ça change ?*

5.2.1 Traumas et ordalies migratoires

Le geste ordalique et l'auto-engendrement

Contrairement à ce que les idées reçues d'une réduction psychologique un peu trop simpliste nous donnent à croire, l'expérience de la migration n'est pas toujours « traumatique ». Sur le plan des dynamiques sociohistoriques, il est possible de mettre en exergue certains aspects qui participent au caractère traumatogène des mouvements migratoires. Lorsqu'un sujet quitte un lieu poussé par l'espoir de pouvoir y faire retour dans des meilleures conditions, son expérience migratoire n'est pas forcément à lire sous le sceau du trauma. Par contre, lorsque le mouvement migratoire se déclenche dans un contexte d'effondrement du lieu d'origine – dans le cadre d'une guerre, d'une spoliation des ressources matérielles et symboliques, d'un démantèlement des liens et des méta-cadres sociaux et psychiques... –, il est pertinent de s'interroger sur les modalités de désorganisation de l'*appareil à penser les pensées* (BION, 1962) du sujet, et sur le rapport d'une telle désorganisation avec l'exil. Nous avons déjà rencontré la réflexion de Saskia Sassen (2016 ; 2014) sur l'*expulsion* comme modèle des grands déplacements contemporains, et sur la notion de « massive loss of habitat », *perte massive d'habitat* (cf. *supra*, p. 72). Quitter un habitat déjà perdu à jamais, quitter un lieu et des liens inhabitables, quitter un groupe familial non familial, sans contenance, quitter un manque de place auprès des autres, implique une errance

psychique et physique qui, dans certaines conditions, peut amener le sujet à se livrer à l'ordalie migratoire. Dans ce cas, la perte massive d'habitat se complique, déterminant une *perte massive d'autrui*, au sens d'un autre-semblable, et, par conséquent, le geste ordalique, en tant qu'invocation solitaire d'une altérité absolue.

Le travail de Brigitte Blanquet sur le geste ordalique à l'adolescence (2010) m'a beaucoup aidée à penser ces phénomènes. Comme cette auteure nous le rappelle, lorsqu'on parle d'*ordalie*, on fait référence à une institution qui, auprès d'un grand nombre de sociétés anciennes, réglait les questions judiciaires par le « jugement de Dieu » :

« L'ordalie constituait un mode judiciaire ancien qui consistait à soumettre un présumé coupable à une épreuve mortelle afin de vérifier sa culpabilité. En cas de survie du sujet à l'épreuve, celui-ci était considéré innocent par sa communauté, Dieu l'ayant épargné. L'étymologie du terme *ordalie*, vient d'*ordal* en vieux français. *Ordal* est lui-même dérivé de l'anglo-saxon "ordâl", formé sur le mot "urtheil" en vieil allemand. Ce mot se décompose en [ur] qui signifie : fondamental, originaire, et [theil] : partage après jugement. L'originaire et le partage après jugement posent la nature des enjeux qui sont subordonnés à ces pratiques. » (ibid., p. 887)

Blanquet étudie le geste ordalique (qui passe par des différentes mises en scène d'une volonté de *sacrifier* ou de « purifier » le corps, par des conduites à risque, des scarifications, l'exposition à des substances toxiques...) en tant que vecteur de subjectivation, au travers duquel le jeune cherche à réactualiser ce qui a fait trauma au niveau de l'originaire, afin de se déprendre de l'emprise mortifère de ses mauvais objets internes, et de solliciter le « jugement » – ou la réponse – d'un autre, inaugurant une potentialité de séparation et de réflexion. Dans les mots de cette auteure :

« La question du partage que le jugement de Dieu permet d'opérer, est à entendre du point de vue de la séparation, d'un principe différenciateur qu'un sujet tente de mobiliser. L'épreuve ordalique se présente pour nous comme un rite car le sujet expose son corps dans l'attente d'une réponse, d'un miroir réfléchissant. Cette idée de jugement de Dieu pose inéluctablement la question

du jugement de l'autre en tant qu'objet externe que le sujet recherche. »
(BLANQUET, 2010, p. 888)

Je pense que, lorsqu'on se penche sur ce vécu subjectif que je propose de nommer « ordalie migratoire », notamment lorsque celle-ci se déroule à l'adolescence, la quête du « jugement de l'autre » en tant qu'objet externe passe à un autre niveau. Le « principe différenciateur », recherché par le sujet pour sortir de l'indifférence (de l'autre), et de la massification qui en découle, est invoqué par le jeune aux prises avec les zones de mises à mort jalonnant les frontières. L'histoire familiale interfère ici avec l'Histoire avec « sa grande hache » (PEREC, 1975, p. 17), le rapport entre le manque de place du sujet auprès de ses groupes d'origine et son manque de place dans le monde devient criant. La souffrance des « mineurs non-accompagnés » au sein de leurs familles fonctionne ainsi comme une caisse de résonance d'une nécropolitique qui ne cesse pas de *les mettre au ban* et de *les laisser mourir*. C'est justement en tant que *vivant*, c'est à dire, en tant que *mortel*, que le sujet se livre à la traversée des espaces où l'humain est en suspend, où il ne compte pas. L'exilé-errant connaît dans sa chair le sens des mots « vivant » et « mortel », il porte, dans son substrat psychique originaire, le nouage inextricable de ces deux conditions, ainsi que l'expérience d'une solitude sans appel face à un tel nouage. Seul, vivant et mortel, l'exilé-errant se met dans les mains de bandes criminelles pour traverser le désert, pour gagner l'argent nécessaire à continuer son chemin, pour braver la mer à bord d'un bout de plastic, alors qu'il n'est même pas capable de nager. Il s'agit d'une ordalie hors ritualité collective, hors appel à un autre-semblable, il est question, comme je l'ai déjà souligné, d'une invocation à l'altérité absolue.

S'interrogeant sur l'ordalie d'Œdipe, Brigitte Blanquet prend en compte la figure du sphinx, qui actualise un « retour au matriciel » en tant que « point d'énigme » du sujet. Selon Blanquet, le sphinx « porte la marque indélébile du trauma des origines, et condense les enjeux de vie-mort qui s'actualisent à l'adolescence » (2010, p. 891). Je trouve que cette référence au sphinx est particulièrement pertinente, et, dans le cas de l'ordalie migratoire, elle me semble très précieuse. Le sphinx soumet une énigme à Œdipe, qui, en cas de fausse réponse, sera dévoré. Ainsi, le jeune Œdipe revit, face au sphinx, le danger mortel auquel il a été exposé à sa naissance, l'ordalie qu'il a dû endurer, car, au sein de sa famille, *il n'aurait pas dû naître*. Les adolescents qui passent de l'errance à l'exil, se livrant, seuls,

au « jugement » des frontières, sont dans la même situation d'Œdipe : *ils n'auraient pas dû naître*. Leur geste migratoire s'adresse ainsi au radicalement autre, au radicalement inconnu, celui qu'ils portent au plus profond d'eux mêmes, ce sphinx monstrueux, mais également « juste » et « sage » au-delà de l'humain – ce blanc qui n'est pas un vide, ce blanc massif et imposant comme Moby Dick (cf. *infra*, p. 450). Lorsqu'ils se mesurent avec cet objet-sphinx interne, par le biais d'une épreuve extrême, ces sujets s'identifient à leur statut de *vivants et mortels*, à leur statut d'humains – telle est l'identification survivante qui, au plus vif de la *déliation* du geste ordalique, les attache encore à l'espèce humaine. C'est à partir de leur condition humaine, qu'ils *provoquent* l'altérité absolue, la poussant à leur assigner une place parmi les vivants, ou alors à les faire disparaître.

Je propose ainsi de se mettre à l'écoute du geste ordalique comme s'il s'agissait de *la geste* du héros, ce vivant-mortel exceptionnel, dont l'aventure se déroule entre les mondes, là où l'humain et l'inhumain s'interpellent mutuellement. Si une telle *geste* peut nous faire penser à celle que Jean Guillaumin a nommée « appétence traumatophilique » (1999), c'est, je crois, une autre notion, celle d'« auto-engendrement traumatique », qui nous aide encore plus à entendre les ordalies migratoires. Georges Gaillard (2006) mobilise cette proposition théorique par rapport à l'écriture autobiographique d'Annie Ernaux, et notamment, par rapport au roman où elle raconte son avortement, « L'événement » (2000). Par le fantasme d'auto-engendrement traumatique, le sujet se met en position d'*exception* : il n'est pas comme les autres, il n'a rien à voir avec son histoire familiale, dont il se sent fondamentalement étranger. Le mythe de son origine commence par une situation traumatique, une situation où il a pu affirmer sa propre vie au prix de la vie d'un autre. Dans l'auto-engendrement traumatique, le sujet se représente sa propre naissance, sa venue au monde en tant que sujet, comme un événement traumatique qui a déterminé la mort de l'autre – de l'autre en lui. Dans les mots de Gaillard,

« En plaçant cette expérience sous le sceau du “sacré”, un sacré de “transgression”, il s'agit pour le Je de se couper de ses origines, de rompre une filiation vécue comme emprise aliénante. » (2006, p. 81)

Le Je rompt une filiation qui l'aliène à soi, tel est le « meurtre » qu'il doit accomplir pour se remettre au monde. Un tel processus « sacralisant » (ce qui n'est pas sans nous rappeler la figure de *homo sacer*), demande au sujet et au clinicien qui l'accompagne de

faire face à une énigme – pas vraiment de la résoudre, mais de la supporter –, une énigme qui concerne

« [...] la part de confusion, d'indécidable, liée à ces vécus "extrêmes"; indécidable quant à savoir si l'expérience relève du registre de "l'horreur" ou de celui de "la beauté", si elle déloge le Je de sa place d'humain et le réfère à l'abjection, ou si elle lui confère un statut d'"exception", une place de héros. » (GAILLARD, 2006, p. 81)

Une place de héros : tel est le statut d'« exception » que l'exilé-errant revendique pour soi, face à une altérité qui le renvoie en permanence à un manque de place, à un espace inhabitable, à un processus de massification. L'indifférence vis-à-vis de la généalogie et le refus d'affiliation que ce sujet concrétise dans ses mouvements d'errance et d'exil, ne sont qu'un retournement de l'indifférence et du refus auxquels il a été obligé de s'adapter pour survivre. Étant donné qu'*il n'aurait pas dû naître*, le Je provoque Thànatos, et sa demande implicite semble parfois résonner ainsi : « Et maintenant, dois-je naître ou mourir ? Et qu'est-ce que ça change ? ». Le passage par le/la geste ordalique exprime une telle demande, ainsi que la première ébauche d'un mythe personnel qui n'est pas encore une histoire, au sens d'une construction de sens collective, car le sujet en est le seul protagoniste et le seul narrateur. Il ignore ses sources, qui l'ont ignoré. *Héros* et *héraut* de son/sa propre geste, le sujet se remet au monde, et il se remet au jugement de l'inhumain, par le biais d'un évènement qui fait trauma.

Théories du trauma

Comme je l'ai souligné dans la partie introductive de ce manuscrit (p. 12), la question du *trauma* et du *traumatisme* m'a beaucoup travaillée, au fil de cette élaboration, et l'approche que j'ai choisie – ou plutôt, la métapsychologie du trauma qui s'est imposée à moi, relativement aux problématiques cliniques que j'ai rencontrées – est celle qu'on peut résumer par la filiation théorique suivante :

1. la temporalité circulaire de la compulsion de répétition, dans le cadre du fonctionnement psychique « au-delà du principe de plaisir », qui a amené Sigmund Freud à postuler le dualisme pulsionnel *Éros vs Thànatos* (1920). Le traumatisme psychique

a lieu lorsque le sujet est débordé par des poussées d'excitation qui arrivent trop tôt et en quantité excessive, mettant à mal le système pare-excitations. La compulsion de répétition de l'éprouvé traumatique hante ensuite le sujet,

2. l'élaboration de Sándor Ferenczi (1929 ; 1933 ; 1932) sur la *réalité du trauma* chez l'*infans*, dans le registre de la *séduction*, de l'*effraction* et de la *confusion des langues* entre l'enfant et l'adulte. Une telle élaboration reprend la première proposition freudienne, celle de ses « Neurotica » (1896), où Freud considérait encore le trauma dans sa réalité inter-subjective, dans le cadre de la théorie de la séduction. Le père de la psychanalyse abandonnera ensuite cette hypothèse, privilégiant la seule dimension fantasmatique du traumatisme,
3. les travaux de Donald W. Winnicott sur le traumatisme, que cet auteur pense en termes de *crainte de l'effondrement* et d'*agonie primitive* (1974). René Roussillon (2012) reprendra et développera de telles avancées dans la notion d'*expérience agonistique*),
4. les expériences qui ont amené Wilfred R. Bion (1962) à proposer la notion de *nameless dread*, « terreur sans nom », en tant que panique psychotique, expérience catastrophique du petit d'homme lorsque ses vécus terrifiants ne sont pas accueillis, transformés et mis en sens par l'objet, dans le cadre de la *fonction alpha*. Il s'agit d'un vécu de désintégration psychique, où le sujet n'a pas simplement peur de mourir, mais où il est envahi par un effroi qui ne lui laisse aucune possibilité de mise en sens. Avant de théoriser la notion de « terreur sans nom », Bion en a fait l'expérience, lorsque, jeune sous-lieutenant mobilisé pendant la Première Guerre mondiale, il a connu les tranchées (WAINTRATER, 2014).

Une telle métapsychologie est spécialement fertile lorsqu'on doit travailler aux prises avec d'autres mécanismes de défense que le refoulement, et lorsque la praxis clinique nous demande de nous mettre à l'écoute, à la fois, de la réalité intra-psychique et de la réalité inter-subjective du traumatisme. Comme Georges Gaillard nous le rappelle,

« Tout travail autour du traumatisme, en tant que destruction de la subjectivité du sujet, et, partant, de destruction de l'«appareil à penser les pensées» (Bion,

1959), et de destruction de la vectorisation de la temporalité, prend largement appui sur ce pan de la pensée psychanalytique portée par Ferenczi, dans une articulation entre vie psychique et réalité de la rencontre, et donc de l'intersubjectivité. » (2020b, p. 87)

Dans le cadre des cliniques auxquelles ce travail m'a confrontée, le trauma, le trou dans la trame symbolique qui tisse le sujet, a frappé au niveau du registre originaire (AULAGNIER, 1975). Les tentatives de transformer les pictogrammes en fantasmes, et d'accéder ainsi au registre primaire (c'est à dire, au niveau du désir de l'Autre) ont échoué, car personne, dans l'environnement du sujet, n'était disponible pour soutenir ce processus de transformation. Par conséquent, il est question de fragmentation du Moi du sujet, en termes de *clivage* (FREUD, 1927 ; FREUD, 1938 ; FREUD, 1926a), *crypte au sein du Moi* (ABRAHAM et TÖRÖK, 1976) ou *retranchement* (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004).

René Roussillon (2012) propose un modèle du *traumatisme primaire* qui reprend les hypothèses de Freud et de Winnicott, et qui nous aide à saisir deux aspects fondamentaux de cette expérience psychique catastrophique. D'une part, le *traumatisme primaire* (qui, pour le dire dans le langage de Piera Aulagnier, met à mal le travail de représentation qui devrait permettre au sujet de passer du registre originaire au registre primaire, relativement à un certain vécu) concerne tant les expériences catastrophiques précoces que toute autre expérience de débordement et *Hilflosigkeit*, à n'importe quel moment de la vie. D'autre part, il est impossible de penser le traumatisme comme un évènement « en soi » : le *trauma* (l'évènement qui fait effraction) a des *conséquences traumatiques* seulement sur la base des réponses, ou de l'*absence de réponses*, de l'environnement :

« En 1920, Freud propose une théorie du traumatisme issue de l'effraction du pare-excitations par de trop grande quantité d'excitation. Winnicott ajoute l'idée d'une expérience subjective en trois temps X + Y + Z, qui ne devient que progressivement traumatique en fonction des aléas des réponses ou de l'absence de réponses de l'environnement [...] Le modèle que je propose s'adapte particulièrement bien aux traumatismes précoces ou précocissimes, mais il vaut aussi pour n'importe quelle expérience de débordement et de détresse face à ce débordement, même celles qui affectent l'appareil psychique à un âge plus

tardif. Je reprends l'idée de trois temps dégagée par Winnicott qui permet de penser comment la situation initiale, qui n'est que potentiellement traumatique, finit par le devenir si l'entourage n'apporte pas de réponse adéquate. » (2012, p. 17)

En somme, le *traumatisme primaire* concerne une relation entre le sujet et ses objets, une relation (un « trou » dans la relation) qui ne permet pas au sujet de *représenter* ce qui lui arrive. Comme Roussillon le souligne, il n'est pas question, ici, d'un représenté refoulé, mais d'un non-représenté, un manque de représentation qui creuse, dans le sujet, un *manque à être* :

« Ces expériences psychiques, “inconscientes” bien que non refoulées, affectent le narcissisme et le rapport au manque d'une tout autre manière que ce qui est représenté et refoulé, elles sont à l'origine de ce que j'appelle les souffrances identitaires-narcissiques, celles qui sont plus caractérisées par le manque à être que par le manque dans l'être. Leur présence dans les alcôves du fonctionnement psychique fait subir à celui-ci une série d'infléchissements qui modifient le cours des processus transférentiels et le régime de l'écoute psychanalytique. » (ibid., p. 13)

Afin de saisir quelque chose d'un tel *inconscient non refoulé*, je me suis appuyée sur deux notions que j'ai trouvées particulièrement pertinentes dans le cadre de ma praxis clinique – une praxis qui m'a convoquée plusieurs fois auprès des articulations entre trauma et Histoire. Ces deux notions, sensibles à la dimension relationnelle et transgénérationnelle du traumatisme, sont la « crypte au sein du Moi » (ABRAHAM et TÖRÖK, 1976) et le « retranchement » (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004) de l'expérience traumatique.

L'élaboration de Nicolas Abraham et Maria Torok se situe dans la continuité avec les travaux de Sándor Ferenczi sur le traumatisme. Ils proposent l'idée d'une « crypte au sein du Moi » dans le cadre de leur réflexion sur l'« inclusion psychique », un processus qui se produit lorsque le sujet ne peut pas mener à bien l'« introjection » d'un souvenir éprouvant – c'est à dire, lorsqu'il n'est pas en mesure de lier ce souvenir à un réseau de souvenirs, intégrant ce nouvel événement au développement de sa personnalité. Un tel

empêchement est toujours noué à un manque d'étayage de la part de l'environnement. L'« inclusion psychique » consiste alors dans l'enfermement, à l'intérieur d'une partie de la personnalité du sujet, « de l'ensemble des émotions, des pensées et des représentations qui ont été mobilisées en lui lors de la situation éprouvante qu'il a vécue » (TISSERON, 2006, p. 28). Lorsqu'une situation traumatique ou une situation de crise réactivent ces contenus « enfermés », le sujet se trouve débordé par des manifestations qui l'impressionnent, et qui impressionnent son entourage, des comportements étranges, décalés et angoissants, dans lesquels il ne se reconnaît pas, et dans lesquels ses « autres » ne le reconnaissent pas. Or, la « crypte au sein du Moi » est un type particulièrement grave d'inclusion : dans le secret de la crypte, au-delà des vécus du sujet, il est resté enfermé aussi *un autre* – cet autre avec qui le sujet a fait une mauvaise rencontre, une rencontre traumatique. Comme nous le verrons dans la dernière partie de ce manuscrit (cf. *infra*, p. 410, p. 468), dans le cadre de mon travail clinique, j'ai pu accompagner des sujets auxquels il arrive de ne pas parler en leur nom, mais au nom d'un autre, portant cet « autre » dans leur voix et dans leurs gestes. De telles expériences m'ont fait hypothétiser l'existence d'une « crypte au sein du Moi » de ces patients, ou, parfois, la présence d'un « fantôme » – terme qui désigne les conséquences sur un sujet du secret inavouable d'un autre, sachant que cet « autre » est, à son tour, porteur d'une crypte.

Quant au « retranchement », il s'agit d'une métaphore qui se réfère explicitement à la Première Guerre mondiale, une métaphore que Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière mobilisent pour parler des rapports entre *trauma* et *Histoire*. L'élaboration sur le trauma proposée par ces deux auteurs se développe à partir des travaux de Wilfred R. Bion, et notamment, à partir de ses écrits semi-autobiographiques sur la guerre (« The Dream » (1975), « The Past Presented » (1977), et « The Dawn of Oblivion » (1979), publiés dans le recueil « A Memoir of the Future » (1991)). L'« inconscient retranché » concerne ce que Jacques Lacan nomme le « Réel », en ce qu'il rompt et désorganise les deux autres registres psychiques, l'Imaginaire et le Symbolique. Le Réel est l'impossible à penser et à représenter, « ce qui ne cesse pas de ne pas s'écrire » (1955a, p. 55). Un tel inconscient impossible à écrire ne peut que faire retour, toujours à la même place,

« dans une sur-réalité, une sur-positivité, en dehors du champ de la parole et au-delà du miroir, imposant la présence de catastrophes non inscrites, brisant

les limites du corps et de l'âme, échappant à l'histoire, au temps et à l'oubli. »
(DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004, p. 101)

L'inconscient retranché est celui d'une histoire effacée, anéantie, et qui pourtant ne manque pas d'exister (ibid., p. 103) : l'existence d'une telle histoire se manifeste par des « tremblements de temps » (DAVOINE, 2017), à savoir, des expériences de superposition de différentes époques de la vie du sujet. L'expérience traumatique *retranchée* n'a pas été enregistrée comme passé, et, par conséquent, elle reste en suspend, comme un présent hors du temps, et elle passe d'un temps à l'autre, envahissant le présent et le futur. C'est une mémoire du corps (qui concerne les traces pictographiques de l'originare), hors langage, hors subjectivation, une mémoire qui, pour pouvoir commencer à se représenter, aurait besoin de l'étayage d'un autre, mais qui ne le trouve pas. En effet, comme nous le verrons dans la partie clinique, les traumatismes *retranchés* bouleversent la dimension de l'altérité, car ils se cristallisent au plus près des « zones de pétrification » (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004, p. 105) de l'Autre. La *folie* est bien souvent une méthode de recherche dans laquelle le sujet s'engage, afin de retracer ses traumatismes retranchés, ainsi qu'un ou plusieurs interlocuteurs avec qui – grâce à des zones d'« interférence » entre les catastrophes de chacun – il pourrait les mettre en histoire.

Pour l'Autre et pour la mort

Lorsque, dans le partie introductive, j'ai proposé une définition de l'*ordalie migratoire* (p. 12), j'ai avancé l'idée que le sujet accomplit le/la geste ordalique « pour l'autre et pour la mort ». Je pense, en effet, que l'ordalie migratoire se déroule toujours dans le cadre d'une tension entre un fantasme d'*auto-engendrement traumatique* et une tentative d'*allo-engendrement*. Par cet acte, le sujet revendique, à la fois, son statut de *homo sacer*, radicalement séparé de la commune humanité, et la *Hilflosigkeit* qui le rend éminemment humain, le « désaide » en vertu duquel il invoque la présence anticipante d'autrui, la puissance d'un *féminin de liaison*. L'enjeu de l'ordalie migratoire est en somme la vie du sujet, qui peut trouver, dans l'*ailleurs* qu'un(e) tel(le) geste fait exister, une certaine *hospitalité*, ouvrant un horizon d'allo-engendrement et de travail d'exil psychique, mais qui, au contraire, peut aussi bien s'enliser dans l'échec de la rencontre, avortée par des

différentes formes d'*hostilité*, qui vont de l'indifférence, à l'abandon, et à la mise à mort.

Par sa propre « survivance » (ALTOUNIAN, 2000), le rescapé à l'ordalie *traduit le trauma collectif* d'une histoire d'oppression et de suppression des langues de ses ancêtres opprimés – suppression qui rend impossible l'énonciation de la violence subie, pas seulement car il n'y a personne qui puisse l'entendre, mais également parce que le sujet même de l'énoncé est privé de langue, et donc dé-subjectivé. Le rescapé de l'ordalie, issu d'une telle histoire (dans sa version *coloniale et postcoloniale*), quitte un monde où les liens sociaux et les nouages entre les générations sont brisés, où les langues sont blessées. L'errance psychique qui le pousse à dériver de frontière en frontière est une conséquence de ces cassures. Un tel mouvement, et sa poursuite dans l'ordalie migratoire, sont des tentatives de maintenir entrouvert, en soi, « l'interstice d'une fonction symbolisante », afin de pouvoir le mettre à l'abri, au sein d'une rencontre avec « la langue de l'autre ». Comme Janine Altounian l'a écrit,

« Entre la terreur du meurtre et l'affranchissement hors de son emprise, il faut donc que se creuse par la langue de l'autre, et la plupart du temps dans les générations suivantes, l'interstice d'une fonction symbolisante : la capacité de nommer cet "événement", tel qu'il leur advient à elles, à dé-porter l'effondrement traumatique de l'histoire dans le champ de la représentation, dans le registre des mots. Performance linguistique, compétence psychique, effets historico-politiques relèvent d'une même émergence. C'est en cela précisément que l'analysant qui, par définition, dé-porte ses affects dans le champ transférentiel de l'autre devient éventuellement capable d'opérer ce double mouvement rendant seule possible la transmission : *intégrer l'histoire de ses ascendants pour se séparer d'elle et construire la sienne.* » (2008, p. 10, souligné par moi)

Dans ce sens, en ce qu'elle cherche à ouvrir un ailleurs où un travail d'exil, et donc de subjectivation, serait possible, l'ordalie peut être entendue comme un acte *adressé à l'Autre*. En même temps, le sujet héros/héraut de l'ordalie migratoire entretient une relation étroite avec Thànatos, en ce qu'il *transporte les morts* (ses ancêtres disparus dans une histoire sans mots), et en ce qu'il *provoque la mort* (se mesurant avec un « manque d'humain », une Altérité absolue, qui pourrait le perdre). L'ordalie migratoire me semble

alors configurer une première ébauche d'un travail d'héritage, l'effort de trouver sa place dans une *transmission*, qu'on pourrait définir dans les termes proposés par Jacques Hassoun :

« [...] ce trésor que chacun se constitue à partir des éléments livrés par les parents, par l'entourage, et qui, remodelés par des rencontres hasardeuses et des événements passés inaperçus, s'articulent au fil des ans avec l'existence quotidienne pour jouer leur fonction principale : celle d'être fondatrice du sujet et pour le sujet. » (1994, p. 81)

Le « trésor » de la transmission reste en effet inaccessible, lorsque le sujet ne trouve pas, dans son entourage, une disponibilité aux légers déplacements, aux modifications de la langue et du récit (familiaux et sociaux) qui, seuls, rendent un héritage *appropriable*. Une telle disponibilité est introuvable lorsque le passé ne s'inscrit pas dans une mémoire collective, abritée par le langage : l'altérité nécessaire à ce qu'une transmission « se subjective » reste sourde et muette, là où le passé fait retour, gelé dans une contrainte de reproduction du même. Aux prises avec le douleur de ce déplacement impossible d'une origine figée par le trauma, le sujet entreprend parfois une ordalie migratoire. La position d'étranger qu'un tel mouvement lui permet d'incarner est spécialement chargée de sens. On pourrait en effet se demander, avec Hassoun : « L'étranger ne serait-il pas un passeur de cultures *qui vient donner son sens à l'insensé d'une tradition morte* et d'une banalisation impossible ? » (ibid., p. 76, souligné par moi)

Un passeur de cultures qui vient donner son sens à l'insensé d'une tradition morte. Voici la posture subjective dont j'ai cru entendre le crépitement, aux côtés des errants-exilés. Il s'agit d'ailleurs d'un positionnement qui est fortement mobilisé à l'adolescence, et pas pas hasard, l'*adolescent* et l'*étranger* étant deux figures strictement liées entre elles. Voici donc une nuance importante dans la tentative d'allo-engendrement, et d'invocation de l'autre, que l'ordalie migratoire met en scène : la quête de cet « autre » particulier que je propose de nommer « adulte responsable ». Il s'agit d'une figure de *Nebenmensch* (FREUD, 1895), un « autre secourable », proche, voisin, prêt à se mettre « à côté » du sujet, sans envahir son espace, sans l'infantiliser. Chez l'« adulte responsable », la dérive du sujet trouve un point d'adresse, la « tradition morte » est susceptible d'être revivifiée.

L'« adulte responsable » est, pour moi, plus qu'un objet externe au sujet, une fonction, une dynamique relationnelle, se déroulant au niveau inter-subjectif, et portant sur une aptitude à répondre – à *l'autre et de l'autre*. Il s'agit d'une disponibilité éthique, qui ouvre la relation entre Je et autrui à une certaine transcendance. Souvent, au plus vif de la relation clinique, j'ai été amenée à m'engager dans cette *recherche d'un adulte responsable*.

5.2.2 Au-delà de l'ordalie

Toute ordalie migratoire est animée par un vecteur, une flèche que le sujet décoche au loin, au-delà des zones de mise à mort qu'il doit traverser, par-dessus les frontières. Hormis ce vecteur (qui est un vecteur d'allo-engendrement), l'ordalie se réduit à une errance exaspérée, désespérée et mortifère, aplatie sur la seule dimension de l'auto-engendrement traumatique et fermée à la temporalité. Comment se mettre à l'écoute d'un tel vecteur si précieux, dans le cadre de la rencontre clinique ? Comment l'entendre résonner, dans les mots et dans les silences du sujet ? Je pense que la flèche permettant au sujet de se projeter au-delà de l'ordalie, vient continuer son mouvement dans certains interstices du dispositif thérapeutique, au plus près des *interférences* entre l'*inconscient retranché* du sujet et celui du clinicien (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004). Ici, dans cet espace où le sujet peut montrer ce qu'il ne peut pas (encore) dire, dans ce lieu si apte au travail du préconscient, les objets qui ont permis au sujet de ne pas disparaître dans la traversée, peuvent enfin émerger, et s'inscrire dans un partage.

« Objets phares »

Régine Waintrater (WAINTRATER, 2010) a proposé la notion d'objets phares pour nommer des images, des paroles, des scènes, qui ont pu se consolider, dans l'espace intra-psychique du sujet, en qualité de bons objets internes. Les « objets phares » de la survie sont le peu qui reste lorsqu'il ne reste plus (presque) rien : une figure parentale, ou même quelque chose qu'une telle figure a pu transmettre avant de mourir, et qui reste disponible, malgré l'absence de l'autre – malgré son extermination et sa disparition. Il s'agit de quelque chose de plus abstrait que des simples souvenirs (qui pourraient plonger le sujet dans une

nostalgie abyssale), il s'agit de quelques principes humains que quelqu'un, dans le groupe familial, a pu s'approprier, transformer et transmettre, un « éthos de la famille ». Par cet éthos, le sujet peut se créer un « cercle symbolique » que personne ne peut lui enlever. Une idée, une phrase, un regard : l'*objet phare* est à la fois un objet salvateur et un objet à protéger, pour pouvoir survivre physiquement et psychiquement. Il s'agit d'un fragment d'humanité (familiale, groupale) auquel le sujet peut s'accrocher, lorsqu'il risque de se faire expulser de l'humain. Pour les sujets que j'ai accompagnés, cet « objet phare » était très souvent une phrase ou un geste transmis par un autre particulièrement significatif pour eux, une personne qui ne faisait pas forcément partie du groupe familial, mais qui (parfois en opposition aux débordements mortifères d'un tel groupe) leur a permis de trouver-crée une place, en eux, pour un *autre familier*.

« Objets à sauver »

Un autre élément qui vectorise le mouvement ordalique en direction de l'Autre (et de la vie), est celui que Silvia Amati Sas (AMATI SAS, 1996b ; AMATI SAS, 2002) a nommé « objet à sauver ». L'*objet à sauver* est le principe vital que cette auteure, héritière de José Bleger, oppose à l'« adaptation à n'importe quoi ». Dans des situations traumatiques relevant de la violence extrême et de la déshumanisation, la psychanalyste observe une « fusion mimétique et adaptative » de la victime au contexte meurtrier dont elle dépend complètement, et, parallèlement, un noyau de résistance, une préservation intime de son identité. Une telle résistance peut prendre la forme d'un *objet à sauver* :

« L'objet à sauver se présente comme un secret intime que la prisonnière a réprimé, refoulé ou clivé pendant la période traumatique et même au-delà. Il représente la capacité dépressive de la personne victimisée, son désir et son espoir de garder son intégrité et sa cohérence. Il s'agit de *la représentation d'un lien de réciprocité et d'altérité où il n'y a ni abandon ni trahison* [...] L'objet à sauver constitue une source potentielle de continuité et de sens et représente un « lien de complémentarité » (protecteur-protégé) où le sujet, *en position adulte*, est concerné par le devenir d'un autre sujet. » (2002, p. 929, souligné par moi)

Comme l'« objet phare », l'« objet à sauver » représente, à la fois, une partie fragile, enfantine, du Moi, que le sujet doit protéger pour survivre, se mettant *en position adulte*, et un objet salvateur. Ce qui est à sauver, et, partant, ce qui est susceptible de sauver le sujet, est sa capacité de résister à l'ambiguïté et à l'indifférence qui menacent de s'emparer de lui. Une telle capacité est souvent réveillée, dans le sujet, par la détresse d'un autre : la disponibilité à se sentir *concerné par le devenir* de cet autre sujet est un étayage fondamental, ultime rempart contre la déshumanisation – contre l'*absurde*.

« Témoins »

La *source potentielle de continuité et de sens* qu'Amati-Sas a vu à l'œuvre dans l'« objet à sauver », peut également prendre la forme d'un « témoin interne ». Il s'agit, pour Jean-François Chiantaretto (2005), d'une instance narrative qui, s'opposant au chaos destructeur et au projet de mort auxquels le sujet est exposé, ne cesse pas de tisser une histoire, sous forme d'autobiographie. Le « témoin interne » est une instance de mise en sens, qui transforme l'horreur vécue en une séquence de symboles, une collection de traces intelligibles que le sujet pourra, un jour, transmettre, en restaurant la vérité meurtrie, et l'altérité anéantie. Grâce au témoin interne, le Je peut attester sa pluralité, éprouver le « décentrement originel, au principe même de la vie : je ne suis pas maître de mes sources, telle est l'expérience qui ordonne l'écriture. » (ibid., p. 92)

Dans ces pages, je voudrais souligner trois différents aspects du « témoin interne », qui ont été spécialement importants, dans ma démarche de pensée à partir de ma pratique clinique :

1. Le premier aspect, que Chiantaretto développe à partir de l'écriture d'Amadou Hampâté Bâ, est celui du lien profond et insécable qui existe entre l'*interlocution interne* et « le mouvement d'une parole adressée, d'une parole en relation » (ibid., p. 81). Grâce au « témoin interne », le Je peut faire l'expérience d'une voix qui « fait lien entre les vivants, entre les vivants et les morts, entre le visible et l'invisible, entre le passé et le présent, qu'elle est à même de faire voir » (ibid., p. 84-85).

Le « témoin interne » travaille, en somme, dans un espace qui est à la fois intra et

inter-subjectif, susceptible de faire résonner en lui une pluralité de voix :

« Faire entendre la voix d'autrui, cela suppose de l'entendre dans sa propre voix, dans sa propre parole ; de même qu'à défaut de pouvoir s'entendre soi-même on peut se retrouver dans la voix des autres, dans leur parole » (CHIANTARETTO, 2005, p. 99)

Un tel caractère inter-subjectif du « témoin interne » permet au Je de franchir le seuil qui, du registre psychique originaire, lui permet d'accéder au registre primaire, où son image peut enfin s'inscrire dans le regard (et dans le désir) de l'autre. Un tel passage est possible lorsque le lieu de l'interlocution interne se dessine comme une caisse de résonance « chorale », où le sujet peut, à partir d'un chant tissé par d'autres voix que la sienne, exprimer sa tonalité unique et irremplaçable :

« À partir de l'exemple d'Amadou Hampâte Bâ, on pourrait peut-être estimer la sincérité dans l'écriture de soi à l'aune de la disposition à témoigner de soi *et* des autres, c'est à dire à mettre en œuvre une représentation ouverte et multiple de soi en relation [...] Une telle disposition passerait par la capacité à faire entendre sa voix et la voix des autres pour se voir et se donner à voir, pour se voir en se donnant à voir – capacité renvoyant en cela à celle, première, de *l'infans : se voir vu* en se voyant dans le regard de l'autre. » (ibid., p. 106)

2. Deuxièmement, le « témoin interne » peut être compris comme « une condition majeure de survie » (ibid., p. 145) du sujet, face à des forces thànatiques extrêmes qui menacent de destruction tout environnement humain. Un tel aspect du « témoin interne », que Chiantaretto met en forme s'appuyant sur les textes de Primo Levi, a été, dans le cadre de ce travail, un point de départ indispensable de l'écoute clinique et de l'écriture. Pour Chiantaretto, le « témoin interne » est une « figure testimoniale intérieure », une « figure interne du semblable, pensée comme inscription langagière en soi du regard identifiant de l'autre. » (ibid., p. 144) Dans le travail subjectif qui garde en vie un « témoin interne », il est question, pour le Je, de « trouver un remède psychique pour supporter l'attaque en soi du sens de l'humain, la déshumanisation de la vie et de la mort. » (ibid., p. 145)
3. Le troisième aspect du « témoin interne » que je tiens à souligner est celui qui – dans la continuité de deux premiers aspects – Chiantaretto a élaboré dans le sillage des

réflexions de Nathalie Zaltzman sur « la référence inconsciente de l'ensemble humain dans chaque réalité psychique individuelle » (ZALTZMAN, 1999b, p. 15). Dans ce sens, le « témoin interne » est l'instance psychique qui permet au sujet de faire face au Mal en tant que « la destruction du pourquoi, la destruction de l'interrogation à la racine tant de l'activité de pensée que du lien humain » (CHIANTARETTO, 2005, p. 150). La condition de *Hilflosigkeit* du sujet – c'est à dire, sa dépendance de l'autre, une dépendance vitale et inévitable – et l'*effroi* auquel il est condamné lorsque son impuissance n'intercepte aucun recours, ni externe ni interne, trouvent une forme d'abri, auprès du « témoin interne », qui les transforme en signes de la condition humaine au sein de la singularité du sujet, et qui en fait des signes adressés, en attente d'un autre. Mais, bien au-delà de l'*Hilflosigkeit*, le « témoin interne » est parfois appelé à se mesurer avec une forme d'effroi qui découle des projets de destruction de « toute possibilité d'étayage relationnel du contact avec soi, c'est à dire du rapport à soi comme lieu d'un dialogue, lequel suppose une place reconnue dans le monde, dans et par l'inscription du Je, au sens de Piera Aulagnier. » (ibid., p. 155)

Le témoignage – qui concerne, à la fois, l'horreur et la résistance de l'humain à une telle horreur – est un travail indispensable pour la préservation de la possibilité d'habiter le monde humain. Sans un tel travail, il ne resteraient que des civilisations en ruines, des masses de fantômes sans mémoire, prises dans le jeu macabre d'une répétition sans permanence, sans existence. La *Kulturarbeit* elle-même prend appui, au sein du sujet, sur son « témoin interne », en ce qu'il participe « à la construction du Je pour tout sujet parlant, comme lieu psychique dépositaire de l'appartenance humaine. » (ibid., p. 144)

À partir de l'élaboration de Chiantaretto, j'avance l'idée que, parmi les conditions de possibilité de la rencontre clinique avec des sujets ayant traversé une ordalie migratoire, il y a le tissage de celle que j'appellerais une « fonction-témoin ». Il s'agit, pour moi, d'une co-construction, qui engage le sujet et le clinicien, une « danse » inter-subjective. Mais le présupposé nécessaire d'une telle « danse » est l'existence d'un *chœur*, au sens du *chœur* de la tragédie grecque : un horizon collectif ayant fonction de tiers, d'Autre, témoin « externe » à même d'interpréter le sens de l'expérience subjective – à même de la chanter, c'est à dire, de la soustraire à l'*absurde*, de l'articuler, dans le langage, au monde

humain, et de la transmettre.

Révolte et allo-engendrement

« Révolte » : par ce terme, dans le cadre de mon travail de Master 2, j'ai essayé de rendre compte du « retour » du sujet et de son désir sur sa scène psychique (cf. *supra*, p. 12, p. 42. Il s'agit d'un mouvement psychique qui est déjà en puissance dans la construction de la « fonction témoin ». Comme le travail du témoignage, le processus de la *révolte* affirme, tout d'abord, l'existence du sujet, son être-là. La nuance en plus, par rapport au témoignage, est le fait que, lorsqu'il « revient sur le devant de la scène », et qu'il s'adresse au *socius*, le sujet revendique le caractère subversif de son existence, de son être-là. Subversif d'abord vis-à-vis de Thànatos : le sujet révolté prend conscience d'*être en vie malgré le projet de mort* auquel il a été exposé, malgré l'abandon qu'il a subi de la part de ses semblables. Revenant d'une mise au ban qui était censée le détruire, le sujet révolté a transgressé toutes les lois proclamant cette mise au ban – des lois qui relèvent d'une nécropolitique.

Les sujets *irréductibles* que ce travail de recherche m'a donné la possibilité de rencontrer, ont souvent transgressé les « règles » de leurs familles d'origine. Leur parcours migratoire est une forme de contestation du rôle subalterne auquel ils avaient été assignés (orphelins, boucs émissaires, enfants malvenus...). Lorsque, pendant la traversée, ils ont été emprisonnés, ils n'ont pas obéi au programme de leurs bourreaux, « tu payes ou tu meurs ». Ils ont fui, ils ont marché. Le désert et la mer, avec leurs lois naturelles impitoyables, ne les ont pas tués. Les frontières européennes, les décrets et les règlements qui remplissent la Méditerranée de cadavres, ne les ont pas repoussés. Ils sont vivants parce qu'ils ont été capables de préserver, face à l'horreur, une alternative possible. Pour cela, il me semble que le/la geste ordalique, dans son versant vital, concerne une *pulsion anarchiste*, en ce qu'une telle force pulsionnelle *maintient en vie la possibilité d'un choix* :

« Dans un rapport de forces sans issue, seule une résistance née de ses propres sources pulsionnelles de mort peut braver la mise en danger mortelle. J'appelle ce courant de la pulsion de mort, le plus individualiste, le plus libertaire, la pulsion anarchiste. La pulsion anarchiste sauve une condition fondamentale

du maintien en vie de l'être humain : le maintien pour lui de la possibilité d'un choix, même lorsque l'expérience limite tue ou paraît tuer tout choix possible. » (ZALTZMAN, 2011, p. 55)

Dans ce même ouvrage, Zaltzman a exploré la relation entre la *pulsion anarchiste* et l'*exil* des « sujets irréductibles ». Je trouve que ce point d'articulation est spécialement précieux, car il nous permette de rendre compte du rapport fondamental qui noue le *travail de l'exil* et le *travail de la Culture*. Là où le sujet « s'expatrie de toutes ses vies », suivant un mouvement de désamarrage, une dérive, une force de dispersion, il travaille à ce que la « tentation de l'unité-identité » – parmi les leurres les plus meurtriers du monde humain – s'affaiblisse, à ce que la propagande massifiante qui la célèbre se taise, faute de voix et d'oreilles pour la porter. L'importance, pour les humains, de cultiver un tel mouvement d'exil, me semble comparable à la nécessité de ce que Friedrich Nietzsche (NIETZSCHE, 1886a) appelait « apprendre à disparaître », à « se coucher », comme le soleil. Dans ce que, pour Nathalie Zaltzman, est « le destin de l'expérience limite », il s'agit, pour les sujets « irréductibles » (et pour l'humanité), d'apprendre à *vivre pour la mort*, et à *mourir pour la vie*, apprendre à passer, et à laisser la place à l'Autre :

« Les changements, les bouleversements, les enthousiasmes, les ruptures ne sont jamais qu'une façon de s'agiter à la recherche d'un apaisement intérieur, impossible parce que fondamentalement opposé à ce qui les intéresse par-dessus tout : vérifier jusqu'à quel point ils ne tiennent à rien ni à personne, jusqu'à quel point ils restent toujours libres de tout quitter, de tout gâcher... de tout donner. Ils ne s'occupent guère de protéger les raisons qui les attachent à la vie : ils s'occupent de vérifier qu'ils sont libres de toute amarre. Faute de s'exiler définitivement d'eux-mêmes, ils s'expatrient dans toutes leurs vies. "Il y a une vérité de l'exil, il y a une vocation de l'exil, et si être Juif c'est être voué à la dispersion, c'est que la dispersion, de même qu'elle appelle à un séjour sans lieu, de même qu'elle ruine tout rapport fixe de la puissance avec un individu, un groupe ou un État, dégage aussi, face à l'existence du Tout, une autre exigence et finalement interdit la tentation de l'unité-identité." Toujours Blanchot, dans *L'expérience-limite*. La vérité de l'exil, la ruine de tout rapport fixe ne sont pas le privilège de l'"être juif", mais la marque féconde

de la pulsion de mort dans le destin humain. Je propose d'appeler ce type de destin particulier : *le destin de l'expérience limite*. » (2011, p. 34-35)

Une autre psychanalyste, Julia Kristeva, a consacré plusieurs travaux à la question de la *révolte*. Il est intéressant de noter que, pour cette auteure, la « révolte intime » du sujet correspond à une remise en question de l'existant, de soi, du monde. La réflexion de Kristeva montre à quel point la révolte est indissociable de la naissance d'une vie psychique (1997), mettant en exergue la relation fondamentale entre le mouvement de révolte et l'*ouverture d'un avenir* (1998). L'auteure nous permet ainsi d'interroger une révolte qui traverse la Culture en ce qu'elle a de plus vital (la culture du doute et de l'esprit critique), et qui résonne au plus intime du sujet, en tant que puissance de *retour-retournement-déplacement-changement*. La proposition de Kristeva nous permet d'articuler le mouvement de *révolte* au processus d'*allo-engendrement*.

Comme je l'ai déjà évoqué dans l'Introduction (p. 4), je propose d'appeler allo-engendrement un mouvement psychique nécessaire, dans la vie de certains sujets, pour pouvoir *hériter* et pour pouvoir *transmettre*, creusant, pour le Je, une niche habitable et une ligne de devenir, parmi les autres, dans l'espace et dans le temps – alors que l'altérité, l'espace et le temps « donnés » sont muets et hors d'atteinte. Il s'agit, en somme, pour le sujet, de se remettre au monde, ailleurs, par la rencontre avec l'Autre. Je dirais alors que l'élan psychique de la *révolte*, lorsqu'il ouvre la voie à un *travail d'exil*, permet au sujet – et, partant, à l'humain que chaque sujet porte en lui – d'inventer un nouveau rapport avec ses héritages, et de s'engager dans une transmission vivante, ouverte aux « choses qui sont à venir » (*ad-ventura*). La capacité d'*allo-engendrement* est, peut-être, la contribution la plus fondamentale que les mouvements des exilés-errants apportent à la *Kulturarbeit*.

5.3 Synthèse du Chapitre

L'expression « militer pour l'accueil » peut être entendue comme un oxymore, signalant la tension fondamentale qui anime les collectifs que j'ai pu accompagner, la tension entre une posture de lutte « antagoniste » et une capacité de contenir et de faire place à l'autre. Afin d'analyser un tel oxymore fondateur, je mobilise les notions d'*expulsion*, *occupation*,

et *accueil*. La puissance d'un *féminin de liaison* (GAILLARD, 2008) me semble travailler au plus vif de ces groupes, soutenant une disponibilité à habiter, à rester, à s'organiser ensemble, pour *faire communauté* face à des dispositifs *immunitaires* (ESPOSITO, 1998). La prise en compte des mouvements de l'*imaginaire social instituant* et de l'*imaginaire social institué* (CASTORIADIS, 1975), permet de penser ces collectifs comme des institutions en naissance, prises entre, d'une part, une ligne de devenir qui concerne l'« autonomie » du sujet (ibid.) et l'œuvre de la *Kulturarbeit*, et, d'autre part, un risque d'*utopie*.

Ces groupes se composent de jeunes adultes ou d'adolescents *irréductibles* (ZALTZMAN, 2011), qui se sont livrés à l'*ordalie migratoire* : je propose une telle notion à partir d'une réflexion sur l'ordalique à l'adolescence (BLANQUET, 2010), et sur le fantasme d'« auto-engendrement traumatique » (GAILLARD, 2006). Le geste ordalique, strictement lié à la « geste » du « héros », me semble figurer, en tant que *passage par l'acte*, un trauma qui a blessé le sujet au niveau du registre psychique originaire (AULAGNIER, 1975). L'absence de réponses et d'étayages, de la part de l'environnement, a empêché d'entamer un processus de représentation au niveau primaire, et les conséquences du trauma sont restées, toujours présentes et hors d'atteinte, inconscientes mais non refoulées. Aux prises avec ces problématiques cliniques, je fais appel à une métapsychologie du trauma (FREUD, 1927 ; FREUD, 1920 ; FERENCZI, 1933 ; FERENCZI, 1929 ; WINNICOTT, 1974 ; BION, 1991 ; AULAGNIER, 1975 ; ABRAHAM et TÖRÖK, 1976 ; ROUSSILLON, 2012) susceptible de mettre en forme quelque chose de ces expériences informes. J'avance l'idée que l'ordalie migratoire est un(e) geste que le sujet accomplit *pour l'Autre et pour la mort*. Par cette formule, je veux mettre en exergue le retournement incessant de l'*hospitalité* en *hostilité*, et de l'*hostilité* en *hospitalité*, ainsi qu'un point de déséquilibre qui sous-tend, il me semble, l'ordalie migratoire : le déséquilibre entre le *fantasme d'auto-engendrement traumatique* et un fantasme opposé, ouvert à l'altérité, que je propose d'appeler « d'allo-engendrement ». Le mouvement psychique qui découle du désir d'« allo-engendrement », rend possible un déplacement, une « altération » nécessaire à ce qu'une transmission « se subjective » (HASSOUN, 1994). Dans l'ordalie migratoire, la position d'*étranger* et celle d'*adolescent* se rejoignent et se potentialisent mutuellement, et, lorsqu'elles trouvent un espace d'*accueil*, elles peuvent soutenir un vecteur vital qui, au-delà de l'ordalie, est susceptible de se traduire dans un travail d'exil psychique.

Pour qu'une telle *traduction* soit possible, le sujet a besoin de trouver des formes d'étayage auprès de différents objets psychiques : des « objets phares » (WAINTRATER, 2010), des « objets à sauver » (AMATI SAS, 1996b ; AMATI SAS, 2002), et un « témoin interne » (CHIANTARETTO, 2005). À partir de ces objets, je propose le notion de « fonction-témoin », en tant qu'élément fondamental du travail clinique. Un tel travail m'a amenée à me mettre à l'écoute de la *pulsion anarchiste* (ZALTZMAN, 2011) et de la *révolte* (KRISTEVA, 1997) qui animent la vie psychique des sujets que j'ai pu accompagner, et, sur la base de cette écoute, je cherche les points d'articulation entre l'*allo-engendrement*, le *travail de l'exil* et la *Kultrarbeit*.

Troisième partie

Méthodologie : lieux en recherche

Chapitre 6

Hospitalités irrégulières

L'occupation est une création. Le lieu s'invente au fur et à mesure du développement des expériences et des expérimentations. Il naît des usages et des pratiques. Ces lieux adressent aux institutions établies une critique en actes, une critique par le faire, une critique éprouvée dans une expérience [...] Ils ne se ferment pas dans leur moment "négatif" (oppositionnel) mais le redéplient positivement dans un effort soutenu d'invention et d'expérimentation. En effet, la critique la plus audacieuse est bien celle qui est incarnée dans des expérimentations, dans des créations, en fait dans des œuvres communes. Ce sont ces réalisations qui viennent "dire" l'insupportable au sein de la société et qui viennent "dire" pareillement, concomitamment, le possible qui peut émerger.

NICOLAS-LE STRAT, 2018a

6.1 Le squat, un « lieu en recherche » ?

Ce travail de thèse, consacré à l'accueil de l'étranger et à ses zones obscures, se déroulant au plus vif de la tension *hospitalité-hostilité*, a été mis en place aux côtés de deux collectifs formés par des personnes exilées et des militants en lutte pour les droits des migrants. La psychologue-chercheuse que je suis, s'intéressant aux répercussions subjectives des formes controversées de l'accueil, dans le contexte des mouvements migratoires contemporains, a

été ainsi amenée, tout d’abord, à éprouver de telles « hospitalités-hostilités », se faisant accueillir elle-même, par des groupes de sujets *en quête de lieu* et *en quête de lien*. Le *squat*, interstice urbain où le *lien* se fait principalement par le partage d’un *lieu*, a été le territoire de cette dynamique d’accueil et de recherche, que nous pourrions définir « hors du monde », à savoir, s’aventurant dans des zones de l’espace social *abandonnées* de la part des dispositifs instituant de l’humain – et donc, dans l’attente d’autres instances instituant, encore à instituer.

6.1.1 Squats

Mais qu’est-ce qu’un *squat* ? L’ethnologue Florence Bouillon, qui a consacré ses principales enquêtes de terrain à une grande variété de lieux ainsi désignés, travaille à partir d’une définition très large du *squat* : « le fait d’habiter illégalement et sans contrat un local vacant » (2009, p. 131), ou « occupation sans droit ni titre d’un logement vacant » (2012, p. 79). Les recherches de cette auteure nous permettent d’apprécier l’hétérogénéité des formes que le squat peut prendre, ainsi que l’insuffisance des catégories traditionnelles et plutôt rigides (« squats de pauvreté » *versus* « squats d’activité ») que les sciences sociales mobilisent pour penser ce phénomène complexe. Bouillon met l’accent sur l’*habitat*, dimension fondamentale de la vie humaine, qui dans le squat se trouve à la fois niée, subie, et fabriquée collectivement. Souvent on rencontre, au sein du squat, les exclus du droit au logement (travailleurs pauvres, immigrés discriminés...), exposés aux formes les plus instables de l’habitat, et qui en même temps peuvent donner lieu, dans ce contexte précaire, à des « apprentissages collectifs, qui sont autant de potentialités d’autonomisation », exerçant ainsi « une forme de résistance à l’assistanat » (*ibid.*, p. 80). Le squat serait donc, à la fois, un habitat précaire, chaotique, exposant les squatteurs à la violence de la rue et à celle de l’État, et un lieu de résistance à la disqualification sociale et aux processus d’exclusion qui sont à l’œuvre dans la société contemporaine (à noter que l’auteure prend en considération le contexte social des métropoles françaises).

Selon la politiste Cécile Péchu, qui s’intéresse particulièrement aux mouvements sociaux,

« le squat peut se définir comme l’action d’occupation illégale d’un lieu en vue de son habitation ou de son utilisation collective. » (2020, p. 565)

Péchu observe ce phénomène sous l’angle des évolutions historiques des mouvements sociaux qui l’ont fait surgir, et elle met en exergue la valeur contestataire du squat :

« Celui-ci est issu d’une forme d’action silencieuse, le déménagement à la cloche de bois, qui consiste à partir sans avoir payé les loyers dus et, de ce fait, son étude est tout à fait appropriée pour repérer les liens unissant la contestation ouverte et collective, d’une part, et les formes individuelles de lutte et de résistance, d’autre part. Elle permet de réexaminer à nouveaux frais certaines évidences établies dans l’analyse des mouvements sociaux, comme la possibilité de stratégies de passager clandestin, ou encore la centralité de l’adresse aux autorités politiques de la part des mouvements. » (ibid., p. 565-566)

Pour cette auteure, donc, le squat relève d’une forme de lutte se développant à l’intersection entre une action silencieuse, une stratégie de survie individuelle, et une revendication collective, adressée et significative.

Le sociologue Julien Joanny a étudié des projets d’habitat alternatif, comme les friches culturelles ou les squats artistiques ou politiques, dont la particularité est de contester l’existant à partir de l’ancrage dans un lieu et dans une groupalité, et il les a nommés « lieux culturels intermédiaires » (2015). Cet auteur se réfère aux travaux de deux sociologues, Pascal Nicolas-Le Strat et Alain Pessin, ainsi qu’à la réflexion de Cornelius Castoriadis sur l’institution. Pour synthétiser son propos, nous pourrions dire que, au sein d’une réalité urbaine de plus en plus hostile envers les pauvres, dans une logique d’expulsion (SASSEN, 2014), de gentrification et de « triage » des habitants, ces lieux culturels alternatifs

« [...] représentent ce qui résiste encore dans les métropoles, ce qui résiste aux emprises réglementaires et à l’homogénéisation. Ils constituent en quelques sorte les réserves de “disponibilité” de la ville. » (NICOLAS-LE STRAT, 2007, p. 11).

Plus qu'une rupture avec le *socius*, ces lieux matérialisent un « imaginaire des brèches » (JOANNY, 2015, p. 40). La *brèche* que ces lieux ouvrent dans l'existant, actualise des zones où « il est possible d'expérimenter des manières autres de se lier et de s'organiser » (ibid., p. 40) : dans ce sens, la brèche évoque « une forme de subversion porteuse d'un désordre qui s'imisce peu à peu, au quotidien, dans le réel » (ibid., p. 40). Le sociologue souligne qu'un tel désordre ne relève pas de la destruction, mais plutôt de la création, un chaos défini par Pessin comme une « simple retrouvaille avec un imaginaire de l'instituant » (2001, p. 181). Joanny propose, en somme, de penser ces lieux comme des institutions en devenir, inscrites dans une dynamique qui les maintient en mouvement.

Si toute institution est, par définition, inscrite dans une telle dynamique, je trouve toute de même intéressante l'analyse de Joanny, en ce qu'elle reprend la pensée de Castoriadis autour du dialogue/conflict perpétuel entre le « social institué » et le « social instituant », mettant en exergue la portée subversive du mouvement instituant. Je retiens également la notion de *brèche* et d'*interstice* que Joanny avance pour comprendre ces lieux culturels alternatifs, qui relèvent, il me semble, d'une *stratégie utopique* :

« La stratégie utopique consiste désormais à se glisser dans le monde, à prendre possession des lieux ou des formes de l'expérience qui se trouvent soit être laissés vacants, soit constituer, pour des raisons historiques diverses, des poches tenaces de résistance à l'ordre hiérarchique et au principe de domination. » (ibid., p. 190)

Habitat et lutte, survie et résistance, exclusion et mouvement instituant, inscription et subversion, désordre destructeur et chaos créateur : voici les différentes tensions traversant le squat qui m'ont mise au travail tout au long de ma pratique de terrain, et qui ont joué un rôle centrale dans la construction de la méthodologie de ma recherche. Comme nous l'avons vu dans ces lignes, la littérature sur laquelle je m'appuie, dans la tentative de construire une pensée du squat, est issue des sciences sociales (psychologie sociale, sociologie, ethnologie, sciences politiques). En effet, à ma connaissance, il n'existe pas de littérature clinique ou psychanalytique s'intéressant aux squat comme objet ou contexte de recherche. Ainsi, à partir d'un référentiel extérieur et complémentaire à mon champ, et en mobilisant les approches psychanalytiques du groupe et de l'institution (portées par des

auteurs s'inscrivant dans la tradition freudienne, aussi hétérogènes que René Kaës, Didier Anzieu, Cornelius Castoriadis, Piera Aulagnier, Georges Gaillard, José Bleger et Silvia Amati Sas), j'ai pu fabriquer les bases méthodologiques de mon enquête en psychologie clinique.

6.1.2 Recherches

Je pense qu'il est important de préciser quel type de relation j'ai entretenu, dans le cadre de cette recherche, avec le squat. Si ce dernier n'a pas vraiment été mon « objet » d'enquête, mais plutôt le « terrain » dans lequel elle s'est ancrée, il serait imprécis de dire que le squat a été, pour moi, simplement un lieu de recherche. Pour cela, je retiens la définition que Nicolas-Le Strat en a proposée, celle d'un « lieu en recherche » (2018a), à savoir, un lieu qui ne peut vivre et évoluer que selon une dynamique réflexive, critique et auto-critique. En effet, ceux et celles qui habitent le squat sont traversés sans cesse par des questions problématiques, qui concernent le lien à l'autre, le groupe, le social, le politique, et leur propre subjectivité. Comment occuper un lieu désaffecté ? Avec quelle légitimité, et pour adresser quels messages aux institutions politiques ? Comment habiter en groupe, en collectif ? Comment s'inscrire dans ces liens inédits de « voisinage » (PEREC, 1978), (L'HEUILLET, 2016), dans cet habitat subversif qui implique une pratique de lutte ? Le danger le plus grand, pour ces collectifs, serait, il me semble, de renoncer à une telle démarche de recherche, par épuisement face aux aspérités dont elle est riche, se réduisant ainsi à des conglomérats d'individus, mis au ban dans des non-lieux hors instituant et hors institué, à des zones de nécropolitique, où cette dernière est susceptible d'infiltrer toute dimension du lien, soit-elle intra, inter, ou trans-subjective. La tension *lieu en recherche/non-lieu* est toujours à l'œuvre dans le squat, ainsi que dans les processus psychiques de ceux et celles qui s'y impliquent. Elle a été, en ce qui me concerne, une expérience sensible, qui m'a mise à l'épreuve tout au long de ces années de thèse.

6.1.3 Habitats éphémères : un peu d’histoire

Comme nous venons de l’évoquer, l’histoire des squats a commencé lorsqu’une forme de contestation silencieuse et individuelle, le « déménagement à la cloche de bois », s’est transformée en action collective et politiquement adressée. En France, cette transformation a eu lieu à partir de la fin du XIX^{ème} siècle, dans un contexte où les mouvements anarchistes étaient engagés dans des expérimentations de différentes formes d’illégalisme, action directe et propagande par les faits. Protagonistes de cette démarche, durant les années 1880, la « Ligue de la grève des loyers et des fermages », et surtout la « Ligue des “antipropriétaires ” », fondée par un ouvrier menuisier anarchiste, Joseph Tortelier. Les actions de la Ligue sont soutenues par les journaux anarchistes, et ses membres s’appuient sur des textes de loi, empêchant la police de les expulser avec la force. Ceci leur permet d’agir en plein jour, organisant des manifestations publiques et revendiquant leurs occupations. Entre 1910 et 1913, suite aux vagues répressives anti-anarchistes des années 1890, et dans un contexte social de hausse des loyers et de grèves, l’« Union syndicale des locataires ouvriers et employés », guidée par un ouvrier tapissier, Georges Cochon, s’intéresse tout particulièrement aux actions de récupération des logements vides.

Progressivement, en réponse à des mesures répressives de plus en plus dures, les « déménagements à la cloche de bois » deviennent moins discrets, et leur caractère individuel, relevant d’une stratégie de survie, laisse la place à un effort d’organisation collective. Comme Péchu l’a écrit :

« L’action est moins anonyme que dans la période précédente et s’oppose frontalement au système. Puis, les déménagements à la cloche de bois sont, à partir du 1er octobre 1911, accompagnés d’un “raffut”, à l’inverse de leur logique première qui reposait sur la discrétion. Le raffut est une fanfare composée d’objets hétéroclites (clairon, casseroles, sifflets, etc.). [...] L’usage du raffut signe le véritable passage à un mode d’action collective public. » (2010, p. 25)

Le nouveau modèle est celui des *déménagements* ou *emménagements* « à la Gandillot », du nom d’un vaudevilliste célèbre, qui décide de déménager alors que son loyer doit doubler, et qui propose au syndicat de loger chez lui une famille sans logis durant le mois déjà réglé.

Une grande manifestation avec trois mille personnes est organisée, et tous les journaux parlent de cette action, basée sur la coopération entre des riches locataires et l'Union, destinée à devenir de plus en plus fréquente. L'occupation est d'abord parfaitement légale, car le bail du logement a été réglé. Il s'agit d'un passage essentiel dans l'histoire qui a donné forme aux squats contemporains.

Dans les années 1912 – 1913, les actions que l'historien Charles Tilly (1986) a nommées *formes de contestation ouverte* (en les différenciant des *formes de résistance*), tendent à s'affirmer, en s'accompagnant de revendications publiques et appels officiels aux instances locales, demandant fortement l'ouverture de bâtiments vides, afin de garantir le droit au logement à tous ceux qui en sont exclus. Ainsi, autour de ces lieux, qui étaient fermés et qu'un mouvement collectif a ouverts, autour de ces lieux qui symbolisent l'investissement vivant des fragments d'espace urbain qui avaient été niés aux habitants de la ville, des groupes de plus en plus hétérogènes commencent à voir le jour. Ce fonctionnement a beaucoup en commun avec les dynamiques des mouvements d'occupation contemporains. Péchu souligne justement que cette évolution détermine la scission de l'Union, et le renoncement à l'idéologie anarchiste :

« Le répertoire discursif des acteurs contribue à définir les modes d'action disponibles. Georges Cochon se situe clairement dans une forme contestataire et désigne les autorités publiques comme cible. [...] L'invention du squat comme mode d'action va de pair avec une demande d'intervention étatique dans le secteur du logement. Il constitue une rupture avec l'idéologie anarchiste qui avait nourri son apparition. Le squat qui revendique est finalement un renoncement à l'idée selon laquelle l'individu serait dans une relation conflictuelle avec l'État. Ce dernier, au contraire, devient l'arbitre. » (2010, p. 44)

Il me semble que cette dynamique détermine l'atténuation du caractère « éphémère » de l'habitat issu de l'occupation. S'inscrivant dans une confrontation directe avec l'État, le mouvement des squats institue sa propre lutte, en tant que porteuse de revendications précises. Mais ce processus d'institutionnalisation ne désactive pas la force subversive des actions de récupération des bâtiments vides, bien au contraire. Se montrant en plein jour, les sujets qui investissent ces habitats éphémères potentialisent leur démarche réflexive

sur ce qu'« habiter » veut dire, et leur puissance d'ouvrir des brèches dans l'existant en résulte vivifiée.

Après la deuxième guerre, et notamment durant les années 1960 et 1970, un peu partout en Europe, le squat matérialise non seulement un mouvement de récupération d'habitat de la part de ceux et celles qui n'en ont pas, mais aussi un processus complexe et multiforme d'invention collective de nouvelles façons de vivre-ensemble.

En 2020, selon l'Insee, 8,5 % des 36,6 millions d'habitations en France, soit 3,1 millions, sont vides. Chaque année, à ce nombre s'ajoutent 100.000 logements. Ces quelques données nous aident à comprendre pourquoi le squat reste, aujourd'hui, une stratégie de survie, d'invention et de lutte particulièrement actuelle. Occuper pour avoir un toit, pour faire de l'art ou pour mener une lutte politique : de plus en plus, lorsqu'un groupe poursuit l'un de ces objectifs, il s'engage dans les deux autres. De plus en plus, et jusqu'à nos jours, le fait d'habiter ensemble, en collectif, en composition originale et complexe de formes de vie, est investi comme un acte politique et subversif en tant que tel. Pour toutes ces raisons, je défends une idée méthodologique qui me semble importante, et qui a émergé dans le cadre de mon travail de recherche : en observant et en s'imprégnant des pratiques d'un squat, il est possible de se mettre à l'écoute de certains processus institutionnels qui restent souvent silencieux, mais qui, dans ce contexte, tendent à émerger et à devenir rapidement des objets de réflexion collective – la fondation d'un groupe, ses idéaux et ses mythes originaires, les tensions qui traversent les alliances inconscientes, l'œuvre de l'imaginaire instituant, les rigidités de l'idéologie, les déchirures, les exclusions, les envies meurtrières et incestueuses, les forces destructrices et le chaos créatif qui s'agitent au sein de toute institution humaine.

6.1.4 Étrangers à la *pólis*, exclus de l'habitat

Les travailleurs étrangers, les groupes de tradition nomade et les sans-papiers sont bien évidemment parmi les populations qui subissent le plus violemment les processus de tri urbain et d'exclusion de la ville. Tous ces gens connaissent bien, et depuis des générations, la discrimination et la ségrégation, le mal-logement et le précarité de l'habitat. Historiquement, en Europe, ils ont été assignés à plusieurs types de ghettos, camps et

banlieues. Ces groupes stigmatisés ont habité et habitent des espaces stigmatisants, largement abandonnés par les instances étatiques, ou étiquetés en tant que zones dangereuses, potentiellement criminelles, à contrôler et à discipliner, alors que, souvent, ce sont des endroits qui manquent de tout¹. En outre, se trouvant dans l'impossibilité de louer régulièrement un logement, par manque de papiers ou d'argent, les travailleurs immigrés finissent dans les mains des marchands de sommeil, ou ils sont pris par d'autres formes d'exploitations des personnes exclues du droit au logement.

Je pense, par exemple, à la précarité que les travailleurs immigrés algériens ont connus durant les années 1950. À partir de l'après-guerre, ces ouvriers migrent en France d'abord tout seuls, espérant pouvoir nourrir leurs familles restées au pays – qui, dans cette fin d'époque coloniale, verse dans de conditions de misère et crise sociale profonde. Si les « français musulmans » étaient des citoyens de seconde zones dans leur propre pays, en France métropolitaine, ils se retrouvent à vivre à la périphérie des grandes villes, payant des loyers exorbitants, ou dans des bidonvilles, dans des baraques insalubres et surpeuplées, sans aucune garantie de ne pas se faire mettre à la porte du jour au lendemain. À cette situation de mal-logement des travailleurs algériens fait écho, aujourd'hui, la condition des travailleurs bangladais et indiens, ou des travailleurs chinois, contraints à partager à dix ou plus des petits appartements, payant des loyers hors de prix à des propriétaires-spéculateurs. Tout se passe comme si les immigrés pauvres, qui servent de main d'œuvre aux pays riches dans lesquels ils cherchent des espaces de vie, étaient systématiquement inscrits en faux dans le socius, relégués dans des territoires politico-psychiques d'exception, des non-lieux les séparant des instances qui fabriquent le corps social. La réflexion que Erwing Goffman (1963) a développée sur le stigmaté est fondamentale pour saisir la nature de cette exclusion, et pour comprendre en quoi consiste l'« exceptionnalité » de ces sujets : les séparant du regard des « ayants droit » à la ville, les instances qui instituent le vivre-ensemble ne reconnaissent pas l'existence de ces groupes en tant qu'autres-semblables. Précariser et nier le droit à l'habitat de ces groupes, les assignant à des zones de mise au ban de l'espace urbain, est une manière de les discréditer, s'attaquant à leur identité sociale. Ainsi fonctionne la production civilisationnelle de la déviance.

¹Je pense, ici, à des banlieues comme Saint-Denis, ou d'autres cités en région parisienne, à des agglomérats résidentiels comme le « Corviale » de Rome ou « Le Vele » de Naples... Ces différentes zones suburbaines sont caractérisées par l'absence des lieux essentiels du vivre-ensemble (école, hôpital, bar de quartier, place...), ce qui entrave fortement leurs potentialités de « faire habitat ».

Le cas le plus évident d'exclusion de l'espace de la ville est probablement celui de ces étrangers de l'intérieur que la gestion hygiéniste du socius s'acharne constamment à faire disparaître, les Roms, les Sinti, les Manouches et les Kalé, généralement nommés « gitans », « tziganes » ou « gens du voyage ». Ces différents groupes, qui vivent en Europe depuis le Moyen Âge et qui, issus du nomadisme, n'ont jamais constitué un État, sont progressivement devenus un problème d'ordre public, car les États nationaux s'en sont sentis menacés. Ainsi, la violence policière et médiatique, le mépris collectif, l'ignorance politique quant à leur histoire et à leurs formes culturelles, la sédentarisation forcée, l'obligation de résider dans des camps situés aux marges extrêmes des villes, ou le long des axes routiers périurbains, ont assigné ces populations à des non-lieux, physiques et psychiques. Les « tziganes » vivent désormais au-delà des frontières de la *pólis*, et, malgré les droits citoyens dans lesquels ils sont théoriquement inclus, les institutions étatiques sont de fait dessinées pour les exclure. Pour le constater, il serait suffisant de se pencher sur le problème de l'école : pourquoi, pour les familles Roms, Sinti, Manouches et Kalé, est-il si compliqué d'envoyer leurs enfants à l'école ? Pour tenter de répondre à cette question, il faudrait d'abord se décaler des idéologies propagées par les médias de masse (selon lesquels les tziganes sont essentiellement méchants et ils préfèrent obliger leurs enfants à faire la manche et à vivre à la rue, plutôt que de leur permettre d'aller à l'école), et créer des espaces psychiques intermédiaires, permettant d'entamer une rencontre.

Ce qu'il m'importe de souligner ici, c'est que certaines populations, *mises en position d'étranger* dans l'univers de sens de la *pólis*, sont traitées par les institutions comme autant d'objets méinscrits (HENRI, 2004). Par leur simple présence, ces groupes de sujets troublent l'ordre symbolique du déjà-institué social, car ils viennent « trouser le montage fictionnel d'une majorité compacte » (DOUVILLE, 2012a, p. 25), et d'une identité définie et fermée. Des travailleurs issus des anciennes colonies, des héritiers des peuples indigènes ou des peuples nomades qui ont tracé leurs trajectoires dans l'histoire des conquérants ou des sédentaires, mais, également, des ouvriers prolétaires qui ne croient plus au mythe du progrès et de l'amélioration des conditions de vie par le Divin Marché (DUFOUR, 2007), la civilisation occidentale n'en veut pas. Elle en a besoin, bien entendu, car sans les ressources (en termes de production, mais aussi et surtout en termes d'apports de formes de vie minoritaires et dissidentes, résistantes à l'absolutisation de l'actuel, incarnant une mémoire historique refoulée) dont ces « pauvres » sont porteurs, cette

civilisation serait vouée à l'effondrement. Mais elle redoute la critique et l'alternative à l'existant qui prennent forme au cœur même de ces groupes, s'exprimant, avant toute parole, par leur permanence en vie. Ainsi, ces populations sont stigmatisées comme des barbares, alors qu'elles subissent des formes de barbarie civilisationnelle ; elles sont soupçonnées de criminalité et d'envies meurtrières, alors qu'elles sont systématiquement exposées à des formes de mises à mort, en ce que la *pólis* leur refuse toute possibilité de contribuer à l'altérité dont elle est tissée ; elles sont accusées de fondamentalisme et de refus d'intégration, alors que les fondations de leur appartenance à l'espèce humaine sont méprisées, dans le cadre d'une nécropolitique les réduisant à des *homines sacri*. J'insiste : « notre » civilisation (occidentale ou occidentalisée) traverse une dérive identitaire qui l'amène à s'affirmer par la négation des altérités qui pourtant la constituent, et une telle négation passe le plus souvent par une violence sociale, une répression policière, et un refus de la présence et de la permanence des populations *étrangères* sur le territoire (territoire anachronique, qui correspond encore au modèle de l'État-nation, alors que ce dernier est de plus en plus affaibli dans le contexte contemporain). Leur assignation à des non-lieux, dans une démarche expulsive et érosive de leur possibilité d'habiter, est une invariante dans le traitement politique de ces sujets.

Focalisant notre regard sur les populations issues d'une trajectoire d'exil les ayant amenées en Europe, leur condition d'étrangeté à la *pólis* est observable dès le début de leur parcours migratoire, comme nous l'avons vu à propos des *machines de guerre* jalonnant les frontières (cf. supra, p. 100), y compris les frontières « fonctionnelles » qu'ils rencontrent dans les pays censés prendre en compte leurs demandes d'asile. Comme je l'ai expliqué plus haut (p. 146), en outre, les demandeurs d'asile en Europe n'ont accès à une quelconque forme d'hébergement qu'à certaines conditions. Très souvent, donc, aux souffrances de l'exil s'ajoute l'insécurité et l'humiliation du statut de « sans domicile fixe ». L'exclusion de l'espace symbolique de la *pólis* passe, en somme, par une négation d'habitat, par une inhospitalité de la ville. Un tel mépris politique n'est pas un hasard, il ne s'agit pas, comme un certain discours ne cesse de le répéter, de la conséquence d'une pénurie de ressources étatiques et d'un excès de demandes². Je propose de lire la non-inscription des

²Il est sûrement vrai que les ressources financières consacrées par les pays de l'UE aux problématiques de l'immigration sont sous-proportionnées à l'importance et à la grandeur de la question, mais une telle pénurie n'a rien d'un fait fatalement inévitable, elle relève d'un choix administratif précis (je dis bien *administratif*, car la pensée *politique*, id est, la pensée dialogique qui complexifie et conflictualise la

sujets en exil dans l'espace de la *pólis* comme un acte de violence sociale, ayant un poids symbolique important.

« Je n'aurais jamais imaginé de traverser tout ça pour vivre à la rue en France », m'ont souvent dit les sujets que j'ai accompagnés, parfois avec résignation, parfois en colère. Là où la résignation est l'indice de cette régression défensive vers l'indifférenciation primaire que Silvia Amati Sas a nommée « adaptation à n'importe quoi » (1985), la colère peut être écoutée comme un signe de résistance, symptôme d'une « pulsion anarchiste » (ZALTZMAN, 2011) qui soutient les parties adultes du sujet, ces voix qui, en lui, peuvent encore discriminer, dire « non », critiquer l'existant. Le passage de la rue au squat, de l'isolement au collectif, de la survie solitaire et silencieuse à la mobilisation groupale, est à situer, il me semble, dans l'écart entre la résignation et la colère, entre l'*ambiguïté* (BLEGER, 1967) et la *pulsion anarchiste*. Cela ne signifie pas que, au sein des collectifs que j'ai accompagnés, il n'y a pas de résignation, bien au contraire. L'ambiguïté, l'acceptation de l'inacceptable et leur portée mortifère infiltrent la communauté précaire du squat, cette communauté où le « commun » est si dur à construire, et toujours menacé d'effondrement. Mais je crois pouvoir affirmer que, dans l'aventure collective de l'accueil des exilés en squat, qui est une démarche subversive d'investissement de l'espace de la *pólis*, une revendication politique et psychique informe les praxis de groupe : la revendication du droit d'*être là* – d'être vivants, présents, visibles, parlants, auprès de cette civilisation qui, depuis plusieurs siècles, les relègue dans le règne des ombres et des fantômes.

réalité, en tension avec des idéaux, est visiblement absente d'un tel choix). Rappelons au passage que la rhétorique de l'« invasion », qui oriente la gestion de l'immigration et qui programme la pénurie des ressources, est le fruit d'une distorsion idéologique. D'une part, cette rhétorique méconnaît les héritages de l'histoire coloniale, comme si la dénégation de l'« invasion » des dominateurs blancs en Afrique, modelait le fantasme d'une « invasion » des dominés noirs en Europe. D'autre part, il faut savoir que dans le territoire de l'UE, sur 500 millions, les immigrés ne représentent que 7 % des habitants (SAVIANO, 2019). Comme j'ai essayé de le montrer dans l'introduction et dans l'état de la question, la décision de réduire drastiquement les possibilités d'obtenir des visas de travail crée l'immigration « irrégulière », et, parallèlement, produit une main d'œuvre exploitable et jetable, satisfaisant les intérêts de grands groupes industriels, des mafias, et, par conséquent, d'une nécropolitique d'État.

6.1.5 L'accueil des exilés en squat

Les ombres et les fantômes, dans l'espace sécurisé et vidéo-surveillé de la ville, ne sont pas les bienvenus. Ainsi, ils s'installent dans des lieux interstitiels, les gares, les stations de métro, les places, tous ces endroits que les « ayants droit » à la ville parcourent sans s'arrêter, sans regarder. Les exclus de la *pólis* vivent furtivement.

Dans le cas des personnes issues d'une trajectoire d'exil, elles doivent faire face au danger perpétuel de se faire contrôler par la police, de subir des abus de pouvoir, d'être enfermées dans un centre de rétention ou expulsées du territoire national. L'exigence de furtivité devient alors spécialement forte, mais en même temps, les sujets migrants sont en demande de reconnaissance, ils sont là pour se montrer et pour porter une parole. Cette double exigence, de circonspection et de revendication, ainsi que, à un niveau encore plus fondamental, la nécessité d'habiter quelque part, rend le contexte du squat particulièrement pertinent dans le parcours des hommes et des femmes en migration. Comme nous l'avons vu dans ces dernières pages, l'occupation de bâtiments désaffectés est une pratique de contestation qui découle d'une forme de résistance individuelle et discrète, le « déménagement à la cloche de bois », mais elle s'est progressivement transformée en protestation politique ouverte, s'adressant aux institutions étatiques. Ainsi, le processus d'occupation illégale de lieux de vie se tient en équilibre entre ces deux aspects, bricolant, à la fois, une forme de refuge « secret », et un dispositif de lutte sociale et politique.

La littérature sociologique, ethnologique et politiste des années 2000 et 2010 a montré un certain intérêt pour les mouvements d'occupation qui ont pour protagonistes les personnes en exil³. Lisant ces travaux, par ailleurs assez hétérogènes, nous pouvons mettre en exergue quelques observations récurrentes :

1. Le geste migratoire affirme une *autonomie radicale* du sujet. Au fil des trajectoires d'exil, face aux frontières mortifères et à leurs différents dispositifs, une telle autonomie peut devenir une puissance collective, permettant l'organisation d'un réseau

³Je pense, par exemple, aux travaux de Florence Bouillon (2003), Céline Bergeon et Anne-Cécile Hoyez (2015) et Nicolas Chambon (2017), en France, ou aux études menées par Pierpaolo Mudu et Sutapa Chattopadhyay (2017), par Deanna Dadusc, Margherita Grazioli et Miguel A. Martinez (2019), et par Valeria Raimondi (2019), en Italie, en Grèce, et ailleurs en Europe et dans le monde.

- de solidarités qui soutient les candidats à l’asile tout au long de leur parcours ;
2. Les frontières – y compris celles qui relèguent les sujets migrants aux marges des villes européennes – ne fonctionnent pas comme des murs, mais comme des filtres des mouvements migratoires, et les processus d’exclusion sont complémentaires à des formes d’inclusion différentielle (MEZZADRA et NEILSON, 2013) ;
 3. En effet, la *criminalisation* et la répression de la migration vont de pair avec son *traitement humanitaire* – en ceci, le traitement sociopolitique des populations migrantes n’est pas très différent de la gestion des populations pauvres en général. Dans les deux cas, il s’agit d’une conséquence d’une espèce de dénégation civilisationnelle, qui ne cesse pas de « déconnecter des histoires qui sont connectées » (DANEWID, 2002) ;
 4. Le squat fonctionne comme un espace de lutte commune pour les « activistes sans-papiers » et les « activistes avec papiers » (DADUSC, GRAZIOLI et MARTINEZ, 2019), un espace urbain abandonné par les « ayant droit » à la ville, et récupéré par les autres ;
 5. Les pratiques du squat ouvrent des alternatives à la désagrégation de l’habitat et du vivre-ensemble, elles soutiennent l’autonomie radicale des sujets qui s’y réunissent, produisant à la fois des formes de contestation de l’existant et un imaginaire instituant qui s’inscrit en contre et au-delà de la « citoyenneté » déjà instituée. Certains auteurs (ISIN et NIELSEN, 2008 ; MCNEVIN, 2011 ; NYERS, 2015 ; DADUSC, GRAZIOLI et MARTINEZ, 2019), parlent à ce propos de « solidarisations » (CHAMBON, 2017) ou de « acts of citizenship », « actes de citoyenneté ». Il s’agit de formes collectives de mobilisation politique, où les sujets migrants précarisés et contraints à l’illégalité revendiquent « le droit d’avoir des droits » (ARENDR, 1973).

Ces repères historiques et théoriques me semblent très importants pour commencer à penser les *lieux en recherche* où je me suis impliquée. Une telle implication, qui est à la fois un engagement de recherche, clinique, et militant, m’a amenée à bricoler une méthodologie, c’est à dire, une « pensée du chemin à parcourir »⁴. Tracer un chemin

⁴Du grec ancien, *méta* (« au-delà de », mais aussi « à travers »), *òdos* (« route », « chemin »), et *lògos* (« raison », « pensée », « parole »).

au sein d'un *no man's land*, un lieu qui a du mal à avoir lieu, aux prises avec des liens qui n'arrêtent jamais de se défaire, et avec un idéal d'accueil qui risque à tout moment d'être englouti par ses points aveugles, n'a pas été simple. Car il faut savoir que, même si les travaux sociologiques et ethnologiques et les réflexions politiques sur lesquels j'ai pu m'appuyer ont été très pertinents, ces approches se penchent rarement sur le négatif de ces collectifs, sur ce qui ne se partage jamais, sur ce qui échappe aux tentatives de critiquer l'existant et instituer du nouveau, sur la souffrance sourde qui s'exprime par la violence et l'usurpation, sur la folie qui peut surgir face à l'effroi et à l'absurde. En outre, une question est toujours restée ouverte, donnant une direction à ma recherche : *dans un squat consacré à l'accueil des exilés, qui accueille qui ?*

Dans les pages qui suivent, je vais donc tenter de rendre compte de ce « chemin », de cette expérience d'un *no man's land*, et de la tentative collective de l'humaniser, par le biais d'une puissance d'accueil en quête d'un groupe où s'actualiser.

6.2 Une recherche clinique militante en squat ?

Tout d'abord, je voudrais expliciter ceci : cette recherche n'était pas prévue. Je veux dire que, si on allait lire le projet doctoral qui a inauguré ce travail, on n'y trouverait aucune trace du mot « squat ». Dans la phase de rêverie qui a inauguré cette enquête, j'imaginai, bien sûr, creuser les problèmes civilisationnels, politiques et psychiques, posés par les mouvements migratoires contemporains, mais je ne pensais pas que j'aurais été amenée à « compliquer » davantage ces questions, ajoutant le niveau ultérieur des problématiques des collectifs en lutte et des occupations. Mon intention était de travailler dans un ou plusieurs contextes institués, des Centres d'Accueil pour Demandeurs d'Asile, en France et en Italie. Je voulais mener une enquête comparative, mettant en parallèle les dynamiques institutionnelles et les répercussions psychiques de l'accueil des sujets migrants par des dispositifs situés dans un pays (la France) où plusieurs exilés ont tendance à vouloir rester, et la situation de l'accueil dans des lieux de passage, aux frontières de l'Europe, notamment à Lampedusa.

Les choses se sont déroulées autrement. Dès mon troisième mois de thèse, la réalité

m'a rattrapée : lorsqu'on travaille sur un sujet comme l'accueil des gens en migration, la première problématique qu'on est voué à rencontrer est celle du manque d'accueil, de l'accueil impossible, du rejet et de la déshumanisation de l'autre. Et en effet, tout en n'ayant même pas commencé ma pratique de terrain, je me suis retrouvée au beau milieu d'un collectif d'étudiants et de personnes déplacées : ils étaient venus occuper un amphithéâtre de ma faculté, protestant contre le manque de solutions d'hébergement pour les demandeurs d'asile, contre les politiques inhospitalières du gouvernement, et contre l'énième réforme de l'Université – car ces trois problèmes sont bien évidemment liés entre eux (cf. *supra*, p. 64). Il m'aurait été impossible de faire abstraction de ce mouvement de protestation, de cette tentative concrète et collective d'organiser une contestation/résistance, au nom d'un projet qui parlait beaucoup plus de mon idéal de chercheuse que d'une problématique bruyante, urgente, bien au-delà de mon travail de thèse. Ainsi, j'ai suivi les aventures et les mésaventures de ce groupe de dissidents d'ici et d'ailleurs en quête d'un lieu, et, suite à une expulsion et à une nouvelle occupation, j'ai commencé à m'impliquer activement auprès d'eux. C'était le début de l'expérience de l'*Amphi Z*.

Je ne le savais pas encore, mais l'investissement de ce collectif en naissance en tant que terrain de thèse n'aurait pas été une pratique de recherche parmi d'autres, mais le cœur pulsant de mon travail, catalysant mes préoccupations, mes efforts et mes dilemmes. Parmi ces dilemmes, ceux qui concernent la méthodologie ont été nombreux, et, dans un certain sens, je pourrais dire que je n'ai jamais été en mesure de les « résoudre » une fois pour toutes – ce qui ne m'a pas empêché d'agir, de mettre en place, avec d'autres, certains dispositifs cliniques et d'enquête, mais toujours dans une attitude dubitative, dans une démarche auto-réflexive.

Voici quelques unes de ces interrogations méthodologiques complexes : comment mener une enquête clinique dans un squat ? Suis-je une chercheuse, une psychologue ou une militante ? Comment faire pour éviter la confusion des places, tout en choisissant d'assumer ces trois facettes d'une telle expérience d'occupation ? Est-il pertinent de mettre en place une permanence de soin au sein même du bâtiment squatté ? Comment faire pour aider les habitants du squat à investir d'autres lieux que l'habitat ouvert par l'occupation, comment les accompagner dans un processus de tissage avec la *pólis* ? Est-ce qu'un lieu

marginal a quelques possibilités de devenir habitable, accueillant, contenant, pour les gens qui y vivent ? Ou est-ce que le désespoir et la paranoïa qui traversent ce groupe d'exclus, blessés par les frontières, amènent inévitablement au résultat inverse, c'est à dire, à une impossibilité de faire groupe et d'habiter ? Depuis mon positionnement, comment soutenir les processus d'humanisation qui, dans ce lieu, sont des puissances fragiles ? Comment tisser des liens qui libèrent, plutôt que des liens qu'emprisonnent ? Dans quel type de dispositif clinique et de recherche peuvent se traduire de telles exigences ? Comment faire pour que ces deux missions (la tâche du chercheur et celle du psy) tiennent ensemble, ultérieurement « compliquées » par le contexte militant de l'occupation ?

6.2.1 Une méthodologie des écarts

Mon implication auprès du collectif de l'*Amphi Z* m'a amenée à me décentrer assez rapidement de mon positionnement de doctorante, si par ce terme on entend l'actrice d'une démarche de recherche. En effet, rejoignant un « lieu en recherche », je n'ai pu faire autrement que me mettre à l'écoute des processus d'enquête qui l'animaient, indépendamment de moi : même si je venais proposer une démarche de recherche, celle-ci était évidemment déjà en cours. Dès ma première prise de parole en assemblée générale, lors de la présentation de mon projet de thèse et de ma proposition de soutien psychologique pour les habitants du squat, j'ai été investie par le groupe en tant que clinicienne. Les membres du collectif présents à cette réunion, « habitants » ou « soutiens »⁵, ont répondu positivement à ma proposition de réunir d'autre soignants, pys et somatiques, pour ouvrir un espace d'écoute au sein du squat, sans prendre en compte le projet de recherche doctorale que je venais d'évoquer. D'ailleurs, je me souviens en avoir été surprise : depuis le peu d'expérience que j'avais du milieu des squatteurs, je m'attendais à ce que l'idée de participer à une recherche (et donc, potentiellement, de réfléchir sur leurs pratiques, les faire connaître et revendiquer leur droit à un hébergement et à l'accès au statut de citoyens) les intéresse bien d'avantage qu'une offre d'aide psychologique, qui aurait pu leur sembler, au premier abord, une forme de réduction victimisante de leur démarche.

⁵Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la distinction entre « habitants » (les personnes exilées, vivant au sein du bâtiment occupé) et « soutiens » (les étudiants, les militants, les voisins et les professionnels du soin, du social ou du domaine juridique venant en aide aux habitants) a été la première forme d'unification/différenciation structurant le collectif de l'*Amphi Z*.

Naïvement, je n'avais pas pensé que, alors que leur recherche (d'un *lieu* où pouvoir tisser des *liens*) était en pleine construction – et, en plus, dans une phase délicate de cette construction, dans une phase où, plus qu'une remise en cause, tout le monde cherchait à consolider quelques formes de stabilité, quelques certitudes – la souffrance psychique qui découlait inévitablement de cette exploration collective, et du parcours individuel de chacun et chacune, représentait un danger. C'est donc à cet endroit-là que le collectif attendait un étayage extérieur, un point de transcendance, à la fois pour traiter et (peut-être surtout) pour circonscrire et évacuer ce malaise. Presque une année plus tard, dans le cadre d'une assemblée générale auprès du le collectif qui serait devenu mon deuxième terrain de recherche, le *Collège*, la réponse des « habitants » et des « soutiens » a été très similaire.

Bien évidemment, la démarche de construction méthodologique de ce travail, ainsi que son corollaire, la problématisation éthique, ont été affectées par ces premiers positionnements des deux collectifs vis-à-vis de ma recherche. Ai-je le droit de mener une enquête auprès de tels groupes en recherche et en souffrance, qui m'attendent à la place du soutien, du militant et, à la limite, du psy ? Comment pourrais-je mettre mon processus de thèse à disposition de ces gens, sans trop me leurrer sur les potentiels bénéfiques ou dangers de cette dynamique ? Arriverai-je à rester humble et dubitative, sans me laisser emporter par mon narcissisme de chercheuse, ni par les agirs du militantisme, serai-je capable d'écouter et mettre en valeur, plutôt que ma propre « manie » de recherche, les explorations quotidiennes, infra-ordinaires, qui sont déjà en cours dans ces institutions en naissance ? Est-ce que la posture clinique peut aider, dans ce sens, et à quelles conditions ?

Ma « méthodologie » – qu'on pourrait définir simplement comme « la façon où j'ai fait ce que j'ai fait » – a pris forme à partir de ces questionnements. Une appréhension, en particulier, m'a accompagnée tout au long des deux années que j'ai passées « sur le terrain », celle concernant mon positionnement multiple vis-à-vis des collectifs en lutte que j'accompagnais : *clinicienne*, *chercheuse*, *militante*, mais également *étrangère* en France, et *femme*. Ces collectifs hétérogènes et contradictoires avaient le pouvoir de faire surgir, en moi, ma propre multiplicité, et les nuances de l'être au monde mobilisées dans les processus transféro-contre-transférentiels n'étaient pas toujours simples à concilier entre elles. Quelque part, je dirais que la partie la plus importante de mon travail d'écoute, de

réflexion et d'invention, en *Amphi Z* et au *Collège*, s'est déroulée dans les écarts entre chacun de ces différents positionnements. Je veux dire que, auprès de ces groupes, j'avais toujours l'impression de ne pas respecter le rôle, ou les rôles, que j'aurais dû remplir. Je ne faisais pas « vraiment » du soin, ni de la recherche, je n'étais pas « vraiment » là pour la lutte politique. Mais alors, *qu'est-ce que je fous là ?* La question fondamentale de la psychothérapie institutionnelle (OURY, 1980) me pressait, me harcelait. Les réponses, fragmentaires, plurielles et toujours insuffisantes, émergeaient d'un sentiment d'illégitimité.

Je ne me sentais pas légitime en tant que chercheuse, ni en tant que clinicienne, ni en qualité de militante. Être une femme, aussi, m'a parfois mise en difficulté, mais dans une difficulté fertile, significative. Il est intéressant de remarquer que la grande majorité des soignants intervenant en *Amphi Z* et au *Collège* étaient des femmes, et que ces deux lieux étaient peuplés presque exclusivement par des hommes. La féminité fonctionnait donc à la fois comme un marqueur de différence et comme un signifiant propre au groupe des cliniciens. Ensuite, ce résidu différentiel de l'identité de chacun qu'on appelle « étranger », cette ombre que le sujet projette sur les autres, et qui est l'Autre en chacun, a été, au fil des semaines et des mois passés sur le terrain, un étayage des plus fiables. Étrangère oui, je l'étais, et mon étrangeté contenait une puissance de partage et de reconnaissance. Avec les habitants, nous nous saluions souvent en italien, nous faisons des blagues, évoquions des villes et des dialectes, mobilisant cette langue qu'ils avaient rencontrée sur leur chemin, cette langue que beaucoup d'entre eux s'étaient appropriés pour dire *Europa, salvo, vivo, terra*. Mais il n'était pas seulement question de nationalité, l'étrangeté, au sein de ces deux institutions potentielles, était partout. Parfois elle était une ressource, un moteur, une espèce de fierté collective de tenter quelque chose de différent, de proposer une déclinaison minoritaire de l'accueil, de l'habitat et de la lutte. D'autres fois, l'étrangeté était inquiétante, déroutante, désespérante. Elle pénétrait les liens en naissance, avortait les ébauches groupales, repliait les gens dans un entre-soi national, linguistique, ethnique, jusqu'à ce que chacun soit isolé et méfiant au sein de ce lieu qui devait être un refuge. Mais il suffisait d'un petit rien – l'organisation d'une fête, une visite ou un don de la part des voisins, une manifestation... Il suffisait parfois d'une soirée à cuisiner ensemble, ou d'un match de foot, pour que l'étrangeté redevienne un trait d'union, et que les liens tissant le lieu recommencent à fonctionner.

En somme, ma méthodologie a pris forme, je crois, à partir de cette étrangeté polysémique, et de ma propre façon de l'éprouver, de me sentir convoquée à cette place – une place négative. Ne sachant où me mettre, j'ai commencé à habiter les écarts, les praxis d'entre-deux, entre clinique et recherche, entre recherche et militantisme. Concrètement, comme nous le verrons dans les prochaines pages, cela a signifié désertier le « bureau des permanences », des longues journées durant, et passer mon temps avec les habitants, là où ils songeaient à leurs activités. Ainsi, j'arrivais parfois à sentir que je faisais mon travail, mon travail interstitiel, mon travail de « corridor », pour le dire avec Paul Fustier (2008).

Habiter les écarts et maintenir une position d'étrangère ont été deux praxis (ou méta-praxis) très importantes dans ce travail de recherche. D'ailleurs, notons au passage que, au niveau méthodologique, l'« étrangement » constitue un processus majeur de l'ethnographie, en ce que l'ethnographe, comme Giampietro Gobo et Andrea Molle l'ont écrit, possède et tend à vouloir entretenir le « privilège cognitif de l'immigrant » (2008, p. 12, ma traduction), c'est à dire, l'avantage de regarder les groupes qu'il étudie avec des yeux nouveaux, pas encore accommodés à l'univers de sens qu'il observe. Je me suis donc tenue en position d'immigrante parmi les immigrants, et dans cette dynamique, l'accueil a pris la forme d'une pratique et d'un effort à double sens.

Mais habiter les écarts à été également, il me semble, une stratégie inconsciente que j'ai adoptée, un « transfert sur le champ » des paradoxes que les deux collectifs me faisaient vivre dans ma pratique. Mon travail d'« accompagnement de la vie ordinaire » (FUSTIER, 2008) de ces groupes perpétuellement à instituer, me mettait face à des institutions parfois magmatiques et parfois pétrifiées, traversées alternativement par des affects brûlants ou glacés, exposées en somme aux pulsions érotiques et mortifères les plus destructrices. L'écoute clinique me disait que, malgré leurs discours manifestes, les habitants et les soutiens ne trouvaient pas de groupe, au sens d'un arrière-fond, une structure stable a minima, à laquelle s'appuyer. Par moments, par vagues, une grande fatigue mordait les personnes exilées, les autochtones, les militants, les soignants et moi-même. Personne ne pouvait se reposer, au sens du collectif, car celui-ci ne se reposait jamais, il n'avait nulle part où se poser. Pour cela, en *Amphi Z* comme au *Collège*, il était difficile de se sentir en sécurité, et, depuis ma posture de recherche, il m'était impossible de me défaire d'une certaine crainte, celle de faire vivre, par mon enquête, une énième forme de pillage à ces

collectifs sans peau, enveloppés d'un nuage de petits riens (les règles du lieu écrites sur les murs, les commissions internes d'habitants, les assemblée générales une fois par semaine, les stratégies presque ritualisées de partage de la nourriture et des espaces, les repas et les fêtes pour se retrouver, le partage du savoir sur les endroits hospitaliers hors squat, la répétition des salutations qui cadençaient les journées...) qui me semblait très fragile.

Un tel éprouvé contre-transférentiel de crainte de devenir le pilleur, le bourreau, le traître, dans les histoires de ces gens maintes fois pillés, victimisés et trahis, a été sans doute l'une des sources principales de la construction méthodologique que j'ai façonnée – même si, bien évidemment, elle n'est pas la seule. Je pense que, parmi les mouvements transféro-contre-transférentiels me poussant à « faire ce que j'ai fait », il y a eu aussi un mouvement de résistance, celle que Nathalie Zaltzman (1999b) nommait « résistance de l'humain », et qui, pour fonctionner, a besoin d'un collectif, d'une forme groupale ou rhizomatique, mais plurielle.

Dans cet esprit, j'ai impulsé la naissance de deux différents « Groupes Soins », celui de l'*Amphi Z* et celui du *Collège*, et je m'y suis impliquée. J'écris « deux » groupes, mais les mutations qui n'ont pas arrêté de les traverser font en fait une multiplicité de groupes, parallèles et successifs. De plus, chacune de ces groupalités a été, du début à la fin de sa vie, ouverte sur d'autres groupes, pour cela la notion deleuzienne de *réseau* me semble pertinente pour les décrire, pour décrire nos pratiques et ce que nous avons tenté ensemble⁶. En *Amphi Z* comme au *Collège*, nous nous sommes installés dans une petite pièce, que les habitants nous ont mise à disposition, et ainsi nous avons commencé à recevoir, un ou deux jours par semaine (selon les phases de la vie en squat) ceux et celles qui avaient envie de « parler de choses trop difficiles pour les porter tout seul » – voici comment nous présentions aux membres des deux collectifs nos « Permanences d'écoute et soutien psychologique ».

Mon travail de recherche a donc largement puisé dans cette activité clinique. En plus de ça, en ce qui concerne l'un de ces deux lieux, l'*Amphi Z*, mon activité militante (participation aux événements collectifs, fêtes, manifestations, appels aux autorités locales...), et les liens que j'ai tissés avec les habitants et les autres soutiens, ont également

⁶Comme nous allons le voir, cette groupalité ouverte, en mutation et en réseau est très similaire à la forme de vie de ces deux habitats subversifs

été fondamentaux dans cette enquête. Au niveau méthodologique, donc, l'*observation* des deux collectifs que j'ai accompagnés m'a été très précieuse. Si, au *Collège*, cette observation a été moins *participante* et moins *impliquée* qu'en *Amphi Z*, il a été ainsi plus pour une question de temps que par choix. Quoi qu'il en soit, l'*observation participante* et la *recherche impliquée* ont été pour moi deux importantes boussoles méthodologiques. Voici donc une courte description de ces deux approches au terrain, et de comment elles ont fonctionné dans mon travail :

1. L'*observation* est l'outil méthodologique central de l'ethnographie et de l'anthropologie. Elle peut être *participante* ou *non-participante*. Pour reprendre la définition que Gobo et Molle en proposent (2008), l'observation participante est une méthode par laquelle le chercheur établit une relation directe avec les groupes qu'il étudie, passant du temps avec eux dans leur « environnement naturel », afin d'observer et décrire leurs comportements, et par le biais d'une interaction avec eux, participant aux cérémonies et aux rituels quotidiens, et apprenant leurs codes, au moins partiellement, pour comprendre le sens de leurs actions. L'observateur participant pose des questions et prend des notes (ou il utilise d'autres méthodes d'enregistrement) de façon rigoureuse : cela est très important, pas seulement pour qu'une mémoire puisse faire trace, mais aussi pour que le chercheur puisse se différencier du groupe qu'il étudie, maintenant sa position d'étranger. En ce qui me concerne, il a été question de m'appuyer sur mon propre contre-transfert afin d'enrichir et comprendre les contenus « observés », et de mobiliser beaucoup plus l'ouïe que la vue. Cela a voulu dire investir le terrain de recherche sur une temporalité longue, et m'intéresser au quotidien et à l'infra-ordinaire de la vie du groupe. Je me suis impliquée en *Amphi Z* du début à la fin de l'occupation, pendant un an et dix mois, et je suis intervenue au *Collège* pendant un an et quatre mois ;
2. La *recherche impliquée* est un type de recherche très mobilisé en sociologie, mais aussi en psychologie clinique, en philosophie, en littérature. Les travaux des auteurs engagés dans la construction d'une pensée postcoloniale sont des superbes exemples de recherche impliquée. Je pense par exemple au psychiatre algérien Frantz Fanon, qui, dans « Les Damnés de la Terre » (1961), a déployé une analyse des effets psychiques de l'idéologie coloniale, dont il a décrit le caractère déshumanisant, et

face à laquelle il a soutenu et pratiqué une résistance armée, ou à Edward Said, intellectuel palestinien-américain, qui, dans « *Orientalism* » (1978), a critiqué la conception stéréotypée que l'Occident a de l'Orient, et qui s'est opposé activement à la politique anti-palestinienne d'Israël. Ma façon de travailler sur le terrain s'inspire beaucoup (à une échelle bien évidemment incomparablement plus petite !) de ces démarches de recherche impliquée. Ma tentative est très proche de ce que Nicolas-Le Strat (2018b) problématise en termes de « recherche en situation d'expérimentation », à savoir, impliquée dans l'action, dans une tentative critique et contributive. Ce positionnement de chercheuse engagée s'inspire également des expériences de Saul Alinsky (1971), qui a mis la question de l'auto-organisation des opprimés au cœur de son aventure militante et de son élaboration théorique. Similairement, je me suis investie dans une action de lutte politique et de construction non institutionnelle d'habitat, menée par le bas, par des groupes de sujets exclus, et, à partir des praxis déjà en cours au sein des *lieux en recherche* ouverts et animés par ces groupes, j'ai essayé de nourrir et mettre en forme une démarche réflexive et critique. J'évoque à nouveau la réflexion de Nicolas-Le Strat, car il a proposé la notion de « recherche de plein vent » (2014), qui me semble spécialement pertinente pour rendre compte de la méthodologie dubitative, en devenir et toujours « bricolante », pour le dire avec Claude Lévy-Strauss (1962), que j'ai fabriquée dans cette implication chercheuse. Pour Nicolas-Le Strat, la « recherche en plein vent »

« [...] dépeint une situation où le terrain de la recherche ne correspond pas au terrain du chercheur, à savoir à son terrain d'exercice professionnel qu'il délimite traditionnellement avec ses outils méthodologiques. Ce mot-image désigne une pratique sociologique qui échappe à un cadre préétabli. Elle se déroule hors les murs (méthodologiques). Elle s'exerce à terrain découvert. Le chercheur ne devance pas les réalités sociales auxquelles il se trouve confronté. Il avance effectivement « à découvert ». Il éprouve son terrain en temps réel, in situ. La scène de la recherche échappe à tout scénario méthodologique car, en fait, elle coïncide avec les multiples scènes de la vie ; elle se mêle à elles, s'hybrident avec elles. Cette situation est inhabituelle car le propre d'une recherche, dans sa conception classique, est de tenir et de contenir « son » terrain. » (NICOLAS-LE STRAT, 2014,

p. 1)

La question de la militance, qui a soulevé des réserves chez certains collègues plus anciens, aussi bien qu'en moi-même, a été bien sûr prépondérante dans mes efforts de rendre méthodologiquement cohérent mon travail. En effet, en ce qu'il a d'inconscient, le militantisme est une forme d'évitement du deuil. Dans le cadre d'une enquête qu'il a menée auprès de différents milieux militants, Bernard Chouvier (1982) a bien montré ce côté maniaque et schizo-paranoïde de la militance, et son rapport avec l'idéologie. Dire que le positionnement militant permet au sujet d'éviter la position dépressive, c'est dire que cette posture admet de ne pas penser, de ne pas s'engager dans une démarche auto-réflexive et auto-critique. De plus, la position dépressive, comme Mélanie Klein (1940) l'a observé, est celle qui surgit lorsque le psychisme du petit sujet est suffisamment mûr pour supporter un certain degré d'ambivalence, pour ressentir la complexité de l'objet (ou du sein, qui, dans la position schizo-paranoïde, était soit bon soit mauvaise, soit aimé soit haï), et même pour éprouver de l'angoisse à son égard. Tout au long de la vie, le travail dépressif et le travail de la perte (le deuil) sont fondamentaux pour se soucier de l'autre, faire attention et prendre soin, prenant conscience de ses propres potentialités destructrices et cherchant des formes de réparation. Mais alors, comment travailler, en tant que clinicienne et en tant que chercheuse, depuis un positionnement militant ?

Telle était la perplexité que mon travail suscitait chez les universitaires, et qui m'a tenue longtemps en suspend, prise dans ce qui me semblait un double lien : je ne pouvais pas mener cette étude en tant que militante (car la militance empêche de douter, et donc de penser), mais je ne pouvais pas non plus m'impliquer dans cette recherche « épurée » de l'élan de lutte et de révolte, et en dehors des idéaux qui me liaient à l'*Amphi Z* et au *Collège*. Le positionnement militant matérialisait en effet la nécessité qui me poussait à continuer dans ce cheminement clinique et doctoral, le noyau puissant et vital qui me permettait de tenir, même lorsque ce travail me faisait du mal. Je ne dirais pas que la posture militante m'évitait de « déprimer » (au contraire, des phases de crise et de prostration ont été récurrentes), je dirais plutôt que ce positionnement m'a été nécessaire pour ne pas tomber dans l'ambiguïté, dans l'acceptation du *status quo* de la violence sociale. En effet, si on peut lire le militantisme comme une position psychique schizo-paranoïde au sens de Klein (ibid.), et si on prend en compte la réflexion de José Bleger (1967) sur l'ambiguïté

qui précède, dans la vie de chaque sujet, cette position, l'engagement militant peut être vu comme un processus de différenciation (schizo-paranoïde) d'un état d'ambiguïté, de confusion, d'impossibilité éthique, où les dimensions intra-subjective et inter-subjective sont agglutinées au trans-subjectif. Mais, à partir de cette première différenciation sans ambivalence, comment faire pour penser cliniquement ? Comment faire jouer la position schizo-paranoïde et la position dépressive ?

Aujourd'hui, en écrivant, je me rends compte que, avec ces quelques mois de recul, j'arrive à mieux formuler ces difficultés, mais je suis loin d'avoir des réponses ou des solutions définitives. Grâce aux précieux échanges avec mes collègues doctorants et avec mon directeur de thèse, je pense avoir compris ceci : la mise en place de mon dispositif de recherche – un dispositif hybride, entre observation participante, recherche impliquée, travail clinique, travail avec le(s) groupe(s), et *accompagnement de la vie ordinaire* de sujets *exceptionnels* – a été une forme de mise en actes de mon contre-transfert. Autrement dit, je pense avoir transféré sur le dispositif toutes les tensions que ces deux collectifs « combattants » et « accueillants » m'ont fait vivre. Les notions de « recherche en situation d'expérimentation » et de « recherche en plein vent » que j'ai évoquées dans ces lignes m'aident précisément à rendre compte de ce contre-transfert en actes.

Je ne pense pas qu'un objet comme le « militantisme » existe, tel un monolithe dans l'expérience subjective. Il faut alors se demander : *de quoi*, et *en quoi*, suis-je militante ? Auprès de ces collectifs, j'ai été militante d'une forme d'*accueil* et d'une forme de *révolte* subjective, à la fois psychique et politique. Je me suis battue, avec d'autres, pour qu'un imaginaire instituant reste en vie, pour l'ouverture d'un devenir face à la violence sociale de la nécropolitique. Mon positionnement militant n'a jamais été totalitaire, c'est à dire qu'il ne m'a pas empêché de me replier dans une position dépressive, de douter, de tout remettre en discussion, à partir de mon travail. La perte du sens et le sentiment de l'absurde m'ont traversée à plusieurs reprises, pendant ces années de thèse. Mais la possibilité d'un combat collectif, le fait de m'en sentir concernée, m'ont permis de ne pas abandonner. En somme, je dirais que le « militantisme » a fonctionné, pour moi, pour les autres soignants impliqués dans cette aventure, et pour les habitants et les soutiens de l'*Amphi Z* et du *Collège*, comme une puissance de résistance et de bricolage, tempérant le désarroi et se faisant tempérer par la faculté de douter, d'avoir peur pour soi et pour les

autres, et de se sentir perdus.

6.2.2 Sous l'emprise de Thànatos, vivre

La vie en squat est très dure. L'hiver est une longue traversée, où la lumière et la chaleur sont des ressources à rationner, où le surpeuplement et la prédominance de la dimension phallique⁷ entraînent fréquemment des explosions de violence, et le fait de vivre à plusieurs ne se traduit pas automatiquement dans un habitat collectif, mais, bien au contraire, peut rendre la solitude de chacun encore plus amère. Ensuite, l'été serre le squat dans une accolade sans amour, humide de transpiration, étouffante de canicule. La vie commence à pourrir à une vitesse inquiétante, et la colère attire l'alcool qui attire la colère, dans un cercle vicieux qui ne semble pas pouvoir se rompre. Tout rapport de voisinage se construit en équilibre entre liaison et déliaison, désir d'accueil et fantasme de meurtre, et lorsque ce rapport se tisse dans un squat, la difficulté à fabriquer du « commun » à partir du partage d'un lieu de vie est encore plus prononcée. Sans parler de l'histoire de chacun, des expériences d'abandon, de déshumanisation, sans parler de l'effroi que chaque habitant a connu, et qui ne cesse de le tourmenter.

L'*effroi* est l'expérience psychique qu'un sujet peut faire de la déprivation de satisfaction de ses besoins vitaux, selon le tableau que Zaltzman (2007b) en dresse, lorsqu'elle parle des pulsions de mort. Car il est fondamental de mettre ceci en exergue : ces espaces liminaires, arrachés à l'univers urbain, ces lieux oubliés par le « programme » néolibéral, et qui empruntent à cet oubli une certaine forme d'autonomie, sont en permanence traversés par la mort. Souvenirs traumatiques, fantômes des amis perdus en chemin, pensées suicidaires ou meurtrières, menaces d'expulsion, statut (existentiel?) hors la Loi. Dans le squat des exilés, la mort est partout, et peut-être que dans son acte fondateur, qui est un acte subversif, nous pouvons entrevoir une forme de révolte contre cette assignation à la non-existence.

⁷Comme je l'ai déjà évoqué, ces contextes groupaux sont à forte prédominance masculine, mais ce n'est pas tant le sexe des sujets faisant partie de ces collectifs qui compte, quant à l'attitude « dominante » qui prévaut dans ces groupes, où les gens luttent pour survivre et pour se faire reconnaître. Dans cette lutte, la « tyrannie du sens », id est, la volonté de maîtrise des signifiants et des ressources partagés collectivement, peut parfois prendre le dessus sur les dispositifs de régulation démocratiques mis en place.

La question primordiale est alors : *comment vivre ?* Et donc forcément : *comment vivre ensemble ?* Devenir « voisins », nonobstant les frontières, tenter de s'articuler les uns aux autres, étudiants, retraités, anarchistes, Français, Guinéens, Albanais, Ivoiriens, Nigériens, Italiens... Comment tisser des liens qui libèrent, et non pas (seulement) des liens qui emprisonnent ? Fabriquer du groupe. Des groupes, plutôt, au pluriel, faire jouer ses groupalités psychiques, leur faire rencontrer celles des autres. Voici la problématique avec laquelle j'ai dû me mesurer, en tant que clinicienne, chercheuse et militante, tout au long de mon travail de terrain.

Ainsi, j'ai commencé par participer aux instances de discussion et décision collective, les Assemblées Générales des deux squats. Ensuite, avec les autres soignants impliqués dans cette démarche, nous avons mis en place des permanences médicales et psychologiques adressées aux habitants, car il nous a semblé nécessaire de créer un « refuge dans le refuge », un espace de parole, à la fois libre et contenant, au sein de ces lieux de vie, pour qu'ils puissent devenir un peu plus habitables. Les habitants nous ont fait une place, ouvrant donc des espaces potentiels de vie et de fabrication du sens, d'un sens pluriel, face à l'emprise de Thànatos et face au risque de la fixation idéologique. Toutes ces praxis ont entraîné de véritables défis éthiques.

Les travaux de Silvia Amati Sas, qui s'est beaucoup interrogée sur l'éthique de la psychanalyse dans le monde hypermoderne, face à la violence sociale et à l'ambiguïté qui infiltrent la dimension trans-subjective, m'ont beaucoup aidée à penser et à formuler les défis éthiques qui ont émaillé mon parcours de recherche. Dans l'état de la question (p. 172), j'ai parlé de l'absurde, et j'ai dit que le point zéro de l'éthique consiste à dire « non », face à l'inacceptable qu'un pouvoir ou une instance aliénante cherchent à faire accepter aux sujets, « non » face à l'absurde déshumanisant, qui empêche non seulement de se révolter mais même de penser. Le point zéro de l'éthique, en somme, serait la résistance de l'humain en Bérenger (IONESCO, 1959), qui refuse jusqu'à la fin de se métamorphoser en rhinocéros. La notion de *métamorphose* a par ailleurs été mobilisée par Heinz Lichtenstein (1963), à propos des transformations psychiques par lesquelles le sujet recule vers des formes de vie non-humaines. Parlant de métamorphose, Lichtenstein fait référence à Harold Searles (1960), qui propose le concept de « régression phylogénétique », pour décrire les phénomènes cliniques de retour du sujet, ou de certaines parties du psychisme

du sujet, à des états pré-humains de la vie ou de l'organisation de la matière. De telles métamorphoses, qui sembleraient marquer une impasse ou un renversement du projet identificatoire du sujet, sont parfois des stratégies inconscientes pour faire *tabula rasa* d'identifications mortifères et insupportables, afin de pouvoir recommencer à s'humaniser et à humaniser le monde (c'est par exemple le cas de certains sujets psychotiques, dont la folie est une manière de s'extraire de la fausseté et de la perversion du monde, dans l'attente d'une altérité suffisamment bonne pour co-construire un environnement viable). Je peux maintenant développer cette pensée, ajoutant que, si ce « point zéro » rend compte du côté, pour ainsi dire, « masculin » de l'éthique, à savoir, la dureté guerrière d'une résistance, il reste silencieux vis-à-vis des nuances « féminines » du défi éthique, id est, cette puissance d'accueil qu'on peut appeler *féminin de liaison* (GAILLARD, 2008), qui trouve sa source dans la détresse (SCHNEIDER, 2011), dans le travail du négatif, dans la position dépressive, dans la disponibilité à la venue de l'Autre. Dans les écrits d'Amati Sas, j'ai trouvé une prise en compte du défi éthique du thérapeute qui comprend et articule ces deux éléments fondamentaux.

Cette auteure (AMATI SAS, 1994) observe que tant la morale (du latin *mores*, « coutume », « mœurs ») que l'éthique (du grec *éthos*, « trait de caractère », « tempérament »), concernent les pratiques du vivre ensemble, mais que l'éthique « est plus proche de l'idée de conflit moral intra-psychique » (ibid., p. 610, ma traduction). En effet, l'éthique n'est pas un manuel de normes morales toutes faites, mais un combat perpétuel et inépuisable, qui oppose, d'un côté, les parties *adultes* du sujet – tout ce qui, en lui, participe du *projet identificatoire* (AULAGNIER, 1975) et de la *Kulturarbeit* –, et de l'autre, les parties indifférenciées du psychisme, les forces aliénantes qui traversent le trans-subjectif, la dépendance absolue, le conformisme, l'ambiguïté primaire, et celle que Amati Sas nomme « adaptation à n'importe quoi » (1996a, p. 75). Il y a un sentiment, en particulier, qui signale souvent qu'un conflit éthique est en cours chez un sujet : la honte.

Comme Emmanuel Levinas (1998) l'a précisé, la honte, bien avant d'être un sentiment social, est un sentiment personnel. Le regard de l'autre est bien sûr fondamental dans la genèse de la honte, mais il s'agit d'un regard que le sujet porte, pour ainsi dire, collé à sa propre peau, un regard qui s'est emboîte dans le regard du sujet sur soi-même. Le sujet honteux prend la mesure de sa propre nudité, de combien il est vulnérable, c'est à dire

mortel. Voici ce que le sujet voudrait cacher, mais que son sentiment de honte dénonce et rend manifeste : sa dépendance irréductible des autres, de la société, son incomplétude, son besoin.

Dans « L'interprétation des rêves » (1900), Freud mentionne un épisode qu'il a vécu dans son enfance, un épisode où la honte prend une place centrale :

« Mais il y eut aussi un jour un autre incident domestique, datant de ma septième ou huitième année, dont je me souviens fort bien. Un soir, avant d'aller me coucher, je passai outre à ce que commande la discrétion, ne pas faire ses besoins dans la chambre à coucher des parents en leur présence, et mon père, dans la réprimande qui s'ensuivit, laissa échapper cette remarque : "Ce garçon ne deviendra rien de bien". Il faut que cela ait été pour mon ambition une terrible vexation, car des allusions à cette scène reviennent sans cesse dans mes rêves et sont régulièrement rattachées à l'énumération de mes réalisations et succès, comme si je voulais dire : "Tu vois, je suis quand même devenu quelqu'un de bien." » (ibid., p. 254-255)

Le petit Sigmund a éprouvé un sentiment de honte car les regards de ses parents, et les mots de réprimande de son père, lui ont signalé qu'il ne faisait plus « un » avec eux, comme il était le cas à l'époque pré-génitale. À ce moment-là, l'enfant est renvoyé à son altérité, et surtout à sa séparation et à son inadéquation. Le lien entre la blessure narcissique (la « terrible vexation » (ibid.)) qui frappe l'image de soi de Freud enfant, sa capacité d'éprouver de la honte – qui est, à la fois, sa propre honte et la honte de ses parents – et sa volonté de réparation, émerge clairement sous la plume du grand psychanalyste. À partir de cet instant, l'enfant ne peut plus éviter de se voir comme les adultes le voient, et il devient capable de sollicitude envers eux (position dépressive). D'où l'angoisse qui anime le travail monumental de Freud, et son effort pour « devenir quelqu'un de bien » – et pour le faire « voir ».

Dans le travail thérapeutique avec les sujets que j'ai rencontrés en *Amphi Z* et au *Collège*, la honte a souvent infiltré les mouvements transféro-contre-transférentiels, y compris la diffraction du transfert (du patient sur le groupe des soignants) et les transferts

sur le dispositif et sur le lieu. Nous (les soignants) avons honte d'accueillir les gens qui venaient nous voir dans des conditions aussi précaires, mortifiantes, et les sujets qui s'adressaient à nous avaient honte de se faire trouver ainsi, dépouillés de tout et vivant dans un squat. Ce niveau « immédiat » de honte fonctionnait bien souvent comme caisse de résonance d'une honte plus profonde et silencieuse, celle que le sujet, au fil des entretiens cliniques, commençait à éprouver, concernant les conditions de vie déshumanisantes qu'il avait dû supporter au Pays et pendant l'ordalie qui l'avait conduit en Europe, conditions se prolongeant dans le manque d'accueil dans la terre d'immigration. Il s'agit également d'une honte d'être en vie, d'avoir survécu aux amis et aux proches restés au Pays ou morts pendant le voyage. Parmi les raisons de l'abandon du suivi clinique de la part de certains patients, il y a sans doute cet éprouvé de honte, qui, dans une situation encore extrêmement insécurisante, n'était pas supportable⁸. Par contre, lorsqu'il a pu être partagé dans le contre-transfert et travaillé, un tel sentiment de honte a eu une fonction éthique primordiale, en ce qu'il a permis de remettre en question l'arrière-fond subjectif de tout ce qui est évident, indiscutable – arrière-fond impensable qui, selon Amati Sas (1996a), est en expansion dans le monde contemporain, où l'inacceptable est socialement banalisé et accepté. La honte a éveillé, chez nous autres soignants et chez les sujets accueillis, un *sens de la catastrophe*. Reprenant Amati Sas, je dirais que le *sens de la catastrophe* est la prise de conscience du fait que, tant le patient qui a survécu à la violence sociale extrême et à la néropolitique, que le thérapeute qui l'écoute, ont pactisé avec l'ambiguïté déshumanisante pour survivre. Le sens de la catastrophe se développe donc dans la rencontre clinique, lorsque cette rencontre tente de réparer quelque chose d'une violence sociale extrême. Dans un tel contexte thérapeutique, le sens de la catastrophe peut se manifester par un sentiment de honte spécialement pénible, la *honte d'être un homme*.

Sous l'emprise de Thànatos, dans ses formes aliénantes, néropolitiques et déshumanisantes, aux prises avec cette nostalgie subtile de l'appartenance à un groupe, qui circulait

⁸Force est de souligner, comme Silvia Amati Sas (1989 ; 1991) le fait très clairement, que, dans le cadre de la régression subjective vers la position ambiguë, la honte peut être de deux types : la « honte signal », qui notifie au Moi le risque de devenir ambigu et indifférencié, et la « honte catastrophique », l'angoisse face à la perte de l'identité, lorsque le projet identificatoire (AULAGNIER, 1975) est gravement menacé, et le *principe d'identité* (LICHTENSTEIN, 1963 ; AMATI SAS, 1991) est en péril. Ces deux types de honte peuvent avoir une valeur structurante dans le travail clinique. La honte catastrophique, spécialement pénible à éprouver, émerge plus tard, lorsque le travail thérapeutique soutient suffisamment une partie « adulte » du sujet, prête à sortir de la symbiose avec la violence sociale extrême qui l'a envahi. À ce moment-là, la honte marque le début d'un processus de différenciation et d'identification.

auprès des collectifs tantôt agglutinés et tantôt schizo-paranoïdes que j’ai accompagnés (ces collectifs où les processus d’unification et de différenciation ambivalente étaient si fragiles), nous avons eu – tous, je crois – honte d’être humains. Nous avons eu honte car le squat surpeuplé évoquait les prisons libyennes, l’odeur des corps amassés, car le squat abandonné faisait penser au désert, ou à un bateau à la dérive, dans l’immensité monstrueuse de la mer. Nous avons eu honte car les sans-papiers font honte, à eux-mêmes et à ceux qui ont des papiers, car la *vie nue* est probablement la figure paradigmatique de l’hypermodernité – en ce qu’elle représente la vulnérabilité absolue, la dépendance totale, l’indifférence et l’abandon.

Gilles Deleuze (1996) a parlé de cette honte d’être un homme, faisant référence à Primo Levi (1947 ; 1986). Il s’agit d’un sentiment complexe, qui ne découle pas (comme on le dit souvent par une espèce de raccourci de la pensée, inexact et approximatif) d’une quelconque culpabilité universelle, d’une indifférenciation entre victimes et bourreaux. La honte d’être un homme concerne plutôt la prise de conscience que des humains, des autres, ont pu faire « ça ». Cet éprouvé de honte concerne donc les autres, et soi par rapport aux autres, dans les liens sociaux – les compromis, l’acceptation, la passivité, le conformisme et l’ambiguïté qui ont permis et permettent de survivre à la violence extrême de la nécropolitique ou de la thànato-politique. La honte d’être un homme est aussi la honte du survivant, qui, dans la rencontre clinique, circule entre le patient et le thérapeute (ou le groupe thérapeutique). Cette honte existentielle et identitaire est, selon Deleuze, la condition nécessaire pour que le sujet puisse s’engager dans une forme de résistance : tout acte de création est dans ce sens une forme de résistance. La création artistique et la création philosophique sont des manières de résister à l’horreur, à la désagrégation du monde humain et à la bêtise. Il s’agit de libérer la vie, libérer des pulsions de vie, là où, aliéné par la violence sociale, l’homme a construit ou accepté des prisons thànatiques.

Je pense que la création politique et la création thérapeutique sont aussi des formes de résistance, fabriquées à partir de l’expérience directe d’être sous l’emprise de Thànatos. Je crois que, avec les habitants et les soutiens de l’*Amphi Z* et du *Collège* – et notamment avec les soignants engagés dans les permanences, et avec les sujets qui les ont investies –, nous avons bricolé des créations politiques et thérapeutiques, à partir d’un sentiment de honte, d’une volonté de protéger les autres d’une telle honte et de réparer quelque chose

d'une violence sociale extrême. Le conflit éthique que ces praxis nous ont fait éprouver a été le moteur d'une « philosophie du refus de la fatalité » (LEVINAS, 1993), une philosophie en corps et en actes, nichée dans des formes de vie.

6.2.3 Quelle transitionnalité dans des groupes « inactuels » ?

Un travail de l'inactuel

Les créations politiques et les « bricolages » thérapeutiques qui ont vu le jour en *Amphi Z* et au *Collège* sont des dispositifs groupaux très hétérogènes, qui ont en commun le fait d'être précaires, en mutation perpétuelle, plus « inactuels » qu'existants. « Inactuels » : j'aurais pu dire « potentiels », mais j'ai besoin, à ce point, de convoquer la voix d'un philosophe qui m'est particulièrement cher, Friedrich Nietzsche. Dans la préface à la « Seconde Considération Inactuelle », le philosophe « posthume » tisse une relation complexe entre la philosophie, l'inactuel et le temps :

« Car je ne sais quel sens [la philosophie] pourrait avoir aujourd'hui, sinon celui d'exercer une influence inactuelle, c'est-à-dire d'agir contre le temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir ». (1874, p. 500)

Là où nous lisons « temps », nous devons entendre « temps présent », « actuel », « valeurs reçues », « ordre établi ». La philosophie est donc appelée, selon Nietzsche, à travailler à contretemps, c'est à dire, à déconstruire l'ordre des choses qui ont été établies et qui vont de soi, pour ouvrir un chemin à « un temps à venir ». L'inactuel ne relève donc pas d'une utopie abstraite, il est plutôt un moteur du devenir (une *stratégie utopique*, cf. p. 209).

Si j'incommode Nietzsche, c'est que ses pensées à contretemps m'ont constamment accompagnée dans ces années de thèse, m'aidant à voir au-delà des impuissances, des fixations idéologiques et des répétitions mortifères auxquelles cette aventure m'a souvent confrontée. Bien évidemment, le travail de l'inactuel est très fortement lié à l'idée spino-

zienne de *puissance*, au *potentiel* de Winnicott, à l'*imaginaire instituant* de Castoriadis, et à la *réserve de l'incrédible* d'André Green⁹. Pourtant, je choisis de ne pas reprendre simplement l'une de ces notions, mais de parler d'*inactuel*, car ce terme (qui désigne une sorte de croisement, d'intersection entre la puissance, la potentiel, l'imaginaire instituant et l'incrédible) me semble spécialement fécond lorsqu'on travaille dans des *lieux en recherche – au-delà et en contre de l'existant*.

Par « inactuel », j'entends les différentes étapes à venir du travail instituant et identifiant qui font les mondes humains et l'expérience du sujet. Il s'agit en somme du demain et de l'après-demain qui sont en puissance et en attente au sein du présent, et, dans ce sens, il serait absurde d'attribuer toute l'existence à l'existant – qui est, lui, toujours contingent et en train de s'éclipser. Par cette notion philosophique je souhaite aussi nommer l'*à-venir*, ce réseau complexe et énigmatique de flux matériels et psychiques qui nous dépassent en tant qu'individus, en tant que « contemporains ». Sont *inactuels* toute pensée ou événement qui ne se laissent pas comprendre dans l'immédiat, car, comme le dirait Nietzsche,

« La lumière des étoiles les plus éloignées est celle qui met le plus longtemps à parvenir aux hommes ». (1977, p. 444)

Il me semble que le *féminin de liaison* (p. xv) et le *travail du négatif* (p. xvii) ont plus qu'un lien avec l'inactuel : le premier en tant que capacité de retrait, d'attente et d'accueil, qui lui fait une place en Psyché et dans le monde, le deuxième en qualité d'instance de protection, de pare-excitations, permettant au sujet de faire *epoché* d'une part d'existant (historique, pulsionnel ou fantasmatique) qui, dans son excès de présence, l'empêcherait de penser et de vivre – et qui, surtout, le rendrait incapable de concevoir et d'admettre la venue de l'Autre, de l'autrement. L'inactuel n'est donc pas le nom d'un non-lieu, mais

⁹Voici comment André Green définit la *réserve de l'incrédible* :

« La création ne saurait franchir certaines limites, à savoir accomplir un certain type de transgression sans compromettre définitivement la créativité c'est-à-dire le pouvoir créateur du sujet. Ce point est celui-là même où son statut de sujet, c'est-à-dire d'être séparé, est ancré dans le corps de sa créatrice : la mère. C'est l'incrédible parce que cette réserve est la propriété d'un autre, ou d'une autre qui ne détient ce pouvoir à son tour que par les facultés créatrices de tiers, eux-mêmes créés ad infinitum. » (1992, p. 313-314)

d'une brèche ouverte dans l'existant, d'un manque à être qui vient atténuer les leurres de complétude et fermeture (identitaire, culturelle, subjective...) du présent, tempérant les compulsions de répétition.

Désirs et agencements

Dans les groupes que j'ai accompagnés pendant mon travail doctoral, les fêlures par lesquelles l'inactuel entaille l'inertie des choses se sont souvent manifestées sous forme de *désirs*. M'étant mise à l'écoute de ces désirs, je dirais qu'aucun objet n'était convoité en soi et pour soi, mais que, au contraire, il était question d'agencer des multiplicités. Il me semble d'ailleurs que, comme Gilles Deleuze et Félix Guattari l'ont avancé (1972), le désir ne saurait exister en dehors d'un agencement du multiple. Il ne s'agit pas de désirer un objet singulier, un seul élément isolé : le désir implique toujours plusieurs facteurs, une construction, du collectif. Le bébé ne désire pas le sein dans sa réalité et dans sa singularité de mamelle, il le désire comme une métonymie pour l'amour, la nourriture, la chaleur, l'odeur, le toucher, la voix... Le petit humain désire du sein ce qu'il peut en fantasmer, et là où il y a fantasme, il y a agencement du multiple. Or, le désir a intrinsèquement une valeur subversive, contestataire vis-à-vis de l'existant, c'est à dire qu'il est animé par l'inactuel. Cela est particulièrement visible dans les groupes, où les désirs se mettent en tension, créant des alliances instables et définissant des imaginaires parfois opposés.

Tout cela sera plus clair avec un exemple. Après un an et demi d'occupation de l'*Amphi Z*, lors d'une Assemblée Générale, les militants qui soutiennent les habitants du squat insistent pour discuter des actions à entreprendre suite à l'expulsion du collectif, qui, sur la base d'une décision de justice, aura lieu peu de temps plus tard. Quelqu'un propose de résister à la police, montant sur le toit de l'immeuble, mais cette résolution est considérée trop dangereuse, outre que vaine, par la presque totalité des présents. Il semble y avoir unanimité sur l'option inverse, celle de partir bien avant que la police ne fasse irruption, pour que personne ne soit mis en danger, et pour que le départ des lieux puisse se dérouler dans le calme. Mais les militants « autochtones » ne sont pas satisfaits de cet arrangement, et ils insistent pour qu'on discute collectivement des bâtiments que l'on envisage « ouvrir » pour que les habitants ne se retrouvent pas à la rue – discussion qui, d'ailleurs, se déroule sans pouvoir se dérouler, car, s'agissant d'un projet d'action illégale,

et l'AG étant à priori publique, personne n'en parle ouvertement, ce qui rend impossible toute concertation pratique. Les habitants, au contraire, demandent à l'assemblée de se pencher sur un tout autre sujet : l'organisation de la fête d'été de l'Amphi Z et des deux squats adjacents (les familles et les jeunes hommes qui habitent à la « Trappe » et la « Maison Mandela », et qui sont présents à la réunion), une célébration qui sera, comme tout moment festif du collectif, ouverte aux voisins, aux associations, aux élus locaux, aux habitants d'autres squats et à tous les amis de l'Amphi Z. Cette Assemblée Générale, qui a lieu très tard dans l'histoire de l'Amphi Z, peut nous donner une idée des différentes « tensions désirantes » qui sont ici en jeu, définissant deux groupes qui, depuis le début de l'occupation, ont pu émerger dans leurs différences.

D'une part, se tiennent les militants ayant des papiers, depuis leur posture de « soutiens » des habitants. Il s'agit d'un groupe hétérogène, composé par des petits sous-groupes, dont certains sont consacrés à la « lutte » (ouverture de bâtiments désaffectés, organisation de manifestations et rassemblements, contestation des politiques migratoires...), et d'autres à l'« accueil » (permanences de soin médicales et psychologiques, aide juridique, « accompagnement de la vie ordinaire » (FUSTIER, 2008) en squat...), même si, bien évidemment, cette division n'est pas nette ni définitive. Faisant moi-même partie de ce groupe, avec mes collègues impliqués dans la permanence de soin, j'ai souvent été traversée par ses mouvements, et, prenant un peu de recul, j'ai essayé de les nommer et de les penser. Dans le cas spécifique de cette réunion, il me semble que le groupe des « soutiens » insiste autant sur la suite de la « lutte » pour au moins deux ordres de raisons :

1. Même si leur discours explicite et leurs intentions conscientes affirment tout l'inverse, les « soutiens » ont de fait assumé un rôle de « sauveurs » des habitants. Ils se sentent responsables de ces derniers, et ils ont donc besoin de maîtriser la fin de l'occupation, s'assurant que le moins de gens possible finissent à la rue. Dans le même esprit, quelques mois avant cette réunion, ils ont accepté de coopérer avec les instances publiques locales pour qu'elles puissent réaliser un « diagnostic social », afin de trouver des formes d'hébergement (légal) pour les habitants considérés plus « vulnérables » ;
2. Comme nous l'avons vu un peu plus haut (p. 229), le positionnement militant permet de faire l'économie d'un travail de deuil. Ainsi, les « soutiens » discutent

avec acharnement d'actions dont ils ne peuvent pas parler ouvertement, s'agrippant à une posture psychique schizo-paranoïde qui les maintient jusqu'au bout dans un élan guerrier, loin du repli mélancolique lié à la fin obligée de cette aventure collective : la fin d'une occupation n'est que le début d'une autre, la question « Que nous fait-elle vivre cette expulsion ? » est soigneusement évitée.

D'autre part, il y a les habitants sans papiers du squat, issus de différentes trajectoires d'exil, vivant sur leur peau (noire pour beaucoup d'entre eux) la nécropolitique des frontières. Même dans ce cas, il s'agit d'un groupe hétérogène, où les alliances se tissent par appartenance linguistique (francophones, anglophones, albanophones), par groupe ethnique ou, plus rarement, national (Peuls, Soussous, Malinkés, Bambaras, Guinéens, Ivoiriens, Camerounais, Nigériens, Sierra-Léonais, Albanais, Kosovars...), par affinité d'idéaux politiques ou de projets de vie. Par contre, le lien fragile qui soude tous les habitants dans l'ici et maintenant de l'occupation est, assurément, fondé sur la nécessité. Revenons à notre assemblée générale : les habitants demandent à ce que cette réunion soit consacrée à l'organisation d'une fête, pour célébrer le début de l'été et le un an et demi de vie du collectif. Encore une fois, je pense que l'objet du désir de ce groupe est complexe et multiple :

1. Les occupants de l'Amphi Z se trouvent à vivre en squat faute de mieux. « Mieux ici qu'à la rue », ils disent souvent, « mais personne ne voudrait habiter dans un squat » ;
2. Toutefois, ce n'est pas pour rien que les exilés de l'Amphi Z se réfèrent à eux-mêmes par le terme d'« habitants » (plutôt qu'« occupants ») : ils sont là pour rester, pour s'installer, pour trouver leur place. D'ailleurs, au tout début de l'occupation, ils ont marqué cela en grandes lettres rouges, sur le mur du bâtiment : « Amphi Z : on vit ici, on reste ici » (cf. fig. 7.8, p. 320) ;
3. Suivant la réflexion de Paul Fustier (2008) nous pourrions donc penser que, pour les « habitants », l'Amphi Z est l'objet d'un investissement paradoxal, selon le paradigme winnicottien du *trouvé-créé*. Si, d'une part, il s'agit de supporter les contraintes d'un lieu marginal et précaire, un habitat stigmatisant, à partager avec un collectif qui

s'est construit par hasard et par besoin, à *un autre niveau*, il s'agit de construire une « maison » et, qui de plus est, une « famille ». Nous verrons un peu plus bas (p. 255) comment ce paradoxe est opérant au sein de l'Amphi Z, mais pour l'instant considérons cette tension désirante des habitants, celle de *créer*, tous ensemble, une « maison » et une « famille », à partir d'une réalité *trouvée* bien différente ;

4. À la lumière de tout cela, comment entendre le désir des habitants de faire une fête ? Il s'agit, il me semble, d'un mouvement inverse par rapport à l'élan schizo-paranoïde des soutiens, et même une sorte de réponse à celui-ci. Pour les habitants, cette fête signifie le début d'une nouvelle saison (l'été, de la même façon que la première journée festive de l'histoire de l'Amphi Z avait marqué le début du printemps), et une étape temporelle importante pour tout le monde (un an et demi de vie commune, alors que l'anniversaire de un an n'a finalement pas pu se célébrer car les tensions internes étaient trop intenses à ce moment-là). La multiplicité agencée par ce *désir de fête* comprend cette dimension temporelle, ainsi que l'inscription du collectif dans un « habiter », id est dans un réseau de liens, où il est possible d'avoir des voisins, des amis, et des invités, *comme si on était une grande « famille » habitant une immense « maison »*, et un rapport avec la fin de tout cela, la fin de ce « comme si », c'est à dire que l'imagination de la fête vise à penser et panser le moment de l'expulsion, dont l'anticipation, enveloppée de silence, est tout de même bien perceptible dans le groupe lors de notre réunion. Autrement dit, par l'organisation de la fête, les habitants se représentent en tant qu'habitants, et ils préfigurent quelque chose de l'écrasement du paradoxe qui va bientôt les laisser « sans maison et sans famille », anticipant ainsi un travail de deuil.

Imaginaires, groupes et puissance de l'inactuel

L'exemple de cette Assemblée Générale imbibée de tensions désirantes en désaccord nous permet d'observer les différents imaginaires autour desquels s'organisent les groupes qui composent le collectif. Comment penser ces imaginaires, comment saisir leurs relations avec le travail de l'inactuel, auprès des *groupes en recherche* que nous rencontrons dans ces pages ?

Nous avons déjà introduit la réflexion de Castoriadis autour de l’imaginaire radical, et notamment la notion d’*imaginaire social instituant* (p. 176). Ce concept rend compte du travail de la psyché dans le monde, en tant que création des formes imaginaires sociales-historiques, et en tant que processus d’identification (AULAGNIER, 1975) produisant le Je. Chez Castoriadis comme chez Aulagnier, nous trouvons une mise en tension de deux pôles, *instituant-institué*, *identifiant-identifié*, et c’est précisément cette dynamique qui fait carburer le « moteur » de la vie du sujet, des sociétés, des générations. Comme nous l’avons vu, Castoriadis parle d’imaginaire, ou plutôt, d’*imaginaires* s’opposant et s’articulant entre eux : *imaginaire instituant/imaginaire institué*. Si le deuxième concerne la tradition, les lois, les systèmes de croyances et de valeurs dont une société donnée (ou un sujet singulier) hérite, qui ne sont remis en cause que de façon minoritaire et marginale, l’imaginaire instituant se situe auprès de l’ouverture, de la capacité de dépassement d’un individu ou d’un groupe. L’imaginaire instituant est donc noué à une attitude critique et à une puissance créative, qui ne se manifestent de façon éclatante (par exemple, sous forme de révolution) qu’assez rarement, pour, au contraire, opérer plus souvent par la ruse, les petits ajustement, la subversion à bas bruit¹⁰ sans laquelle aucun sujet et aucun groupe ne pourraient rester en vie.

La notion d’*inactuel* que j’ai avancée ci-dessus est évidemment très proche de l’imaginaire instituant. Il s’agit, dans les deux cas, d’une hypothèse qui permet de sortir du déterminisme social-historique qui élève un seul élément au rang de base ontologique humaine universelle, comme par exemple, dans le cas du marxisme, la centralité des processus de production et des forces productrices. Pourtant, si je propose de reprendre le terme nietzschéen d’« inactuel », c’est que j’éprouve le besoin de décliner l’imaginaire instituant, dans le cadre des processus particuliers dont j’ai pu faire expérience auprès des collectifs que j’ai accompagnés. Alors que le travail (indissolublement psychique et social) de l’imaginaire instituant permet aux sujets et aux groupes de remettre en cause les formes sociales-historiques de la tradition, et d’en produire des nouvelles, le travail de l’inactuel concerne le potentiel d’un agencement d’individus, les formes de vie qu’il ébauche, les aménagements quotidiens et souvent minuscules qu’il développe sans les formaliser, et qui donc restent fragiles. Georges Perec (1989) a consacré un livre à ce quotidien minuscule qu’il a nommé « infra-ordinaire » : j’ai déjà évoqué cette notion (p. 223), et nous aurons

¹⁰Je pense, ici, à la notion de « subversion transitionnelle » (GOMEZ et GAILLARD, 2019).

l'occasion de la développer ultérieurement dans les prochaines pages. Pour l'instant, je me limite à noter que la vie habituelle des collectifs que j'ai accompagnés, cet infra-ordinaire de leur histoire, ce « bruit de fond » qui les concerne si intimement, est, il me semble, le territoire privilégié du travail de l'inactuel, en ce qu'il a de vivifiant.

Je fais l'hypothèse que le travail de l'inactuel peut ouvrir, dans l'infra-ordinaire de ces lieux en recherche, des espaces transitionnels qui permettent – tant qu'ils ne s'effondrent pas – de vivre ensemble, supportant et transformant la violence et les pulsions de mort, échappant aux tentations totalitaires et à la massification. L'inactuel, en somme, comme forme de résistance modeste et quotidienne à l'inertie (et donc à l'hétéronomie, à la répétition, à la destruction, à la part de Thànatos), dont le déjà-institué est inévitablement imbibé, et à qui l'instituant oppose une désobéissance frontale.

Dans ce sens, le travail de l'inactuel est à l'œuvre dans ce que Florence Giust-Desprairies (1986 ; 2009) a nommé « imaginaire collectif ». Par ce terme, la psychosociologue définit

« la construction d'un système d'interprétation conjuguant les nécessités affectives des individus aux logiques sociales des organisations dans des groupes restreints institués. » (2009, p. 82)

Il s'agit en somme de l'ensemble des éléments qui, dans un groupe donné, s'organisent en une unité significative pour le groupe, tout en restant pour ainsi dire informes, non-parlés, non-explicités. Le travail de l'inactuel, dans ce contexte, consisterait en un effort de tissage et différenciation de ces éléments, qui rendrait possible une préfiguration préconsciente, de la part du groupe, du monde de sens qui le vivifie et le différencie des autres groupes. Dans des lieux en recherche, l'œuvre de l'inactuel me semble vectoriser l'imaginaire collectif : le non-encore-existant prend ainsi une valeur d'inspiration pour les sujets, une valeur d'idéal, à un niveau qui n'est pas totalement conscientisé, les motivant à investir le groupe. Toutefois, à un niveau plus primaire, la formation significative qu'est l'imaginaire collectif repose également sur un fond indifférencié et archaïque, syncrétique. Il s'agit du corps, du Ça, du pulsionnel dont Freud a fait, dans « Totem et Tabou » (1913), l'arrière-plan méta-historique du groupe des frères meurtriers du père de la horde.

L'imaginaire collectif n'est pas superposable à l'« imaginaire groupal », tel que les

groupalistes français, à partir de Didier Anzieu (1975), l'analysent. Sur la base du modèle du *Moi-peau* et des enveloppes psychiques (1974 ; 1985), Anzieu propose de penser le groupe comme le lieu d'une réalité psychique propre. La réalité groupale serait délimitée par une « enveloppe vivante » (une peau groupale) contenant un système complexe d'identifications et de résonances fantasmatiques des sujets entre eux. L'« imaginaire groupal » est donc le nom de cette réalité de projections contenues dans une enveloppe vivante. Anzieu nous donne un aperçu fort précis de son idée du groupe et de l'imaginaire groupal lorsqu'il élabore son *analogie du groupe et du rêve* :

« Selon moi, le groupe, le groupe réel, c'est avant tout la réalisation imaginaire d'un désir [...] le groupe, comme le rêve, c'est un débat avec un fantasme sous-jacent. [...] Les sujets humains vont à des groupes de la même façon que dans leur sommeil ils entrent en rêve. » (1975, p. 53)

Arrêtons-nous un moment, car il y a, à cet endroit, un élément fondamental pour notre élaboration. Qu'est-ce qu'un rêve, pour Freud ? Le père de la psychanalyse fait du rêve la porte d'accès privilégiée à l'exploration de l'inconscient, et le modèle du psychisme, dominé par le pulsionnel et le fantasme. Plus précisément, le rêve est pour lui la scène de la représentation et de la réalisation du désir inconscient (1900). Quelles sont les implications de la proposition d'Anzieu, cette inversion topique qui nous permet de penser le groupe comme la *scène externalisée* de cette représentation et de cette réalisation (alors que la scène du rêve est interne) ? Il serait trop long ici de développer ce questionnement, mais retenons ceci : auprès des collectifs « d'accueil et de lutte » que j'ai investis, le désir inconscient m'a semblé traverser tous les niveaux de la vie groupale – intra-psychique, inter-psychique et trans-psychique. Ainsi, sur les « scènes de représentation et de réalisation » offertes par les lieux en recherche, le désir subjectif peut (re)nouer avec le politique, avec l'historique. Le travail de l'inactuel me paraît œuvrer dans le sens de ce nouage, et de cet investissement du groupe comme un rêve.

Reprenant la pensée d'Anzieu, on peut dire que le travail onirique du groupe constitue le présupposé nécessaire d'une mise en représentation à plusieurs :

« Un rassemblement d'individus devient un groupe quand ceux-ci construisent

la représentation d'une totalité distincte de la somme des individus la composant, c'est-à-dire un objet groupe commun. Cette représentation imaginaire d'un nouveau type fait du groupe une entité visant à se doter d'une structure psychologique propre, tout en restant nécessairement étayée sur les appareils psychiques individuels des membres. » (2009, p. 749)

René Kaës (1976 ; 2007) a continué et poussé plus loin la théorisation d'Anzieu, proposant le modèle de l'« appareil psychique groupal ». Cet auteur reprend la notion freudienne d'« appareil psychique », car il pense la psyché comme un dispositif et un processus de liaison et de transformation, tant au niveau de l'individu qu'au niveau du groupe. L'« appareil psychique groupal » est le moyen par lequel un agencement d'individus construisent une réalité psychique commune et partagée. Son travail spécifique est le suivant :

« [...] il lie, assemble, accorde entre elles et conflictualise des parts de la psyché individuelle mobilisées pour construire le groupe. » (2007, p. 107)

Il est important de souligner que, différemment d'Anzieu, Kaës conçoit la réalité psychique commune et partagée dans le groupe comme une structure indépendante des psychés assemblées par l'appareil psychique groupal. On a à faire avec des processus psychiques spécifiques au groupe, avec leurs propres organisateurs, qui peuvent être psychiques, comme les formations inconscientes qui étayent la formation des liens (« groupes internes » primaires et secondaires) et socio-culturels, comme les mythes, et toutes les constructions de sens et de figurabilité élaborées par la *Kulturarbeit*. Ces organisateurs sont donc différents de ceux qui dirigent la psyché du sujet singulier. Plus précisément, on pourrait dire que, au sein de la réalité psychique groupale, le « commun » et le « partagé » prévalent sur le « privé » et le « différent ». D'ailleurs, l'appareil psychique individuel ne pourrait pas se former en dehors de cet appareillage groupal : pour une part, « il en procède et s'y transforme, il s'en différencie et, dans certaines conditions, il acquiert son autonomie propre. » (ibid., p. 108) En effet, Kaës soutient une thèse très féconde pour la métapsychologie : l'inconscient serait structuré comme un groupe, chaque sujet serait à appréhender en tant que groupe, en tant que « singulier pluriel ». Dans les

processus transféro-contre-transférentiels, il est en effet toujours question de projections d'objets d'investissement, de désirs et de réseaux de relations, il est question en somme d'agencement du pluriel.

Selon moi, le travail de l'inactuel concerne un tel « singulier pluriel », c'est à dire qu'il potentialise, au sein du groupe, les projections des réseaux de relations et des tensions désirantes qui font de chaque sujet une multiplicité. De la même façon que le groupe ne correspond pas à la combinaison de ses membres, chacun de ses membres, au sein de l'appareil psychique groupal, ne correspond pas à lui-même : le groupe est un dispositif qui provoque un « plus », un excès par rapport à ce qui existait avant le groupe¹¹, c'est à dire que le groupe produit de l'inactuel.

Un autre auteur très important pour l'élaboration de ma méthodologie, notamment en ce qui concerne le travail de l'inactuel, est assurément Eugène Enriquez. Voici une synthèse qu'il propose, lors d'un dialogue avec Didier Anzieu, de sa conception de l'imaginaire dans les groupes :

« Il n'est pas de groupe qui ne développe pas un certain type d'imaginaire. J'ai proposé la distinction entre un imaginaire leurrant et un imaginaire moteur. L'imaginaire moteur est plein de risques, car il signifie que le groupe essaie non seulement de formuler des utopies mais aussi des projets, qu'il tente de les réaliser, qu'il se place dans la temporalité, qu'il est capable de se retourner sur lui-même pour voir où il en est. Pour que le rêve devienne réalité il doit définir des valeurs communes, s'affronter aux obstacles, admettre des divisions internes, faire prévaloir certaines orientations sur d'autres. L'imaginaire moteur nous introduit dans un monde de conflits à résoudre et donc à la possibilité de résurgence de l'angoisse de morcellement. Par contre, l'imaginaire leurrant est plus doux, plus protecteur. Nous nous situons alors dans des fantasmes communs qui ne sont pas remis en question ou nous acceptons les rets déployés par ceux qui ont su nous charmer. A ce moment-là nous pouvons avoir une image de nous plus unifiée, puisque nous savons ce que nous devons être,

¹¹Sachant bien sûr qu'une condition absolument « avant le groupe » n'est que fictive, car même la monade psychique dont parle Castoriadis ne peut exister que dans un corps, et dans le cadre d'une réalité psychique déjà marquée par des rencontres, déjà structurée par l'Autre.

ce que nous devons faire pour plaire et être accepté par les autres. Nous occupons une place assignée, nous ne dérogeons pas à notre rôle. Aussi les autres peuvent-ils nous accepter tels que nous sommes (ou plutôt tels que la place nous a produits). Nous pouvons ainsi être à l'abri. En réalité nous avons tous plus ou moins renoncé à nos désirs. C'est le groupe (ou l'organisation) qui commande. N'être qu'un exécutant apprécié ne procure pas seulement qu'un bénéfice secondaire, puisqu'il permet de ne pas être ballotté par le "fleuve désordonné de la vie" (G. Simmel). » (ANZIEU et ENRIQUEZ, 1999, p. 747-748)

Il y aurait donc, d'après Enriquez, deux imaginaires distincts et opposés, toujours à l'œuvre dans les groupes : l'« imaginaire moteur » et l'« imaginaire leurrant ». Le premier fonctionne comme un principe vivifiant, il s'efforce d'articuler ensemble les idéaux du groupe et le principe de réalité, il lie entre eux les membres du groupe, en articulant leurs différences. L'imaginaire moteur étaye la conflictualité et la capacité réflexive du groupe, qui est donc confronté à ses tensions internes. Cela peut alimenter des angoisses de morcellement, et donc donner lieu à des défenses réactionnelles, fondées sur le deuxième type d'imaginaire, l'imaginaire leurrant. Alors que l'imaginaire moteur a à faire avec les désirs subjectifs qui traversent le groupe, lorsque l'imaginaire leurrant prédomine, et que certains fantasmes communs se figent dans une impossibilité de remise en question, il y a eu renoncement aux désirs, et chaque sujet du groupe a été réduit à un « exécutant apprécié » de la volonté de l'organisation.

Mais, comme Enriquez le précise, ces deux types d'imaginaire peuvent parfois se superposer. Cela arrive lorsqu'un groupe passe d'un fonctionnement centré sur l'« obsession de la plénitude » à une impossibilité de comprendre les autres groupes, qui le rend « paranoïaque » :

« Il est un cas dans lequel imaginaire moteur et imaginaire leurrant coïncident. C'est lorsque le groupe cède à une autre tentation que l'obsession de la plénitude, celle qui est souvent son corollaire : la paranoïa. [...] Il m'est apparu [...] que la paranoïa rodait toujours. Pour une raison simple, c'est que le groupe [...] pouvait toujours craindre les critiques, voire la persécution des autres groupes. Tout groupe est minoritaire par définition [...] Or tout groupe

a vocation majoritaire [...] Plus il succombe à l'obsession de la plénitude, au désir d'être clos sur lui-même, moins il sera en mesure de comprendre les autres groupes et d'établir avec eux des liens de réciprocité. A ce moment il donne satisfaction à l'imaginaire leurrant [...] Il donne également satisfaction à l'imaginaire moteur [...] A ce moment-là, la paranoïa s'est installée : nous sommes les meilleurs psychanalystes, ou les meilleurs psychosociologues ou les meilleurs Européens. Nous succombons à ce leurre et pour lui le sacrifice le plus haut ne nous semble plus impossible. Pourtant, quand le discours paranoïaque s'effondre, il ne reste plus que des ruines. » (ANZIEU et ENRIQUEZ, 1999, p. 747-748)

Rappelons-nous l'exemple de l'Assemblée Générale de l'Amphi Z. À la lumière de la pensée d'Enriquez, nous pourrions dire que, lors de cette réunion, l'imaginaire leurrant imbibé le discours militant des soutiens, qui monopolisent les échanges groupaux insistant sur la nécessité d'organiser la suite de la *lutte*, tout en s'interdisant et en interdisant aux autres de déployer collectivement cette pensée, donnant lieu ainsi à un double lien qui paralyse le groupe, dans un mouvement de repli paranoïaque et idéologique. Au contraire, la parole des habitants, évoquant l'importance de la fête qui va marquer la fin de l'histoire du collectif en tant que lieu d'*accueil*, donne voix à un imaginaire moteur, chargé de désirs subjectifs pluriels et en tension, qui cherchent une articulation (la « fête » pourrait être comprise comme une métaphore de cette volonté d'articulation du discordant).

Sur la base de l'articulation de ces deux imaginaires, je pense pouvoir introduire une nuance importante, afin de rendre plus opérante la conception du travail de l'inactuel. Pour qu'on puisse s'en servir à partir de la pratique, ce dernier peut et doit effectivement se décliner, et je propose de la faire en différenciant, d'une part, un *inactuel utopique* et, d'autre part, un *inactuel historisant*.

L'*inactuel utopique* se manifeste au sein du groupe lorsque ses mythes et ses rites s'endurcissent, dominés par une pulsion de répétition qui empêche l'émergence d'un ou plusieurs nouveaux sens partagés. Cela peut advenir quand le groupe se sent particulièrement menacé par des forces destructrices externes ou internes. L'inactuel utopique est un rejeton de Thànatos, il sclérose les liens groupaux jusqu'au point de rupture, il méprise la vie infra-ordinaire du groupe concentrant toutes les ressources psychiques sur

le non-lieu d'un fantasme commun (qui est souvent un précipité banalisé des différents fantasmes partagés, réduits à un seul élément). Il est en somme question d'agglutination, d'ambiguïté (au sens de Bleger) et d'idéologie, le groupe est assujéti par un Moi idéal inflexible et cruel, ruminant une version épurée et idéalisée du passé commun, qu'il élève au statut de devoir-être. Une telle *tyrannie du sens* domine le groupe, figé dans une position schizo-paranoïde. Dans notre exemple de l'Assemblée Générale, l'inactuel utopique empêche les soutiens de l'Amphi Z de sortir de la boucle du discours militant, qui s'oppose à la production de nouvelles significations partagées. Lorsqu'il est « utopique », donc, l'inactuel s'oppose à l'existant de façon totalitaire, réduisant le passé à une idole et gommant l'avenir.

Inversement, l'*inactuel historisant* étaye, dans un groupe, l'œuvre du Je « apprenti-historien » (AULAGNIER, 1984) de chaque sujet, et il est une condition nécessaire de l'émergence d'une instance narrative, identifiante et institutive, commune et partagée, et donc plurielle et conflictualisée, prenant appui sur la réalité psychique groupale. L'inactuel historisant nourrit le doute et l'ambivalence, il facilite la position dépressive du groupe, et donc ses capacités réflexives. Ancré dans les praxis infra-ordinaires du groupe, l'inactuel historisant permet à chacun de les mettre en valeur, de s'y appuyer, de s'y identifier, de les interroger tout en les préservant, et de les inscrire dans une temporalité vivante, où le passé peut se transformer, ouvrant un chemin à l'avenir. Il s'agit en somme d'une puissance imaginative, qui, se déployant au niveau préconscient, permet au groupe de perlaborer des représentations, de préfigurer des signifiants à même de tisser des liens entre ses idéaux et les pratiques quotidiennes qui l'animent. Des nouvelles significations imaginaires partagées peuvent ainsi voir le jour, vivifiant le groupe et maintenant son histoire ouverte. L'inactuel historisant est la force du devenir appliquée à un groupe, son travail consiste à défaire les liens mortifères, ceux qui étouffent et emprisonnent, et à souder les liens qui participent à l'autonomisation (au sens de Castoriadis) du groupe et, au sein du groupe, de chaque appareil psychique subjectif. Reprenant l'exemple de l'Assemblée Générale, on pourrait observer le travail de l'inactuel historisant auprès du désir des habitants de célébrer une fête. Par ce désir, s'opposant à l'« idéologie de la lutte » véhiculée par les soutiens, les habitants expriment leur nécessité de penser/panser la fin de l'histoire du collectif, de l'éprouver et la transformer tous ensemble, dans un moment collectif de passage, de remerciement et d'adieu à ce lieu d'accueil. Le rapport de

l'inactuel historisant avec l'existant est donc ambivalent en complexe, en ce que son travail part de l'existant, et notamment de l'infra-ordinaire, il l'inclut, l'écoute et le dépasse. Le mouvement de révolte psychique que nous avons rencontré, dans le cadre de notre excursus sur l'*absurde* et sur la *pulsion anarchiste* (p. 124), est bien évidemment un moment-clé du travail de l'inactuel historisant.

« Refaire par soi-même des formes brisées »

Je ne suis pas très surprise d'avoir trouvé dans les mots de Nietzsche, philosophe *inactuel* par excellence, une formulation particulièrement prégnante de la distinction que je propose entre *inactuel utopique* et *inactuel historisant* :

« Si je devais m'exprimer, sur ce sujet, d'une façon plus simple encore, je dirais : il y a un degré d'insomnie, de rumination, de sens historique qui nuit à l'être vivant et finit par l'anéantir, qu'il s'agisse d'un homme, d'un peuple ou d'une civilisation. Pour pouvoir déterminer ce degré et, par celui-ci, les limites où le passé doit être oublié sous peine de devenir le fossoyeur du présent, il faudrait connaître exactement *la force plastique* d'un homme, d'un peuple, d'une civilisation, je veux dire *cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatrifier des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées.* » (1874, p. 7, souligné par moi)

Ce que Nietzsche appelle « insomnie », « rumination », « sens historique », correspond à ce que j'essaye de saisir en termes d'*inactuel utopique*. Une telle idéologisation du passé érode de l'intérieur l'être vivant groupe, il embrase sa puissance. Il s'agit d'un excès de mémoire, une tyrannie de la mélancolie : tout travail de deuil est entravé, l'historisation est en panne. La mémoire s'accumule comme un objet inerte, opulente et muette comme une idole, sans écrire aucune histoire. Par « sens historique », Nietzsche entend en effet le contraire de l'histoire, le poids du passé lorsqu'il est réduit à une tradition indiscutable, c'est à dire morte.

La notion d'*inactuel historisant* que j'avance, peut paraître un oxymore : comment est-ce qu'un principe qui agit « à contretemps », pourrait-il travailler dans le sens d'une mise en histoire ? Mais l'oxymore est tel seulement en apparence, il se dissout lorsqu'on définit les deux termes en question. L'*inactuel* est, certes, « à contre-temps », mais cela ne signifie pas qu'il s'oppose à la temporalité, au contraire. Pour Nietzsche, est *inactuel* ce qui travaille à l'ouverture du passé idéologique et utopique, ce qui s'oppose à l'adoration d'un temps stérile et stagnant. Ce que je nomme « inactuel historisant » coïncide, en somme, avec ce que le philosophe appelle « force plastique », qui, je reprends encore une fois ses mots, *permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatriser des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées*. Il me semble que, dans ces quelques lignes, Nietzsche arrive magistralement à condenser le cœur du travail de métabolisation, du travail de deuil et de l'élan créatif.

L'accompagnement des collectifs marginaux auprès desquels je me suis impliquée ces dernières années, l'écoute de leur vie infra-ordinaire et de leur (désirs et pulsions de) révolte, m'a permis d'éprouver avec eux la fragilité et la puissance de cette tentative de *refaire par soi des formes brisées*. Le fait même de chercher refuge dans un squat, dans les *interstices du socius*, après avoir survécu à l'ordalie migratoire, trouvant-crétant des *interstices psychiques* que la nécropolitique n'a pas pu piller, me semble matérialiser le plus vif d'une telle tentative.

Interstices « infra-ordinaires » et « banalité du quotidien »

La notion d'*interstice* a spécialement sa place, dans le cadre de cette élaboration méthodologique. Le travail de l'*inactuel historisant* m'a semblé permettre, au sein des groupes que j'ai côtoyés, l'ouverture de certaines espaces-temps interstitiels, c'est à dire non définis de façon stable et précise (comme pourraient l'être, par exemple, les différents dispositifs au sein d'une institution « classique »), des espaces-temps malléables, souples, incomplets et donc accueillants.

Le *squat* se configure lui-même comme un espace-temps interstitiel (cf. p. 209), en ce qu'il appartient et il n'appartient pas à l'univers urbain, il est inscrit et il n'est pas

inscrit au sein du socius, son occupation n'est ni vraiment légale ni vraiment illégale, il est en même temps un lieu inhabitable, un non-lieu, no man's land, ban-lieu, et le seul semblant d'un refuge, un lieu à humaniser, usine de résistances, où se cacher, dissimuler sa présence pour pouvoir rester, disparaître pour pouvoir exister... Que l'*exil*, en tant que travail psychique de désarrimage et de passage, en tant qu'épreuve subjective de la traversée des temps et des espaces, puisse se mettre en scène dans un tel interstice, me paraît un phénomène tout à fait parlant et chargé de sens.

D'après le dictionnaire, l'interstice est un « petit espace vide entre les parties d'un tout » (Larousse). Ce terme vient du latin « interstitium », substantif dérivé du verbe « inter-stare », *se tenir entre*. Retenons donc ces deux propriétés de l'interstice¹² : il est un petit espace vide, il se tient entre les parties d'un tout – un « plein », donc, auquel l'interstice n'appartient pas. L'interstice est un intervalle, temps et espace sont suspendus, ils interrompent leur mouvement, le sujet peut donc, simplement, rester, se tenir, se sentir exister. L'effondrement n'est pas pour tout de suite.

Je pense que le squat et les différents espaces-temps interstitiels que les habitants et les soutiens ont pu y creuser (moments de réunion, permanences de soin et juridiques, moments de fête, activités collectives...), ont fonctionné en guise d'étayages du travail psychique d'exil des sujets issus de l'ordalie migratoire. Je crois, également, que ces interstices ont été précieux pour que le travail de l'inactuel traversant la vie groupale puisse opérer, par moments, comme une force historisante, dépassant ainsi la fixation utopique. Il m'aurait été impossible d'apercevoir l'importance des interstices pour la vie collective des deux lieux où j'ai mené ma recherche, si je ne m'étais pas mise à l'écoute des pratiques infra-ordinaires – d'ailleurs, m'impliquant moi-même dans ces praxis « minuscules », je n'ai pas vraiment eu le choix. Ainsi, il m'a semblé que peu à peu, la fonction des espaces interstitiels se transformait, s'enrichissant de nuances ultérieures. En schématisant, je propose de retenir trois moments, trois « effets » des interstices, tant que j'ai pu les saisir au cours de mon enquête : *repos*, *étonnement* et *transitionnalité*.

Dans ces lignes, à partir de l'expérience de l'*Amphi Z*, je voudrais me focaliser sur ces trois moments de la vie interstitielle du squat. Pour ce faire, je m'appuierai sur

¹²René Roussillon (1987) a amené la notion d'« interstice » au cœur de la réflexion psychanalytique sur l'institution.

l'élaboration de deux auteurs qui, de deux façons très différentes, mais mus par une sensibilité commune (et peu courante), ont consacré leurs écritures à l'habituel et à ses « espaces ». Je pense au psychologue Paul Fustier et à l'écrivain Georges Perec, que j'ai déjà évoqués un peu plus haut, introduisant les notions d'*accompagnement de la vie ordinaire* (p. 240) et d'*infra-ordinaire* (p. 223).

Fustier était particulièrement attentif aux « corridors du quotidien » en institution, notamment au sein des établissements qui s'organisent sur le modèle de l'internat, et qui donc sont à la fois des lieux de soin ou d'accompagnement social et des milieux de vie. Les « corridors du quotidien » sont pour cet auteur des espaces-temps de l'« accompagnement de la vie ordinaire » en institution où, apparemment, il ne se passe pas grande chose :

« À vrai dire, le quotidien c'est aussi le banal, des longs moments sans heurts d'un "compagnonnage ambigu" qui ne pose pas problème, et ne suppose pas de traitement psychologique particulier. Et cela est heureux. » (2008, p. 49)

Les interstices qui retiennent à présent notre attention sont tout à fait proches des corridors du quotidien dont Fustier a écrit, à une différence près : alors que ces derniers marquent un point d'interruption dans le mode d'investissement archaïque typique de l'institution maternante qu'est l'internat, les interstices creusent des lieux de répit face à une réalité sociopolitique qui abandonne, expulse et exclue les sujets en quête de refuge. En outre, les interstices offrent, dans le quotidien du squat, des intervalles où les sujets *peuvent arrêter de lutter* : ainsi, des pratiques d'*accueil* spontanées, ordinaires et, pour ainsi dire, « dé-idéologisées » peuvent se déployer. Mais comme les « corridors », les interstices sont fragiles, car ils se tiennent en équilibre sur le fil d'un *paradoxe*. De même que l'institution étudiée par Fustier, le squat est « une famille non-famille » (ibid., p. 51). Les habitants et les soutiens l'ont « trouvé » sous forme de bâtiment désaffecté, abandonné et inhospitalier, et ils se sont « trouvés » les uns les autres comme des étrangers, rassemblement casuel de gens, poussés à vivre ensemble par une condition de nécessité ou par un idéal. Pourtant, investissant ce lieu, habitants et soutiens ont « créé » un habitat, une maison, un point de repère. S'investissant mutuellement, ils ont « créé » un collectif, et le mot « famille » résonne souvent dans la voix des habitants, qui, entre eux, se considèrent comme des « frères ».

Le paradoxe est composé par ces deux propositions : A. « L'*Amphi Z* est un rassemblement de gens qui ne se connaissent pas mais qui, pour ne pas vivre à la rue, ont occupé ensemble un bâtiment désaffecté » ; B. « L'*Amphi Z* est une maison, où des gens d'origines différentes habitent ensemble formant une grande famille ». Or, comme Fustier l'a mis en exergue à propos de l'internat, A et B ne peuvent tenir ensemble que lorsqu'elles se situent à deux niveaux différents : au niveau explicite, l'*Amphi Z* est un squat, un abri de fortune, les gens s'y réunissent poussés par le besoin ou par leur positionnement militant, mais au niveau implicite, dans le cadre des mythes et des références idéales mobilisées par les soutiens et les habitants afin de pouvoir investir ce lieu et se lier dans un groupe, l'*Amphi Z* est un lieu d'accueil, une famille, où il est possible de faire confiance aux autres, de s'entraider.

A et B peuvent, à des différents moments, parvenir à se mettre en mots, dans les échanges entre les habitants et les soutiens, dans les discours qui, peu à peu, donnent forme à leurs croyances et valeurs partagées. Tant que A et B ne sont pas formulées au même niveau de l'appareil psychique groupal, tant que chaque proposition arrive à produire du sens et à donner lieu à des pratiques dans les espaces qui lui sont propres, habitants et soutiens peuvent vivre ensemble dans un espace transitionnel, dans une réalité qu'ils trouvent-crésent ensemble. Certes, une expérience d'occupation a peu de choses en commun avec la vie en internat, notamment en ce qui concerne la consolidation d'une certaine « banalité du quotidien », néanmoins, même dans un contexte aussi instable, où tout est toujours à construire et tout pourrait s'effondrer à tout moment, la succession des jours donne inévitablement lieu à l'habituel, au familier, et un certain nombre d'éléments du quotidien finissent très rapidement par faire partie du décors, du cadre, objet de projections, d'identifications, mais généralement pas de remises en cause. Par contre, dans les moments de crise, là où le collectif est confronté à sa précarité et à ses limites, ce paradoxe s'écrase, il est réduit à une juxtaposition de deux propos contradictoires qui, ne pouvant pas fonctionner au même niveau, s'anéantissent mutuellement. Comme nous le verrons, chacun de ces moments d'écrasement du paradoxe, dans l'histoire de l'*Amphi Z*, a été marqué par une très grande violence, et par des mouvements groupaux bien identifiables : durcissement du cadre, intolérance aux différences internes, attaque/investissement angoissé des interstices du squat.

Paul Fustier et Georges Perec, tout en faisant des métiers très différents, ne se sont jamais lassés de l'écoute des détails, des petits gestes, des choses communes qui ont nourri leurs pratiques. Le premier s'est penché sur l'« accompagnement de la vie ordinaire » des enfants et des adolescents placés en institution, le deuxième s'est interrogé et a interrogé ses lecteurs sur l'« infra-ordinaire » de la vie. Dans les deux cas, nous pouvons remarquer quelque chose de surprenant : ces deux hommes, dont l'existence a été marquée par l'« extra-ordinaire » (Fustier accompagnait des équipes d'éducateurs spécialisés qui travaillaient avec des enfants ou des adolescents en rupture avec leurs familles ou avec la société), et, dans le cas de Perec, tragiquement frappée par « l'Histoire avec sa grande hache » (PEREC, 1975, p. 17) (Perec était un juif dont la judéité fut dépouillée de toute attache, de tout héritage, enfant et puis jeune homme en errance psychique, orphelin étranger à sa propre famille, dont la mère avait disparu à Auschwitz), se sont intéressés patiemment, passionnément, au banal et à l'ordinaire du quotidien. Nous pouvons nous douter que, chacun à sa manière et par son expérience, Fustier et Perec ont éprouvé, d'une part, la nécessité de l'ordinaire, en ce qu'il offre une base, une stabilité (bien que toujours précaire) sans laquelle aucun lien, aucun groupe, aucun accueil ne sauraient voir le jour, et, d'autre part, l'inquiétante étrangeté de l'ordinaire, l'énigme du cadre, arrière-fond non questionné de nos existences.

Pour Perec, l'« infra-ordinaire » (auquel il consacre un livre), est

« ce qui se passe chaque jour et qui revient chaque jour, le banal, le quotidien, l'évident, le commun, l'ordinaire, le bruit de fond, l'habituel [...] » (1989)

L'auteur se propose de se mettre à l'écoute de cette part de réalité qui n'est silencieuse qu'en apparence, silencieuse car nous passons notre temps à l'ignorer, tendus comme nous sommes vers l'exotique et l'extra-ordinaire, à la recherche des vérités existentielles fondamentales, nos regards perdus au lointain, désormais insensibles au voisin :

« Ce n'est même plus du conditionnement, c'est de l'anesthésie. Nous dormons notre vie d'un sommeil sans rêves. Mais où est-elle, notre vie ? Où est notre corps ? Où est notre espace ? » (ibid.)

L'espace : voici un élément-clé des explorations de Perec, ainsi que des travaux de Fustier. L'espace, ou plutôt *les espaces* où se déroule la vie quotidienne d'un sujet, d'un groupe, d'une institution, sont, pour les deux auteurs, des matérialisations, des supports de l'ordinaire, ainsi que des lieux de dépôt de l'*Unheimlich* (terme qui, d'ailleurs, concerne le négatif du « Heim », le foyer de la maison, le négatif du familial et de l'intime). Une belle formule de Perec dit : « Pour être, besoin d'étais » (PEREC, 1975, p. 81). Il se réfère au souvenir d'un Charlot en parachute qui lui avait été offert par sa mère, alors qu'il avait un bras en écharpe. C'était la dernière fois qu'il voyait sa mère, qui l'accompagnait à la gare, où les blessés et orphelins de guerre étaient évacués de Paris par la Croix Rouge : « Pour être, besoin d'étais ». La polyphonie de ce mot nous permet d'ailleurs d'entendre un autre sens de cette phrase : « Pour être, besoin d'*était* », besoin de s'appuyer sur un passé, une mémoire, dont l'auteur ressentira toujours le manque. Mais les étais nécessaires à la vie, pour Perec, sont aussi les espaces, à un point tel que même son écriture se développe de manière spatiale, la page est un lieu concret, les contraintes (Perec a été un oulipien, élève de Raymond Queneau) offrent des points d'appui, des accroches pour ne pas tomber, les énumérations permettent de nommer les choses, de les ranger dans un endroit où elles ne disparaîtraient pas, où il serait possible de les retrouver.

Mon enquête en squat m'a amenée à m'intéresser, moi aussi, aux espaces de vie et à ce qu'ils *étaient* – et notamment l'*habitat*, l'*accueil* et la *lutte*. Depuis ma place au sein du collectif, depuis ma manière particulière d'incarner la fonction soignante, avec d'autres, j'ai éprouvé les effets des pulsions de vie et des pulsions de mort traversant ces espaces. J'ai rencontré la pensée de Fustier et celle de Perec vers la fin de mon travail de terrain, plus ou moins en même temps, et ces deux rencontres ont été fondamentales pour mon élaboration : sortant de ces lieux que j'avais tant fréquentés, sur lesquels je m'étais tant étayée, je pouvais enfin commencer à interroger les relations que j'avais entretenu avec leurs espaces.

Revenons maintenant aux interstices de l'Amphi Z, et aux trois « étais » qu'ils ont offert au collectif.

1. *Repos*. En premier lieu, considérons le squat dans son ensemble, bâtiment vide qui marque un intervalle dans le trop-plein de la ville, dans son pléonasme de gens, de bruits, de choses, commerces, marchandises, voitures, lieux privés. Le squat offre un

interstice, une planque où, faute de logement, les gens frappés d'exclusion peuvent se réfugier. Pour des demandeurs d'asile, il n'est pas anodin d'habiter en squat. Si, d'une part, il s'agit pour beaucoup d'entre eux d'une solution de repli, qui leur fait vivre une certaine honte et une certaine frustration, d'autre part, ils peuvent y trouver une sorte de commencement, une ébauche d'inscription sociale, des bribes de la stabilité qu'ils cherchent à construire ou à reconstruire. Mais tout d'abord, et fondamentalement, comme les habitants de l'Amphi Z le mettent en exergue, le squat étaye un besoin fondamental : dormir, se reposer.

« L'Amphi Z a fêté un an. Il n'y a pas beaucoup de choses qui ont changé dans nos vies, mais cet endroit nous a beaucoup beaucoup aidés. Il y a une seule personne ici qui a obtenu ses papiers, et il y a plein de gens qui ne sont même pas dans la procédure. Mais le fait d'avoir un endroit où on peut rester, mettre la tête, se cacher, c'est déjà beaucoup. Si tu n'es pas dans la procédure, et que tu marches toute la journée avec un gros sac, tu es en danger. De pouvoir rester ici, matin, midi et soir, de pouvoir sortir et rentrer tranquillement, c'est déjà beaucoup. Beaucoup parmi nous ne sont pas dans la procédure, mais ils peuvent se dire "ça va, ça va beaucoup mieux". C'est beaucoup d'avoir un endroit où on peut reposer nos têtes. [...] De rester dehors, c'est quelque chose qui peut te déranger, te rendre fou même. » (Oumar, *Amphi Z*, automne 2018)

« Je crois que, si tu es là, normalement c'est le gouvernement qui doit te loger, mais si tu es ici, c'est pas le gouvernement qui t'a logé, donc le gouvernement t'a déjà abandonné. [...] Moi je crois que tu dois respecter à cent pour cent ce lieu. Parce que c'est là-bas que tu dors. Chaque jour on reçoit des gens qui viennent ici. Donc toi, tu as une place pour dormir, alors que les autres, n'ont pas de place pour dormir, ils souffrent mille fois plus que toi. Donc, tu dois respecter l'endroit où tu dors. » (Adama, *Amphi Z*, automne 2018)

Ces deux extraits du discours d'Oumar et d'Adama sur l'*Amphi Z* sont denses et riches en détails. On peut y entendre un niveau « politique », lorsque Oumar parle des papiers et de la « procédure » de la demande d'asile (je renvoie le lecteur aux pages que j'ai consacrées à détailler cette démarche si complexe, cf. p. 148), ou

lorsque Adama souligne que, si lui et ses amis se sont rencontrés dans un squat, c'est que l'État les a « abandonnés ». On peut y apercevoir aussi une réflexion sur l'exclusion, sur la condition de ceux et celles qui n'ont pas de « place », et sur le « danger » (de se faire contrôler par la police, enfermer en CRA, et expulser du territoire) qu'on court lorsque, sans papiers, on n'a pas d'autre choix que de vivre à la rue. Ce qui, ici, me tient spécialement à cœur, est la façon dont Oumar et Adama parlent de l'*Amphi Z*. Il s'agit d'un point de repère fondamental (« cet endroit nous a beaucoup beaucoup aidés »), un lieu qui, dans le flux continu et chaotique de la ville, reste stable, disponible (« pouvoir rester ici, matin, midi et soir, de pouvoir sortir et rentrer tranquillement »). Oumar insiste beaucoup sur l'image de la « tête » : « un endroit où on peut rester, mettre la tête, se cacher », « un endroit où on peut reposer nos têtes ». Il est question, pour lui, d'un rempart contre la souffrance psychique, face à la perte de soi, face à la folie, qui, « dehors », est toujours une menace. Dans les mots d'Oumar, « rester », et donc avoir une certaine permanence, exister, se noue à « se cacher » : l'espace interstitiel du squat permet de se réparer des regards des autres (qui renvoient les exclus, les exilés, à leur condition de hors-lieu), son enveloppe fonctionne comme une surface de pare-excitations, permettant, enfin de reposer sa tête. Adama insiste sur l'importance du sommeil, sur la nécessité d'un espace qui puisse l'abriter. Le « respect » dont il parle est une question très sérieuse, signifiant un lien, un attachement fondamental.

Le *repos* (la permanence, la stabilité, l'intimité) me semblerait donc le premier moment, la première fonction, la première forme d'étayage offerte par l'espace interstitiel de l'*Amphi Z* à ses habitants. Il s'agit d'une ébauche d'habitat, préfigurant un *accueil* possible.

2. *Étonnement*. Considérons maintenant les espaces qui, auprès de l'*Amphi Z*, ont fonctionné comme des interstices – id est, comme des intervalles, des lieux de répit, des « creux » où il a été possible, pour nous tous, habitants et soutiens, de déposer des choses, de mettre et retrouver des choses (des affects, des souvenirs, des liens, des désirs, des angoisses, des projections...). Je pense aux permanences (médicales, psychologiques et juridiques) que nous avons animés, aux activités et aux projets collectifs qui ont pu voir le jour (tournois de foot « inter-squat », ateliers audiovisuels, et de sérigraphie, cours de français, préparation collective des repas...), aux

fêtes, aux voyages, et, bien évidemment, à tous les moments indéfinis, les regards, les échanges, les silences, les parties de cartes, les « bonjour » dans les couloirs. Ces espaces peuvent se considérer en tant qu'« interstitiels », ou « creux », par rapport au « plein » des occupations qui rentrent dans la « tâche primaire » de l'*Amphi Z* : organiser la lutte pour les droits des sans papiers, pour le droit au logement, et, plus largement, contre le système néolibéral. Par contre, attention à ne pas vouloir simplifier et catégoriser excessivement les espaces de vie du collectif : ceux-ci restent souples, toujours partiellement flous. Si, par exemple, une manifestation, un rassemblement, ou une assemblée générale, sont, à première vue, des contextes de *lutte* (et donc déjà « pleins » des signifiants qui sont propres à la mythologie et à l'idéologie du squat, alimentant l'*inactuel utopique* et potentiellement soumis à une tyrannie du sens), ils peuvent parfaitement *être investis autrement* par les sujets et les groupes qui y participent. Une manifestation peut devenir l'occasion de jouer de la musique et danser dans la rue, un rassemblement ou une réunion peuvent faire place à la lecture, à la discussion, à des partages et à des réflexions groupales inédites. Les espaces interstitiels ne sont jamais prédéterminés : un peu comme un dispositif « thérapeutique », un espace « interstitiel » l'est toujours *en puissance*.

L'*étonnement*, la possibilité de s'étonner, a pu trouver une forme d'étayage au sein de ces différents espaces potentiellement interstitiels. S'étonner, c'est interroger le quotidien, questionner ce qui semble aller de soi – c'est à dire, s'apercevoir que, en effet, ça ne va pas du tout de soi. Pourquoi la procédure de la demande d'asile se déroule comme ça, et pas autrement ? Pourquoi y a-t-il une liste de pays considérés comme « sûrs », dont les ressortissants ne peuvent pas obtenir le statut de réfugié, alors que, en fait, ils sont venus en Europe car il n'étaient pas protégés par la loi dans leur pays ? Pourquoi doit-on habiter en squat, alors que l'État aurait le pouvoir et les moyens de donner un toit à ceux et celles qui dorment à la rue ? Comment travaillent-ils les policiers ? Pourquoi est-ce qu'ils contrôlent les papiers de certaines personnes plutôt que d'autres ? Comment et où chercher du travail ? Pourquoi doit-on travailler au noir ? A-t-on des droits ? Pourquoi, au final, venir en Europe, cela valait-il vraiment le coup ? Et comment vivent les autres, les gens avec qui on doit apprendre à cohabiter ? Quelles langues parlent-ils ? Ont-ils des enfants ? Comment est-ce qu'ils cuisinent ? Qu'est-ce qui est important pour eux, à

quoi font-ils attention ? Et moi ? Qu'est-ce que je tolère, qu'est-ce que je ne tolère pas, chez moi ? Comment organise-t-on les espaces ? Plus de chambres, plus de lieux communs ? Cette petite pièce, on en fait quoi ? Une salle de prière ? Il faut trouver des tapis. Et les assemblées générales ? Dans le salon ? Il faut trouver des fauteuils, des chaises, un écran télé. Et l'infirmier ? Au sous-sol ? Comment on gère les pannes d'électricité ? Les ordures ? Les toilettes ? Quand reverra-t-on la lumière du jour ?

3. *Transitionnalité*. Étant une condition d'*étonnement*, les espaces interstitiels du squat ont permis aux habitants et aux soutiens de se poser des questions, leur permettant de tester les cadres de leur quotidien, et, le cas échéant, de les construire eux-mêmes, comme autant de supports de l'enveloppe groupale. Parfois, lorsque, par ces questionnements, les membres du collectif ont trouvé des occasions de tisser des alliances entre eux, lorsqu'une confiance suffisante s'est installée dans le groupe, et que les murs de l'*Amphi Z* ont pris un air suffisamment stable, les espaces interstitiels ont pu étayer également l'émergence d'une certaine *transitionnalité*.

Reprenant les travaux de Donald W. Winnicott (1971) et de Paul Fustier (2008), je propose de penser la transitionnalité comme une aire intermédiaire entre moi et non-moi, entre réel et imaginaire, un espace où il serait à la fois possible de *se reposer* et de *s'étonner*. La transitionnalité d'une institution, avance Fustier, fonctionne tant que le paradoxe qui sous-tend la vie institutionnelle n'est pas écrasé. Il est alors possible de *jouer* avec le signifiant « institution », car « nous sommes une famille et nous sommes une non-famille », à deux niveaux différents. La transitionnalité est une puissance de souplesse, une agilité, qui permet de passer aisément d'un niveau à l'autre du paradoxe, et pour que son mouvement reste fluide et libre, elle a besoin de s'étayer sur un objet, un groupe, un espace. Dans l'aire transitionnelle, la banalité du quotidien peut se vivre et se partager, car identité et altérité peuvent s'unifier et se différencier, des processus d'historisation peuvent se mettre en route, les sujets peuvent s'éprouver vivants, pensants, et en lien : ce sont là les fondements de l'accueil.

Mais la transitionnalité est fragile. Les situations de crise la mettent en péril, car dans les situations de crise les sujets tendent à écraser le paradoxe qui leur permet d'exister en tant que collectif. Si les deux propositions du paradoxe, A et B, sont écrasées sur le même plan, les idéaux groupaux se réduisent à autant d'illusions, et

la violence de la déception peut déchirer le groupe, car elle renvoie chacun à des blessures narcissiques anciennes et vertigineuses. *La lutte et l'accueil, la lutte pour l'accueil : quel type d'accueil pourrait-on obtenir par la lutte ? Et puis quelle lutte ? Contre qui ? La loi étatique n'est-elle pas éloignée, injuste et filicide comme celle d'un père absent ou tyrannique ? Quel accueil ? La mère dévouée n'est pas désormais une ombre, le souvenir d'une morte, ou un objet d'amour toujours fantasmé, jamais rencontré ? Nous sommes-nous exilés, justement, car au bled personne ne voulait de nous, car la mère-patrie n'offre aucune histoire à ses enfants, aucune histoire à écrire, aucune trace, un avenir blanc ? Nous ne sommes pas une famille, la famille n'est qu'un leurre, tout comme l'appartenance, cet endroit n'est qu'un squat pourri.*

« Est-ce qu'une maison sans portes peut exister ? ». Cette question, que Perec se pose dans son texte sur l'infra-ordinaire (1989) – et qui, comme toutes les questions sur l'infra-ordinaire, est une question d'enfant – peut nous aider à saisir quelque chose de la *transitionnalité* soutenue, parfois, par les différents espaces-temps de l'*Amphi Z*. En effet, il s'agit d'une question simple qui soulève plusieurs problèmes : qu'est-ce qu'une maison, qu'est-ce que ça veut dire « habiter », qu'est-ce qu'une porte, une limite, une frontière, comment éprouver le *dedans* et le *dehors*. Tous ces points étaient au cœur de la vie de l'*Amphi Z*. Ils étaient des nœuds importants aussi pour un autre ordre de raisons, à savoir, parce qu'en exil, de telles questions travaillent le sujet, elles hantent son espace psychique, revenant tels des fantômes de son passé infantile, de son inconscient.

Les espaces potentiellement interstitiels de l'*Amphi Z* ont fonctionné, il me semble, comme des espaces transitionnels, lorsqu'ils ont pu soutenir de telles questions dans leur ouverture, sans précipitation d'une réponse « oui » ou « non », mais en permettant aux sujets et aux groupes qui ont habité le squat de s'approprier de tels questionnements à leur manière, à leur rythme. Entre repos et étonnement, un jeu transitionnel s'est parfois mis en scène, produisant des sens partagés, fragiles mais vifs. Ainsi, les espaces de l'*Amphi Z* ont eu fonction d'états, pour que le groupe puisse être.

6.2.4 Aux frontières

Le travail potentiellement interstitiel et potentiellement transitionnel que l'aventure collective de l'occupation a rendu possible, a soutenu des processus instituants, où l'*institué* n'a jamais pu se stabiliser. Pour reprendre les termes que j'ai proposés ci-dessus, je pourrais dire que, en *Amphi Z* et au *Collège*, l'*étonnement* a généralement primé sur le *repos*. Ces deux collectifs sont restés, tout au long de leurs histoires, des institutions à instituer, des groupes éphémères. Ce caractère instable, signe des différentes manières où Thànatos (sous forme de pulsions destructrices et de pulsion anarchiste) ouvrait au sein de ces collectifs, était, dans un certain sens, inévitable, c'était écrit dès le début, ou même avant.

Ces groupes inactuels s'étaient en effet construits à partir d'un rapport problématique avec l'espace, leur expérience fondatrice étant une expérience de migration, de no man's land, une expérience des frontières, et cela à plusieurs niveaux, résonnant sans cesse les uns dans les autres. Aux frontières (de l'Europe), les habitants de ces deux squats, étaient coincés par leur condition de sans-papiers, et par les souvenirs traumatiques, figés, de la déshumanisation qu'ils avaient dû y endurer. Aux frontières (de l'espace social) ils avaient dû apprendre à s'installer, à construire un habitat au sein de l'interstitiel. Aux frontières entre la vie et la mort, entre moi et non-moi, entre identité et altérité, j'étais souvent convoquée, par ceux et celles que je recevais en tant que psy. Aux frontières de l'histoire singulière, parfois, les mots se fracturaient, se désarticulaient, comme les liens fondamentaux, les attaches primordiales du Je à l'Autre, coupées à la hache de la grande Histoire.

Cette recherche, en somme, s'est déroulée aux frontières. Dans les prochaines pages, nous allons voir comment les frontières ont été opérantes au sein des processus transféro-contre-transférentiels me liant aux deux collectifs que j'ai accompagnés. Mon positionnement de *chercheuse* en squat, le *travail d'exil* étayé par les espaces interstitiels de ce lieu de vie, et les *bricolages cliniques* dans lesquels, avec d'autres porteurs de la fonction soignante, nous nous sommes engagés, ont été modelés par l'épreuve des frontières.

Solitude de la chercheuse en squat

La première fois que je mis le pied en *Amphi Z*, il était un froid et sombre dimanche après-midi de mi-janvier. Invitée par l'une des étudiantes qui avaient occupé un amphithéâtre de ma faculté, y habitant pendant presque un mois avec une soixantaine de personnes exilées SDF, je souhaitais participer à une réunion du collectif en assemblée générale, après l'expulsion des locaux de l'université et l'ouverture, en périphérie, d'un bâtiment désaffecté, qui autrefois avait été un centre de formation des Pompiers. À ce moment-là, les occupants vivaient dans ce lieu depuis environ deux semaines.

Je me souviens que j'étais hantée par les doutes, concernant la pertinence de cette rencontre, je me disais qu'il était peut-être présomptueux, de me part, de me présenter à ces gens en tant que chercheuse-clinicienne, il me semblait que, dans ce geste d'aller vers eux depuis une posture de soignante et d'universitaire, il y avait quelque chose d'arrogant. En quoi auraient-ils besoin de moi ? Que savais-je d'eux et de leurs problèmes ? Que pouvais-je leur apporter ? Curieusement, je me serais sentie bien plus légitime si j'avais fait cette même démarche en dehors de mon travail de thèse, et donc exclusivement en tant que militante bénévole, proposant à ce « collectif » – qui était encore à peine plus organisé qu'une confusion de gens qui venaient tout juste de croiser leurs trajectoires – une aide simple, passant par ma présence, ma voix, mon corps, mes forces et ma parole. Par des choses, en somme, qui n'ont pas besoin de diplômes pour exister, des dispositions vivantes, immédiatement partageables, en deçà des hiérarchies du savoir. Et pourtant, je pressentais, avec une clarté encore obscure, que mon désir de clinicienne et de chercheuse m'animait, et qu'une « militance » dépouillée de ce désir n'aurait peut-être pas été suffisamment forte pour que mes jambes m'amènent jusque là, ou pour qu'elles puissent le faire une deuxième fois.

La tête foisonnante de telles méditations, j'arrivai devant le bâtiment. Il était un édifice de trois étages, moche, gris et imposant, comme les immeubles de béton construits dans les années 1960. Devant l'entrée, j'aperçus un petit groupe de gens que je ne connaissais pas. Je montai les marches et franchis la porte, me retrouvant dans un long corridor étroit, au plafond assez bas, sur lequel s'ouvraient plusieurs portes : tout de suite à gauche, ce qui pouvait être une petite salle commune, un peu plus loin, sur la droite, une grande

cuisine, et, presque en face, une pièce avec trois fenêtres, où un canapé et quelques chaises avaient été regroupés. Tout avait l'air humide et usé, c'était sans doute des matériaux de récupération, et, dans l'immeuble, il faisait presque aussi froid que dehors. Autour de moi, des petits groupes parlaient entre eux avec transport, dans des langues que je ne connaissais pas – je reconnus quelques mots d'albanais, et, glissés dans des langues africaines, quelques termes français ou anglais.

Les murs devaient avoir été, autrefois, blancs et jaunes pâles, mais ils avaient désormais l'air sale et épuisé, comme s'ils avaient depuis longtemps renoncé à abriter de la vie, et qu'ils avaient été surpris, dans leur torpeur mélancolique, par l'arrivée inopinée de ces étranges locataires. Les regardant, à la lumière instable des néons, qui s'éteignaient et se rallumaient rythmiquement, je remarquai qu'ils étaient des murs parlants : des phrases, de différentes couleurs, tailles et graphies, les décoraient, sur toute la longueur du couloir. Deux séries d'inscriptions retinrent spécialement mon attention. À gauche, immédiatement avant la première porte ouverte sur le couloir, quelqu'un avait écrit, en petites lettres rouges et majuscules, une sorte de décalogue des règles du squat. C'était une liste de phrases impersonnelles, ponctuées par quelques fautes d'orthographe, et toutes commençant par « on » : « On ne vole pas », « On ne rentre pas dans les chambres des autres », « On respecte les espaces communs », « On ne fume pas à l'intérieur », « On ne boit pas d'alcool à l'intérieur », « On ne s'insulte pas », « On ne se bagarre pas »... La série semblait avoir déjà été corrigée et mise à jour à quelques reprises, et elle était encore ouverte : dans la partie du mur en bas de la liste, plusieurs tirets invitaient qui en aurait eu l'inspiration à continuer la rédaction du règlement. À droite, plus loin, vers la fin du corridor, trônait une grande inscription noire, en caractères minuscules : « Violence = Expulsion ». Je m'arrêtai quelques secondes devant ces deux mots, dont la combinaison me renvoyait à deux sens possibles : la violence est matérialisée, exemplifiée, par les actes policiers d'expulsion des occupants d'un squat ; tout acte de violence interne au squat donnera lieu à une expulsion de ceux qui l'ont commis.

Mais une voix de femme, forte et claire, me rappela au présent, et à la raison de ma visite : « Venez, prenez place, l'AG va démarrer ! ». Le couloir fut animé par un flot de gens, certains continuant à discuter entre eux, d'autres, comme moi, souriant timidement aux autres comme à signifier qu'ils étaient nouveaux. Je fus transportée par la petite

foule, jusqu'au fond du corridor, qui amenait à un escalier descendant vers l'obscurité. Surprise et intriguée (j'avais imaginé que la réunion se serait déroulée au rez-de-chaussée, et non dans le sous-sol, dont j'ignorais l'existence), je me laissai guider, quelqu'un alluma la torche de son portable, nos yeux s'habituaient à l'ombre. Je pensai confusément à « Alice in Wonderland », précipitant dans le « rabbit hole ». Mais je ne précipitais pas, j'avançais lentement, mon corps bougeait à l'unisson avec tant d'autres corps, des inconnus que l'intimité de cet escalier sombre et étroit rendait étrangement familiers. Au bout de l'escalier, un deuxième corridor, encore plus long et serré que le premier, encore plus bas de plafond, s'ouvrit devant nous. Il ne s'agissait pas tout à fait d'un sous-sol : à notre droite, des fenêtres grillagées aux vitres très sales donnaient sur une grande cour. À gauche, quelques pièces trop sombres et encombrées pour qu'on puisse y saisir quelque chose. Une seule petite porte, verte clair, était fermée.

Nous arrivâmes enfin dans une grande salle, tout au bout du couloir. Sur la porte ouverte, j'aperçus une plaquette avec l'inscription : « Amphithéâtre », qui remontait fort probablement à l'époque où le bâtiment avait été un centre de formation. « Tiens, d'un amphi à l'autre », je pensai. Les murs de l'Amphithéâtre, ainsi que le sol, étaient entièrement recouverts de petits carreaux bancs rectangulaires. Il y avait quelques chaises et quelques bancs, et même des marches, mais ces emplacements avaient tous été pris : les gens qui faisaient déjà partie du collectif, habitants et soutiens, s'étaient installés bien avant le début de l'AG. Je m'assis par terre, sur le sol froid, me serrant dans ma veste d'hiver et espérant que la chaleur humaine puisse nous soulager un peu. Devant moi, sur le côté cour de la salle, il y avait des gens assis sur des chaises ou par terre, mais un peu distancés des autres, avec de l'espace libre devant eux. Je me dis que ça devait être la scène, le pupitre, d'où parlaient les orateurs.

Comme au rez-de-chaussée, la lumière était intermittente : captant mon regard interrogateur arrimé aux lampes à néon, mon voisin m'expliqua que les « ouvreurs » du squat avaient branché l'électricité, mais que les habitants, à cette heure ci, allumaient leurs chauffages électriques dans les chambres, ce qui entraînait rapidement une surcharge d'énergie, faisant sauter le compteur. Ensuite, quelqu'un allait le remettre en route, et c'était reparti. « Ils devraient peut-être s'organiser pour éviter d'utiliser le chauffage tous au même moment », j'observai, réfléchissant à voix haute, et mon interlocuteur sourit

en secouant la tête et leva les yeux au ciel, comme pour dire que ce n'était pas du tout évident d'y parvenir. Tout d'un coup, je me sentis stupide : bien sûr, ça ne devait pas être évident, comme plein d'autres choses, d'ailleurs, dans un squat. Je prenais la mesure de mon ignorance des mécanismes délicats régissant ce lieu. Je baissai mes yeux, mordant mes lèvres, puis, dans la pénombre, j'observai l'assemblée. Il devait y avoir une cinquantaine de personnes. À juger de leur couleur de peau et de la langue qu'ils parlaient, il s'agissait majoritairement de français, hommes et femmes, dont les âges et les profils me semblaient assez hétérogènes : des jeunes, peut-être des étudiants, entre vingt et trente ans, des gens d'âge moyen, et quelques anciens aux cheveux blancs. Certains semblaient, comme moi, des observateur découvrant l'endroit, alors que d'autres transportaient des matériaux, donnaient des indications, et avaient l'air d'être des habitués du milieu des squats. Les étrangers (ou ceux que je repérais en tant que tels) étaient éparpillés dans la salle. Certains, qui devaient être originaires des Balkans, formaient des petits groupes familiaux, avec des enfants, d'autres, sans doute africains, étaient des jeunes hommes qui cherchaient du regard leurs amis, se faisant des signes d'une part à l'autre de l'amphithéâtre. Observant leurs interactions, il était assez évident que, alors que ces derniers se connaissaient depuis quelques temps (quelques mois auparavant, ils avaient dormi ensemble à la rue, dans des couloirs de la gare, et ensuite ils avaient occupé l'amphithéâtre C de mon université), les familles qui venaient d'Albanie et Kosovo venaient tout juste de rejoindre ce collectif d'occupants.

Puis, soudainement, l'assemblée générale commença. À ouvrir les échanges fut Timothée, un homme blanc sur la quarantaine, petit et costaud, qui, avec des mouvements rapides et assurés, prit place sur « scène » et parla à l'assistance d'une voix grave et forte : « Alors, on commence ! Un peu de silence s'il vous plaît ! » Comme je le compris assez vite, Timothée vivait depuis des années en squat, et, avec quelques amis, il avait déjà ouvert plusieurs bâtiments désaffectés pour que des gens sans domicile fixe puissent y emménager. C'était lui qui avait « ouvert » l'*Amphi Z*. Il était respecté par tout le monde, et il avait le dernier mot sur l'organisation du squat. Depuis l'ouverture de l'*Amphi Z*, il dormait sur place, mais sa présence n'était que temporaire : il resterait le temps qu'il fallait, pour superviser la mise en place de la vie commune. Timothée aborda, en première instance, la question de l'électricité, qui était particulièrement présente, dans cette AG plongée par moments dans la presque obscurité. Ensuite, il fut question de portes et de

clefs, dispositifs d'intimité minimale que Timothée et ses collègues étaient en train de mettre en place. Après, il parla de l'usage des espaces communs, et ensuite il évoqua le squat qui venait de s'ouvrir juste à côté de l'*Amphi Z*, la *Maison Mandela*, destinée aux familles originaires des Balkans qui venaient d'être expulsées de l'esplanade où elles avaient planté leurs tentes. Il était un bon orateur, maîtrisant le style sec et synthétique requis par le contexte. À la fin de chaque phrase, il attendait les interventions de l'assemblée, qui arrivaient très rapidement, par levée de main, se superposant parfois entre elles. Derrière Timothée, assis par terre, Robin prenait frénétiquement des notes sur son ordinateur. Il était un militant anarchiste qui avait à peu près mon âge, très grand, portant des lunettes et une casquette. Robin était par ailleurs libraire et urbaniste, et il allait devenir un véritable pilier de l'*Amphi Z*. Parfois, il intervenait pour rappeler les prochains points à traiter selon l'ordre du jour, qui avait été proposé par l'assemblée en début de séance, juste avant que Timothée ne prenne la parole.

Le groupe était traversé par un très fort enthousiasme, tel un chœur guerrier, luttant pour que ce lieu existe, soit mis en sécurité, devienne habitable et soit investi par ses occupants. Ces derniers n'osaient pas trop prendre la parole : ils écoutaient, le visage concentré et sérieux. Ceux et celles qui ne parlaient pas français, les anglophones et les albanophones, avaient l'air inquiet, ils cherchaient à attraper quelques mots, aidés par d'autres, qui se lançaient dans des tentatives de traduction simultanée. Écoutant moi aussi les orateurs et les oratrices « autochtones », j'appris qu'ils se référaient à eux-mêmes (et, plus largement, à tous les présents qui voulaient apporter de l'aide au collectif) en tant que « soutiens », désignant les occupants de l'*Amphi Z* par le terme « habitants ». Le mot « habitants », lorsqu'il concerne des personnes en migration, est spécialement fort : elles sont là pour rester. Je me souviens avoir pensé que c'était une très belle façon de poser les choses, un bon début de cette vie commune. Peu à peu, parfois sollicités par les soutiens, quelques habitants prirent la parole, notamment parmi les francophones : Oumar, Dauda et Abdoul, tous les trois guinéens, qui allaient devenir des véritables points de repères pour les autres occupants de l'*Amphi Z*. Dans cette AG, ils essayèrent de porter la parole des autres habitants, notamment des très nombreux absents, qui, selon eux, auraient dû bientôt commencer à participer aux réunions collectives : « Nous sommes tous là pour les mêmes raisons, nous avons tous le même objectif, obtenir des papiers et recommencer à vivre. Mais si nous ne restons pas tous unis, on ne va jamais avancer. »

Les mots des habitants me secouèrent de ma rêverie d'observatrice. J'étais là pour me présenter, pour demander au collectif si mon travail pouvait leur intéresser, si ma proposition avait du sens pour eux. Je pris donc la parole, me présentant en qualité de doctorante en psychologie clinique à Lyon 2, souhaitant consacrer sa thèse à l'accueil des exilés, et psychologue clinicienne. Je choisis de dire les choses dans cet ordre, car je me disais que l'« appartenance » à Lyon 2 était quelque chose que nous avions en commun, et j'évoquais mon passage en Amphi C. J'étais presque réticente à continuer, une foule de pensées me traversait. Je me disais que le collectif pouvait être intéressé par une démarche de recherche, en tant que support aux processus réflexifs groupaux, tel un « miroir » où l'*Amphi Z* aurait pu se regarder, se voir exister et s'interroger, et également, bien sûr, en tant que dispositif qui fait trace, qui fait mémoire, pouvant étayer un mouvement de dénonciation et de lutte. « Le problème », je pensais, « sera peut-être l'approche de cette enquête, et sa modalité de mise en place : voudront-ils d'une psy, d'un espace (potentiellement) thérapeutique au sein du squat, d'un dispositif d'accès aux soins ? ». Je m'attendais à ce que Timothée ou l'un de ses camarades me réponde sèchement qu'ils n'avaient rien à faire d'une psychologue, qu'il n'y avait pas de fous, là-bas, mais des gens exclus de tout droit. « Malgré tout », je me dis, « je pense sincèrement que cette idée est pertinente du point de vue clinique, notamment dans un lieu comme celui-ci, je suis là pour ça », et je terminai ma phrase.

Les choses se passèrent à peu près à l'inverse de ce que j'avais anticipé. Ma proposition de mettre en place un espace d'« écoute et aide psychologique » en *Amphi Z* fut saluée avec ferveur, avec soulagement. Timothée changea de voix, le rythme de son discours devint plus lent, il se mit à parler de la souffrance psychique des habitants. Laura, Fabrice, et d'autres soutiens lui firent écho, et Oumar déclara, d'un ton grave : « Ici, les gens ne vont pas bien, ils souffrent dans leur tête, pour cela ils ne peuvent pas venir en AG, ils n'y arrivent pas ». Ainsi, pendant quelques minutes, nous discutâmes tous ensemble de traumatismes, dépression, agressivité, violence, cauchemars, maux de tête. Deux filles, Monique et Iris, prirent la parole, elles étaient sage-femme et ostéopathe, et puis une dame, Anne, infirmière psychiatrique à la retraite. Elles avaient envie de participer à ce projet d'espace d'écoute, et, discutant toutes ensemble juste après la réunion, nous donnâmes forme au premier noyau du Groupe Soins (cf. *infra*, p. 353).

Cette première rencontre avec l'*Amphi Z* fut donc un moment particulièrement riche, m'encourageant à investir ce terrain de recherche. Mais le malaise que j'éprouvai lors de cette réunion, concernant les différentes facettes de mon positionnement, devait être un avant-goût, un pressentiment de la « méthodologie des écarts » qui allait se délinéer tout au cours de mon travail. Le collectif m'avait clairement investie en tant que soutien (et donc, militante), et en tant que clinicienne. Quant à mon projet de thèse, aucune réaction. Ils ne semblaient pas m'avoir entendue à cet endroit-là, et en effet, à partir de ce moment et pendant plusieurs mois, je cueillis toutes les occasions pour en reparler, mettant en exergue ma casquette de chercheuse. Mais, pendant longtemps, rien à faire : si la militante et la clinicienne entraient peu à peu dans la vie partagée du squat, la chercheuse restait seule avec son cahier de notes.

Quelque chose de semblable se produit une dizaine de mois plus tard, lors de ma première rencontre avec le collectif du *Collège*. Avec Mathilde, une collègue psychologue, nous proposâmes aux soutiens et aux habitants du *Collège* un dispositif clinique sur le modèle de celui que j'avais mis en place en *Amphi Z*. Encore une fois, lors d'une AG, je présentai mon travail de thèse, encore une fois cette partie de mon discours fut ignorée.

Les habitants, des mineurs isolés et des jeunes majeurs originaires d'Afrique subsaharienne, qui, nouvellement arrivés en France, avaient obtenu cet abri de fortune depuis un peu plus d'un mois, après avoir vécu quelques temps à la rue, semblaient ici plus présents, plus participatifs, d'une part, car ils avaient eu le temps de se connaître et s'organiser a minima, et d'autre part, parce que la posture des soutiens était encore en voie de définition. Ces derniers étaient globalement plus âgés que les soutiens de l'*Amphi Z*, et orientés vers un accompagnement d'inspiration « citoyenniste », plutôt que mus par une militance « antagoniste ». Naturellement, même au *Collège* était encore présent le groupe des « squatteurs » qui avaient ouvert le lieu, et notamment Joachim, un homme qui devait avoir la quarantaine, aux cheveux longs et aux mille capacités de bricolage et débrouillardise, mais, disait-on, facilement colérique. En outre, différemment qu'en *Amphi Z*, ici la grande majorité des habitants étaient des mineurs : l'attitude des soutiens était donc particulière à leur égard, et même le monde associatif et les autorités locales montraient un peu plus d'intérêt à l'égard du squat. La Métropole avait même accepté de financer une association pour qu'elle assure l'organisation de base du lieu

de vie (denrées alimentaires, vestiaire, aménagement des lieux, installation de douches et toilettes extérieures, gestion des déchets...). Des salariés et des bénévoles de cette association étaient donc très présents auprès du *Collège* – ce qui, comme nous allons le voir, ne fut pas sans conséquences.

Encouragés par les soutiens, les habitants avaient nommé des « référents » qui participaient à toutes les AG, portant la parole des autres. Or, nous allons voir que la nomination de ces « référents » était une question problématique : il s’agissait théoriquement d’une élection, mais la grande majorité des habitants ne votait pas. Ainsi ce système, sous couvert de « démocratie », établissait des hiérarchies internes, car, par exemple, il n’y avait pas de « référents » anglophones. Quoi qu’il en soit, les habitants présents à la réunion soutenaient sans réserve l’ouverture d’une permanence psychologique que, avec Mathilde, nous propositions. Nous avançâmes même l’idée de mettre en place un groupe de parole, et les jeunes en furent enthousiastes : je leur proposai donc une rencontre préliminaire, pour réfléchir avec eux autour de ce projet¹³.

Je dois souligner que mon positionnement, auprès du collectif du *Collège*, fut d’emblée différent par rapport à la posture que je tins en *Amphi Z*. Ici, dès cette première AG et pendant les presque deux ans à venir, je fus et je restai « clinicienne », au sens strict d’intervenante de la permanence psychologique. Mon activité de recherche se déroula principalement dans le cadre de cette praxis clinique. Je ne participai aux réunions du collectif que très occasionnellement, je me rendis à quelques moments de fête et à quelques manifestations, mais sans m’impliquer dans l’organisation de ces événements, je ne me liai jamais de façon significative aux autres soutiens, exception faite pour mes collègues de la permanence, et aux quelques intervenants associatifs qui vinrent nous rencontrer. Je rentrerai dans les détails dans le prochain chapitre (p. 328), ce qui m’intéresse, pour l’instant, c’est de préciser cette différence : en *Amphi Z* je me laissai travailler par un malaise d’indétermination et de pluralité des places que je tentai d’exorciser au *Collège*. Par contre, cela ne changea rien à mon sentiment de ne pas arriver à inscrire ma démarche de recherche dans la vie groupale.

¹³Comme nous le verrons plus loin (p. 328), alors que la permanence psychologique pût se mettre en place et tenir dans le temps, s’inscrivant dans l’histoire du *Collège*, le projet du groupe de parole, malgré plusieurs tentatives de le réaliser, tomba à l’eau.

Un tel sentiment me fit vivre, auprès des deux collectifs que j’accompagnais, une culpabilité qui parfois m’amenait à douter de tout ce que je faisais. *Quelle posture ne serait pas une imposture ?*, je me demandais, et je demandais à mes collègues soignants. La praxis clinique, la réflexion collective sur cette pratique, les liens que nous tissions, peu à peu, avec les patients, mais également avec les habitants que nous rencontrâmes dans les « couloirs du quotidien », et avec les autres soutiens : la réponse à ma question était là, il me semblait. Toutefois, parfois une crainte m’envahissait, de ne pas être légitime en tant que chercheuse, auprès de ces deux collectifs. Les *frontières* entre mes différentes postures m’avaient l’air tellement fragiles que je me sentais engluée, par moments, dans un positionnement ambigu, faisant de moi un objet d’investissement énigmatique, pour mes collègues et pour nos patients. En tant que clinicienne-chercheuse-militante, je me sentais comme une chimère, jamais vraiment à ma place¹⁴.

Seulement beaucoup plus tard, une fois ma pratique de terrain terminée, je pus interroger ce sentiment de solitude qui avait pénétré mon expérience de chercheuse. Les groupes que j’accompagnais étaient soumis à quantité de facteurs déstabilisants, leur quotidien était fait d’imprévus, de menaces externes et internes à la tenue groupale, et surtout d’une suspension, d’une attente épuisante. Dans ces conditions, le moment dépressif, de remise en question, auto-critique et analytique, dont une démarche de recherche en psychologie clinique est porteuse, est très difficile à investir. L’ambivalence est trop coûteuse. Auprès d’un collectif *en lutte* et en situation de survie, le chercheur psychiste, figure énigmatique et génératrice de doutes, est probablement destiné à rester seul, oublié, refoulé.

Toutefois, dans deux contextes spécifiques, je pus incarner ma fonction de chercheuse de façon explicite et partagée avec les autres membres de l’*Amphi Z* et du *Collège* :

1. Dans le cadre d’une petite étude que je menais avec Robin, un soutien urbaniste de l’*Amphi Z*, ayant une formation sociologique très pointue et étant très intéressé par la possibilité de participer à ma démarche de recherche. Nous menâmes de longs entretiens semi-directifs, avec quatre habitants et trois soutiens du collectif, qui

¹⁴Ma condition d’étrangère en France, et de femme dans des collectifs à forte présence masculine, ne faisait qu’accentuer ce ressenti, mais, comme je l’ai précisé plus haut (p. 224), ces facettes de mon identité, avec le temps, m’ont grandement aidée à construire ma méthodologie.

participèrent avec confiance et générosité à cette enquête. Nous voulions prendre en compte les mouvements groupaux d'engagement et de désengagement traversant la vie collective, et, partant, nous nous penchâmes sur les représentations partagées, les mythes, les valeurs et les idéaux animant les membres de l'*Amphi Z*. À partir de cette expérience, nous écrivîmes un article (BARBIERI et DE RIVIÈRE DE LA MURE, 2019), que nous partageâmes avec le collectif. Nous souhaitions ainsi mettre en forme un écrit qui puisse servir de point de départ pour des réflexions et évolutions ultérieures de l'*Amphi Z*. Néanmoins, les dates du procès et de l'expulsion du bâtiment s'approchant, il fut très compliqué d'aller plus loin que quelques discussions « de couloir » autour de cet article. Ainsi, ce qui semblait avoir pu émerger et se légitimer (tenir une posture de recherche auprès de l'*Amphi Z*), retourna aussitôt à fonctionner à un niveau plus souterrain ;

2. Pendant les entretiens cliniques. Au bout de cinq ou six mois d'animation de la permanence psychologique en *Amphi Z*, je m'aperçus, non sans surprise, que les patients venant nous rencontrer me posaient des questions sur ma recherche. Au *Collège*, il arriva quelque chose de très similaire. Voici que, sans que je l'aie anticipé, la recherche apparût, soudainement, en tant que signifiant clinique. *Tu es ici pour ta recherche ? Elle porte sur quoi ? C'est pour raconter ce que nous vivons ici ? Un chercheur, c'est quoi ? Moi aussi, je cherche.* Ces questions, ces considérations, purent, à partir de ce moment-là, s'inscrire dans l'espace clinique, elles s'installèrent dans le dispositif et le transformèrent. Qu'est-ce qui se passait, dans le cadre des rencontres cliniques ? De quoi est-ce qu'elles étaient la scène, quels personnages produisaient-elles ? *Psy et patient, ou chercheuse et co-chercheur ?* L'« accompagnement de la vie ordinaire » de ces habitants en exil fut ainsi marqué par une créativité nouvelle, et par une nouvelle qualité de présence, soucieuse de ne jamais aplatir la portée vitale de ces interrogations, de ne jamais les enfermer dans des réponses rigides (FUSTIER, 2008).

Avec les exilés

Si mes terrains de recherche m'ont fait ressentir et penser les *frontières* (en tant que *limites, lignes de démarcations et écarts*) entre mes différents positionnements, et entre

les différents fils qui tissent mon identité, le *travail de l'exil* des sujets auprès desquels je me suis impliquée n'a pas été moins exposé à l'épreuve des frontières.

Georges Perec, tout en n'ayant jamais changé de Pays, a vécu et raconté l'exil comme peu d'autres écrivains, en faisant de celui-ci le point de fuite, l'abîme béant au centre de son écriture. Pour ce narrateur de l'espace et de ses multiples dimensions, il existe un lieu à part, qui surgit là où toutes les autres « espèces d'espaces » s'effondrent : Ellis Island, le centre d'immigration, l'« île des larmes » des émigrants qui, au XIX^{ème} et au début du XX^{ème} siècle, atteignaient les États Unis. Ici, cet auteur vient questionner l'exil :

« Ce que moi, Georges Perec, je suis venu questionner ici, c'est l'errance, la dispersion, la diaspora. Ellis Island est pour moi le lieu même de l'exil, c'est-à-dire le lieu de l'absence de lieu, le non-lieu, le nulle part. C'est en ce sens que ces images me concernent, me fascinent, m'impliquent, comme si la recherche de mon identité passait par l'appropriation de ce lieu-dépotoir où des fonctionnaires harassés baptisaient des Américains à la pelle. » (PEREC, 1995)

Dans cet écrit, Perec met en mots la condition paradoxale de l'exilé, qui a pour seul repère un dépaysement informe, pour seules racines une *coupure* :

« Ce qui pour moi se trouve ici ce ne sont en rien des repères, des racines ou des traces, mais le contraire : quelque chose d'informe, à la limite du dicible, quelque chose que je peux nommer clôture, ou scission, ou coupure, et qui est pour moi très intimement et très confusément lié au fait même d'être juif. » (ibid.)

L'*Amphi Z* et le *Collège* ont été mes Ellis Island : j'y suis allée questionner ma propre étrangeté, ma propre marginalité. Les élaborations de Rajaa Stitou m'ont été très précieuses pour tenter de mettre de la pensée et de me situer en clinicienne à cet endroit vertigineux. Selon cette auteure, l'épreuve de l'exil est co-essentielle à la vie humaine, car toute histoire subjective porte la blessure d'une perte originaire. Lorsque le sujet se

retrouve à devoir franchir une frontière, c'est à cette perte qu'il est à nouveau confronté. Le travail de l'exil se met donc en route à partir du franchissement d'une frontière, et de l'écho qui en découle, il commence à œuvrer là où ce franchissement rend nécessaire *une retrouvaille de l'exil structurant* :

« L'exil concerne cette perte originaire, inhérente à l'humain, que chacun s'approprie et élabore en fonction de sa subjectivité, de son histoire prise dans l'Histoire. Cette perte originaire se réactualise dans tout franchissement d'une frontière, tout déplacement, qu'il s'agisse d'un renoncement, d'un deuil, d'un changement de pays, d'une rupture historique. Ce déplacement nécessite un travail de métaphorisation, de reconstruction subjective permettant la retrouvaille de cet exil structurant constitutif à la fois du sujet et du lien social. » (STITOU, 1997, p. 13)

Ces considérations me semblent étayer le premier des trois énoncés généraux qui organisent mon enquête, ainsi que la notion d'*allo-engendrement* :

HG Les mouvements migratoires sont la trace d'un processus de subjectivation par « allo-engendrement ». Dans ce sens, le déploiement réel d'une géographie physique tente d'incarner une *géographie psychique* (imaginaire et symbolique), une géographie traçant une histoire, mettant en branle un travail de mémoire, de distanciation-réappropriation, de « transcription » (ALTOUNIAN, 2005) de ses héritages ;

Ma sous-hypothèse 2.1 va dans le même sens :

H2 Sous-hypothèse 2.1 : L'*ordalie*, en tant que forme d'exclusion extrême du monde humain, et d'invocation du surhumain (le divin, la nature, le destin), dans l'expérience du sujet, renvoie au passage de la frontière par excellence : celle entre *vie* et *mort*. Une telle exclusion, ainsi que le passage de cette frontière, sont convoqués au niveau transférentiel, dans le cadre de la rencontre clinique.

Stitou insiste sur l'« épreuve de l'étranger » qui caractérise l'exil. Une telle épreuve est potentiellement porteuse d'une déliaison « anarchiste » au sens de Zaltzman (cf. p. 124),

étayant un mouvement de révolte psychique. Mais ce processus est des plus complexes et des plus risqués. Le franchissement des frontières peut « mettre en absence » le sujet, comme s'il ne pouvait plus se retrouver, ni là où il était avant de prendre le chemin de l'exil, ni ici où, apparemment, il est arrivé :

« Le déplacement peut être une tentative d'exister, de se défaire d'un lieu de servitude et de malédiction, d'une mise à demeure d'une tragédie familiale, d'une douleur innommable ; mais il y a également ceux qui franchissent une frontière afin de se retrouver étrangers. [...] Le déplacement en tant qu'épreuve de l'étranger n'est pas sans résonance, voire incidence psychique. Il bouscule les frontières entre la réalité fantasmatique, le roman familial et la réalité événementielle, historique et/ou culturelle. La secousse qu'il suscite peut entraîner culpabilité, repli ou révolte, mais elle peut aussi faire advenir le réel du trauma et plonger le sujet dans une absence infinie au monde et à lui-même, une absence contagieuse qui se répercute non sans violence sur les enfants. Cette absence n'est souvent dicible dans aucune langue, la recouvrir d'emblée de significations culturelles n'y change rien si ce n'est de la renforcer, en étouffant la parole du sujet. La douleur d'exister qu'elle engendre ne concerne pas seulement la division entre deux pays et deux cultures. Elle est avant tout à ramener à l'histoire de chaque sujet. » (STITOU, 2006, p. 66)

Tout au long de mon travail de terrain, j'ai pu me mettre à l'écoute de cette *douleur d'exister*, de cette *mise en absence* du sujet. Relisant mes notes du premier mois d'observations en *Amphi Z*, j'ai trouvé, entre guillemets, le titre d'un film, « Lost in Translation », *perdu dans la traduction*, mais également *perdu dans la translation*, dans le déplacement. Par l'évocation de ce titre, je voulais imprimer dans mon cahier le sentiment que j'avais de passer mes journées avec des gens qui, tout en s'efforçant d'aménager et d'investir un habitat, n'étaient pas vraiment « là ». Cette impression d'éparpillement, d'avoir laissé des parties de soi dans un ailleurs, et la nécessité d'interroger cet ailleurs, a été, comme nous le verrons, très importante dans l'accompagnement de certains patients.

D'ailleurs, le traitement politique des sujets en exil renforce cette mise en absence, qui parfois semble sans fin, sans solution, suscitant du désespoir transféro-contre-transférentiel,

du désespoir à partager, faute de mieux, dans la rencontre clinique. L'épreuve de l'étranger va souvent de pair avec l'épreuve de l'*homo sacer* – ou, pour reprendre l'image proposée par Stitou, du *fugitif* :

« Ceux que l'on appelle les "fugitifs", qui ne peuvent ni retourner dans leur pays, ni parvenir dans un lieu d'accueil, vivent immobiles ou passent leur temps à errer de gare en gare. Soumis aux aléas de l'histoire et des décisions bureaucratiques, qui les renvoient d'une instance à l'autre, livrés à la culpabilité indéfinie, en demeure d'avoir à justifier leur propre existence, parfois dans la situation absurde d'avoir à vivre dans des lieux de transit, dans une attente interminable de régularisation d'un permis de séjour qui leur donnerait enfin un lieu d'ancrage. Traqués par la menace, rejetés de toute citoyenneté, il ne leur reste parfois, que le nulle part pour unique habitat. » (2001, p. 214)

Ces réflexions peuvent s'appliquer avec une grande précision à l'expérience clinique que j'ai pu faire des espaces que j'ai nommés « interstitiels », ce « nulle part pour unique habitat », qui par contre, lorsqu'il se matérialise, s'ancrant dans des rencontres, dans des liens, peut devenir le cadre d'un travail d'*allo-engendrement*.

L'*allo-engendrement*, en tant que production et élaboration d'une condition d'exil, procède toujours à partir d'un *manque à être* fondamental, universel, qui fait que le sujet ne puisse pas exister comme une monade, car l'existence lui échappe comme l'air s'enfuit d'un ballon troué. À la plénitude de l'existence divine, au défaut objectif et localisé (le besoin) de l'existence végétale ou animale, la condition humaine oppose¹⁵ ce que Jacques Lacan a nommé « manque à être » :

« Le désir est la relation d'être au manque. Le manque est le manque à être à

¹⁵En fait, entre les formes de vie végétales, animales, et animales-humaines, il n'est pas du tout question d'*opposition*, mais de *superposition* et croisement de différentes façons d'être au monde. Au sein de la biosphère, fondement commun à ces trois organisations biologiques, l'expérience du manque est nécessaire et nuancée, et la distinction entre manque d'un objet (*besoin*) et manque à être (*désir*) est loin de se poser comme absolue. Par contre, le sujet humain existe aussi au niveau de la noosphère – le monde des signifiants, et des constructions de sens. Encore une fois, il serait réducteur et arrogant de penser que cet univers symbolique est l'apanage exclusif de notre espèce. Ce qu'on peut dire, c'est que l'humanité, différemment des autres formes de vie terrestres, a fait de la noosphère son environnement privilégié, en s'y inscrivant en tant que *sujet symbolique* – ou, autrement dit, *sujet du manque*.

proprement parler. Ce n'est pas le manque de ceci ou de cela mais le manque à être par lequel l'être existe. » (1955b)

Le *manque à être*, fondement sans fond, constitue l'humain comme sujet de désir et de langage, ce que Lacan synthétise dans une belle trouvaille linguistique, le « parlêtre » (LACAN, 1979, p. 252). Or, le « parlêtre » est inévitablement marqué par l'exil, il se disperse, tout au long de sa course, dans un ailleurs (le passé, l'inconscient) qui lui reste vague et énigmatique. Lorsqu'on tente d'accueillir, en clinicien, les hommes et les femmes qui traversent les frontières, on pourrait avoir tendance à oublier une telle universalité humaine de l'exil et de la diaspora, on pourrait être tenté de projeter sur eux, les « migrants », le destin cruel d'une coupure existentielle, les figures de l'Autre. Mais une telle coupure, et de telles figures, ouvrent et traversent l'expérience du « parlêtre », animal symbolique, nulle part chez lui. La coupure est alors, probablement, le premier espace interstitiel que le « clinicien » et l'« exilé » peuvent commencer à investir ensemble, en tant qu'habitat paradoxal, partageable et potentiellement transitionnel.

Bricolages d'anthropologie clinique

Les deux permanences psychologiques que j'ai animées, avec mes collègues, en *Amphi Z* et au *Collège*, ont eu besoin, pour pouvoir s'installer et se dérouler, de se nicher au sein d'un espace interstitiel qui a pris, parfois, une fonction de « refuge dans le refuge ». Accueillir les habitants qui *passaient* à la permanence (oui, il est important de le souligner : les *permanences*, ici, ont été investies en tant que *lieux de passage*, espaces-temps où les habitants pouvaient inscrire des mouvements de va-et-vient, modulant ainsi leurs absences et leurs présences) a été une manière de nourrir l'imaginaire de ces deux collectifs. La *permanence* a été, dans un certain sens, la condition pour qu'il reste toujours, malgré les conséquences de la tension entre *lutte* et *mise en absence* polarisant ces deux collectifs, la possibilité de faire place à la venue de l'Autre.

Faire place à l'Autre, signifie, fondamentalement, le reconnaître comme un autre-semblable : par l'effort individuel et collectif d'humanisation du monde, altérité et identité se nourrissent mutuellement. Pour cela, toute fixation à une unique origine, tout idolâtrie d'une identité « pure » met à mal la *Kulturarbeit*, et, réciproquement, lorsque la *Kulturarbeit*

est entravée, identité et altérité tendent à se séparer, et donc à se déchirer, alors que la différence, stigmatisée et neutralisée, ne fonctionne plus comme écart vivant et vital. Une différence subjective traquée et meurtrie, un traumatisme par violation de sa différence : voici ce que l'expérience clinique au sein des « Groupes soin » de l'*Amphi Z* et du *Collège* nous a souvent fait rencontrer. D'où l'importance, pour moi et mes collègues, de la tentative de

« [...] *se faire terre d'asile* d'une intimité qui se construit à mesure qu'elle se dévoile. Il est des configurations du discours social et du lien social, qui, tel un faux self généralisé, se fondent sur une mise à mal des conditions de subjectivation et c'est précisément sur ce point que le psychanalyste se fait témoin des incidences de l'Histoire collective et de ses répercussions dans la structuration du psychisme singulier et du lien social. Par ce nouage, *se constituer comme terre d'accueil pour des intimités à venir privées de droit de cité* peut être lu comme un véritable acte qui fait advenir la possibilité d'un parlêtre. » (DOUVILLE, 2014b, p. 160, souligné par moi)

Comme je l'ai évoqué dans l'état de question (p. 156), Olivier Douville s'est engagé dans la fondation d'une *anthropologie clinique*, en tant qu'espace épistémologique de rencontre, problématique et conflictualisée, entre l'anthropologie et la psychanalyse. L'anthropologie clinique serait appelée à

« [...] rendre compte des nouvelles façons qu'ont des hommes et des femmes de dire leur malheur et leur douleur et de chercher quelqu'un ou un collectif qui pourrait entendre ce malheur et cette douleur. » (ibid., p. 30)

Les hommes et les femmes, parfois, disent leur douleur et leur malheur par un déplacement, par une ordalie, qui appelle la réponse (une *réponse* toujours ouverte, qui peut et doit commencer par une *présence*) de « quelqu'un », ou d'un « collectif ». Tel est le constat dont nous partîmes, lorsque nous décidâmes de nous engager dans une pratique clinique auprès de ces deux espaces « de frontière ». Bien évidemment, le problème du caractère « culturel » du malheur et de la douleur que les *patients-passants* des permanences nous

donnaient à entendre se posa à nous. Un malaise nous traversa, à plusieurs reprises, dans certains moments de prise de conscience du danger que nous courions : le danger de réduire les symptômes subjectifs dont nous étions les dépositaires (douleur mélancolique, suspension des investissements, hallucinations, alcoolisme, destructivité, pensées et agirs suicidaires...) à des pures expressions d'une culture (comme si une « culture », au sens d'une entité singulière, fermée, complète et identifiable, existait vraiment). Douville formule une question que, aujourd'hui, dans l'après-coup de ce travail, me semble avoir résonné dans les groupes « soignants » que nous avons tenté d'établir :

« [...] comment à la fois situer et entendre les références culturelles, dont nous pensons l'organisation en termes de collectif, et se rendre sensible à l'effet langagier et imaginal d'un désir au singulier ? Voilà bien un enjeu que le travail clinique avec des personnes en rupture – rupture de lieux et rupture de générations – nous impose de rencontrer. » (2014b, p. 7)

C'est, je crois, l'insistance de cette interrogation, de cette inquiétude, qui a maintenu nos praxis cliniques à l'état de « bricolages », nous empêchant de les faire adhérer de force à un modèle tout fait de psychothérapie trans-culturelle, ou inter-culturelle, mais considérant, plutôt, la « culture » comme un espace interstitiel, « somewhere to put what we find », comme l'a écrit Winnicott (1971, p. 3). La parole vivante des sujets qui venaient nous rencontrer *traduisait* – d'une langue à l'autre et d'une part à l'autre d'une frontière – la *complexité de leurs affiliations*, la *violence des désaffiliations* qu'ils vivaient, la difficulté de se lier à nouveau, de se laisser travailler par un groupe. Nos « bricolages » cliniques se situaient à cet endroit :

« C'est bien une clinique de la complexité des identifications et de la violence des désaffiliations que nous devons inventer sans nous rabattre sur les fades commodités que délivre à l'envie toute clinique des identités et des appartenances, laquelle faute de constater le plein règne de ces dernières les réduit à des schémas de comportements qu'elle prescrit. » (DOUVILLE, 2014b, p. 225)

Bricoler une praxis et une élaboration clinique à même d'étayer, a minima, la complexité et la violence qui font et défont les identifications et les affiliations : voici la tâche – très

ardue – qui incombait aux « Groupes Soins ». Je dis « bricoler », plutôt qu'« inventer », car je pense qu'il s'agissait surtout de *nous débrouiller avec ce que nous avons* – le squat, ses espaces interstitiels, les imaginaires dont chacun des deux collectifs était le producteur et le produit. Il faut souligner encore une fois que tant l'*Amphi Z* que le *Collège* étaient formés par plusieurs petits groupes, tous plutôt fragiles, et dont chacun était caractérisé par ses « présuppositions de base » (BION, 1961) – id est, ses fantasmes, ses certitudes, ses résistances et ses attentes. Nous avons à travailler à partir de cette matérialité psychique, toujours tiraillée entre sujet et amalgame, entre groupe et mise en absence. De cette matérialité (précédent la parole subjective) nous avons à devenir les réceptacles (les « terres d'asile »), dans le jeu pluriel d'une spatialité particulière : une « salle de soin », ou « salle des permanences », concrétisation d'une fonction contenante. Mais pas seulement contenante. Cet espace potentiellement interstitiel a permis, parfois, le déploiement d'un travail qui a quelque chose à faire avec la « fonction alpha » de Wilfred Bion, ou encore, avec le « conteneur » décrit par René Kaës :

« J'ai proposé le concept de conteneur pour associer deux fonctions essentielles dans le processus de travail psychique : celle de contenance et celle de transformation. [...] Ce qui m'a conduit à élaborer ce concept tient aux vicissitudes de l'espace transféro-contre-transférentiel, à sa capacité de contenir – ou non – et de rendre possible – ou non – des transformations [...] S'il est capital d'assurer une contenance ou un hébergement des pulsions, des affects, des actes-signes et des représentations archaïques avec lesquelles ils sont en relation, mais hors lien de pensée, cette fonction ne suffit pas dans la mesure où elle est non active, lorsqu'elle se limite à fournir un lieu de dépôt ou d'exportation. Ce temps et cet espace premiers de la contenance hébergeante sont indispensables : ils recueillent et accueillent ce qui n'a pas trouvé de lieu. Mais il est indispensable que soit instauré un dispositif qui soutiendra le travail de symbolisation. » (KAËS, 2012a, p. 643)

Au sein de cet espace, qui, dans les deux squats, nous avait été assigné par les habitants, que nous avons en somme ouvert et institué avec eux, nos bricolages « hébergeants » et « symbolisants » portaient sur les *histoires* et sur les *géographies* de ces vies en dispersion, qui, non pas n'importe où, mais auprès du squat « habitat/lieu de mis au ban », croisaient

nos propres diasporas. Mais, comme Kaës ne cesse de le mettre en exergue, pour qu'il y ait « conteneur », il est nécessaire un ou plusieurs « métaconteneurs ». Comme dans le cas du « cadre » et des « métacadres », une fonction contenant et transformatrice ne peut pas exister dans le vide, elle a besoin d'un étayage « méta », c'est à dire au-delà de cette fonction elle-même, *dans un autre lieu, dans d'autres liens*.

Reprenant la pensée de Fustier (cf. *supra*), je dirais que la « banalité du quotidien » de ces deux collectifs a fourni le « tissu » nécessaire à ce que nos praxis puissent espérer contenir quelque chose. Cet auteur parle d'« espace de compatibilité » et de « zones frontières » (2008, p. 52, p. 56), et je pense pouvoir rendre compte des bricolages dont l'*Amphi Z* et le *Collège* ont été la scène en mobilisant ces deux notions.

L'*espace de compatibilité* est la vie institutionnelle dans son état « mou », quotidien, où des signifiants apparemment incompatibles (par exemple, l'institution en tant que famille et l'institution en tant que non-famille, ou l'objet-créé et l'objet-trouvé) peuvent coexister, car leur antagonisme n'est pas interrogé. Des représentations incompatibles peuvent ainsi être contenues, dans des paradoxes qui peuvent avoir fonction transitionnelle (lorsque les deux représentations incompatibles se tiennent à deux niveaux différents, cf. *supra*). Inversement, dans les *zones frontière*, le paradoxe est écrasé, réduit à une contradiction, qui ne peut plus ouvrir à la transitionnalité. Les zones frontière se situent dans des espaces-temps particuliers, les seuils, les passages (départs, changements de statut, transformations institutionnelles...). On a ici « une opposition topologique entre un dehors et un dedans » (ibid., p. 57) – ce qui caractérise toute situation limite de l'institution – ainsi qu'un investissement archaïque de ces situations limites, « comme un appel déçu à l'impossible dévotion maternelle » (ibid., p. 57). Un tel investissement fait déchirure dans la situation limite, qui devient ainsi une zone frontière.

La tension entre espaces de compatibilité et zones frontières a traversé et informé les praxis cliniques auprès des deux squats. Comment se représenter l'espace interstitiel des permanences ? Il ne s'agissait pas d'un dispositif faisant partie du quotidien de la vie collective. D'une part, les deux « Groupes soin » n'investissaient pas les lieux tous les jours, mais une à deux fois par semaine, et, d'autre part, ils ouvraient un ailleurs, un espace-temps qui ne répondait pas (ou pas seulement) aux mécanismes du squat. Ce dernier orientait ses pratiques et son auto-représentation selon une logique d'urgence,

lutte, et revendication, selon un thème de fond principal : le Dû et le Droit (j'évoque encore Fustier, 2008, p. 98). La permanence psychologique, par contre, était orientée par un autre thème de fond : celui du Don et de la Dette, qui rend possible l'échange et l'accueil. Il y avait bien sûr une sorte de porosité entre le squat comme lieu de lutte et l'espace-temps des bricolages cliniques, les deux thèmes n'étaient pas mutuellement exclusifs, mais, par l'emboîtement du deuxième espace dans le premier, ils se côtoyaient. Néanmoins, la « salle de soin » fonctionnait comme une situation limite, rappelant à ces institutions inactuelles ce qu'elles n'étaient pas, les renvoyant vers un dehors. Ainsi, comme nous allons le voir, les « Groupes soin » purent parfois fonctionner comme des scènes d'écrasement de certains paradoxes, et parfois comme des dispositifs s'efforçant de les contenir, s'efforçant de préserver ou raviver, au sein du squat, une puissance de jeu.

L'évocation du thème de fond du Don et de la Dette (en dehors duquel tout échange, y compris thérapeutique, ne serait pas envisageable) me permet de nommer un élément fondamental de la vie partagée, tant en *Amphi Z* qu'au *Collège*, que je n'ai pas encore évoqué : le *bénévolat*. Le don de soi, de son temps et de ses forces, le refus de « compter » les heures, la disponibilité (pour les habitants, pour les soutiens, pour la cause commune...) étaient indiscutablement des points de repères idéaux, pour les soutiens ainsi que pour un certain nombre d'habitants. Ces deux institutions inactuelles, si profondément marquées par la marginalité, l'exclusion, le manque, étaient (au moins en partie) guidées par une idéologie de la plénitude, une imago organisatrice de mère toute dévouée, à même de réparer le tort existentiel subi par les personnes exilées. Notons que, en effet, le point de jonction entre les deux thèmes de fond (Don-Dette et Dû-Droit) se trouve ici, dans la rencontre d'un sujet victime-préjugé fondamental (ASSOUN, 2005) et d'un collectif absolument bienveillant, militant de l'accueil. Comme nous le verrons, cette rencontre peut entraîner des malentendus profonds, des illusions non transitionnelles et, à moyen terme, productrices de crises qui, si pas suffisamment écoutées, mettent en scène l'inverse exacte de ce que le collectif « solidaire » serait censé défendre : exclusion, violence, mépris, indifférence.

Le statut de *soignants-bénévoles-militants* n'est pas immune à ces difficultés, et, dans nos bricolages cliniques, nous avons pu en faire l'expérience. J'invite le lecteur à relire les pages ci-dessus, faisant attention aux mots et aux tournures de phrase que j'ai employés

pour parler de mon travail de terrain : « engagement », « implication », « consacrer »... Ces termes reviennent très fréquemment, tels des mots-clés (ou des mots d'ordre!) de ma mise en narration de mes praxis cliniques auprès de ces deux collectifs. Dans les deux « Groupes soin », ces signifiants étaient en effet très présents, nous les échangeons entre nous, tels des mots magiques, pourvoyeurs de sens. Nous verrons dans le prochain chapitre, et ensuite dans les Notes Cliniques, que ce sens rassurant (nous sommes des cliniciens engagés, nous sommes là pour prendre en compte les souffrances des exilés, ce que nous faisons est bon et nous avons à nous battre pour le défendre) nous a parfois empêché de travailler. Ce sont, je pense, les moments de doute, de dépaysement et remise en question, qui nous ont permis d'étayer, parfois, l'inactuel historisant des sujets qui venaient bricoler avec nous.

En conclusion de ce chapitre, je voudrais évoquer une piste créative et dubitative qu'il est possible de prendre, pour sortir du brouillard idéologique : le chemin qui a été ouvert par la psychothérapie institutionnelle. Il y a un livre de Jean Oury que j'aime particulièrement, et que j'ai déjà cité plus haut, « Onze heures du soir à la Borde » (1980). Ici, ce grand psychiatre parle du sentiment qui le prend lorsque, le soir, il lui arrive de regarder du dehors son institution et sa pratique. Depuis cet *état infra-ordinaire de distance et fatigue*, Oury fait une expérience importante : il touche le fond, la mise à plat de la vie, ce qu'il appelle « fond de casserole », la misère de l'existence. Une telle expérience lui permet de se demander : « Qu'est-ce que je fous là? ». Il s'agit de la question fondatrice de la psychothérapie institutionnelle, celle qui fait que chacun, au sein de l'institution, puisse questionner les écarts entre son *statut*, son *rôle* et sa *fonction*, reconstruisant au quotidien le sens de cette dernière. Car, comme l'enseigne la psychose,

« Il faut toujours reconstruire le monde, sans quoi, ça s'effondre. » (GODARD et OURY, 2010)

6.3 Synthèse du Chapitre

Le squat, habitat éphémère qui prend forme au sein des *no man's lands* de l'espace urbain, a été la scène de ce travail d'enquête. Retraçant l'histoire de ce lieu marginal,

et prenant en compte les définitions qu'en proposent les sociologues (BOUILLON, 2003 ; PÉCHU, 2010 ; JOANNY, 2015), je retiens les notions de *brèche* et d'*interstice*, et je met en exergue la prépondérance du *mouvement instituant*, par rapport au déjà-institué. Plus qu'un simple terrain de recherche, le squat a été, pour moi, un « lieu en recherche » (NICOLAS-LE STRAT, 2018a). Au sein du squat, cherchent souvent refuge les étrangers à la *pólis*, les exclus de l'habitat. Il s'agit des populations qui se trouvent « enfermées dehors » de l'univers de sens de la *pólis*, traitées par les institutions comme autant d'« objets méinscrits » (HENRI, 2004). Par leur simple présence, ces sujets troublent l'ordre symbolique du déjà-institué social, car ils viennent « trouser le montage fictionnel d'une majorité compacte » (DOUVILLE, 2012a, p. 25), et d'une identité définie et fermée. Dans le cadre de cette recherche, ces « dérangeurs de l'ordre symbolique » sont les sujets en exil, qui portent, dans leurs histoires, les traces de l'histoire coloniale. Dans l'aventure collective de l'accueil des exilés en squat, qui est une démarche subversive d'investissement de l'espace de la *pólis*, une revendication politique et psychique informe les praxis de groupe : la revendication du droit d'être là – d'être vivants, présents, visibles, parlants, auprès de cette civilisation qui, depuis plusieurs siècles, les relègue dans le règne des ombres et des fantômes. Une question est toujours restée ouverte, donnant une direction à ma recherche : *dans un squat consacré à l'accueil des exilés, qui accueille qui ?*

Cette démarche de « recherche clinique militante en squat » n'était pas prévue au départ, et elle a entraîné une foule de questionnements et de doutes méthodologiques. Ma méthodologie, que je définirais comme « une méthodologie des écarts », a pris forme à partir de la posture d'étrangère où les « lieux en recherche » que j'ai investis m'ont convoquée. *Habitant les écarts* (notamment, les écarts entre *clinique*, *recherche* et *militance*), j'ai pu m'engager dans un travail interstitiel, un travail de « corridor », dans une tentative d'« accompagner la vie ordinaire » (FUSTIER, 2008) de ces groupes « extra-ordinaires », toujours à instituer. La mise en place de mon dispositif de recherche – un dispositif hybride, entre observation participante, recherche impliquée, travail clinique (réalisé avec d'autres soignants), et travail avec le(s) groupe(s) – a été une forme de mise en actes de mon contre-transfert. Autrement dit, je pense avoir transféré sur le dispositif toutes les tensions que ces deux collectifs « combattants » et « accueillants » m'ont fait vivre.

Vivre sous l'emprise de Thánatos : tel est l'effort quotidien que ces groupes réalisent.

La question primordiale est alors : *comment vivre ?* Et donc forcément : *comment vivre ensemble ?* Une réflexion collective sur l'*éthique* (AMATI SAS, 1994) et sur la *honte* (FREUD, 1900 ; LEVI, 1947 ; LEVINAS, 1998 ; DELEUZE et PARNET, 1996 ; AMATI SAS, 1991), et sur leur relation avec le *sens de la catastrophe*, a été très précieuse à cet endroit. Avec les soignants engagés dans les permanences de soin, et avec les sujets qui les ont investies, nous avons bricolé des créations politiques et thérapeutiques, à partir d'un conflit éthique et d'un sentiment de honte.

J'avance l'idée que les « lieux en recherche » que j'ai accompagnés ont été traversés par un *travail de l'inactuel* (NIETZSCHE, 1874), qui n'a jamais cessé d'alimenter nos pratiques « infra-ordinaires » (PEREC, 1989). Afin de rendre compte de ce *travail de l'inactuel*, j'en cherche des traces dans l'*imaginaire collectif* (GIUST-DESPRAIRIES, 1986) et dans l'*imaginaire groupal* (ANZIEU, 1975), jusqu'à me mettre à l'écoute de l'*appareil psychique groupal* (KAËS, 2007) de ces formations plurielles. Une tension entre *imaginaire moteur* et *imaginaire leurrant* (ANZIEU et ENRIQUEZ, 1999) m'a semblée particulièrement remarquable dans ces groupes, ce qui m'a amenée à dialectiser le *travail de l'inactuel*, hypothétisant, d'une part, un « inactuel utopique » et, d'autre part, un « inactuel historisant ».

Les notions d'« accompagnement de la vie ordinaire » (FUSTIER, 2008) et d'« infra-ordinaire » (PEREC, 1989) m'ont été nécessaires pour penser le squat en tant qu'espace interstitiel, dont j'ai pu observer trois différents « effets » : « repos », « étonnement » et « transitionnalité ». Entre *repos* et *étonnement*, un *jeu transitionnel* s'est parfois mis en scène, produisant, au sein du collectif, des sens partagés, fragiles mais vifs. Ainsi, les espaces du squat ont eu fonction d'états, pour que le groupe puisse être.

Cette recherche s'est déroulée « aux frontières », dans plusieurs sens. Auprès de ces habitats éphémères, j'ai été confrontée, en tant que clinicienne et en tant que chercheuse, à une solitude parfois vertigineuse. La possibilité de partager quelque chose de cette solitude avec les autres soignants engagés auprès des « Groupes soin » présents dans les deux squats a été une condition nécessaire pour saisir un mouvement particulièrement significatif traversant le contre-transfert. Je décrirais un tel mouvement comme le franchissement d'une frontière intérieure – déplacement fondamental pour qu'un travail de l'exil puisse s'entamer (CHERKI, 2008 ; STITOU, 2006). La tension entre *espaces de compatibilité* et

zones frontières (FUSTIER, 2008) a traversé et informé les praxis cliniques auprès des deux squats : par nos « bricolages cliniques », nous avons tenté de travailler au plus près d'une telle tension, afin de soutenir les processus vitaux de ces « institutions inactuelles ».

Chapitre 7

Terrains de recherche

Ce qui se passe vraiment, ce que nous vivons, le reste, tout le reste, où est-il ? Ce qui se passe chaque jour et qui revient chaque jour, le banal, le quotidien, l'évident, le commun, l'ordinaire, l'infra-ordinaire, le bruit de fond, l'habituel, comment en rendre compte, comment l'interroger, comment le décrire ? [...] Nous dormons notre vie d'un sommeil sans rêves. Mais où est-elle, notre vie ? Où est notre corps ? Où est notre espace ? Comment parler de ces "choses communes", comment les traquer plutôt, comment les débusquer, les arracher à la gangue dans laquelle elles restent engluées, comment leur donner un sens, une langue : qu'elles parlent enfin de ce qui est, de ce que nous sommes.

PEREC, 1989

7.1 L'*Amphi Z*

On vit ici, on reste ici.

Les habitants de l'*Amphi Z*

Qu'est-ce que c'est "Amphi Z", bon, ma petite espérance, c'est un amphi... Dernier, quoi, c'est un "amphi dernier".

Oumar, habitant de l'*Amphi Z*

En marge d'une grande ville, un bâtiment était arrivé en fin de course (même les bâtiments arrivent en fin de course), un ancien centre de formation des Pompiers, désaffecté et destiné à la démolition. En son sein, des hommes et des femmes avaient appris le métier de sauveteurs, puis ils étaient partis, et le lieu, abandonné, se préparait à mourir. Mais, sur le cadran de la vie du bâtiment, l'heure n'avait pas encore sonné. Quelqu'un, depuis très très loin, devait venir le sauver, des gens qui avaient pris le chemin de l'exil, et qui maintenant avaient besoin d'un lieu de vie. Le bâtiment fut pris au dépourvu, un fracas de verres cassés l'éveilla une nuit, une fenêtre s'ouvra. Ainsi, des voix résonnèrent encore dans ses couloirs, un rythme de pas et de respirations, une odeur de cuisine l'anima, des corps vivants le réchauffèrent. Des nouveaux signifiants l'investirent, *squat* évidemment, mais aussi *maison*, *lieu de résistance*, *palais*, *refuge*. Les gens écrivirent sur ses murs, marquant sur sa peau les affects et les espoirs qu'ils lui confiaient. Le bâtiment avait sûrement eu un nom, lorsqu'il était une école, mais il ne s'en souvenait plus. Ça devait être un nom administratif, un acronyme, probablement, un nom sans poésie et sans importance. Maintenant, il reçut en don un nom différent, étrange et évocateur : « Amphi Z ».

7.1.1 Naissance d'une institution ?

L'idée que l'*Amphi Z* puisse être pensée comme une institution me vint très tôt, quelques semaines à peine après le début de ma pratique de terrain. Avec mes collègues doctorants et les enseignants-chercheurs qui m'accompagnaient dans mon travail, j'essayais de concevoir les dynamiques propres à cette institution si atypique. Une chose était évidente, et les deux modélisations (co-construites et complémentaires) de Cornelius Castoriadis (1975) et Piera Aulagnier (1975) me donnaient des notions précises pour la formuler : la tension entre, d'une part, l'importance et le poids de l'*imaginaire instituant*, ou du processus *identifiant*, et d'autre part, la pénurie et la faiblesse de l'*imaginaire institué*, ou de l'*identifié*. Tout le reste m'échappait. D'abord, comment interpréter cette prédominance si nette de l'instituant-identifiant ? Me trouvais-je face à une institution en naissance, dans sa

phase fondatrice ? Difficile, pourtant, de repérer *un* fondateur : le « groupe originaire », s'étant formé avant d'investir le squat, incarnait sans doute cette fonction, mais il avait déjà subi une scission, et il avait dû faire appel à d'autres groupes (les militants et les squatteurs) pour « ouvrir », et donc fonder, l'*Amphi Z*. Ou alors, s'agissait-il d'une institution « éphémère », à savoir, une formation collective informelle qui, dès le début de sa trajectoire, avait la notion d'une « date limite », d'une temporalité fermée, courte, hors héritage et hors transmission ? Une institution hors histoire ? Mais alors, en fait, une *non-institution* ? Un temps, c'est ainsi que je pensais ce collectif, mais je n'étais pas satisfaite de cette manière de saisir mon terrain. Beaucoup de mes observations, à partir de la prise en compte de mon propre contre-transfert et de celui des mes collègues du « Groupe soin », et y compris l'écoute clinique des habitants qui venaient nous rencontrer dans le cadre de la permanence – ou avec qui je pouvais échanger dans d'autres dispositifs groupaux ou simplement « dans les corridors » – me disaient que la piste de la non-institution n'était pas bonne. Même si elle était formée par des petits groupes instables qui n'en faisaient jamais un seul, tout en étant tiraillée par des imaginaires antagonistes, unifiée plus par un *besoin* commun que par un *désir* commun, l'institution de l'*Amphi Z* a existé en tant que telle. J'ai déjà introduit la notion d'*institution inactuelle*, que nous allons reprendre dans les prochaines pages, à côté d'un concept emprunté à Aristote (335-331 av. J.-C.), l'*épisode*, qui nous aidera à préciser le déroulement de cette aventure collective.

L'Amphi... De C à Z

Pendant l'été 2017, une trentaine de personnes sans papiers, originaires de différents pays de l'Afrique subsaharienne (pour la plupart, demandeurs d'asile, « dublinés » ou mineurs étrangers non-accompagnés) dorment dans des tentes, derrière la gare centrale d'une grande ville. Personne ne s'en soucie. Au mois d'octobre, les forces de l'ordre démantèlent le campement, car la présence de ces gens est susceptible de décourager les touristes. Les migrants sans domicile, qui maintenant sont une soixantaine, partent alors s'abriter dans des couloirs extérieurs du centre commercial attenant à la gare.

Ces quelques mois de vie dans la rue sont durs, éprouvants. Les migrants sont l'objet d'un mépris et d'une indifférence sociale qui les blessent profondément, telle une énième forme de mise au ban, une nouvelle étape dans leur vécu de déshumanisation. Chassés

brutalement de la gare, ils perdent leurs quelques objets, leurs tentes, gazées aux lacrymogènes, sont désormais inutilisables. Ils doivent, encore une fois, recommencer à zéro. Pourtant, entre leur arrivée à la gare, plusieurs semaines plus tôt, et cette expulsion (une expulsion paradoxale, car en fait, ils n'avaient jamais été acceptés ni accueillis, ils n'avaient jamais pu vraiment s'installer à l'endroit d'où, maintenant, on les délogeait), il s'est produit quelque chose d'important. Si chacun s'est d'abord retrouvé à cet endroit comme dans un non-lieu, c'est à dire, tout seul, sans aucun repère et submergé par les événements, au fil du temps, ces gens se sont liés. Ils ne parlent pas tous la même langue (il serait plus exact de parler au pluriel, car chacun d'entre eux parle plusieurs langues, mais je pense ici à la division linguistique la plus évidente, celle entre les francophones et les anglophones), chacun a son histoire et ses douleurs, mais ils se sont adressés la parole, ils se sont souciés les uns des autres, ils ont fait en sorte que tout le monde ait une tente, de quoi manger, l'indispensable. Lorsque la police venait les contrôler, ils se protégeaient mutuellement, les plus fluents en français parlaient pour les autres. Et maintenant, il serait faux de dire qu'ils n'ont plus rien : ils ont leurs liens, le groupe est là, ils peuvent s'y appuyer pour reconstruire un habitat, pour défendre une dignité.

En novembre, des étudiants et des étudiantes vont à leur rencontre. Dans cette même période, d'autres étudiants de la même faculté occupent un amphithéâtre, pour contester le dernier projet de réforme de l'université : les étudiants décident ensemble d'ouvrir l'amphithéâtre à ces demandeurs d'asile qui ont besoin d'un toit. Ainsi, les exilés et les étudiants habitent ensemble dans l'Amphithéâtre C de l'Université, pendant presque un mois.

L'expérience de l'*Amphi C* est assez unique dans son genre, en ce qu'elle se déroule à l'intersection entre la défense de l'Université publique et la revendication des droits des demandeurs d'asile. Ici, des étudiants et étudiantes « autochtones » croisent leurs chemins avec des jeunes gens qui ont traversé les frontières par la seule force de leurs corps et de leur volonté, et qui ont à peu près le même âge qu'eux, parfois quelques années de moins. Les presque quatre semaines qu'ils passent ensemble sont, pour eux tous, une période à la fois exténuante et enthousiasmante. La fac reste ouverte, ce qui leur permet d'organiser des débats, des AG, des projections de films, bref, des occasions d'échange qui sont ouvertes à tous, et auxquelles beaucoup de monde participe – d'autres étudiants,



FIGURE 7.1 : Manifestation des sans-papiers SDF, octobre 2017



FIGURE 7.2 : Occupation de l'Amphi C, novembre 2017

des professeurs, des militants. Les demandeurs d'asile SDF dorment bien évidemment sur place, et les étudiants restent avec eux à tour de rôle, car ils craignent une expulsion nocturne. Parmi les personnes en migration, il y a quelques jeunes femmes, ce qui pousse les étudiants à négocier avec la présidence pour pouvoir accéder, la nuit tombée, à une deuxième salle de cours, plus petite, pour que ces jeunes femmes puissent se sentir en sécurité et avoir, a minima, un espace d'intimité. Cette expérience extraordinaire laisse des traces profondes chez tous ses protagonistes, qui en reparleront souvent, même des mois et des années plus tard, comme d'une période où ils se sont sentis véritablement soudés, utiles et reconnus. Les relations qui se tissent entre les étudiants et les exilés sont très fortes et chargées d'affects, ce qui alimente une tension parfois explosive¹.

¹Une telle tension augmente d'avantage lorsque des militants commencent à fréquenter l'Amphi C, prenant d'emblée beaucoup de place et voulant apprendre aux étudiants à gérer une « bonne » occupation.

Anticipant la fermeture universitaire des vacances de Noël, cette petite communauté est contrainte par la présidence de quitter l'*Amphi C*. Les occupants font appel aux militants d'extrême gauche et aux squatteurs qui se rendent régulièrement aux AG du collectif. Ainsi, ces derniers ouvrent, dans une commune périphérique de la métropole, un grand bâtiment qui appartient aux Pompiers, vide depuis plusieurs années. Les exilés de l'*Amphi C* partent alors habiter dans ce lieu, qu'ils partageront avec quelques familles albanaises, déboutées du droit d'asile. Lorsqu'il s'agit de nommer ce lieu de vie, et qu'une militante propose le nom provisoire d'*Amphi Z*, ses nouveaux habitants se l'approprient rapidement. Il est important, pour eux, de s'inscrire dans la continuité de l'expérience de l'*Amphi C*, et il est nécessaire de se sentir à l'abri d'une nouvelle expulsion : la lettre pour cet « Amphi » sera la dernière, comme une dernière ligne de résistance. Ainsi, naît l'*Amphi Z*.

Des collectifs en réseau

Arrêtons-nous un moment. Depuis ces quelques lignes, on remarque à quel point l'*Amphi Z* est déjà pris dans un réseau de relations et transmissions, dans une histoire, avant même d'ouvrir ses portes. Pour cette raison, l'hypothèse de la non-institution ne tient pas, et les évolutions ultérieures de ce collectif le confirment.

Prenons, par exemple, la question des groupes parallèles ou collatéraux à l'*Amphi Z*, ceux dont l'histoire lui est liée.

Un premier cas est celui des mineurs non accompagnés qui ont fait partie du groupe des fondateurs, à la gare et à la fac. Assez rapidement, les soutiens et les habitants décident que, dans le nouveau squat, ils ne seront pas en mesure de prendre en charge des jeunes femmes seules, ni des mineurs isolés. Les femmes et les mineurs partagent d'ailleurs cet avis, ils ne se sentiraient pas en sécurité dans un très grand squat habité principalement par des hommes seuls. La question se pose alors de comment aider ceux et celles qui ne viendront pas à l'*Amphi Z*. Les étudiants et les étudiantes prennent à cœur ce problème, s'organisant pour héberger chez eux les jeunes femmes et les mineurs de l'*Amphi C*. Les jeunes femmes trouvent assez rapidement des places en CADA, car, dans le cadre de leur demande d'asile, elles sont jugées suffisamment « vulnérables ». Pour

les mineurs, les choses sont bien plus compliquées : comme nous l'avons vu (p. 146), les démarches d'évaluation de leur âge sont très longues et à l'issue toujours incertaine. Ainsi, le réseau des étudiants qui soutiennent les jeunes devient une formation stable, de plus en plus structurée, efficace et présente dans le milieu associatif local. Pendant longtemps, leur point d'étayage reste l'*Amphi Z*, repère fondamental pour ces jeunes qui ne vont pas à l'école, qui passent d'un canapé à l'autre et qui vivent, plusieurs mois durant, en « fantômes » de la *pólis* : officiellement, ils n'existent pas².

Les deux lieux de vie les plus proches de l'*Amphi Z* (au sens littéral, en termes de *voisinage*, mais aussi au niveau des relations qui se tissent entre leurs habitants et les gens qui vivent à l'*Amphi Z*) sont la *Maison Mandela* et la *Trappe*.

La première est un petit immeuble résidentiel classique, plutôt ancien et vide depuis longtemps. Son occupation se déroule peu de temps après l'ouverture de l'*Amphi Z*, et la petite dizaine d'appartements est assignée à des familles originaires des Balkans, déboutées du droit d'asile, qui vivaient dans la rue (dans un endroit nommé « Esplanade Mandela », d'où le nom du squat, qui donc se réfère seulement de manière indirecte à Nelson Mandela) et qui sont rentrées en contact avec les familles kosovares et albanaises déjà présentes à l'*Amphi Z*. Tout en gardant des bonnes relations de voisinage, organisant ensemble des manifestations et des moments de fête, et faisant appel au collectif de l'*Amphi Z* dans les moments de crise (liés, d'une part, à des conflits internes parmi les soutiens du squat, et, d'autre part, aux trafics de la mafia albanaise au sein du lieu de vie), la *Maison Mandela* reste, tout au long de sa trajectoire, indépendante de l'*Amphi Z*.

La deuxième est une maison familiale, située derrière la cour de l'*Amphi Z*. Au début, la *Trappe* est occupée par un groupe d'étudiants, suite à l'expérience de l'*Amphi C*. Ensuite, avec l'augmentation des demandes d'accueil de la part des personnes exilées sans logement³,

²Deux squats seront ouverts pour les accueillir, grâce à l'engagement des étudiants. Un premier, qui existait déjà et qui s'appelait « La Cabine », sera rebaptisé par les jeunes « La Cabane ». Ils pourront y habiter pendant deux mois, et leur nombre augmentera de semaine en semaine, jusqu'à atteindre les 100 habitants environ. Les jeunes migrants et les étudiants seront expulsés par les forces de l'ordre, sans préavis, un jour à six heures du matin. Ils occuperont donc un deuxième bâtiment, *Les Petites Sœurs*, pour être, cette fois-ci, mis dehors en quelques jours. Une partie de ces jeunes, évalués comme mineurs, seront ensuite relogés en urgence par la Métropole, dans un ancien EHPAD, la *Sarra*, qui sera démoli trois mois plus tard.

³Ces demandes viennent, au début, de la part des connaissances des habitants de l'*Amphi Z*, mais, avec le temps, ce sont à peu près tous les demandeurs d'asile SDF de la ville qui viennent chercher une

les étudiants font place aux gens qui se trouvent dans la nécessité : ils continuent à investir ce lieu, notamment pendant la journée, et dormant au sein du squat à tour de rôle. Au fil des mois, il se produit un phénomène inattendu et remarquable, qui, dans sa dureté, me semble très important à considérer, pour comprendre certains mouvements groupaux informant l'*Amphi Z*. La *Trappe* devient graduellement le ban-lieu de l'*Amphi Z*, le lieu d'exclusion et de dépôt de tous les membres du collectif qui « déraillent » – c'est à dire, qui se rendent coupables d'une ou plusieurs violations des règles de la vie collective (vol, état d'ivresse important, bagarre grave...).

Exclure les exclus

Si, au début, l'expulsion de l'*Amphi Z* et le « déménagement » à la *Trappe* de certaines personnes se font de façon chaotique et violente, les habitants organisent petit à petit une « commission » spéciale, consacrée à la « sécurité » dans le squat. Comme les autres commissions (concernant l'approvisionnement de la nourriture, la distribution des ressources, la gestion des espaces commun, la propreté, l'organisation des manifestations, des AG, des fêtes, des rencontres avec les autorités locales...), la « sécurité » réunit (au moins en théorie) des habitants qui représentent toutes les communautés vivant dans le lieu, dans un souci de non-concentration du pouvoir dans les mains d'un seul groupe. Lorsqu'un habitant « pose problème », à un autre habitant ou à l'ensemble du collectif, il est convoqué par la « commission sécurité » et d'autres habitants, pour qu'on puisse lui signifier le souci, et pour qu'il puisse s'exprimer. En général, la première convocation n'entraîne pas une expulsion, juste un avertissement et une occasion de discuter. Toutefois, si le comportement problématique se répète, et si ce comportement est estimé mettre en danger le squat, une deuxième convocation peut amener à une décision d'éloigner la personne de l'*Amphi Z* – et, souvent, faute d'alternative, à un aménagement de celle-ci à la *Trappe*.

Nous aurons l'occasion de reparler de ce lieu d'exclusion, pour ainsi dire, « à la deuxième puissance » (cf. *infra*, p. 408). Pour l'instant, je me limite à souligner la fonction groupale de la *Trappe* : concentrer en soi les projections et les angoisses d'effondrement

place au squat, souvent, orientés par la Préfecture et Forum Réfugiés. Pensons seulement que le nombre d'habitants, en deux mois, passe de 60 à 100, pour ensuite atteindre les 250 personnes environ.

et de morcellement du collectif, mettre à l'écart ceux qu'on pourrait considérer, suivant René Kaës (2007), comme les « porte-symptômes » de l'institution-*Amphi Z*, ceux qui sont débordés par les pulsions mortifères et les mécanismes d'auto-exclusion qui mettent constamment à l'épreuve la tenue du collectif. Alcoolisme, agressivité, autodestructivité, rupture des liens, abandon de soi, désinvestissement de son corps et de son environnement... Les habitants de la *Trappe* incarnent tout cela, et, dans cette forme d'expulsion qui ne les éloigne pas vraiment, mais qui les transforme en *voisins*, le collectif trouve probablement une façon de faire face à l'inquiétante étrangeté qui le pénètre. La *Trappe* devient le « doppelgänger » de l'*Amphi Z*, tout ce que le collectif cherche à ne pas être : sale, négligent dans la gestion des déchets, lieu d'alcoolisation, toujours en équilibre précaire entre défonce et violence. En somme, mettant les choses en termes kleinien, on pourrait dire que la *Trappe* est l'un des produits de la position schizo-paranoïde de l'*Amphi Z*. Ainsi, ces gens qui se sont réunis pour se battre contre les puissants mécanismes d'expulsion et exclusion qui traversent le *socius*, se retrouvent eux-mêmes à projeter sur d'autres le « mauvais objet » qui les empêche de vivre ensemble. Un tel mécanisme d'exclusion ne peut pas être pensé par le collectif, car il fait l'objet d'un *pacte dénégatif* :

« J'appelle pacte dénégatif la formation intermédiaire générique qui, dans tout lien – qu'il s'agisse d'un couple, d'un groupe, d'une famille ou d'une institution – voue au destin du refoulement, du déni, ou du désaveu, ou encore maintient dans l'irreprésenté et dans l'imperceptible, ce qui viendrait mettre en cause la formation et le maintien de ce lien et des investissements dont il est l'objet. On peut donc tenir le pacte dénégatif comme un des corrélats du contrat de renoncement, et de la communauté d'accomplissement de désir, et du contrat narcissique. » (KAËS, 1988, p. 32)

Hormis un tel pacte dénégatif, le collectif de l'*Amphi Z* ne pourrait pas se tenir ensemble, car il serait obligé de reconnaître que, malgré ses idéaux d'inclusion et d'accueil, il n'a trouvé rien de mieux, pour survivre, que les vieux mécanismes humains de stigmatisation et d'exclusion des figures de l'Autre, et notamment de ceux qui incarnent l'imprévisible d'une menace à la tenue groupale.

7.1.2 Idéologies, idéaux, liens

Je l'ai souligné à plusieurs reprises, et, ayant mis de côté l'hypothèse de la non-institution, je le répète : l'*Amphi Z* peut être pensé comme une institution dans laquelle l'*imaginaire instituant* et l'*imaginaire institué* se trouvent dans une tension réciproque constante, et où le premier, en tant que moteur de la vie collective, a plus d'importance que le deuxième. Qu'est-ce que ça veut dire, concrètement, que l'imaginaire instituant a plus d'importance que l'institué ? Est-ce que cela implique que toutes les instances qui s'identifient et se différencient dans la vie collective, seraient toujours susceptibles de s'effondrer et disparaître, substituées par d'autres ? Certainement pas, autrement aucune vie quotidienne n'aurait jamais pu s'établir et se mettre en commun, et l'histoire de l'*Amphi Z* n'aurait pas pu s'écrire.

La question est plus subtile, et elle touche à trois dimensions qui, auprès de l'*Amphi Z*, sont spécialement opérantes : la *dimension idéologique*, la *dimension idéale* et la *dimension des liens*. Nous pouvons les représenter comme trois vecteurs, qui soutiennent le tissu groupal de l'*Amphi Z* de la façon illustrée par la figure 7.3. Dans les prochaines pages, je souhaite interroger le matériel clinique inhérent à ces trois dimensions, prenant en compte différents moments de l'« accompagnement de la vie ordinaire » du collectif. Ainsi, je propose de penser le *vecteur idéologique* en termes d'*inactuel utopique*, clôturant et générateur d'idoles, le *vecteur idéal* en termes de *zone transitionnelle épisodique*, offrant un premier étayage au travail de l'*inactuel historisant*, et j'avance une lecture de la *dimension des liens* en tant qu'horizon temporel ouvert, où le lieu fonctionnerait comme un cadre supportant une reconnaissance mutuelle et une narration groupale réflexive, par le biais d'une *présence anticipante*, abritant un avenir inactuel.

Le groupe et la lutte

Comme le lecteur l'aura compris, mon expérience auprès de l'*Amphi Z* a été marquée par une adhésion pratique, intellectuelle et passionnelle à la *cause* défendue par le collectif. Je n'ai pas joué le rôle de l'observateur non-participant, je n'ai jamais cherché à tenir un positionnement neutre et détaché, et cela pour deux ordres de raison, noués entre eux, et

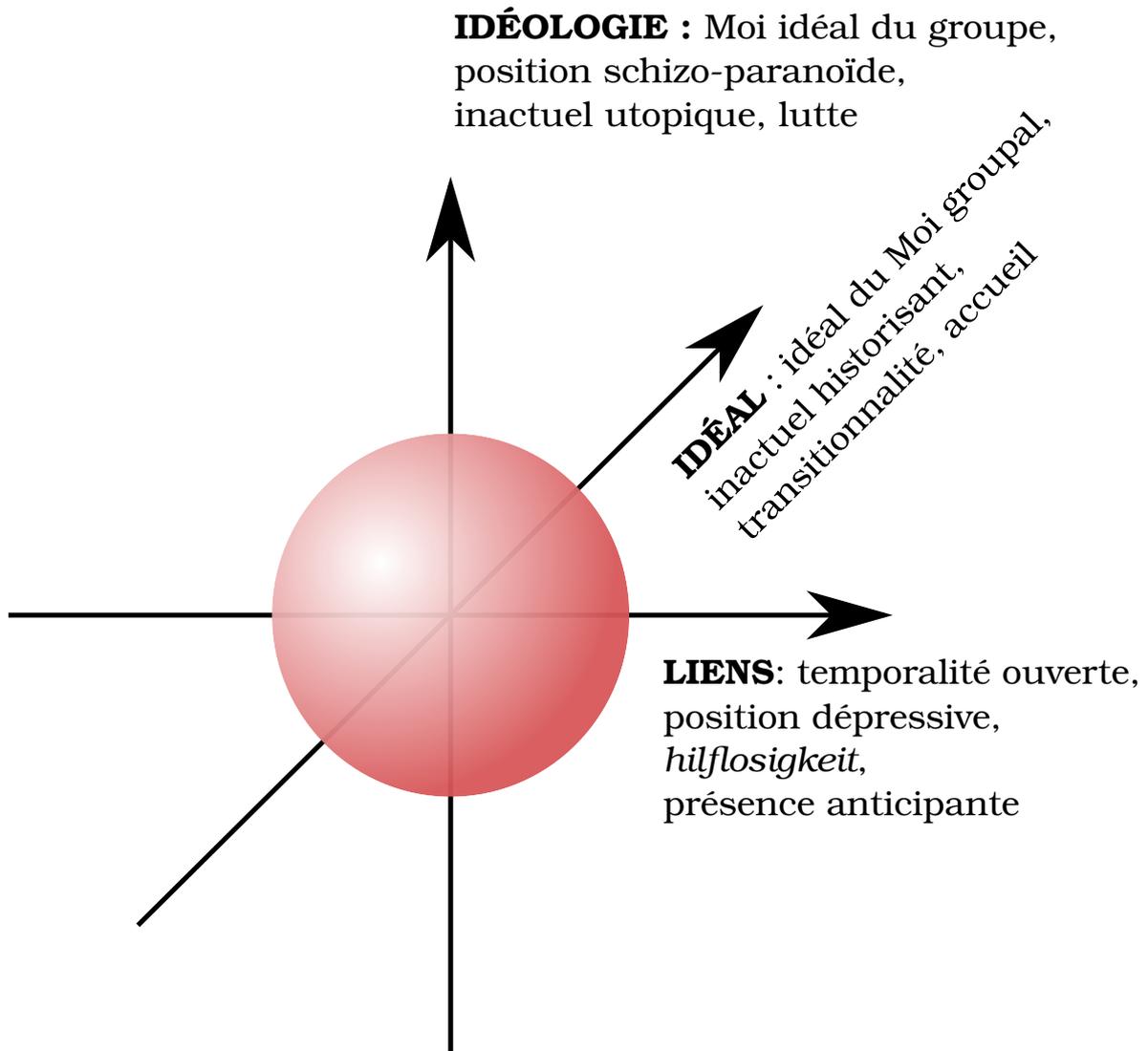


FIGURE 7.3 : Schéma des trois dimensions de la vie collective de l'Amphi Z

qui tiennent respectivement à mon *engagement clinique* et à mon *engagement politique*. J'ai essayé de faire tenir ensemble ces deux investissements de la vie groupale, car je n'ai pas été en mesure de soutenir l'un sans l'autre.

La nature des alliances qui m'ont liée à ce collectif, m'a inévitablement amenée à vivre sur ma propre peau l'ivresse de l'*idéologie* et du *positionnement militant*. D'où la nécessité d'interroger ces deux configurations de la pensée et de l'action, tâche dans laquelle j'ai été grandement aidée par les réflexions de deux auteurs qui ont beaucoup travaillé sur ces objets, René Kaës et Bernard Chouvier :

« L'idéologie comporte deux faces, l'une tempérée et structurante, l'autre clôturante et radicale. Dans le premier cas, elle est du côté d'Éros, qui lie des pensées et tisse des liens. Elle fournit, sur un mode différent du mythe, des pensées de "certitude" nécessaires à la formation d'un groupe. Elle contribue à former le sentiment d'une identité collective et d'une appartenance. Elle fournit un cadre de représentation pour engager une action et requiert pour cela une alliance offensive : aucune grande transformation sociale, culturelle, politique ou économique n'a pu se produire sans une idéologie qui en soutienne le désir et la poussée, et qui l'encadre par un discours de justification. L'autre face de l'idéologie est sa face clôturante radicale, froide ou furieuse, militante, ou militaire en quelque sorte [...] Cette idéologie se raidit sous l'effet des nécessités défensives souvent vitales qui s'imposent à un sujet ou à un groupe, mais aussi sous l'effet des idées-actes, délirants et paranoïaques, de lutte contre une dégénérescence ou de sauvetage du monde. Elle est à mes yeux une expression du mal radical dont parlait Kant, elle ne se localise que chez l'Autre, chez les autres. Elle prétend éradiquer le Mal. Cette face négative de l'idéologie est à penser comme une donnée anthropologique, dont les expressions historiques, tout comme les modalités de réalisation, sont contingentes. » (KAËS, 2016, p. 45-46)

« La doxologie constitue une phase très secondarisée de la mentalisation idéologique. Le système total de représentation qui la définit est pensé et construit à partir d'une "vision du monde" (Weltanschauung) concrète et intuitive [...]

Le militant fonctionne à l'« économie doxique ». Ce principe d'économie, qui est une loi fondamentale du langage, est aussi un type d'usage et de maniement de la référence doxique bien caractéristique de la militance. Dans la mesure où elle se donne toujours par l'idéologie vraie, la doxie n'a pas besoin de se déployer à chaque fois dans toutes ses ramifications systémiques pour être crédible. Au contraire, ses facultés de *réduction* sont un des artifices de sa puissance de *séduction*. » (CHOUVIER, 1982, p. 8)

Dès mes premières semaines à l'*Amphi Z*, j'ai aperçu la force des idéologies et des « doxies » qui informaient ce lieu, mais il m'a tout de suite été clair que ces idéologies et « doxies » étaient plurielles, parfois en contradiction entre elles, tout comme les différents groupes qui composaient le collectif. L'*Amphi Z* ne fonctionnait évidemment pas comme un groupe militant au sens classique, à savoir, un groupe fondé sur une *Weltanschauung* forte, avec des objectifs clairs, des codes partagés, des signifiants-maîtres et une tendance au prosélytisme. L'*Amphi Z*, nous l'avons vu, était avant tout un lieu de vie interstitiel, un refuge de fortune pour des gens en exil et en errance, un produit de la nécropolitique, et en même temps une trouvaille vivifiante, un lieu de résistance.

Cette « impureté » idéologique de l'*Amphi Z* exaspérait d'ailleurs les militants « autochtones », qui disaient souvent avoir le sentiment que les choses « n'avançaient pas », que « ça tournait en rond ». Ce qu'ils dénonçaient, par là, était la multiplicité des sens, des désirs et des inerties qui traversaient le collectif, la dispersion des énergies dans la banalité du quotidien, qui rendait l'*Amphi Z* chaotique, peu réactif et inefficace au combat. Les soutiens issus des milieux militants d'extrême gauche avaient ouvert ce squat car l'occupation de bâtiments désaffectés faisait partie de leur dynamique de lutte contre l'État capitaliste, mais, dès les premières réunions du collectif, de nombreux indices me disaient que, dans un certain sens, la rencontre avec ces gens venus d'ailleurs ne les avait pas vraiment changés. Leur *lutte* restait la même, *contre* les instances du pouvoir qui perpétraient les injustices sociales, *contre* la loi, en tant qu'expression des intérêts des classes dominantes. Les militants ne demandaient jamais aux habitants quelles étaient leurs intentions, leurs doutes, que voulaient-ils faire, comment considéraient-ils l'*Amphi Z* : pour eux, c'était un lieu de lutte, un lieu de « conscientisation politique », et partant, de changement du monde, prise de conscience et changement du monde dont ils se voyaient

naturellement comme les promoteurs. Ces soutiens incarnaient une *idéologie de la lutte pour l'autonomie* vis-à-vis des institutions néolibérales, en vue de la révolution. Comme Nicolas Chambon l'a bien synthétisé, la « mouvance autonome » dans laquelle ces soutiens se reconnaissent

« [...] aurait connu son essor après les mouvements liés à l'autonomie prolétarienne en Italie. Par convenance, nous parlerons ici de mouvance “autonome” pour désigner les groupes qui se réclament de l'autonomie, laquelle s'entend aussi bien par rapport aux syndicats, que par rapport à l'État (par exemple par refus de l'électorisme) ou encore par rapport au capitalisme (refus des rapports marchands). Le terme “mouvance” désigne le fait qu'il s'agit là d'un réseau informel sans corpus idéologique figé. Autrement dit, les « autonomes » n'ont pas une ligne politique clairement définie. Certains se réfèrent à Marx, tandis que d'autres s'inscrivent dans une doctrine anarchiste, se réclament de l'antifascisme ou de l'écologie radicale [...] Ce sont aussi les formes d'organisation qui spécifient les groupes identifiables comme participant de la mouvance “autonome” : organisation qui repose sur la démocratie directe et sur l'autonomie de chaque groupe. » (2017, p. 224)

D'autres soutiens étaient là pour d'autres raisons, tout autant militantes, mais inspirées à d'autres modalités de lutte anti-capitaliste : des valeurs citoyennistes les animaient, ils croyaient dans les institutions, dans la loi et dans l'État, mais ils pensaient que la doxa néolibérale avait perverti ces instances. Ils n'étaient pas forcément des habitués du milieu des squats, mais ils avaient rejoint le collectif car ils voyaient dans le traitement néropolitique des personnes migrantes une des matérialisations les plus détestables du pouvoir disruptif des oligarchies européennes. Nous pourrions définir l'idéologie dont ces soutiens s'inspiraient en tant qu'*idéologie de la lutte pour la défense et la réparation des institutions démocratiques*. En outre, au cours des entretiens que nous avons menés, avec Robin, dans le cadre de notre petite enquête sur les processus de l'engagement et du désengagement à l'*Amphi Z*, nous avons pu constater une chose importante. Ces gens plus modérés, liés au monde associatif, et qui n'avaient pas l'habitude de s'engager dans des actions illégales, avaient rejoint l'*Amphi Z* car ils étaient *scandalisés* par les pratiques de l'État. En effet, si la cause des migrants réunit autant de monde, malgré la diversité des

perspectives de chacun, c'est que le *scandale* face à la violence perpétrée par les États sur les sans-papiers fonctionne comme un catalyseur de luttes.

Les habitants de l'*Amphi Z*, quant à eux, n'investissaient pas le squat comme un lieu de militance, ce n'était pas une *Weltanschauung* qui les tenait là, mais une nécessité, celle de se réfugier quelque part, de disparaître de l'espace urbain (qui, lorsqu'on est exclu de l'espace symbolique de la *pólis*, peut devenir très dangereux) et d'aménager une forme d'habitat, pendant les mois ou les années nécessaires à l'obtention d'un papier. Leur présence auprès du collectif ne concernait pas tant un système de valeurs à défendre et pour lequel se battre, mais leur propre vie : « Amphi Z on vit ici on reste ici », disait l'inscription sur la façade du bâtiment. En effet, la présence des exilés, dans cet espace interstitiel, ne peut pas être pensée sans prendre en compte leur parcours d'exil, ils *vivaient* et ils *restaient* à l'*Amphi Z*, car l'ordalie ne les avait pas tués, et car ailleurs, aucune forme de vie et de permanence n'étaient envisageable. Ainsi, la plupart des habitants ne se retrouvaient pas autour d'une *vision du monde*, mais d'une *douleur du monde* : mis au ban du monde, ils tentaient de s'y creuser une place. Ils s'abritaient dans le squat faute de mieux, ils souffraient de cette condition de promiscuité forcée et ils attendaient – débordés par la honte, le désespoir et les blessures d'abandons qui s'exprimaient plus par l'anesthésie des affects et des désirs que par des poussées de colère. Ils n'étaient pas dans un positionnement idéologique ou militant, ils survivaient.

Par contre, une petite minorité d'habitants parmi eux *portait le groupe*. Sur les 250 personnes qui vivaient en *Amphi Z*, une quinzaine avaient décidé de consacrer leur temps et leurs énergies à l'*infra-ordinaire* de la vie quotidienne : ils faisaient attention les uns aux autres, ils prenaient soin du lieu, ils s'y identifiaient. Leur *présence intentionnelle et attentionnée* (bien que leur situation ne fût pas essentiellement différente de celle des autres) en faisait des leaders implicites du collectif, reconnus et respectés par tout le monde. Je pense que, par cette qualité de présence particulière, ils rendaient cet endroit habitable, pour eux mêmes et pour tous les autres. Ces habitants-militants étaient soutenus par une idéologie ayant fonction structurante, selon laquelle les africains sont « tous des frères », et, de la solidarité panafricaine viendra la fin de l'oppression blanche. Cette mise en valeur de la solidarité ne s'appliquait pas, de façon rigide, seulement aux gens venus d'Afrique : les albanais et les kosovars qui habitaient à l'*Amphi Z* ou à la Maison Mandela étaient

considérés comme des compagnons de « galère », les échanges et les occasions d'entraide étaient nombreuses. « Pour lutter, il faut rester unis », voici une synthèse possible de cet élan idéal, qui pourrait aussi se dire, en langue luba, par un seul mot : « ubuntu », qui signifie « je suis ce que je suis grâce à ce que nous sommes tous »).

Or, d'après mes observations (et mes éprouvés) au sein de l'*Amphi Z*, je crois pouvoir dire que chacun de ces trois positionnements (en suspend entre deux signifiants-maîtres, « lutte » et « accueil », et pris dans une tension logique de survie, idéal et idéologie) a eu un fonctionnement biface, parfois « tempéré et structurant », et à d'autres moments, « clôturant et radical », pour reprendre les termes de Kaës (2016). Je propose de penser l'*idéologie clôturante et radicale*, qui tend à générer des *idoles*, comme un produit de l'inactuel utopique, et, inversement, je considère l'*idéologie tempérée et structurante* comme une marque du travail de l'inactuel historisant.

J'ai évoqué plus haut (p. 239) un passage de la vie de l'*Amphi Z* qui donne la mesure de la tension entre inactuel utopique et inactuel historisant à l'œuvre au sein du groupe – une assemblée générale, peu de temps avant l'expulsion du collectif, où les soutiens insistaient pour parler des actions à mener pour occuper d'autres lieux (tout en interdisant d'en dévoiler les détails), et les habitants exprimaient le désir d'organiser une fête, la dernière de l'*Amphi Z*. Ici, l'idéologie de la lutte a failli saboter la préparation d'un moment rituel, symboliquement très important pour les habitants. Nous pourrions penser également à la *Trappe*, ban-lieu de l'*Amphi Z* : les habitants de ce squat-doppelgänger étaient ceux qui avaient déçu les attentes idéologiques des habitants-militants, ceux qui, pour de différentes raisons, avaient mis en danger le fantasme d'une lutte « tous unis ». Souvenons-nous de l'idée, proposée par Fustier (2008), selon laquelle, dans des conditions particulières, le *paradoxe transitionnel* qui rend possible une vie en institution (« l'institution est une famille VS l'institution est une non-famille »), s'écrase, se réduisant à une contradiction où les deux termes, se trouvant explicités au même niveau, se détruisent mutuellement, mettant à mal l'« illusion groupale »⁴. La fixation idéologique tend à faire précipiter les « situations limites » de l'institution, les poussant à fonctionner comme des « zones frontières », à savoir, des espaces-temps où le paradoxe s'écrase et le jeu transitionnel

⁴Anzieu (1975) nomme ainsi l'état psychique dans lequel les membres d'un groupe se sentent en phase les uns avec les autres, tirant du plaisir de leur appartenance au groupe, qu'ils investissent d'affects et de jugements de valeur positifs.

tombe en panne (cf. p. 282).

L'idéologie de la lutte, produit d'un inactuel utopique, a fonctionné comme un Moi idéal groupal cruel. D'une part, le durcissement idéologique a été un passage obligé dans la formation de la vie groupale, en tant que défense schizo-paranoïde face aux nombreuses menaces internes et externes. D'autre part, les violences, les abus de pouvoir, les moments où l'écoute a été impossible et la barbarie s'est mise en scène, sont différents avatars de l'idéologie. La lutte a permis au collectif de faire l'économie de la position dépressive et d'une pensée auto-critique des pratiques groupales, elle lui a épargné la tâche difficile mais nécessaire d'éprouver et de penser son inquiétante étrangeté. L'inactuel utopique me semble fonctionner exactement de cette manière : il creuse un vide de pensée, il aliène le groupe de son « lieu », de ses espaces, il écrase son histoire sur un passé réduit à une pure idole, et condamné à se répéter. Mais, dans l'aventure de l'*Amphi Z*, le groupe a été en mesure de continuer à fabriquer du sens à un autre niveau, plus discret mais plus puissant, celui des *mythes* et des *idéaux*.

Le groupe et l'accueil

Contrairement à l'axe idéologique, qui déplace la valeur et le sens des praxis communes dans une transcendance lointaine, inatteignable et tyrannique (la révolution du prolétariat, le panafricanisme...), l'axe des idéaux me semble donner une épaisseur, une profondeur au quotidien, le nouant à un processus de production de sens – une transcendance qui est transitionnalité et potentialité de l'immanent. Autrement dit, l'idéal se nourrit de l'*infra-ordinaire* et, à son tour, il le vivifie, il l'ouvre en tant qu'espace habitable. L'*Amphi Z* s'est construit et il a évolué autour d'un idéal d'*accueil*, d'*hospitalité*. Mais cet idéal, avec tout son corollaire de valeurs (tolérance, respect, solidarité, écoute, bienveillance...), serait resté lettre morte, un simple fétiche, une idéologie clôturante parmi d'autres, si il n'avait pas nourri des pratiques concrètes.

Jacques Derrida a montré à quel point la *vraie hospitalité* (qu'il appelle « visitation », hospitalité inconditionnelle selon laquelle l'étranger vient absolument, inconnu et inattendu, différente de l'« invitation », qui implique une certaine maîtrise de la part de l'hôte) est essentiellement aporétique et antinomique, à quel point elle contredit les *lois* de



FIGURE 7.4 : Manifestation en soutien de l'Amphi Z, 2018

l'hospitalité :

« Pas d'hospitalité [...] Tout se passe comme si l'hospitalité était l'impossible [...] comme si l'impératif catégorique de l'hospitalité commandait de transgresser toutes les lois de l'hospitalité, à savoir les conditions, les normes, les droits et les devoirs qui s'imposent [...] à ceux ou à celles qui donnent comme à ceux ou à celles qui reçoivent l'accueil. Réciproquement, tout se passe comme si les lois de l'hospitalité consistaient, en marquant des limites, des pouvoirs, des droits et des devoirs, à défier et à transgresser la loi de l'hospitalité, celle qui commanderait d'offrir à l'arrivant un accueil sans condition [...] C'est bien là, cette aporie, une antinomie. Il y va en effet de la loi (*nómos*) [...] La tragédie, car c'est une tragédie destinale, c'est que les deux termes antagonistes de cette antinomie ne sont pas symétriques. Il y a là une étrange hiérarchie. La loi est au-dessus des lois. Elle est donc illégale, transgressive, hors la loi [...] Mais tout en se tenant au-dessus des lois de l'hospitalité, la loi inconditionnelle de l'hospitalité a besoin des lois, elle les requiert. Cette exigence est constitutive. Elle ne serait pas effectivement inconditionnelle, la loi, si elle ne devait pas devenir effective, concrète, déterminée, si tel n'était pas son être comme devoir-être. Elle risquerait d'être abstraite, utopique, illusoire, et donc de se retourner en son contraire [...] Réciproquement, les lois conditionnelles cesseraient d'être des lois de l'hospitalité si elle n'étaient pas guidées, inspirées, aspirées, requises même, par la loi de l'hospitalité inconditionnelle. Ces deux régimes de loi, de La loi et des lois, sont donc à la fois contradictoires, antinomiques, et inséparables. Ils s'impliquent et s'excluent simultanément l'un l'autre. » (1997, p. 71-75)

La tragédie de l'hospitalité, la tragédie qui fonde la puissance et la valeur anthropologique de l'hospitalité, est donc que sa Loi – son idéal – est, à la fois, inconciliable avec les lois – les praxis – positives, historiques de l'accueil, et inséparable de ces dernières, inconcevable sans elles. Suivant la réflexion de Derrida, nous pouvons penser l'idéal de l'accueil comme un vecteur qui met en tension l'existant infra-ordinaire, avec la force d'un paradoxe (« ces praxis infra-ordinaires relèvent de l'hospitalité », « ces praxis infra-

ordinaires relèvent de la non-hospitalité »), qui rend opérante une zone transitionnelle, et qui met en branle le travail de l'inactuel historisant.

Dans ce sens, il me semble que, en observant les différentes modalités d'investissement de l'idéal de l'accueil, de la part des habitants et des soutiens, il est possible de suivre les différentes phases du travail de l'inactuel historisant. Je pense que les instances de la vie groupale qui ont soutenu et matérialisé le plus fortement l'idéal de l'accueil sont à retracer, tout d'abord, dans la « préhistoire » de l'*Amphi Z*, et ensuite, dans les « situations limites » du collectif : l'ouverture du nouveau lieu de vie, les permanences animées par les soutiens, et la phase précédant l'expulsion, dont l'audience au Tribunal d'Instance a été probablement la mise en scène la plus importante.

La vie dans la rue et puis, encore plus, l'expérience de l'*Amphi C*, ont constitué les mythes fondateurs de l'*Amphi Z*. Les habitants qui *étaient là* au moment de la fondation ont continué à occuper une place particulière au sein du collectif, une place qui (malgré le refus, lui aussi hérité de l'*Amphi C*, et renforcé par les soutiens-militants, de tout leadership désigné comme tel, au nom d'une horizontalité non hiérarchique) s'apparentait au rôle de guides, de responsables. Les habitants fondateurs sont toujours restés très proches les uns des autres, tant que, en cas de conflits ou « déraillements » de certains d'entre eux, une argumentation irréfutable protégeait le lien : « On était ensemble à la gare, on était ensemble à l'Amphi C ». Une telle préhistoire de l'*Amphi Z* a été toujours active auprès du collectif, maintenant vivant et concret l'idéal de l'accueil.

« Souvenez-vous », soufflait cette préhistoire, « nous étions perdus nulle part, nous n'avions rien, nous ne parlions même pas la même langue, est pourtant nous nous sommes accueillis ». Par conséquent, l'ouverture du squat, qui aurait pu déstabiliser complètement le collectif (un nouveau lieu, beaucoup de nouvelles personnes rejoignant le groupe...), a été, au contraire, un autre moment où la Loi de l'hospitalité a pu vectoriser les pratiques, jetant les bases de la cohabitation.

Les permanences médicales, psychologiques et juridiques, ont rythmé la vie de l'*Amphi Z*. Ces espaces-temps, proposés par les soutiens et co-construits avec les habitants, ont fonctionné comme autant de ponts entre la situation d'exclusion des habitants du squat et la *pólis*. Passant par ces ponts, les exilés, « oubliés en squat », pouvaient se rappeler *de*

et à l'espace politique. Je crois pouvoir dire que les permanences, en *Amphi Z*, étaient des dispositifs d'accueil de l'Autre : de l'Autre en soi, de soi en tant qu'Autre, du lien insécable entre semblable et altérité, entre inconscient singulier et inconscient de la *pólis*. Les permanences étaient des espaces où les corps pouvaient exister, en tant que corps vivants et désirants, dans le miroir du regard et de l'écoute de l'autre, et, reflétés dans ce même miroir, le passé, l'avenir, l'histoire pouvaient rentrer en scène, reprendre couleur et profondeur.

Quatre mois avant l'expulsion du collectif, habitants et soutiens furent convoqués au Tribunal d'Instance, pour répondre de l'occupation illégale du bâtiment. J'étais parmi eux. Naturellement, nous n'étions pas tous présents, mais, dans la salle du tribunal, il y avait au moins trente personnes entre habitants et soutiens, et, devant le Tribunal, une autre cinquantaine de personnes s'étaient rassemblées. Ce moment avait été longtemps préparé, d'une part, au niveau juridique (avec les deux avocates qui nous défendaient), et, d'autre part, au niveau symbolique. Que signifiait-il d'être convoqués au tribunal ? Pour le collectif, cette convocation ne représentait pas une attaque de la part du socius, au contraire : si l'*Amphi Z* était appelé à se présenter au Palais de Justice, c'est qu'on reconnaissait l'existence de l'*Amphi Z*, qu'on était prêt à écouter sa parole, à l'inscrire dans un rite, à la théâtraliser. Ainsi, dans le cadre de cette audience, soutiens et habitants purent témoigner d'une histoire qui les avait soudés, qui était, malgré tout, une histoire d'accueil, les ayant inscrits, malgré tout, dans l'espace de la *pólis*. Les exilés se présentèrent en qualité d'*habitants*, acteurs d'une expérience collective et sujets de droit. Un moment de l'audience a été, à ce propos, spécialement significatif. Après le plaidoyer de la défense, la juge a demandé si il y avait des habitants de l'*Amphi Z* qui souhaitaient s'approcher de la court pour donner leurs généralités – même si, légalement, il y n'y en avait pas besoin, car il y avait déjà des noms sur la procédure. À la grande surprise de la juge, tous les habitants présents se mirent en ligne pour aller donner leurs noms. Beaucoup d'entre eux ajoutèrent une brève déclaration, concernant leur nécessité d'obtenir des papiers, mais aussi, très souvent, concernant l'expérience de l'*Amphi Z* : ainsi, ils signèrent leur histoire.

Le lien entre les processus d'historisation qui ont structuré le collectif et les pratiques infra-ordinaires qui l'ont tissé au quotidien a émergé clairement de mes observations. Pour reprendre la question sur la « nature » de l'« institution *Amphi Z* » (éphémère,

non-institution...), nous pouvons maintenant affirmer que la vie de ce collectif n'est pas à situer dans une utopie « hors histoire », mais dans une histoire qu'on pourrait dire *discrète, épisodique*. Le squat n'a pas pris la forme d'une institution « classique » car son projet a été d'emblée celui d'une durée non pérenne, celui d'un passage. En effet, lorsqu'on y réfléchit, le projet d'un passage est tout à fait cohérent avec un idéal fondateur d'accueil : il est questions de seuils, de rencontres, d'échanges. Si, comme nous l'enseigne le style de Georges Perec, l'infra-ordinaire de nos vies habite et s'abrite entre parenthèses, nous pouvons dire que l'*Amphi Z* a écrit une histoire entre parenthèses – car telle manière de l'écrire était la seule en mesure de la contenir.

« Épisodes » d'accueil

Petite parenthèse sur la notion d'« épisode ». C'est Aristote qui codifie cette forme poétique (335-331 av. J.-C.) : l'épisode est l'une des parties qui composent la tragédie, se situant entre deux chants du chœur. Les différents épisodes doivent, selon le philosophe, être très concis, et liés entre eux par une stricte nécessité. D'ailleurs, une tragédie sans épisodes est tout à fait envisageable, telle fut sa forme originaires, dans les premières œuvres d'Eschyle. La tragédie repose dans le chant du chœur, bien plus que dans les péripéties des personnages, celles-ci sont contingentes, et elles pourraient avoir un goût absurde ou simplement comique, si le chœur n'était pas là pour les lier entre elles et les inscrire dans une référence symbolique plus vaste. Aristote, en somme, n'apprécie pas l'épisode, les poètes qui en abusent sont des mauvais poètes. L'épisode, surtout lorsqu'il ne découle pas nécessairement de ce qui le précède, et qu'il n'entraîne pas de conséquences essentielles au déroulement de l'histoire, introduit dans l'œuvre un élément futile, une distraction, un gâchis d'énergies. Et bien, il me semble que, contredisant Aristote, le mouvement historisant de l'*Amphi Z* fait de l'épisode son modèle. Les exilés sont issus d'expériences d'abandon à l'indifférence et à la mort qui mettent à mal le « chœur » de la tragédie humaine, le « chœur » n'a pas été en mesure de chanter leur chute hors du monde, il est resté en silence. Le « chœur » qui active l'espace de la *pólis* s'est arrêté sur le pas de la porte du squat, cet espace interstitiel ne lui appartenait pas, c'était l'espace de l'infra-ordinaire, de l'épisodique. Nulle nécessité ne déterminât l'aventure de l'*Amphi Z*, nulle conséquence fatale de cette expérience ne changea à jamais les vies de ses



FIGURE 7.5 : Fête de l'Amphi Z, printemps 2018

protagonistes – et pourtant, l'*épisode* de cette cohabitation permet un travail d'héritage et de transmission, inscrivant quelque part l'idéal et l'effort d'accueil qui nous animaient.

La Loi de l'hospitalité a donné forme à l'idéal du Moi groupal. L'inactuel historisant, noué à cet idéal d'accueil et se prêtant à un fonctionnement épisodique, a ouvert et maintenu active une *aire transitionnelle* entre utopie et réalité, une *zone de repos* (WINNICOTT, 1971) entre la position schizo-paranoïde et la position dépressive du groupe. Pour citer un poète qui aimait les épisodes, Thomas Stearns Eliot, je dirais que « human kind cannot bear very much reality », « les humains ne peuvent pas supporter beaucoup de réalité » (1943). C'est là l'une des raisons principales pour lesquelles les humains se lient entre eux.

7.1 – L'AMPHI Z



FIGURE 7.6 : Fête de l'Amphi Z, juin 2019

7.1.3 Le « lien par le lieu » : responsabilité collective

La dimension des liens est celle des « petits riens » qui tissent la vie quotidienne – un regard, un « bonjour », un sourire, un geste, une voix qui appelle dans l'escalier, une odeur de mafé – son allégorie est l'art du puzzle, art modeste s'il y en a, où une pièce, prise singulièrement, ne veut rien dire, car « seule compte la possibilité de relier cette pièce à d'autres pièces » (PEREC, 1978, p. 17). Si le vecteur idéologique est *Weltanschauung* et utopie, paradigme d'un positionnement de lutte, si l'axe de l'idéal dessine une transcendance traversée par le paradoxe transitionnel de l'accueil et par un processus historisant épisodique, ancré dans l'infra-ordinaire, l'horizon des liens est la structure même de cet infra-ordinaire, qui peut donc s'accomplir en tant qu'immanence traversée par l'Autre, prise dans une temporalité ouverte. Autrement dit, la dimension des liens est une dimension spatiale.

Voisinage...

Hélène L'Heulliet a consacré une réflexion très intéressante à la question du voisinage, qu'elle définit comme « le lien par le lieu » (2016), et dont elle fait un objet psychanalytique. Le « lien par le lieu » s'étaye bien évidemment sur un cadre de vie partagé, mais aussi, et plus fondamentalement, sur une condition existentielle de manque, ce manque fondamental que Freud nomme « *Hilflosigkeit* » (1895 ; 1926b), la néo-ténie, le « désaide » (SCHNEIDER, 2011) abyssal qui ouvre la subjectivité, désignant l'Autre comme *Nebenmensch* :

« Le voisinage nous oblige à raisonner en structure. Le voisinage est le laboratoire du social parce que nos voisins, à côté de nous, nous déterminent. Nous sommes ce que nous sommes par l'habitation d'un lieu commun qui nous laisse à la fois seuls et ensemble. C'est en ce sens que l'on peut dire que, dans notre monde, le voisin a remplacé le prochain. S'interrogeant sur la distance qui m'éloigne du *Nebenmensch*, terme de Freud que l'on traduit ordinairement par “prochain”, mais qui désigne littéralement “l'homme d'à côté”, Lacan écrit : “cette distance n'en est pas complètement une, c'est une distance intime qui s'appelle proximité” [...] Dans le voisinage, l'autre est nécessaire à mon existence. L'existence est toujours coexistence. Le sentiment

d'exister est sentiment de coexister. » (2016, p. 231)

Lorsqu'on vit en squat, le problème de l'existence comme coexistence est particulièrement insistant. Le squat exaspère le voisinage, habiter en squat signifie éprouver ce qu'est le voisinage à quelques millimètres de son point de rupture. Cela est vrai, en ce qui concerne l'*Amphi Z*, à deux différents niveaux :

1. Les relations de voisinage entre les habitants du squat. Au même titre qu'un immeuble, le squat est, à la fois, un lieu de vie collectif, et le cadre d'un agencement de plusieurs lieux de vie singuliers, séparés. Par contre, alors que, au sein d'un immeuble, il existe une notion plutôt claire de ce qui est *privé* et ce qui est *commun*, dans un squat, il n'en est rien, et ces deux typologies d'espace sont constamment à définir, à négocier, à défendre. À l'*Amphi Z*, la définition des limites entre les espaces privés (les chambres) et les espaces communs, et des différents usages de ces lieux (l'infirmier peut-elle devenir une chambre, en dehors des heures des permanences ? Peut-on cuisiner dans sa chambre ? Peut-on monter, dans la cour, un atelier clandestin de mécanique ? Ouvrir un coiffeur dans une petite pièce au sous-sol ? Qui garde la clé du cellier ? Qui fait le ménage ?) a été un processus dont la durée a été celle de la trajectoire de la vie collective. On n'en finissait jamais de réfléchir, inventer, discuter, se disputer, se consulter ou s'insulter concernant le lieu qu'on partageait, et une réunion hebdomadaire, ouverte aux seuls habitants et souvent assez « chaude », était consacrée à ces problèmes de voisinage. Les « commissions » que j'ai évoquées plus haut avaient clairement une fonction de régulation de la cohabitation ;
2. Les relations de voisinage entre les habitants du squat et les gens du quartier. Lorsque quelqu'un vit en squat, il caractérise automatiquement sa position en tant que voisin : les squatteurs font partie de la catégorie topologique que L'Heulliet nomme « ceux d'en bas », peut-être un peu moins « en bas » que les gens qui vivent dans la rue. Si, en plus, les squatteurs sont des exilés sans-papiers, leur appartenance à cette catégorie est encore plus nette et irrévocable. Les habitants de l'*Amphi Z* créèrent toute sorte de relations avec leurs voisins : avec les Pompiers, anciens locataires et voisins d'en face, ils se guettaient réciproquement, avec un mélange de

respect, peur et préjugés négatifs ; avec les familles, voisins d'à côté, vivant depuis longtemps dans ce quartier populaire, et partageant, pour beaucoup d'entre elles, la religion musulmane des squatteurs de l'*Amphi Z*, ils étaient en très bonnes termes, ils s'échangeaient de dons pendant le mois du Ramadan ou à l'occasion des fêtes de l'Aïd ; avec les habitants des squats voisins (la *Maison Mandela* et la *Trappe*) ils entretenaient, comme nous l'avons vu, des relations ambivalentes, où l'entraide et le mépris pouvaient se superposer. En outre, plusieurs soutiens de l'*Amphi Z* étaient aussi des voisins, et en tant que voisins ils donnaient souvent assistance (offrant la possibilité de prendre une douche, faire sa lessive, prêtant ou donnant des vêtements, des couettes, des casseroles...). De même pour le Centre Social, voisin d'à côté qui devint un point de repère fiable et précieux pour le collectif (sans l'aide du Centre Social, l'expérience de l'*Amphi Z* se serait sûrement terminée beaucoup plus tôt, et d'une manière décidément plus dramatique). Les habitants de l'*Amphi Z* pouvaient avoir beaucoup de motifs de désaccords, mais sur un point ils n'hésitaient pas : il était fondamental de garder de bons rapports de voisinage avec les gens du quartier.

... Exceptionnel

Autre particularité du squat : ce cadre de vie confronte en permanence les sujets à leur précarité, les renvoyant à la condition de *Hilflosigkeit* qui les fonde. Me mettant à l'écoute des habitants, je me suis souvent aperçue que, à l'origine des sentiments de gêne, et parfois même de haine, qu'ils exprimaient à l'intention du squat, il y avait une forme de projection de leur fragilité subjective sur la précarité de cet habitat de fortune, un effet-miroir entre leur inscription négative dans l'espace de la *pólis* et la marginalité de l'*Amphi Z*. Je défends l'idée que cet effet-miroir fut, précisément, le point de fuite de la vie collective dont la dimension idéologique puisa sa force, mais qui, dynamisé par le vecteur d'un idéal d'accueil, put se traduire dans les relations infra-ordinaires entre les habitants, qui, accédant à une position dépressive, commencèrent à se reconnaître dans ce cadre-miroir.

Dans les processus infra-ordinaires de tissage des liens inter-subjectifs, nous avons à faire à un niveau de la vie sociale qui n'est pas encore politique, mais cohabitation, contiguïté corporelle et vocale, tentative quotidienne de sauvegarder cette *proximité* de



FIGURE 7.7 : Salon de l'Amphi Z, février 2019

la *promiscuité*. La cohabitation prépare le politique, et elle en est déterminée, mais elle offre aussi un interstice où le sujet peut se réfugier, se reposer, se soustraire un temps à la pression que le politique exerce sur lui. Le cadre de l'Amphi Z me semble avoir fonctionné comme un miroir dans ce sens : un espace de coexistence pour des rescapés du politique, un interstice où pouvoir regarder les autres (et donc soi-même) avec un peu de compassion, avec une petite ironie bienveillante – id est, *se reconnaître*.

L'*autre-semblable* fait donc son apparition dans l'horizon infra-ordinaire des liens. Force est de souligner que cet *autre-semblable*, qu'on rencontre sous le signe de l'ambivalence, avec qui on peut parler, partager un univers symbolique, un repas, qu'on peut accueillir et qui peut nous offrir hospitalité, qui peut devenir un ami ou un adversaire, n'est pas un personnage distinct du *doppelgänger*, double maléfique qui peuple tout cauchemar, qui parasite notre espace le plus intime, rongant et déformant notre réalité. Nous pourrions penser l'*autre-semblable* et le *doppelgänger* comme Dr Jekyll et Mr Hyde, se transformant

l'un dans l'autre selon la capacité du « miroir psychique » de chacun de traiter l'*Unheimlich*, l'inquiétante étrangeté qui les informe – en ce qu'elle *nous* informe. L'effort de rendre un squat habitable passe par cette confrontation à l'*Unheimlich*, et par la rencontre de ce personnage double, avec qui il s'agit de « voisiner » :

« Le voisinage nous confronte à l'énigme de l'acte d'habiter [...] Le voisinage entoure la maison. Autour de l'*oïkos*, il y a place pour autre chose que l'économie [...] L'art de voisiner désigne plutôt la prise en compte de l'ouverture de l'*oïkos* sur son seuil. Habiter, ce n'est pas seulement être quelque part, mais avoir un lieu où aller et d'où sortir [...] C'est une éthique géographique, seule apte pour cette raison à régler la distance et la proximité entre les hommes. C'est aussi une éthique de la parole qui nous rappelle la fonction essentielle des échanges linguistiques au quotidien. Cette éthique contient les conditions d'une symbolisation de l'altérité, sans laquelle il n'est pas de coexistence humaine. » (L'HEUILLET, 2016, p. 234-235)

La vie infra-ordinaire et exceptionnelle (cf. *supra*, p. 54) du squat engage ceux et celles qui s'y aventurent à se rendre disponibles à une telle *éthique géographique*, à une telle *éthique de la parole*. Pour que l'accueil soit praticable, l'*oïkos* doit rester ouvert.

Responsabilité collective

Cet effort éthique, qui concerne la *géographie* et la *parole*, et qui étaye un travail de symbolisation de l'altérité, me fait penser à une notion sur laquelle, avec Georges Gaillard, nous avons ébauché une réflexion, à savoir, la « responsabilité collective » :

« La “responsabilité collective” met en tension une initiative individuelle spontanée et une réponse à une demande qui viendrait d'autrui. Il s'agit de supporter une liberté qui, tout en incluant une partie d'autonomie, ne saurait s'y réduire : on ne peut être ni responsables, ni libres, hors d'une perspective inter-subjective et trans-subjective dans laquelle le visage et le langage de l'autre nous appellent à répondre (Levinas, 1961) [...] Pour que ce processus

puisse fonctionner, il est nécessaire de faire face au négatif qui se loge dans la rencontre et se présentifie dans la relation d'aide, id est, le scandale de la vulnérabilité de chacun des sujets impliqués dans cette relation, et leur dépendance. Celle-ci n'est jamais unidirectionnelle : lorsque A dépend de B, l'identité de B – et pas seulement celle de A ! – est prise par cette dépendance, elle en est définie. Loin d'être un sauveur tout-puissant, celui qui aide s'expose au risque de sa propre faiblesse. D'ailleurs, le fait de recevoir de l'aide renvoie inévitablement à sa propre finitude, à sa propre mort. » (2018, p. 98-99)

« On pourrait la comprendre comme une *signification imaginaire sociale* (Castoriadis, 1975) particulièrement précieuse dans notre monde contemporain, car inscrite “en contre” de l'idéologie productiviste et consumériste qui aliène et massifie la vie humaine : la responsabilité collective simultanément fonde et incarne le groupe, c'est-à-dire le territoire où une articulation du “commun”, du singulier et du multiple est possible. Autrement dit, cette signification imaginaire se produit là où il y a du groupe, et, récursivement, elle produit les conditions d'existence d'une groupalité. » (2020, p. 163)

Auprès de l'*Amphi Z*, j'ai pu éprouver ce *scandale de la vulnérabilité de chacun* permettant une « production récursive » de groupalité. La *signification imaginaire sociale*⁵ de la responsabilité collective a eu un rôle fondateur dans le tissage de nos liens infra-ordinaires, vivifiés par le vecteur du « lien par le lieu » – qui est simultanément un « lien au lieu ». « Amphi Z on vit ici on reste ici » : ces mots, inscrites sur la façade du bâtiment, tels un message adressé à la *pólis*, signifient justement le *par* et le *au* de cette intrication de lien et lieu, de cette responsabilité collective qui est coextensive d'un espace de vie, espace de passage où il est possible de rester un temps. Rester, pour quoi faire ? Pour que le travail de l'exil puisse se mettre en branle, s'écartant du vertige de l'errance. Pour ébaucher une vie quotidienne étoilée de « petits riens ». Pour que le cadre-miroir puisse abriter l'inactuel à venir, donnant asile à une « présence anticipante ». Dans ce sens, je dirais que le lien-lieu nommé *Amphi Z* a été, pour ceux et celles qui l'ont peuplé, et face

⁵Reprenant la réflexion de Cornelius Castoriadis (1975), je mobilise la notion de « significations imaginaires sociales » pour nommer des formes culturelles, changeantes et magmatiques, issues du travail de l'imaginaire instituant, qui servent d'étayages provisoires à l'organisation du *socius*.

à une réalité contemporaine qui dissout le lot commun des humains par un mouvement mondialisant qui n'en finit pas d'ériger des frontières – celles-ci n'étant en rien des espaces liminaires, mais des lieux de déshumanisation et de mort – un espace interstitiel étayant la vie à venir, un « grenier du futur » :

« Au fur et à mesure que l'humanité poursuit sa course effrénée vers les extrêmes, dépossession et déprivation seront le lot de tous. De plus en plus, il est probable que ce qui nous est pris sera sans prix et ne pourra jamais nous être restitué. L'absence de toute possibilité de restitution ou de restauration signera peut-être la fin du musée, entendu non pas comme l'extension d'une chambre de curiosités, mais comme la figure par excellence du passé de l'humanité, un passé dont il serait comme la butte témoin. Ne resterait plus que l'antimusée, non point le musée sans objets ou la demeure fugitive des objets sans musée, mais *une sorte de grenier du futur dont la fonction serait d'accueillir ce qui doit naître, mais n'est pas encore là. Anticiper une présence potentielle, mais non encore avérée, et qui n'a pas encore revêtu une forme stable*, devrait peut-être être le point de départ de toute critique à venir dont l'horizon est de forger un sol commun. *Il s'agirait de partir non pas de l'absence, non pas de ce qui est vacant, mais de la présence anticipante*. Car, sans ce sol commun et donc sans défrontiérisation, la Terre ne sera pas réparée et le vivant ne sera pas remis en circulation. » (MBEMBE, 2020, p. 29, souligné par moi)

7.1.4 Expulsion

Le 15 septembre 2019, après un an et huit mois d'occupation, et après presque deux ans de vie commune, les habitants et les soutiens de l'*Amphi Z* furent délogés du lieu par lequel ils s'étaient liés. Le collectif avait préparé ce moment de rupture des mois durant, guidé par un souhait qui, dans sa simplicité, exprimait quelque chose de fondamental pour les habitants : le souhait de laisser le bâtiment dans un meilleur état que celui dans lequel ils l'avaient trouvé, au moment de l'occupation. Tout le monde savait que le bâtiment était voué à la démolition, mais peu importait. L'intention de laisser derrière soi un lieu



FIGURE 7.8 : Façade de l'Amphi Z, 2018

propre, bien entretenu, avec les murs fraîchement repeints en blanc, était une intention *significative*. Il s'agissait de laisser un message pour les autres, pour la *pólis* qui les avait enfermés dehors, et dont ils avaient investi les marges. Et quelques messages, sur les murs qui sentaient la peinture fraîche, les habitants et les soutiens les écrivirent pour de vrai, avant de partir : « 18 décembre 2017 – 2019 : une histoire à ne pas oublier », « Telly, Malick, Kebe, Dakar. Amphi Z toujours debout », « L'Amphi Z restera toujours dans nos pensées ».

La préparation du moment du départ et les bonnes intentions des habitants n'empêchèrent pas que l'expulsion se déroule – comme toutes les expulsions – dans une certaine violence : la Police entra dans le bâtiment et monta aux étages, criant et lançant par la fenêtre les affaires que les habitants n'avaient pas encore prises avec eux. Mais les habitants n'étaient pas seuls. Pendant plusieurs jours, à partir de la date supposée de l'expulsion, un petit groupe de soutiens se réunit devant l'*Amphi Z*, chaque matin, vers six heures. On discutait, on buvait du thé chaud et on chantait ensemble, à l'aide de quelques djembés. Ainsi, le groupe pu contenir, en partie, la violence de l'expulsion.

Malgré le « diagnostic social » que la Métropole avait demandé au collectif, afin de pouvoir reloger les habitants les plus « vulnérables », presque personne n'obtint un nouveau logement. Par contre, le Centre Social voisin, qui avait déjà été un étayage fondamental pendant toute l'occupation, donna son appui aux habitants dans ce moment critique⁶. Même le curé de l'église d'à côté accepta d'aider les habitants, en accueillant une partie au sein de l'église, la première nuit après l'expulsion. Habitants et soutiens continuèrent à se réunir, s'organisant ensemble pour trouver des solutions de logement, jusqu'à ce qu'ils purent ouvrir trois nouveaux squats.

L'héritage de l'*Amphi Z* consiste, en somme, dans un réseau de *liens*, alimentant la puissance collective de rendre vivables des nouveaux *lieux*. Quelques anciens habitants de l'*Amphi Z* se sont investis dans un lieu de vie qui est aussi un lieu d'initiatives ouvertes au quartier, et aux jeunes « mineurs non-accompagnés », d'autres ont créé un syndicat de travailleurs sans-papiers, d'autres encore continuent à vivre cachés, en marge et en

⁶J'en profite pour souligner que le directeur et le personnel du Centre Social accompagnèrent le collectif de l'*Amphi Z* bien au-delà de leur mandat professionnel et institutionnel. Les valeurs anarchistes du directeur, et la disponibilité humaine de toute l'équipe du Centre Social permirent le tissage d'un lien qui fut vraiment précieux pour tout le monde.

survie, mais sans oublier qu'ils ont fait partie de l'*Amphi Z*, sans oublier les joies et les souffrances de cette aventure. Chacun garde encore vivants, en lui, les apprentissages de cette vie en commun, et chacun sait que, dans cette *cité* encore si hostile, où il continue d'être étranger, il n'est plus un inconnu, il n'est plus « hors du monde » : l'histoire de ce groupe inactuel est désormais une partie de son histoire subjective.

7.2 Le Collège

Nous avons appris à nager comme des poissons. Nous avons
appris à voler comme des oiseaux. Mais nous n'avons pas encore
appris à marcher comme des frères.

Martin Luther King, Jr., « Strength to Love », 1963, cité par
Siaka, habitant du *Collège*

Même lorsqu'il était un Collège, le « Maurice Scève » était inscrit dans une histoire marquée par la lutte contre l'exclusion : comme une grande photo à l'entrée le rappelle aux passants encore aujourd'hui, l'emplacement du « Maurice Scève » fut le lieu de naissance de l'Abbé Pierre⁷. Ensuite, pendant les cinq années où il resta fermé, l'ancien Collège devint la terrain de jeu des graffeurs de toute la ville.   partir de ce moment, des graffitis en style Banksy et des jolies fresques décorent les murs extérieurs des quatre bâtiments du « Maurice Scève », et, lorsqu'on se promène dans sa grande cour, on peut avoir le sentiment de se trouver au cœur d'un paysage steam-punk, à la fin de cette civilisation et au d bout d'une nouvelle. Au bout de cette période « artistique » (la troisième de la vie du « Maurice Scève », si on compte la période « résistante » de l'Abbé Pierre et ensuite la période « scolaire »), l'ancien Collège fut transformé en squat d'hébergement d'urgence, et il accueillit, au début, un peu moins de 100 jeunes en errance. Une errance qui s'apparentait de l'exil : ces jeunes gens étaient conflu s en ville depuis plusieurs Pays de l'Ouest du continent africain (Guinée, Côte d'Ivoire, Mali, Ghana, Gambie, Sierra Léone...).

⁷Henri Grou s, 1912-2007, prêtre catholique, résistant et fondateur d'*Emmaüs*.

7.2.1 Des mineurs à la rue

Ils étaient, pour la plupart, des mineurs non-accompagnés, arrivés en France dans l'été 2018, et, depuis plusieurs semaines, ils vivaient dans la rue, en pleine canicule, dans les alentours d'une antenne très centrale de l'association *Forum Réfugiés*, qui n'avait pas les moyens de les héberger. Un lieu de répit temporaire, dénommé *La Marmite*, avait été ouvert par la Mairie de l'arrondissement dans ce même quartier, faisant office de bureau d'orientation et renseignement des néo-arrivants, accueil de jour et, la nuit, dortoir improvisé pour 15 personnes, à tour de rôle. Une librairie de quartier, d'inspiration anarchiste, fonctionnait, au niveau informel, de la même manière, réunissant, autour des jeunes, un groupe de soutien assez hétérogène (militants, étudiants, squatteurs, gens qui habitaient dans le coin...). Comme je l'ai évoqué plus haut (p. 295), entre le printemps et l'été 2018, trois différents hébergements d'urgence (deux squats, expulsés de force peu de temps après leur ouverture, et un foyer géré par la Métropole, au sein d'un ancien EHPAD, et tout autant éphémère) avaient été mis en place pour abriter les mineurs et les jeunes majeurs étrangers SDF, qui n'étaient aucunement pris en charge (et encore moins pris en compte) par les institutions étatiques. L'« ouverture », en septembre 2018, du « Collège-steam-punk », et son investissement en tant que lieu de vie et d'accompagnement de ces jeunes sans abri se fit donc ainsi, par nécessité, par manque d'alternatives, sous les yeux des institutions qui auraient dû répondre à ces exilés – yeux qui démurèrent, au fil des mois et des années à venir, à moitié fermés et indifférents.

Le Collège, dans la phase de sa vie où il devint un hébergement d'urgence, fut baptisé deux fois. Le premier nom lui fut donné par les squatteurs qui l'avaient ouvert, un joli jeu de mots, *Le Jeune Sait Quoi*, qui toutefois ne fut jamais véritablement investi par les jeunes habitants. Le deuxième nom fut trouvé conjointement par une partie des habitants et des soutiens qui s'engagèrent auprès d'eux après l'ouverture du lieu : *Collège Sans Frontières Maurice Scève*. Le mythe fondateur, construit et transmis par les soutiens, dit que les habitants refusèrent fermement de nommer ce lieu de vie « squat », appellation qui leur semblait dégradante et dévalorisante. Je ne sais pas si cela fut vraiment le cas pour la plupart des jeunes, ou si ce positionnement ne fut pas, plutôt, un effet de projection de la part des soutiens – des voisins, d'extraction socioculturelle plutôt élevée et tout à fait étrangers au milieu des occupations. Ce qui est certain, est que les jeunes exilés s'y étant

abrités, l'appelaient simplement *Collège*.

7.2.2 Un héritage troublé

« Déviabilisation ». Tel est le terme technique par lequel on décrit, dans le langage bureaucratique, certaines opérations que les propriétaires d'immeubles désaffectés réalisent parfois, dans le but de les rendre inhabitables par des éventuels squatteurs : condamner tout accès à l'eau courante et à l'électricité est le moyen le plus simple pour *déviabiliser* un bâtiment. Après que la sonnerie de l'école ait retenti pour la dernière fois, le Collège Maurice Scève fut déviabilisé. C'est ainsi que les jeunes migrants le trouvèrent, quelques années plus tard. Dans la cour, dans les salles de classe, dans les corridors, dans les toilettes et les salles d'eau inutilisables, il restait « ce qui reste quand il ne reste rien » (PEREC, 1978, p. 55) : beaucoup de poussière, des bureaux et des chaises mis à dure épreuve par l'humidité, des vieux meubles entassés, des objets dont il était difficile d'établir la provenance.

Le « groupe fondateur » des habitants de l'*Amphi Z* vint très tôt rencontrer les jeunes occupants du *Collège*. Certains étaient déjà liés d'amitié entre eux, d'autres se rencontrèrent à cette occasion, et ainsi les deux squats entretenirent des relations intenses, d'entraide mutuelle. Toutefois, la transmission des savoirs pratiques et politiques accumulés dans le temps par le collectif de l'*Amphi Z* à l'intention de celui du *Collège* ne fut que partielle, très conflictuelle, rencontrant la résistance des habitants et des soutiens du nouveau squat, comme si cette occupation n'était concevable que dans une illusion de création, à partir de zéro, d'un habitat inédit.

La première difficulté, après l'occupation, fut donc d'apprendre à vivre dans un lieu déviabilisé. La valeur métaphorique d'une telle épreuve n'eut de cesse de m'interpeller. Me mettant à l'écoute de ces jeunes gens dans le cadre de la permanence psychologique, *vivre dans un lieu déviabilisé* me semblait, précisément, la tâche existentielle à laquelle ils avaient été confrontés dès leur venue au monde. Pour beaucoup d'entre eux, leurs vies avaient été *déviabilisées* lorsqu'ils étaient encore des enfants, car l'énergie de l'amour parental et le courant de la transmission transgénérationnelle avaient été débranchés. Ainsi, ils étaient partis en errance, une errance que les conditions historico-politiques de

leurs pays d'origine avaient transformé en migration. Tous, ils cherchaient un refuge, ayant de ce refuge une représentation assez précise : ils l'appelaient « école ».

À l'école du *Collège*

Le désir d'être scolarisé fut pendant plusieurs mois l'un des *leitmotivs* des suivis cliniques que, avec mes collègues de la permanence psychologique, nous réalisâmes auprès du *Collège*. Souvent, lors de nos premières rencontres avec les jeunes patients, cette affirmation, « je veux aller à l'école », nous permettait de partager un moment d'ironie un peu amère, lorsque nous constatons qu'après tout, on était bien dans une école, ce qui déclenchait souvent le fou rire de ceux qui étaient venus nous voir. La valeur symbolique de ces locaux d'ancienne école resta opérante tout au cours de l'occupation. Les habitants, mineurs ou jeunes majeurs étrangers mis en migration par l'indifférence des institutions de leurs pays d'origine, après avoir survécu à plusieurs formes de mise au ban et d'exposition à la mort, étaient parvenus à atteindre la France, où leur espoir était de pouvoir aller à l'école. Ici, ils se trouvaient à devoir squatter une école « dévitalisée » et à devoir lutter pour être reconnus en tant que mineurs, et, justement, scolarisés. La lutte prit parfois des mois ou des années pour aboutir, parfois elle n'aboutit pas, nombreux furent les jeunes qui perdirent leur courage et se laissèrent aller à des logiques de survie aliénantes, à des addictions, à des conduites autodestructrices. Mais parfois, la réussite d'un des habitants – sa prise en charge par la Métropole, son emménagement en foyer, son accès à l'éducation nationale – donnait aux autres la force de résister. Habiter une école inhabitable, tout en ne pouvant pas aller à l'école : cette condition avait le goût d'une mauvaise blague, mais, simultanément, elle soudait ces jeunes, elle était une source de force, et pour certains, même un motif de fierté.

Comme la multiplicité de ses noms le montre bien, le *Collège* fut, peut être encore plus que l'*Amphi Z*, un lieu de rencontre et de difficile composition de tout un ensemble hétérogène de petits groupes de personnes en migration et de soutiens « autochtones ». Les premiers étaient originaires de toute l'Afrique de l'Ouest, ils parlaient plusieurs langues (bambara, malinké, soussou, peul, mandé...), sans parfois en avoir aucune en commun. Comme à l'*Amphi Z*, les groupes majoritaires étaient francophones, et ils avaient tendance à s'entraider en priorité entre eux, marginalisant les autres. Les conflits étaient à l'ordre

du jour, et la croissance très rapide du nombre d'habitants (de 100 à 400 personnes en un an d'occupation, et ensuite, en six mois, de 400 à presque 500 personnes), n'arrangeait rien. Quant aux soutiens, comme je viens de l'évoquer, après une première période de gestion du lieu par les squatteurs qui l'avaient ouvert⁸, un autre groupe prit le relais. Il s'agissait surtout des voisins et des voisines du *Collège*, des gens d'âge moyen, qui avaient été eux-mêmes des élèves du Maurice Scève, ou qui y avaient amené leurs enfants. Ils avaient donc un grand lien affectif avec ce lieu, et ils étaient, pour la plupart, porteurs de valeurs citoyennes (en effet, ils ne parlaient jamais d'« occupation », mais de « réquisition citoyenne » de l'immeuble), dont ils voyaient une forme de trahison, regardant la condition d'abandon des jeunes occupants. Mise à part une courte période de superposition des deux groupes de soutiens, aucune transmission d'un savoir-faire de gestion d'un lieu occupé ne put se faire. Ainsi, pour ses habitants et ses soutiens, le *Collège* n'arriva pas à fonctionner comme une école, ou alors une école très spéciale et des plus dures, fondée quasi exclusivement sur leur expérience quotidienne, leurs tentatives et leurs erreurs.

La première chose que les habitants et les soutiens du *Collège* apprirent à faire ensemble, fut *construire un habitat viable*, au sens premier du verbe « construire » : avec des palettes en bois, des rideaux, et d'autres matériaux de fortune, ils aménagèrent trois des quatre bâtiments, créant des chambres et sauvegardant des espaces communs. Menuisiers, charpentiers, maçons, électriciens, bricoleurs... Habitants et soutiens capitalisèrent leurs compétences, et le *Collège* devint (a minima) viable. Par contre, ils décidèrent de fermer le quatrième bâtiment, afin de limiter les nouvelles arrivées. En effet, alors que, à l'*Amphi Z*, lorsque toutes les chambres furent prises, les habitants commencèrent à répondre négativement aux demandes d'hébergement, au *Collège* il ne semblait guère possible de mettre une limite à l'afflux de jeunes migrants demandant un toit. Les habitants dormaient à cinq, six, dix par chambre, et des nouvelles personnes continuaient d'arriver. Le préau de l'immeuble fut également investi comme dortoir – insalubre, froid, humide. Il me semble pouvoir dire que, ici, l'impossibilité d'établir une limite symbolique obligea le collectif à établir une limite physique à la venue d'autres habitants : fonctionnant sur la base du principe de l'*accueil inconditionnel*, le collectif ne pouvait pas symboliser les failles et les zones d'ombres de sa capacité d'accueillir. Habitants et soutiens essayèrent de pallier à

⁸Il est intéressant de remarquer au passage que, dans cette première période, le leader informel du *Collège*, reconnu par tout le monde, était Joachim, un personnage ayant beaucoup de points en commun avec Timothée de l'*Amphi Z*, cf. *supra* p. 267.

cette impossibilité fermant physiquement le quatrième bâtiment, même si cela empirait grandement les conditions de vie de ceux qui vivaient déjà sur place.

Sur le mur de l'un de ces espaces, les membres du collectif écrivirent leur règlement intérieur : « il est obligatoire pour les étrangers de se présenter aux référents », « il est interdit de boire ou de fumer dans les lieux communs », « les personnes qui ne dorment pas au centre d'accueil n'ont pas le droit de prendre des décisions pendant les réunions », « l'organisation des soutiens doit agir dans le sens de l'autogestion »... Malgré ces intentions affichées, et certains aménagements du vivre ensemble qui allaient dans ce sens (élections plus ou moins collectives des « référents » des habitants, AG hebdomadaires...), tout au long de mon expérience auprès du *Collège*, j'eus le sentiment que les habitants ne vivaient pas du tout en « autogestion », mais dans une forme très douloureuse de dépendance, générant un vécu vertigineux d'abandon et de solitude.

Abandon, solitude et dépendance furent d'ailleurs entretenus par les institutions locales. Quasiment dès le début de l'occupation, et différemment de l'*Amphi Z*, le *Collège* fut l'objet d'un traitement « humanitaire » de la part de la Métropole, qui, en effet, était légalement responsable de tous les habitants ayant été reconnus comme mineurs. Deux associations, l'*ALPIL* et *Notre Dame des Sans Abri*, furent donc mandatées, pour respectivement, réaliser un état des lieux et pallier à tous les besoins quotidiens des habitants, de l'approvisionnement de la nourriture au maintien d'un minimum d'hygiène dans le lieu de vie. Le personnel salarié et les bénévoles des deux associations s'investirent grandement auprès du collectif, et lorsque, une année plus tard, ils furent obligés à partir, suite à la décision de la Métropole d'interrompre cette mission, cela fut catastrophique pour les habitants.

Comme nous le verrons dans la prochaine sous-partie, la tension entre un idéal d'autogestion et une réalité de dépendance, comme celle entre un idéal d'accueil inconditionnel et une réalité de non-accueil, furent déterminantes dans la structuration de la vie au *Collège*. Malgré la grande souffrance psychique générée par ces tensions, qui ne purent jamais s'inscrire dans un travail de pensée collectif, l'occupation du *Collège*, et la solidarité entre les habitants et les voisins, resta, des années durant, la seule réponse vitale aux demandes d'asile de ces jeunes gens, la seule forme de puissance subjective et inter-subjective qui s'ouvra pour eux, en marge de l'espace de la *pólis*. Voici ce qu'on peut lire dans les actes

du procès au Tribunal d'Instance, devant statuer sur l'expulsion du collectif :

« Il doit en l'espèce être constaté que les occupants sont tous de jeunes migrants de pays africains, demandeurs d'asile avec instruction de leur dossier en cours : qu'ils ont su créer avec le voisinage du collège des liens solidaires étroits et ont pu [...] aménager cet espace inoccupé en lieu de vie sécurisant après les multiples épreuves migratoires au risque létal qu'ils ont rencontrées ; que leur relogement ne peut avoir lieu dans des conditions normales puisque leurs demandes d'asile sont en cours de traitement et que le nombre d'hébergements en structure officielle est notoirement insuffisant [...] Il leur sera en conséquence alloué un délai expirant à la date anniversaire de la présente décision, en l'absence totale de prévisibilité d'un délai plus raisonnable de relogement leur permettant individuellement de se reconstruire, de voir leurs demandes d'asile traitées et de continuer à participer de manière active à la vie de la cité. » (cf. Actes du tribunal d'instance de Lyon)

7.2.3 Mineurs Étrangers Non-Accompagnés : devenir adultes

Dans le chapitre précédent (p. 270), j'ai évoqué la première AG du *Collège* à laquelle, avec ma collègue Mathilde, nous participions, afin de proposer la mise en place d'une permanence psychologique. À cette occasion, qui eut lieu un mois environ après le début de l'occupation, je fus frappée par la participation active des jeunes habitants, qui prenaient la parole et dirigeaient la réunion bien d'avantage que les soutiens, à l'exception de Joachim, l'ouvreur du squat. Comme je pus le voir au fil du temps, il ne s'agissait que d'une phase : après le départ des squatteurs et des militants, les voisins de *Collège* prirent le relais en tant que soutiens, les associations investirent le lieu, et l'idéologie de l'autogestion se montra telle qu'elle était – une idéologie, précisément.

Pendant l'année et demi que je passai au *Collège*, je fus spectatrice (et parfois actrice) de dynamiques groupales complexes, difficiles à lire, teintées d'exaltation et de désespoir. Tout se passait comme si le contexte du squat offrait une mise en abîme du drame psychique que vivaient ses habitants. On pourrait nommer ce drame psychique « devenir adultes ».

7.2 – LE COLLÈGE



FIGURE 7.9 : AG du *Collège Sans Frontières*, 2019



FIGURE 7.10 : Fête du Collège Sans Frontières, 2019

Il s'agit d'un espace-temps interstitiel particulièrement délicat, repère anthropologique universel, passage existentiel qui confronte le sujet à l'informe et qui, justement, le pousse à la contestation des « formes » que ses aînés lui proposent, pour en inventer de nouvelles – et, dans cette tension, trouver-crée son héritage. « Adolescence », c'est le terme le plus courant pour parler de ce drame. L'adolescence, pour les habitants du *Collège*, fut, dès le début, une épreuve dure et solitaire, les exposant aux limites de l'appartenance à la commune humanité, et partant, à l'absence d'un *Nebenmensch*, à la négligence et à l'indifférence – et parfois à la perversion incestueuse et meurtrière – du monde adulte. Même si les efforts des soutiens visaient à ce que le squat ne soit pas un « squat » (la version stéréotypée et péjorative d'un squat), mais un « Collège sans frontières », lieu d'accueil inconditionnel et sécurisant, le *Collège* se montrait à moi tel la scène de ce drame, de ces deux drames intriqués l'un dans l'autre : une adolescence non accompagnée, un devenir adultes sans repères, sans anciennes « formes » à critiquer et à transformer, des jeunes gens seuls, entassés tous ensemble mais seuls, dans un recoin perdu de l'inconscient de la *pólis*.

« Leur histoire les a oubliés, ainsi, sans pouvoir défaire des nœuds qui ne les ont jamais tenus, ils ont dérivé jusqu'ici », je notai un jour dans le cahier de mes observations. Je me referais à une altercation à laquelle j'avais assisté la veille, avec mes collègues de la permanence psychologique. Nous étions trois à ce moment-là, nous attendions un patient que nous venions d'appeler par téléphone, et nous en profitions pour échanger sur la vie quotidienne du squat que nous observions. Lionel se disait très confiant, il était impressionné par la maturité, l'organisation et la solidarité dont les jeunes habitants faisaient preuve. Quant à moi et Mathilde, nous étions plus tempérées, ayant aperçu des indices de la violence latente qui semblait pénétrer trop de relations au sein du squat. Soudainement, de forts cris interrompirent notre discussion, et nous sortîmes de la salle des permanences. Dans le couloir, juste devant la porte du cellier, se tenait un groupe d'une dizaine d'habitants : certains d'entre eux voulaient rentrer dans le cellier, les autres leur empêchaient l'accès, et parmi ces derniers, un jeune enveloppait de ses bras un énorme sac de riz. Notre tentative de médiation resta sans effet, les jeunes criaient tous ensemble, dans plusieurs langues à la fois, et c'était impossible de capter les détails de ce litige, mais il était évident qu'il s'agissait d'un conflit concernant la distribution de la nourriture. Seulement l'arrivée de Roy, l'un des référents, fut en mesure de calmer la

situation, mais ce n'était qu'un armistice temporaire, rempli de frustration. Cette scène m'avait fait penser à un jeu d'enfants, où des équipes adversaires se battent pour conquérir un « trésor ». Seulement, les adolescents qui se disputaient devant mes yeux n'étaient pas des adversaires, dans une narration de fantaisie qu'ils inventaient ensemble, en quête d'un objet précieux ou magique : il n'y avait pas d'histoire, en dehors de celles qu'ils ne partageaient jamais entre eux, sinon la nuit, par erreur, lorsque leurs fantômes revenaient en cauchemars les faisant hurler. Il y avait un sac de riz, il y avait les crampes de la faim, que ces jeunes connaissaient et auxquels leur nouveau quotidien les confrontait encore, tout en étant miraculeusement arrivés dans l'un des pays les plus riches du monde, débordant de produits alimentaires. La solidarité entre « petits frères » et « grands frères » faisait partie des valeurs qu'ils défendaient, ils en parlaient beaucoup, ils essayaient de la garder vivante, mais c'était difficile : tout lien, dans leur errance qui n'arrivait pas à devenir travail d'exil, semblait précaire et jamais très éloigné du désespoir et de l'abandon.

L'altercation sur le pas de la porte du cellier s'inscrivait dans une longue série de litiges presque quotidiens, concernant le partage des ressources, des espaces, et des décisions. Certains groupes d'habitants, notamment ceux qui ne parlaient pas français, se sentaient exclus de la gestion du lieu, et marginalisés par ceux qui maîtrisaient la langue du pays d'accueil, des soutiens et des associations. Leur rancune était grande, et, au fil des mois, elle se transforma en indifférence : les « anglophones » (comme les autres habitants et les soutiens les appelaient) se fermèrent, se replièrent sur eux-mêmes, parfois en petits groupes, parfois chacun dans sa solitude. Assez rapidement, ces habitants marginalisés cessèrent de venir frapper à la porte des permanences, et ils nous fallut chercher d'autres moyens de tisser et protéger une ébauche de relation avec eux.

Dans un petit et percutant livre sur l'« esprit du mal », où Nathalie Zaltzman (2007a) critique les notions de « barbarie » et de « crime contre l'humanité » avec lesquelles on tente habituellement de conceptualiser les moments de régression collective que traversent les civilisations, l'auteure avance l'idée que les régressions que le XX^{ème} siècle a connues sont de l'ordre d'un état de confusion entre le sujet et la masse, déclenchant une *post-histoire* dominée par les pulsions de mort. Pour étayer sa pensée, Zaltzman propose une analyse du premier roman de William Golding, « Lord of the Flies » (1954). Dans le récit de Golding, il est question d'un groupe d'enfants et préadolescents anglais, issus

de la haute société, qui, suite à un accident d'avion, se retrouvent à devoir survivre sans adultes sur une île déserte. Les petits hommes fabriquent, peu à peu, une société « préhistorique » (ou plutôt, *post-historique*), ayant beaucoup de traits communs avec la fiction anthropologique imaginée par Freud dans « Totem et Tabou » (1913). Pour Zaltzman, il s'agit d'une représentation littéraire du « retour de l'individuel à la masse » (2007a, p. 14), id est, de la forme la plus irréductible, la plus terrifiante des pulsions de mort.

Tout au long de mon travail auprès du *Collège*, l'allégorie de « Lord of the Flies » et la lecture que Zaltzman en propose ont été pour moi des repères importants et, dans un certain sens, inévitables. L'espace du squat, lorsqu'il ne parvenait pas à fonctionner de façon « interstitielle » (ni, encore moins, transitionnelle), avait vraiment l'air d'une île déserte. Les adultes, dans ce cas, n'étaient pas complètement absents, mais ils étaient une exception, et ils ne fonctionnaient pas vraiment comme des « adultes », à savoir, des aînés qui se prêtent à l'ouverture de l'histoire, offrant aux jeunes tant des « formes » à intégrer que la liberté de les contester, tant des étayages qu'une voie vers l'autonomie. Les adultes, auprès des habitants du squat, étaient des « soutiens », une minorité de blancs européens, qui ne connaissaient rien des histoires et des systèmes de liens dont les jeunes « naufragés » étaient issus. Pleins de bonne volonté, ils proposaient aux jeunes une version idéalisée d'eux-mêmes, idéalisant à leur tour les jeunes, et, chaque soir, les livraient à eux-mêmes. Malgré leurs intentions et leurs efforts, la situation absurde dans laquelle ils avaient tissé leur relation avec les habitants du squat amenait les soutiens à entretenir une condition de dépendance, bien plus qu'un cheminement vers l'autonomie. Je le savais car je l'*agissais* moi-même, je faisais tout à fait partie de ces soutiens qui n'arrivaient pas à fonctionner *vraiment* comme des adultes. Ainsi, parfois, *l'individuel retournait à la masse*. Les bagarres pour des petits rien, les explosions de rage, les agressions, mais également les conduites autodestructrices qui faisaient partie du quotidien du squat en témoignaient, mais j'apercevais des traces de ce « retour à la masse » même dans la parole que certains habitants partageaient avec moi et mes collègues lors de nos permanences. Là où les soutiens et certains habitants parlaient de « solidarité » (comme si nous avions besoin d'en voir partout), d'autres jeunes, plus fragiles et moins intégrés à la vie collective, nous disaient à quel point ils se sentaient en danger auprès du squat, endroit qu'ils haïssaient, tant il leur « mêlait la tête », les jetant dans un état permanent de confusion. Cette

confusion me semblait, bien évidemment, un reste traumatique laissé par le *déshumain* que ces jeunes gens avaient connu tout au long de leur ordalie, mais elle m'apparaît également comme étroitement liée au cadre du squat. Les explosions de violence des habitants, leur apparente froideur et indifférence vis-à-vis de la vie collective, avaient probablement une fonction protectrice, car, par leur biais, les jeunes sujets tentaient de résister à la massification que le squat leur faisait vivre.

Comme je l'ai évoqué dans l'état de la question (p. 170), l'ordalie migratoire peut être entendue comme un acte, un *passage par l'acte* absolument singulier, auquel le sujet se livre, tranchant avec le collectif. Je pense que cette conceptualisation du geste migratoire est fertile surtout en ce qui concerne les jeunes qui partent tout seuls de leur pays. Il me semble que le sujet de l'ordalie redevient sujet au moment où il l'entreprend, il se désintrie, dans cet instant-là, des relations incestueuses, meurtrières, et, dans tout les cas, prédatrices, dans lesquelles le monde des adultes l'avait piégé. Ces relations, ou, autrement dit, ces *mauvaises rencontres*, qui sont autant de trahisons de tout lien d'amour, loin de relier le sujet à des appartenances groupales, humanisantes et émancipatrices, exposent son espace intra-psychique directement au trans-psychique, sans la médiation de l'inter-psychique : d'où la confusion, l'ambiguïté, l'agglutination de l'espace psychique du sujet dans la masse. Dans ce sens, je propose de penser l'ordalie migratoire comme une manifestation de la *pulsion anarchiste*.

Abou, jeune majeur de 19 ans, originaire de Guinée, était un habitant du *Collège* assez populaire dans le squat, et il fréquentait aussi l'*Amphi Z*, où une fois, à l'occasion d'une fête, il avait parlé longtemps au micro, improvisant un méta-discours, mi drôle mi sérieux, sur ce qu'il observait autour de lui, suscitant les sourires mais aussi la réflexion de nous qui l'écoutions. Il alternait des moments de grande sociabilité, vitalité et enthousiasme, à des périodes où il buvait beaucoup trop, devenant parfois colérique, parfois fermé et hors d'atteinte. Un après-midi de juillet 2019, il était sur les quais du Rhône avec d'autres jeunes du squat. Ils buvaient des bières et ils faisaient des blagues. Au bout d'un moment, Abou s'exclama : « Je suis sûr que je suis capable de nager jusqu'à l'autre rive sans problèmes ! Qui veut parier ? ». Probablement, un ou deux jeunes acceptèrent le pari (une toute petite somme), certains qu'il ne s'agissait que d'une boutade. Probablement, lorsqu'Abou se leva, s'approchant du fleuve, ils ne comprirent pas, probablement quelqu'un

suivit Abou, lui criant de s'arrêter, cherchant à le retenir. Abou se jeta dans le Rhône, et, sous les yeux de ses amis impuissants, il fut emporté par le courant. Deux passants se jetèrent à l'eau pour le sauver, inutilement.

La mort d'Abou ne fut jamais enveloppée par une pensée groupale, ni inscrite dans l'histoire du *Collège*. Avec un collègue de la permanence psychologique, nous tentâmes de mettre en place un groupe d'échanges concernant cette tragédie, mais seulement deux habitants et un soutien participèrent – ce qui nous permis d'ébaucher déjà une petite réflexion à plusieurs, un début de symbolisation, au-delà du réel insoutenable de cet évènement, mais qui fut trop précaire pour faire trace. Pendant longtemps, les soutiens et les habitants du *Collège* parlèrent du corps d'Abou : il était à la morgue, pendant qu'on essayait de retrouver et prévenir, si possible, sa famille au bled, mais au bout d'un certain temps, il aurait dû être enterré aux frais de l'État, et certains fantasmaient une fosse commune. L'idée de se cotiser pour lui offrir des obsèques fût également discutée. Ensuite, personne n'en parla plus, et j'ignore l'épilogue de cette histoire. En effet, le collectif, déchiré par tant d'angoisses mortifères, ne put pas mettre en histoire la vie et la mort de ce jeune homme, qui traversa le désert et la mer, pour venir se noyer dans une rivière, en centre ville.

Le *Collège* aujourd'hui

Même si j'ai relaté l'expérience du *Collège* au temps passé (car mon travail sur ce terrain a pris fin il y a environ six mois), le squat existe encore, au moment où je rédige ces pages. L'expulsion est prévue pour septembre 2020, et les habitants ont commencé, depuis plusieurs mois, à chercher des solutions d'habitat alternatives. D'ailleurs, ce bouleversement mondial qu'a été la pandémie de Covid-19, a frappé de façon très dure la vie au *Collège*. Le confinement a été une épreuve particulièrement difficile, surtout les premières cinq ou six semaines, où les habitants, qui avaient déjà perdu l'aide des associations suite au désinvestissement du lieu de la part de la Métropole, ont été confrontés à l'absence forcée des soutiens, et ils ont perdu la seule liberté qu'ils avaient, celle de sortir, de passer la journée ailleurs que dans l'espace surpeuplé et désolé du squat. Tout au long de cette période, du côté des soutiens, des nouveaux gestes, des nouveaux « petits riens », sont devenus importants. Par exemple, nous avons mis en place une permanence téléphonique :

chacun d’entre nous a pris l’engagement d’appeler deux fois par semaine quatre ou cinq habitants. Ces quelques minutes d’échanges par téléphone avaient fonction, pour les soutiens comme pour les habitants, d’un moment rituel et significatif, dont le sens était celui d’un lien, d’une attention, plus résistante que les conditions adverses. La crise sanitaire a d’ailleurs poussé la Préfecture à se mobiliser pour l’attribution d’un logement aux habitants majeurs, en procédure de demande d’asile (qui étaient désormais en grande majorité au *Collège*). Ainsi, beaucoup de demandeurs d’asile ont pu enfin quitter le squat et (au moins temporairement) la rue, et le surpeuplement du *Collège* a été contenu.

Aujourd’hui, au *Collège*, la situation est toujours celle d’une mise au ban de l’espace de la *pólis*, mais les épreuves que les soutiens et les habitants ont endurées ensemble ont créé les conditions pour qu’une confiance mutuelle puisse, a minima, protéger les liens qui ont constitué le collectif, jusqu’à la fin de l’occupation et peut-être au-delà. Les tensions entre autonomie et dépendance, entre l’accueil et sa négation, ainsi que l’emprise de Thánatos, ont généré une histoire groupale fragmentaire, parsemée de zones d’ombre, dans laquelle le travail de symbolisation a souvent succombé à l’empiètement du réel. Dans la vie psychique des sujets participant à l’aventure du *Collège*, la pulsion anarchiste a dû se mesurer avec une pulsion de mort symétrique et contraire, celle qui défait le lien à l’Autre, minant toute fonction tiercéisante, et opérant un « retour de l’individuel à la masse ».

7.3 Synthèse du Chapitre

Les « lieux en recherche » auprès desquels j’ai mené cette recherche ont été l’*Amphi Z* et le *Collège*, deux bâtiments désaffectés, occupés par des collectifs s’organisant autour de l’accueil des personnes exilées. Il s’agit, ici, de retracer l’histoire de ces deux habitats éphémères, et de dégager quelques propositions théoriques à même de rendre intelligibles et généralisables les expériences qui ont pu s’y déployer.

La prise en compte des événements qui ont permis à l’*Amphi Z* de consolider son aventure, permet de mettre en exergue un processus qu’on pourrait nommer « naissance d’une institution inactuelle », perpétuellement vivifié par un tissage de liens, et toujours

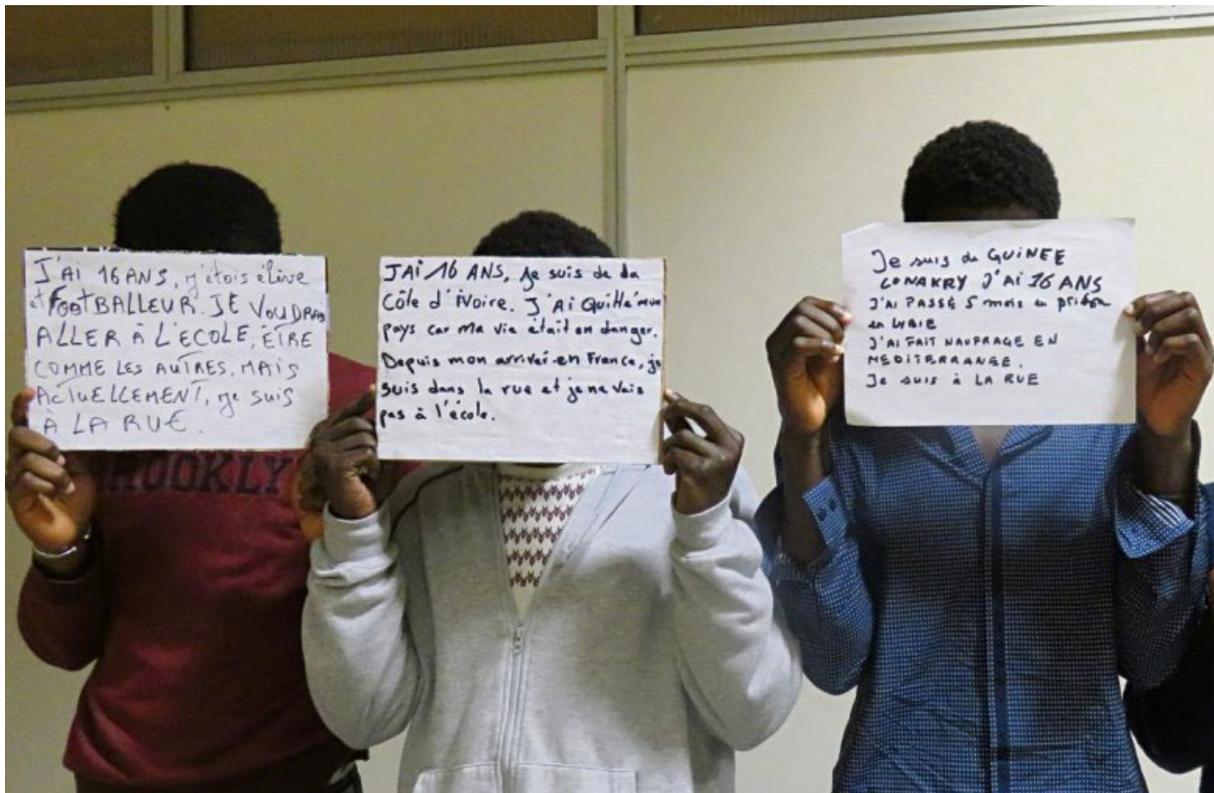


FIGURE 7.11 : Trois habitants du *Collège Sans Frontières*, 2019

menacée par l'impensé des mécanismes d'exclusion qui contredisent l'idéologie du groupe. J'ai donc analysé les points d'articulations entre les trois dimensions de la vie à l'*Amphi Z* : la *dimension idéologique*, la *dimension idéale* et la *dimension des liens*. Je propose de penser le *vecteur idéologique* en termes d'« inactuel utopique », clôturant et générateur d'idoles, le *vecteur idéal* en termes de « zone transitionnelle épisodique », offrant un premier étayage au travail de l'« inactuel historisant ». Ensuite, j'avance une lecture de la *dimension des liens* en tant qu'horizon temporel ouvert, où le *lieu* fonctionnerait comme un cadre supportant une reconnaissance mutuelle et une narration groupale réflexive, par le biais d'une *présence anticipante*, abritant un « avenir inactuel ». C'est grâce à l'attention portée à cette dimension, que les habitants et les soutiens de l'*Amphi Z* ont pu *vivre ensemble* dans une forme de « voisinage » – qu'on pourrait définir comme un « lien par le lieu » (PEREC, 1989 ; L'HEUILLET, 2016).

À l'*Amphi Z*, le « scandale » de la vulnérabilité de chacun a permis, il me semble, une « production récursive » de groupalité. La *signification imaginaire sociale* (CASTORIADIS, 1975) de la « responsabilité collective » (BARBIERI et GAILLARD, 2018) a eu un rôle fondateur dans le tissage de nos liens infra-ordinaires. « Amphi Z on vit ici on reste ici » : ces mots, inscrits sur la façade du bâtiment, tels un message adressé à la *pólis*, montre toute l'importance de l'intrication de *lien* et *lieu* qui a permis à ce collectif de se construire.

Quant aux habitants du *Collège* (des « mineurs isolés non accompagnés », ou des jeunes majeurs), ils ont dû apprendre à *vivre dans un lieu déviabilisé*. Me mettant à l'écoute de ces jeunes gens dans le cadre de la permanence psychologique, j'ai entendu la formule *vivre dans un lieu déviabilisé* comme une métaphore de la tâche existentielle à laquelle ils ont été confrontés dès leur venue au monde. La tension entre un *idéal d'autogestion* et un *réalité de dépendance*, comme celle entre un *idéal d'accueil inconditionnel* et une *réalité de non-accueil*, furent déterminantes dans la structuration de la vie au *Collège*. Malgré la grande souffrance psychique générée par ces tensions, qui ne purent jamais s'inscrire dans un travail de pensée collectif, l'occupation du *Collège*, et la solidarité entre les habitants et les voisins, resta, des années durant, la seule réponse vitale aux demandes d'asile de ces jeunes gens, la seule forme de puissance subjective et inter-subjective qui s'ouvra pour eux, en marge de l'espace de la *pólis*.

Quatrième partie

Notes cliniques

Chapitre 8

Cliniques de la révolte

J'ai pensé que tant que le patient continue à venir, le fil de l'espoir n'est pas rompu.

FERENCZI, 1932, p. 100

8.1 Permanences cliniques

Après ce long périple théorique et méthodologique, nous voici au cœur de ce manuscrit. Les permanences psychologiques s'étant déroulées auprès de mes deux terrains de recherche sont en effet des sources d'expériences complémentaires aux observations que j'ai reportées plus haut, et j'espère que certaines réflexions et propositions que j'ai avancées jusqu'ici deviendront plus claires et consistantes pour le lecteur, au fur et à mesure que nous avancerons dans la présentation de ces matériaux cliniques.

La notion de « permanence » est tout sauf anodine, dans des contextes comme ceux que nous avons examinés dans la partie méthodologique (p. 253). Ces lieux en recherche, espaces interstitiels informés par le travail de l'inactuel, où il est possible de *rester*, et par conséquent, pour certains, de *s'exiler* (se désarrimer des instances tyranniques qui empêchent toute subjectivation, sortir de l'ambiguïté massifiante, traverser les temps et les espaces), sont, d'un certain point de vue, des lieux de *permanence* – non pas au

sens d'une stabilité, et encore moins d'une fixité, mais au sens, plutôt, d'une présence discrète et anticipante. Une permanence « inactuelle », en somme, caractérise les squats où migrants et soutiens trouvent-crée une forme d'accueil. Un tel constat nous permet de saisir un aspect fondamental de la praxis clinique qui a pu prendre forme dans ces lieux – elle aussi a eu besoin, pour ne pas s'effondrer, de prendre appui sur cette présence discrète et anticipante.

Dans les lignes qui suivent, nous verrons comment cela a pu se faire : à partir d'une réflexion sur la notion de « dispositif », nous interrogerons les processus transféro-contre-transférentiels qui ont dessiné une *clinique de la révolte*.

8.1.1 Dispositif : un contre-transfert en acte

Avant d'entrer dans le vif de la pratique clinique, je souhaite m'attarder sur la notion de « dispositif ». Ce terme a, bien évidemment, plusieurs définitions possibles, et on pourrait dire qu'à partir de chaque définition de « dispositif », on peut faire faire à un dispositif (et aux sujets qu'il implique) des choses différentes. Ici, je voudrais mobiliser deux définitions, la première très générale, propédeutique à toute réflexion sur le dispositif, et la deuxième, spécifique à la pratique clinique :

1. une définition qui met en lumière l'arrière-fond des dispositifs qui trament la vie humaine, se focalisant sur les réseaux de relations et les rapports de force que chaque dispositif institue et entretient, dans le but de saisir en quoi les actes et les vécus des sujets en sont constamment pénétrés et déterminés – car, en définitive, les sujets ne sont que les produits des dispositifs qui les font vivre. Cette définition est issue de la pensée de Michel Foucault (1976-1979), et elle a été reprise et élaborée par Giorgio Agamben :

« J'appellerai “dispositif” tout ce qui a, d'une manière ou d'une autre, la capacité de capturer, orienter, déterminer, intercepter, modeler, contrôler, et assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants. [...] Et, pourquoi pas, le langage lui-même, qui est peut-être le plus ancien des dispositifs, par lequel, il y a plusieurs milliers d'années, un

primate – probablement sans se rendre compte des conséquences auxquelles il s'exposait – eut l'inconscience de se faire capturer [...] J'appellerai "sujet" ce qui résulte de la relation et, pour ainsi dire, du corps à corps, entre les vivants et les dispositifs » (AGAMBEN, 2006, p. 21-22, ma traduction)

2. une définition plus restreinte, qui nous permet de penser le dispositif en tant que « producteur du transfert et du contre-transfert » (GUILLAUMIN, 2004, p. 5). Même dans ce cas, on pourrait dire que le sujet émerge du « corps à corps » entre les individus-pluriels qui se rencontrent, se laissant travailler par le dispositif clinique. Jean Guillaumin avance une manière particulièrement saisissante de se représenter le dispositif analytique, en tant que « piège pour la répétition qui appelle [...] l'interprétation » (ibid., p. 5). Reprenant cette belle métaphore, qui dit bien l'engagement de la psychanalyse à « capturer » la compulsion de répétition, la liant dans une trame interprétante, je dirais qu'un tel *piège* peut fonctionner car il met en mouvement des processus transféro-contre-transférentiels qui tissent un espace complexe, dans lequel *au moins* deux sujets¹ *se rencontrent et ne se rencontrent pas*, se mettant en résonance avec la présence et l'absence de l'autre. Une telle résonance, nécessaire à ce que l'œuvre de liaison ne devienne pas absolue – condamnant ainsi à l'échec d'une douloureuse confusion l'effort du sujet cherchant à s'éprouver comme tel – est mise en branle par le langage, qui sous-tend la règle fondamentale elle-même (tout *dire*, n'omettre rien, ne faire rien d'autre que *dire*).

Le dispositif clinique (car c'est celui-ci qui nous intéresse dans ces pages), n'est donc jamais l'affaire de deux (ou plus) sujets préexistants et séparés, mais, d'emblée, une situation humaine, exploratrice et indéterminée, où les espaces psychiques mettent à l'épreuve leurs limites et leurs points de convergence, par la mise en commune de mots, voix, silences, métaphores et affects, à partir des corps et en quête de symboles, dans un croisement d'histoires, parlantes ou muettes, singulières et collectives. Un tel dispositif est donc activé par la « tiercéité », qui, comme des auteurs tels que Jean Guillaumin (ibid.)

¹Ces deux (ou plus que deux) sujets, qui cherchent précisément à devenir des sujets, sont, certes, l'analyste et l'analysant, mais, dans d'autres cas, l'analyste et le groupe, ou, dans le travail en institution (à différencier, certes du dispositif analytique, mais non moins *producteur du transfert et du contre-transfert*, non moins consacré à la liaison et à la mise en sens de la répétition) l'ensemble des cliniciens (au sens large) et des personnes accueillies.

et André Green (1995) l'ont bien montré, naît de l'*inconnu* et du *travail du négatif* (cf. *supra*, p. xvii). Ces deux opérateurs fonctionnent, il me semble, comme des garants d'une possibilité de rencontre non fusionnelle, à l'abri des ravages de l'inceste et du meurtre, entre les sujets (en devenir) qui émergent au sein du dispositif. L'interprétation peut ainsi capturer et transformer la répétition.

Blessures et doubles dans le processus transférentiels

Le transfert et le contre-transfert, mouvements jamais symétriques mais s'étayant l'un sur l'autre, répondant l'un à l'autre², ont été étudiés par Freud (1912 ; 1914b ; 1915c) en tant que mécanismes inconscients de *déplacement*, *projection* et *répétition*. Freud s'est mis à l'écoute du transfert, *die Übertragung*, tout au long de sa vie, mais, dans un mouvement défensif (compréhensible chez un scientifique en pleine construction d'une nouvelle épistémè, soucieux de consolider une approche le plus possible « objective ») a décidé de négliger l'analyse de son contre-transfert, *die Gegenübertragung*. Le père de la psychanalyse décèle, dans ce faisceau d'affects et représentations par lequel l'analysant investit l'analyste, la *répétition* dans la situation présente des trace mnésiques archaïques, encore actives au niveau de l'inconscient, l'empreinte d'affects et représentations liés aux premiers objets investis par le sujet. La même chose est valable pour le contre-transfert : même dans ce cas, il s'agit d'une *répétition* dans le présent des éprouvés les plus primitifs de l'analyste.

Jean Guillaumin (2004), après avoir rappelé le double statut de la *répétition* dans la pensée freudienne (1920)³, souligne qu'un tel enchevêtrement de répétitions dans le dispositif analytique pourrait entraîner l'effondrement de toute différenciation. D'où la nécessité des facteurs de « tiercéité » que je viens d'évoquer. L'interprétation, ou, pour le dire plus précisément, la *violence de l'interprétation* (AULAGNIER, 1975), vient en somme *blessier* toute illusion de mêmeté entre Moi et l'Autre dans le contexte clinique. Pas de correspondance parfaite, l'interprétation vient donner voix à un tiers, sous forme de

²Le contre-transfert s'étaye sur transfert et lui répond, mais le transfert en est lui-même provoqué, modifié, et ainsi de suite.

³À savoir, la relation profonde de la *répétition* avec les *pulsions de mort*, en ce qu'elle opère en direction de l'inertie et de l'entropie, et sa fonction essentielle dans le cadre des *pulsions du Moi*, en tant que garantie de survie, de stabilité, de continuité (même biologique).

« double » : le discours du patient filtré, réélabore par le clinicien, une répétition du même qui devient accommodation, adaptation à un miroir sensible, surprenant, perturbant. Ce « double » peut être pensé comme une forme vivante du contre-transfert du thérapeute (s'étayant, donc, sur le transfert du patient), et il vient habiter l'espace interstitiel (et potentiellement transitionnel) du dispositif.

Allons un peu plus loin. Malgré l'importance du phénomène de la répétition, dans la mise en place des mouvements transféro-contre-transférentiels, nous ne pouvons pas nous contenter de saisir ces processus fondateurs de la rencontre clinique dans les termes d'un simple déplacement dans l'ici et maintenant d'anciennes traces mnésiques. Comme des auteurs tels que Sándor Ferenczi (1931 ; 1933 ; 1932), et Harold Searles (1960 ; 1979 ; 1986) l'ont bien montré (notamment par rapport au contre-transfert, et dans des cliniques qui touchent au trauma, à la schizophrénie et aux états limites), l'écoute fine, de la part du clinicien, de ses propres éprouvés, en présence du sujet, est une praxis d'une importance capitale. Cette prise en compte des sensations, des affects et des émotions qui s'échangent pendant la séance, ne donne pas seulement des indices précieuses sur les premières relations d'objet qui sont inévitablement convoqués dans la rencontre clinicien-patient, mais elle permet également d'éprouver – et donc de penser et de partager avec le sujet – les aspérités et les ouvertures d'une rencontre nouvelle, en train de se tisser, une rencontre qui, s'étayant sur des mécanismes répétitifs, peut déboucher sur l'invention d'une modalité relationnelle inédite.

Dans le cadre des cliniques de la schizophrénie, Searles (1959 ; 1979) a décrit une phase très importante de la relation clinicien-patient, qui est celle de la « dépendance symbiotique ». Cette phase surgit après une première période « autistique » pendant laquelle rien ne semble pouvoir s'échanger entre le patient et le clinicien, et celui-ci éprouve quelque chose de son *étrangeté radicale* – au sujet et à soi-même. Si cette première période porte inscrite en elle la trace d'une expérience subjective violemment coupée de tout partage possible avec l'objet, lorsque le clinicien ne désinvestit pas la relation, le patient lui « propose », pour ainsi dire, de s'engager avec lui dans un lien de dépendance mutuelle. Comme Searles le souligne,

« [...] ce que le thérapeute offre ici au patient de nouveau et de thérapeutique, ce n'est pas un évitement du développement de la dépendance symbiotique à

l'égard du patient, mais plutôt une acceptation du développement de cette dépendance, une acceptation du fait que le patient en est arrivé à compter beaucoup pour lui. C'est cette acceptation de sa propre dépendance à l'égard du patient que la mère n'a pas pu offrir à celui-ci. » (1959, p. 86)

La phase de la dépendance symbiotique, qui pourrait sembler au premier abord un écueil insurmontable du travail thérapeutique, peut devenir ainsi un moyen de le mener à bien, lorsqu'elle est investie comme un passage à traverser ensemble. Dans ce cadre, le patient peut retrouver l'*illusion* qui, dans sa préhistoire subjective, n'a pas pu se construire, ou qui, au contraire, n'a jamais pu se déconstruire. L'*illusion* d'un accordage parfait entre le sujet et son objet – un objet qu'il peut *créer* dans le cadre d'un processus alchimique des plus délicats, et seulement lorsqu'il le *trouve* au bon moment (WINNICOTT, 1971) – est indispensable pour (se) construire une réalité habitable, permettant des allers-retours vivants entre le monde subjectif et le monde objectif. La phase symbiotique clinicien-patient (lorsqu'elle peut rester ouverte à une ambivalence qui permettra d'entamer un processus de différenciation) a en somme une grande valeur thérapeutique, et pas seulement dans le travail avec des patients schizophrènes. Comme nous le verrons plus loin (cf. *infra*, p. 389 et suivantes), cette dépendance mutuelle a été un passage clé de certains suivis dans lesquels je me suis impliquée, dans la tentative d'étayer un travail d'exil. Dans le cadre de la dépendance mutuelle, il s'agit, il me semble, d'accepter d'accompagner le sujet au plus près d'une *blessure narcissique* qui n'a pas pu faire trace dans son histoire, en raison d'un désinvestissement brutal de la part de ses objets primaires – comme si le miroir offert par ces objets s'était soudainement cassé, ce qui a inauguré une nécessité, pour le sujet, d'aller se chercher *ailleurs*, à partir d'une position existentielle d'étranger. La voix et la parole du clinicien permettent au sujet de revivre quelque chose d'un miroir pas (encore) brisé, mettant en branle une ambivalence nécessaire, mettant en tension une certaine confiance (en construction) et une certaine inquiétude. Une figure de *double* peut ainsi émerger, d'abord comme une instance de symbiose (le sujet se reconnaissant dans les éprouvés et dans les dires du clinicien, et inversement) et ensuite, peu à peu, en tant que support d'une différenciation et d'une transitionnalité possibles.

Je dirais alors que la *blessure narcissique* et le *double* sont des éléments essentiels du

dispositif clinique. La manière où le thérapeute (ou l'institution) aménage un dispositif⁴ rend compte d'une certaine réponse aux transferts qui l'intéressent, c'est à dire que nous ne pourrions rien comprendre à un dispositif sans nous pencher sur les mouvements transféro-contre-transférentiels qu'il met en acte, relativement à des *blessures* et à des *doubles*.

Quels sont les mouvements transféro-contre-transférentiels mis en acte par les différents dispositifs que, avec mes collègues, nous avons bricolés et animés auprès de l'*Amphi Z* et du *Collège* ? Quelles tentatives interprétatives, quelles formes de *blessure*, quels *doubles*, les ont habités ? D'où pouvons-nous partir, pour les retracer et les penser ?

8.1.2 Un refuge dans le refuge

Le point de départ pourrait être ce que j'ai évoqué plus haut concernant les Groupes Soins (p. 278), à savoir, la fonction de *refuge dans le refuge* de ces dispositifs. Les permanences cliniques ont institué, auprès de chacun des deux squats, quelque chose d'un espace-temps sécurisant, dé-massifiant, un interstice rendant possible une rencontre non-phagocytante et non-déshumanisante, et, dans le meilleur des cas, la mise en branle d'un processus de symbolisation, une ouverture de l'histoire. Les Groupes Soins ont animé des espaces de *repos* et d'*étonnement*, pour reprendre les termes que j'ai proposés plus haut. Par conséquent, je crois que la permanence clinique a été une condition nécessaire (mais pas suffisante) pour que l'*Amphi Z* et le *Collège* puissent être investis quelques temps en tant que refuges, lieux de vie et de liens. Une condition nécessaire, en somme, pour que ces espaces potentiellement interstitiels puissent abriter la transitionnalité indispensable à ce que le paradoxe sous-tendant cette « vie ordinaire et exceptionnelle » ne soit pas écrasé (cf. p. 317). Il nous reste maintenant à nous demander comment cette « fonction-refuge » a vectorisé les pratiques cliniques, ou, autrement dit, comment le transfert et le contre-transfert impliqués dans la naissance et dans le quotidien de ces dispositifs ont été *mis en acte* par chaque Groupe Soins. Qu'est-ce qu'un refuge ?

⁴Rappelons que même lorsque ce dernier préexiste à la rencontre avec les personnes accueillies, il est toujours l'objet d'une adaptation à ces dernières.

De l'« interstice » au dispositif

Un refuge est un espace partiel, résiduel, essentiellement incomplet. Souvenons-nous de la notion d'« asile », au sens grec d'*a-syle*, à savoir, le lieu qui préserve le rescapé de la dévastation, le lieu à ne pas piller (cf. *supra*, p. 30). Nous pourrions penser le refuge comme l'espace où l'asile est possible, c'est à dire, où il est possible de préserver une place pour l'Autre. Il s'agit, potentiellement, du lieu d'une *bonne rencontre*, avec un *Nebenmensch* tricotant un lien, un sens dont le sujet peut investir son être-au-monde. L'acte de se réfugier provoque alors le transfert, la répétition, la transposition d'une relation objectale archaïque – de cette *bonne rencontre* qui a permis au sujet de se faire place dans le monde, ou, au contraire, de cette *mauvaise rencontre* qui l'a abîmé. Bien souvent, les mouvements transféro-contre-transférentiels mis en route par le « refuge » ravivent ces deux rencontres primitives. Ces observations nous permettent de saisir quelque chose de la relation du *refuge* avec la *blessure* et avec le *double*, en ce que ces deux instances occupent une place centrale dans les (bonnes ou mauvaises) rencontres inaugurales du petit humain néotène. La blessure de *ne pas être tout*, de ne pas être l'Autre et de sentir que l'Autre n'est pas Moi, la blessure de la non-fusion, qui rend nécessaire, pour le petit sujet en devenir, un travail de désillusion qui construit le Je, est inévitablement revécue, lorsque le sujet cherche, et croit avoir trouvé, un refuge du danger qui le menace. Le discours « en double », que l'Autre construit sur la parole de l'*infans*, est le dépositaire des signifiants auxquels le sujet, seul, et encore imbibé de son pré-langage privé (le « lalangue » dont parle Lacan (1971-1972)), n'a aucun accès. Simultanément, le corps du petit sujet, reflété par le miroir, est investi par le regard et les dires de l'objet, devenant une image avec laquelle l'*infans* devra s'identifier (LACAN, 1949), prenant son double par soi-même. Le double du discours de l'Autre sur la parole du sujet, ainsi que le double de l'image du corps du sujet, reflétée par l'Autre, ne peuvent que resurgir au sein du refuge, où le sujet rescapé à la catastrophe, au plus vif du processus qui ouvre pour lui une possibilité d'accueil, éprouve son étrangeté.

Le refuge-interstice peut abriter un dispositif d'écoute clinique uniquement à cette condition : se laisser travailler par la groupalité. Le groupe, dont il a beaucoup été question dans ce document, pourrait être défini comme la forme de vie humaine qui se situe à l'articulation du singulier et du pluriel – une articulation précieuse, car elle seule permet le travail de désagglutination de l'individu, sa séparation de la masse, et, d'un même

mouvement, son intrication à l'Autre. L'« homme révolté » dont Albert Camus (1951) a écrit, ainsi que les « irréductibles » de Nathalie Zaltzman (2011), sont les sujets qui, par la force de leurs pulsions anarchistes (une force de déliaison, ouvrant une perspective de vie), se sont arrachés à l'absurde de la masse, devenant ainsi, justement, des sujets, mais renonçant, d'un geste fière et désespéré, aux nouages qui font communauté⁵. Dans les lieux interstitiels qui ont été mes deux terrains de recherche, j'ai eu l'occasion de rencontrer des sujets qui, s'étant livrés à l'ordalie de la migration, ont matérialisé le geste de l'« homme révolté », pour pouvoir survivre psychiquement à la catastrophe d'une *mauvaise rencontre*, pour faire exister un « ailleurs » habitable, face à un « ici » d'abandon⁶. Travaillant auprès de ces sujets « révoltés », on s'aperçoit rapidement que la question de la *groupalité* est à la fois centrale et on ne peut plus problématique.

Bonnes et mauvaises rencontres

Je viens d'évoquer au passage deux éléments importants : la « bonne rencontre » et la « mauvaise rencontre ». Je me réfère, bien évidemment, au processus de trouvaille-création, de la part du petit sujet humain, de ses objets primaires d'investissement pulsionnel ou d'identification. Nous avons déjà pris en compte la figure du *Nebenmensch*, et du travail du féminin qu'elle permet d'engager (cf. p. 194). Suivant une tradition de pensée ferenczienne, reprise et réélaborée respectivement par Winnicott, Bion et Roussillon (2013), je considère que l'objet primaire et l'autre (potentiellement) secourable sont à penser ensemble : une mère, un père, ou toute autre figure investie par l'*infans*, sont à la fois des *objets* et des *autres sujets* de désir. Un tel *objet/autre sujet* peut être trouvé-créé lorsque le petit humain est impliqué dans une *bonne rencontre*. Voilà ce qui permet au sujet en devenir de représenter un « tu », et donc, un « je » : on peut penser la *bonne rencontre* comme une expérience archaïque d'accueil dans le monde, amorce minimale et

⁵Là se trouve, peut-être, une limite de la réflexion de Zaltzman, dans l'opposition que cette auteure dresse entre l'individu et la masse, sans interroger le groupe en tant que dispositif de dé-massification, en tant que territoire de subjectivation. Comme le lecteur a pu le voir, l'intention de faire dialoguer la pensée de la « psychanalyste de l'absurde » (cf. p. 124) avec celle d'auteurs attentifs aux groupes et aux institutions, comme René Kaës, Paul Fustier et Georges Gaillard, est un fil fondamental dans la trame de ce travail.

⁶Dans ces lieux interstitiels, j'ai pu enquêter également sur le pré-ordalique, le pré-migratoire. Cet aspect de ma thèse s'inscrit dans la continuité des réflexions proposées par Blandine Bruyère (2014) et Marina Aznar Berko (2019) dans leurs travaux doctoraux.

fondamentale d'un tissage, d'une correspondance partielle entre Je et monde, ébauche d'un sens dont le sujet pourra charger son être-là. L'objet/autre sujet de la *bonne rencontre* est la « mère suffisamment bonne » que Winnicott a mise au centre de son élaboration, l'Autre interprète du Je – grâce auquel le Je peut devenir lui-même interprète – qu'Aulagnier noue à la fonction maternelle, ainsi qu'au métier de l'analyste. Cette auteure est d'ailleurs spécialement sensible à l'importance de la rencontre, qui correspond, pour elle, à la condition fondamentale du vivant : selon Aulagnier,

« Psyché et monde se rencontrent et naissent l'un avec l'autre et l'un par l'autre, ils sont le résultat d'un état de rencontre que nous avons dit être coextensif de l'état d'existant. » (1975, p. 33)

La rencontre (ou « jonction ») de l'*infans* et du sein donne lieu au *pictogramme* qui permettra au petit sujet de se nourrir du monde, et de se vivre en tant que « soi-monde », plutôt que de se condamner à se représenter comme un « soi-néant ». En somme, nous pourrions dire que l'expérience d'une rencontre archaïque (suffisamment) bonne est la condition nécessaire pour qu'un petit humain puisse survivre physiquement, mûrir psychiquement, prendre place dans le monde – c'est à dire, tout d'abord, au sein des transmissions, des affiliations et des alliances, dans les liens et les groupes qui le tiennent au monde.

Mais souvent, l'*infans* est englué dans des *mauvaises rencontres*. Il s'agit de rencontres qui « font trou » dans la trame symbolique dont le petit sujet cherche à émerger, des rencontres traumatiques. Ici, la *blessure narcissique* ne fait l'objet d'aucune tentative de réparation, et le *double* peut prendre la forme d'un *doppelgänger* menaçant, d'un discours tyrannique et incompréhensible, emprisonnant le petit sujet – ou, dans d'autres cas, d'une case vide, d'une absence. Les *mauvaises rencontres* sont soit des rencontres qui exposent l'*infans* à la jouissance illimitée d'un objet/autre sujet pervers, soit des rencontres manquées. Dans les deux cas, la notion de « mauvaise rencontre » renvoie à un raté : *quelque chose n'a pas eu lieu, qui aurait dû avoir lieu*.

Sophie de Mijolla-Mellor a proposé, dans une formule d'une rare force synthétique, que « le mal est une mauvaise rencontre ». Cette auteure prend en compte les outils que la psychanalyse nous offre, dans l'effort de penser la Mal :

« Le Mal est présent dans la théorie freudienne à deux niveaux essentiellement. D'une part, dans la problématique de la faute et de la culpabilité, donc à un niveau individuel où l'appréciation de la transgression est d'abord interne, allant jusqu'au paradoxe, qui est celui du criminel par sentiment de culpabilité, de faire le mal parce qu'on est convaincu d'être mauvais. D'autre part, à un niveau métapsychologique, où le Mal acquiert en quelque sorte une transcendance vis-à-vis de la méchanceté individuelle, recevant avec la pulsion de mort sous la forme de la destructivité, une positivité essentielle. » (2005, p. 7)

Ensuite, de Mijolla-Mellor met en relation cette conception du Mal avec l'« Éthique » de Spinoza (1677), et notamment avec la notion de *puissance d'agir* – énergie propre à chaque instance du vivant, qui consiste à persévérer dans l'être, et qui peut être augmentée ou diminuée par les affects et les actions de l'individu, ainsi que par ses *rencontres*. En effet, les objets existants s'unissent et se divisent mutuellement, selon des rapports qui leur permettent de *vivre plus* ou qui les réduisent à *vivre moins* :

« C'est pourquoi la notion de "rencontre" prend ici tout son poids en ce que les objets rencontrés peuvent ou non augmenter notre puissance d'agir, favoriser ou non notre effort pour persévérer dans l'être, en un mot être pour nous bons ou mauvais, non pas en eux-mêmes mais en fonction du rapport qui les unit momentanément à nous [...] *Qu'est-ce alors que le Mal ? Rien d'autre qu'une mauvaise rencontre, c'est-à-dire une rencontre qui diminue notre puissance d'agir et peut même aller jusqu'à son annihilation si elle provoque un processus de décomposition du rapport sur lequel repose notre équilibre individuel, tant sur le plan du corps que du point de vue de la pensée.* Comme l'écrit justement Gilles Deleuze (*Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 226), "Le mal-mauvaise rencontre, le mal-empoisonnement constituent le fond de la théorie spinoziste". Il y a donc bien une positivité du Mal en ce sens que ce n'est pas une illusion ou un moindre mal dans le meilleur des mondes possibles, mais il n'y a pas une « essence » du Mal car il s'agit toujours d'un rapport de disconvenance entre des éléments. » (2005, p. 14, souligné par moi)

Une telle « disconvenance » catastrophique est celle du trauma (par effraction ou

par abandon), et, lorsqu'un sujet est aux prises avec le trauma, les forces de la déliaison (dont notamment la compulsion de répétition) mettent à mal le travail du groupe (et du sujet en tant que groupe). En ce qui concerne les personnes empêchées dans leur exil que, avec mes collègues, nous avons tenté d'accueillir, la « disconvenance » de leurs mauvaises rencontres s'est déroulée à plusieurs niveaux. Chacun de ces niveaux intéresse l'expérience d'une *frontière*, qui, au lieu d'étayer ces sujets dans leur recherche d'un habitat (physique et psychique), au lieu de leur faire éprouver leurs limites et donc leur puissance, leur permanence en vie, les a exposé à la mort, à l'abandon et au déshumain. Une telle « disconvenance » a mis à mal leur capacité de prendre place (dans le monde, dans leurs histoires, dans leurs lieux), les assignant à l'errance existentielle de *homo sacer*. Les « mauvaises rencontres aux frontières » qui ont marqué les expériences archaïques de ces sujets, et qui n'ont eu de cesse de se répéter tout au long de leurs trajectoires, ont diminué leur puissance d'agir en ce qu'elles ont brisé les attaches qui auraient dû leur permettre de faire jouer entre eux des « Je » et des « Nous ». Une telle brisure les a exposés aux dangers de la masse, les menaçant de disparition et les mettant devant une alternative mortifère : *vivre contre le monde, ou mourir*. Pour cela, l'articulation du singulier et du pluriel a eu tant d'importance, et a posé tant de difficultés, auprès des deux collectifs que j'ai accompagnés.

Le groupe comme « antidote »

Malgré tout, l'espace-temps du squat, avec sa potentialité de « faire interstice », a permis, ou du moins, a amorcé, un (re)tissage des groupalités psychiques en souffrance (cf. p. 253). Une bonne rencontre a été possible. Dans cette tâche délicate, les sujets incarnant la fonction soignante ont joué un rôle fondamental. Pour les psychologues, infirmières, et médecins impliqués auprès de l'*Amphi Z* et du *Collège*, il a été question de *faire groupe*, face à la dispersion, à la solitude, à la méfiance et à la répétition destructrice – en somme, face aux forces de Thànatos traversant ces deux collectifs.

Je pense que ce n'est pas un hasard si toute tentative de mettre en place un dispositif clinique groupal a échoué. D'une part, l'intention des soignants de façonner un espace groupal n'était pas aléatoire, mais strictement liée aux processus transféro-contre-transférentiels informant le *refuge*. Le *groupe* est en effet ce qui permet d'animer, de

mettre en mouvement un espace interstitiel, pour qu'il puisse faire émerger un dispositif potentiellement subjectivant, préservant un « a-syle ». D'autre part, leur échec parle de la « part d'ombre » de ces mêmes processus : la polarité *hospitalité-hostilité*, le « pillage » contenu (mais non pas éliminé) par les processus de l'« asile », la blessure et le double on ne peut plus inquiétants auxquels un « groupe d'exilés » pourrait confronter ses propres membres. Et pourtant, cet échec a été seulement partiel, car, si les cliniciens n'ont pas pu mettre en place un groupe thérapeutique, ils ont eux-mêmes travaillé en groupe, bricolant une praxis collégiale, portant une préoccupation partagée des personnes accueillies et du collectif dans son ensemble. Le groupe (souvent fantasmé comme une évidence, parfois amorcé comme un travail) a pu ainsi fournir un antidote contre le « poison » des « mauvaises rencontres à la frontière » : chercher sa place au sein du groupe, s'y identifier, tisser en son sein un passage de son histoire... Tous ces efforts ont vivifié la potentialité d'une (suffisamment) *bonne rencontre*, permettant un déploiement et une transformation de l'énergie libidinale, ébauchant une subjectivation.

Accueillants et accueillis

On pourrait dire que, dans ces lieux en recherche, les Groupes Soins ont matérialisé quelque chose d'un *féminin de liaison* (GAILLARD, 2008 ; GAILLARD et J.-P. PINEL, 2012), (cf. p. xv). Par cette capacité d'accueil, cette disponibilité à faire place – qui est une puissance d'attente, *permanence discrète et anticipante* s'il y en a – et grâce aux liens qu'ils ont pu tisser entre eux, les cliniciens se sont « prêtés à la déliaison » (GAILLARD, 2008). D'une certaine manière, ceux et celles qui ont incarné la fonction soignante à l'*Amphi Z* et au *Collège* ont *répondu* – c'est à dire, se sont *portés responsables* de cette fonction – depuis une place particulière, celle où les habitants et les soutiens des deux squats les ont mis. Effectivement, il s'est agi, tout d'abord, de se faire accueillir par les deux collectifs, accueillir en tant que soignants. Mais « être accueilli » comporte inévitablement l'assomption d'une place, l'acceptation d'une place. Il me semble important m'attarder un moment sur le processus d'accueil dont les cliniciens impliqués dans les permanences ont été les *objets* (avant de pouvoir devenir *sujets* d'accueil), auprès des deux squats. J'essayerai de montrer comment un tel processus a entraîné des mouvements transféro-contre-transférentiels qui ont dessiné la relation entre les soignants et les collectifs, et

entre les membres de chaque Groupe Soins. L’histoire des deux permanences cliniques qui sont à la base de ce travail de thèse, est celle d’un passage, d’une traversée complexe, « de l’“interstice” au “dispositif” », d’un *lieu-refuge*, point de répit d’une répétition traumatique, à un *lieu-lien*, où une praxis clinique transformatrice peut prendre forme, s’étayant sur un groupe – qui en implique et en convoque plusieurs. Se faire offrir et accepter une place au sein d’un groupe est, probablement, une manière de commencer à vivre *au-delà de l’ordalie*.

8.1.3 Le Groupe Soins de l’*Amphi Z*

Naissance du Groupe Soins

J’ai raconté plus haut (p. 222, p. 264) le déroulement de la première assemblée générale de l’*Amphi Z* à laquelle je participai. À cette occasion, le premier noyau du Groupe Soins commença à se construire : une sage-femme, Monique, une ostéopathe, Iris, une infirmière psychiatrique à la retraite, Anne, et moi-même. Quelques jours plus tard, deux médecins, Claire et Rita, et une étudiante en psychologie, Rebecca, se joignirent à nous. Nous commençâmes donc ainsi, sept femmes cherchant à incarner quelque chose d’une fonction soignante, mais, tout d’abord, cherchant leur place, au sein du squat. Nous nous organisâmes d’emblée en deux sous-groupes, la permanence médicale (le lundi après-midi), animée par les cliniciennes « somatiques », et la permanence psychologique (le mardi et le jeudi après-midi), mise en place par les trois « psychistes ». Au cours de nos premières réunions, nous décidâmes que les deux permanences auraient fonctionné ensemble, par le biais de réunions régulières et échanges constants sur nos suivis, et même au travers d’une activité de reprise de la pratique, pour laquelle nous nous adressâmes à deux psychologues qui souhaitaient s’engager dans une démarche d’« aide aux aidants », auprès du squat⁷. Discutant avec les habitants et les soutiens de l’*Amphi Z*, et, fort probablement, prises dans les mouvements transféro-contre-transférentiels qui déterminèrent notre expérience,

⁷Cette activité resta malheureusement très ponctuelle, probablement « engloutie » par le contexte chaotique dans lequel nous travaillions, contexte où l’urgence primait toujours sur les espaces-temps réflexifs, et où, dans tous les cas, toute pensée autre qu’opératoire se trouvait sous attaque. Toutefois, Martine et Viviane, les deux psychologues qui animèrent la reprise de la pratique, nous apportèrent beaucoup, et je crois que, si le Groupe Soins fut en mesure de *se prêter* assez longtemps à la *déliaison* que l’engagement clinique en squat amène à vivre, cela fut possible grâce à l’étayage de cette activité réflexive.

nous nous résolûmes à proposer, à la fois, une aide à l'accès aux soins (services hospitaliers, associations, praticiens externes...), et un accompagnement « sur place » des personnes accueillies. En effet, nous nous aperçûmes très rapidement qu'il nous était impossible de séparer ces deux fonctions : d'une part, construire des « ponts » entre l'« interstice » du squat et la spatio-temporalité de la *pólis*, pour que le « refuge » ne se transforme pas en « piège », d'autre part, prendre place au sein du squat, nous impliquer dans une « vie infra-ordinaire » qu'il s'agissait d'accompagner et d'écouter.

Ainsi, nous « bricolâmes » un paradigme de fonctionnement. Nous décidâmes d'accueillir les gens qui souhaitaient venir nous voir dans une salle consacrée aux permanences (la « salle de soin », où nous stockions aussi quelques pansements et des médicaments sans ordonnance. Deux cliniciennes seraient restés dans la « salle de soin », accueillant un patient à la fois, pour que chaque séance puisse donner forme à un petit groupe de trois, et, si nous étions plus que deux sur place, les autres auraient pu « se promener » dans les espaces communs du squat, prenant le temps d'échanger avec les habitants. Au début, nous n'avions pas de bureau, mais seulement trois chaises, que nous disposions en cercle (ou plutôt, en triangle). Plus tard, disposant d'un bureau, nous l'utilisions (nous asseyant en face de la personne accueillie, avec la table au milieu) lorsque ceux ou celles qui venaient nous voir avaient des documents écrits (ou à écrire) qu'ils ou elles souhaitaient partager avec nous, et autrement, nous gardions la disposition à triangle. Nous affichâmes sur la porte de la « salle de soin » nos prénoms et numéros de téléphone, ainsi que les horaires des permanences. Certains patients prirent l'habitude de nous appeler pour prendre rendez-vous, alors que d'autres personnes continuèrent à venir nous voir passant comme par hasard devant la porte ouverte de la salle, parfois juste pour dire bonjour. De notre côté, à la fin de chaque entretien clinique (dont la durée était très variable, selon le besoin et la disponibilité du sujet, entre trente minutes et deux heures), nous congédions la personne accueillie lui donnant un petit bout de papier avec la date et l'heure du rendez-vous suivant. Ce geste avait plus la valeur d'un rituel de conclusion et d'au revoir, qu'une véritable fonction d'organisation, car clairement, surtout les premiers mois, la plupart des habitants allaient décidément trop mal pour arriver à tenir ces rendez-vous. Pourtant, beaucoup d'entre eux revenaient nous voir, peut-être un autre jour et à un autre horaire que ceux que nous avions concordés, mais souvent avec, en main, le petit bout de papier – objet *symbolique* au sens grec, objet qui rappelle une rencontre qui a eu

lieu, et une promesse d'accueil.

Émergence d'un dispositif

Le tissage, lent et tourmenté, d'un rapport de confiance avec le collectif, passa, entre autres, par ces « petits riens » répétés, semaine après semaine, ces gestes infra-ordinaires façonnant un cadre partagé, un espace-temps ébauchant un groupe, rendant disponible une forme d'étayage. Un épisode apparemment banal, celui du déplacement de la salle de soin, pourrait être lu comme une métaphore de ce processus de liaison. Au début, les habitants avaient aménagé pour nous une toute petite salle, située au sous-sol de l'immeuble, à côté de l'« amphithéâtre » ayant fonction de salle de réunion (cf. p. 222). Sans fenêtres, meublée de trois chaises, un lit médical que les soutiens avaient récupéré pour les visites « somatiques », et une table trop grande, poussée contre le mur du fond, cette petite salle avait quelque chose de spectrale. Nous étions en plein hiver, et la lumière du jour, pénétrant avec effort des fenêtres qui donnaient sur la cour intérieure, de l'autre côté du couloir, et que nous cherchions à capturer, gardant, si possible, la porte ouverte, ne nous atteignait presque jamais. Les pannes d'électricité étant très fréquentes (l'après-midi, lorsque les habitants tentaient de chauffer leurs chambres par des petits radiateurs électriques, le compteur de l'*Amphi Z* sautait à raison de quatre ou cinq fois par heure), nous menions nos entretiens cliniques dans le froid et dans le noir, équipés de manteaux, écharpes, couettes pour les personnes qui venaient nous voir, et, pour ne pas rester dans l'obscurité, de lampes frontales et de bougies. Les entretiens étaient d'ailleurs souvent interrompus par les urgences de toute sorte déclenchées continuellement par les tensions qui, surtout dans cette phase initiale, déchiraient le collectif : au beau milieu d'une séance, un habitant pouvait rentrer dans la salle en sang, car il s'était coupé et il avait besoin d'un bandage (la vue du sang pouvant, d'ailleurs, sidérer le patient qui assistait à la scène), une jeune soutien pouvait toquer à la porte en larmes, nous annonçant qu'un autre habitant menaçait de se jeter par la fenêtre, une dispute très virulente pouvait exploser dans le couloir... En somme, ce contexte était très loin d'être idéal, l'accueil des personnes s'adressant à la permanence était des plus précaires, et, de notre côté, la frustration et la culpabilité étaient grandes. Pour pouvoir tenir, nous nous disions, et nous disions aux habitants que nous recevions, qu'il s'agissait d'une phase, que cela allait sans

doute évoluer, suivant l'évolution de la vie collective. La possibilité de « déménager », de déplacer la permanence de soin en dehors du squat, dont nous discutâmes quelques rares fois, nous semblait stérile, dénuée de sens, une forme d'échec. Le plus important, à ce moment-là, nous semblait le maintien d'un lieu de soin, un lieu qui malgré tout matérialisait le prendre-soin, au sein de ce lieu de mise au ban qui cherchait à devenir habitable.

En effet, malgré l'inconfort de la petite salle de soin cachée (refoulée, retranchée ?) dans le sous-sol du bâtiment, quelque chose d'un espace consacré à l'écoute et au soutien (médical ou psychologique) commençait à s'inscrire dans l'espace de vie de l'*Amphi Z*. Timothée, le soutien « ouvreur » et gérant des lieux, avait installé une serrure à la porte de la salle de soin, donnant deux doubles de la clef aux soignantes « somatiques » et deux doubles aux soignantes « psychistes ». La petite salle de soin était, en somme, une instance reconnue de l'*Amphi Z*, et nous en étions les garantes. Même certains « bricolages » obligés, qui parfois nous semblaient des aménagement risibles d'une situation impossible – comme, par exemple, les bougies que nous allumions pour voir nos patients et avoir l'impression de moins grelotter de froid – fonctionnaient, souvent, comme des « objets de relation », c'est à dire, selon la proposition de Guy Gimenez (2003), des objets concrets, appartenant au champ de l'*intermédiaire*, qui supportent une expérience sensorielle et, émergeant le plus souvent dans la *surprise*, métaphorisent le lien et tout le travail de lien. Nous nous apercevions confusément qu'il y avait, dans cette posture de « garants » d'un travail de liaison, un vecteur de *transcendance*, permettant à l'espace consacré au soin et à l'écoute de renvoyer à un horizon plus vaste que celui du squat. Et une telle transcendance, face à l'immanence de la survie et de l'exclusion, avait quelque chose de sacré, elle permettait de soutenir un point de relancement, un point de *verticalisation* existentielle.

Quelques temps plus tard, les habitants nous annoncèrent, lors d'une AG, qu'ils avaient décidé de déplacer la salle de soin au rez-de-chaussée, dans une pièce qu'ils avaient libérée et aménagée expressément. Cette pièce se trouvait près de l'entrée de l'immeuble, donnant sur la cour intérieure. C'était une salle bien ensoleillée, qui ne s'ouvrait pas directement sur le couloir, mais sur une sorte d'antichambre assez spacieuse, où des avocates animaient régulièrement une permanence juridique (et qui devait être, plus tard, consacrée à un cours de français pour les habitants anglophones et albanophones). Ils nous montrèrent la

nouvelle salle de soin et ils nous donnèrent les clefs. Pour moi et mes collègues, cela fut un moment très important, marquant le passage des praxis de soin « de l’obscurité à la lumière ». D’ailleurs, à peu près dans la même période, les habitants déplacèrent également le lieu des réunions hebdomadaires, qui, comme la salle de soin, passa du sous-sol au rez-de-chaussée : il serait difficile de ne pas voir un lien entre ces deux changements topiques, mettant en scène, dans la réalité, des déplacements psychiques.

Vie d’un dispositif

L’aventure du Groupe Soins de l’*Amphi Z* dura un an et deux mois. Suite aux départs de la sage-femme et de l’ostéopathe, nous poursuivîmes longtemps à cinq, deux médecins et trois cliniciennes « psys ». Avec le temps, notamment en ce qui concerne la permanence psychologique, chacune d’entre nous commença à suivre certains patients de manière individuelle, continuant toutefois à s’étayer sur les autres pour demander de l’aide et des conseils, et pour la reprise et l’élaboration de la clinique. Le « décor » de la salle de soin témoignait de cet investissement à la fois pluriel et singulier du lieu, chacune d’entre nous apportant des affiches et des objets de son choix (des affiches avec des informations importantes concernant l’orientation possible des habitants en difficulté, des détails de la procédure de demande d’asile, des news concernant les politiques migratoires européennes, des annonces d’activités sociales ou artistiques se déroulant dans le quartier ou dans la ville, des vêtements chauds pour l’hiver ou des produits hygiéniques disponibles pour les habitants...). Quant à moi, j’affichai au mur du fond quatre feuilles A4, photocopiées d’un livre de Patrick Chamoiseau (2017), sur lesquels, sur fond bleu, on pouvait voir des beaux dessins évoquant la mer, et un poème intitulé « Déclaration des poètes ». La première ligne de la « Déclaration » dit ceci : « Les poètes déclarent : Ni orpheline, ni sans effets, aucune douleur n’a de frontières ! » (ibid.). Ce poème, et particulièrement ces premiers mots, jouèrent à plusieurs reprises un rôle important lors des entretiens cliniques, au point que, avec certains patients, la lecture à haute voix de ces vers devint, pendant un temps, le point de départ de nos rencontres. Accueillir la douleur de l’Autre, signifie, tout d’abord, considérer qu’elle n’est *ni orpheline, ni sans effets* : ces quelques mots fonctionnèrent parfois comme un seuil, permettant aux cliniciennes et aux personnes accueillies de passer d’un quotidien suspendu dans une attente indéfinie, à une rêverie

partagée. Par la « Déclaration des poètes », nous quittions parfois l'espace du squat, pour nous immerger ensemble dans l'histoire transgénérationnelle et dans les conséquences d'une douleur subjective.

Un dispositif dans la cité

Six mois environ après le début des permanences de soin à l'*Amphi Z*, je commençai à accueillir certains patients dans un autre contexte. Il s'agissait de jeunes mineurs étrangers isolés qui n'habitaient pas sur place, mais qui trouvaient dans le collectif un point d'étayage. Ces jeunes habitaient dans des chambres d'hôtel, où ils vivaient sans étais, livrés à eux-mêmes, ou, lorsqu'ils n'étaient pas pris en charge par la Métropole, ils étaient hébergés (parfois, faute de moyens, de façon instable et ponctuelle) par des soutiens de l'*Amphi Z*. Ils venaient tout juste d'être scolarisés en France, ou, pour certains, ils se battaient encore pour pouvoir l'être. En France, ils n'avaient pas de famille, sauf, parfois, quelques oncles éloignés, qui généralement ne voulaient rien savoir d'eux. Originaires de l'Ouest Afrique, leurs attaches au Pays étaient des plus complexes et douloureuses : ces jeunes étaient des orphelins, ce statut de solitude vertigineuse marquant au plus profond leur façon d'être au monde. En somme, il s'agissait de jeunes gens ayant été englués, maintes fois déjà, dans des *mauvaises rencontres* – jusqu'à finir dans les mains de trafiquants d'êtres humains. Dans la vie psychique de ces adolescents, les liens, les affiliations et les appartenances étaient en grande souffrance. À l'*Amphi Z*, ils venaient voir leurs « grands frères », ils passaient l'après-midi, ils jouaient au foot et partageaient un plat d'*attiéké* le soir. Parfois, ils venaient juste dire bonjour, pour ensuite s'asseoir quelque part, près d'une prise électrique, et rester comme ça, en silence, des heures durant, les yeux rivés aux écrans de leurs téléphones. S'ils « passaient » à la permanence médicale ou psychologique, c'était souvent que quelques habitants ou soutiens les avaient conseillés dans tel sens. Dans un premier temps, ces « passages » leur permirent, il me semble, de trouver une forme d'étayage supplémentaire auprès du collectif. Toutefois, au bout d'un certain temps, les choses commencèrent à changer. Avec mes collègues, nous constatons que, peu à peu, le contexte du squat n'était plus vraiment adapté à recevoir ces jeunes patients. L'*Amphi Z* était important pour eux, pour les liens qu'ils avaient pu tisser avec certains habitants ou soutiens, mais leurs nombreuses absences aux rendez-vous, et



FIGURE 8.1 : « À ceux qui sont tombés avant d'arriver. » Figure tirée du livre « Frères Migrants » (CHAMOISEAU, 2017)

un subtil changement d’attitude vis-à-vis du cadre – une sorte d’inconfort, que chacun d’entre eux exprimait d’une manière différente, et que nous éprouvions aussi – me firent suspecter que l’évolution du suivi clinique, et la conséquente tentative de partager ces expériences d’effondrement catastrophique qui relèvent du trauma, nécessitaient un cadre qui ne matérialisait pas le présent suspendu de leur situation administrative en France, et qui ne les exposait pas aux mouvements mortifères et chaotiques du squat.

Il s’agissait en somme de recevoir ces jeunes patients au cœur même de la cité, dans un espace sécurisant, susceptible de devenir un point d’étayage autre que le squat, indépendant du sort incertain de ce dernier. Un bar associatif, en centre ville, au sein du quartier africain, et géré par deux anciens psychologues, fut le nouvel endroit où je commençai à leur donner rendez-vous. Contrairement à ce que la notion de « bar » peut généralement évoquer, ce lieu associatif était, surtout dans l’après-midi, un endroit très calme, avec une petite bibliothèque et des fauteuils où on pouvait s’installer sans rien consommer, idéal pour se réchauffer l’hiver ou se protéger du soleil en été, pour lire, écrire, faire ses devoirs, aller assister à une projection gratuite, à un concert ou à un débat, retrouver des visages familiaux, échanger quelques mots. En somme, ce bar devint, pour certains, un lieu-ressource, même en dehors de nos rencontres. Je voyais chaque patient une fois par semaine, l’après-midi : les gérants du bar nous donnaient des jus de fruit gratuits et nous nous installions à l’étage, où il était possible de travailler dans une petite salle, calme et accueillante, bien séparée de l’espace consacré au bar. Cette pratique clinique, dans laquelle je m’engageai seule, sans mes collègues du Groupe Soins, et dans laquelle j’inclus également des jeunes habitants du *Collège*, ne cessa jamais d’être l’objet d’élaborations groupales, avec les autres intervenants des permanences, avec les soutiens impliqués dans l’accompagnement des jeunes, et parfois, avec des assistants sociaux ou des éducateurs disponibles à échanger et à réfléchir ensemble sur des situations spécialement compliquées. Comme nous le verrons dans le prochain Chapitre, l’élaboration clinique que je tente de mettre en forme dans ce manuscrit doit beaucoup à ces longs après-midis « au bar » – cet autre interstice de l’espace public, étant, par certains aspects, opposé au squat.

Un dispositif à la fin

Quant au Groupe Soins de l'*Amphi Z*, une année environ après sa naissance, il commença à se déliter graduellement. Des heures de permanence se prirent à sauter, de plus en plus souvent, il devint difficile d'organiser des réunions. La présence des cliniciennes auprès du squat était devenue l'objet d'une question apparemment simple, mais à laquelle nous n'arrivions pas à répondre : *étions-nous encore utiles, pour le collectif de l'Amphi Z ?* Quant à moi, je continuais à honorer les permanences. Étant presque toujours toute seule, ma façon de travailler changea : plutôt que de rester dans la salle de soins vide, je me baladais dans le squat, passant des longs moments dans la cuisine ou dans la salle commune, ou encore, je toquais à la porte du petit squat adjacent à l'*Amphi Z*, la *Trappe*, où les habitants vivaient une situation d'abandon particulièrement grave. Je menais de moins en moins d'entretiens cliniques, mais je sentais que ma présence avait encore du sens : maintenant que le « refuge dans le refuge » avait l'air de s'effondrer, plus que jamais, l'attention à l'infra-ordinaire me semblait significative. Après une assez longue période de stabilité relative, la vie collective était à nouveau troublée par des tensions déchirantes, par un chaos qui brouillait la pensée. La date du procès s'approchant, les échanges entre habitants et soutiens étaient monopolisés par l'anticipation de l'expulsion, l'histoire avait du mal à continuer à s'écrire, court-circuitée par la perspective de sa propre fin. Si, quelques temps plus tôt, l'*Amphi Z* était devenu un espace habitable à minima, maintenant il semblait, parfois, déjà déshabité, comme si le collectif avait déjà commencé à le désinvestir. Pendant une réunion avec les autres intervenantes du Groupe Soins, Claire et Rita, les deux médecins, nous firent part de leur sentiment de confusion, de leur frustration, face aux nombreux rendez-vous manqués, face aux « explosions » presque quotidiennes de rage et désespoir des habitants, vis-à-vis desquelles elles se sentaient de plus en plus impuissantes. « On ne sait plus où se mettre », elles avouèrent, faisant allusion à la transformation de l'antichambre de la salle de soins, et puis de la salle de soins elle-même, en dortoir pour les nouveaux arrivés. En effet, pressentant la venue de l'expulsion, les habitants abandonnaient les espaces communs, ils laissaient venir d'autres personnes exilées SDF, mais de façon passive, sans véritablement les accueillir : le rêve du collectif laissait la place à une forme de fatigue, de cynisme, de désillusion. L'*Amphi Z*, c'était de plus en plus *chacun pour soi* – d'où, je pense, la difficulté grandissante de défendre un espace de soins, de sollicitude, de préoccupation pour les autres. Cette fatigue, cette

désillusion, s'emparait peu à peu des cliniciennes. À la fin, mes collègues m'annoncèrent qu'elles avaient décidé d'arrêter les permanences : « Nous avons fait ce que nous avons pu, ça a été une expérience inoubliable, mais maintenant les choses ont changé, les gens ont d'autres priorités. À l'*Amphi Z*, les permanences de soin n'intéressent plus personne. »

Cela fut un triste moment. Je comprenais tout à fait le point de vue de mes collègues. Néanmoins, pendant quelques mois, je continuai de me rendre au squat en tant que clinicienne, car je savais que j'étais encore attendue à cette place (sous forme d'entretien clinique ou d'échanges « de couloir », peu importe). Mon positionnement de chercheuse et mon engagement doctoral y furent sûrement pour quelque chose aussi. Mais surtout, j'avais le sentiment que la spoliation des espaces communs n'était pas irréversible, et je me disais que, sans trop savoir comment faire, j'avais tout de même la responsabilité de tenter d'aider les habitants à dépasser ce moment chaotique, à le mettre en pensées, pour pouvoir se réapproprier leur espace de vie, leur vie ordinaire, les liens qui l'animaient, avant de se séparer, se remettant en quête d'un abri, d'une forme d'asile. Le dernier mois de ma présence « clinique » à l'*Amphi Z*, entre mars et avril 2019, fut, pour le collectif, un passage important, où ils se préparèrent à l'épreuve du procès. Pendant ces quelques semaines, les assemblées générales recommencèrent à être fréquentées par les habitants, et un processus de réorganisation des chambres, pour rendre à nouveau disponibles les espaces communs, se mit en place. Un jour, les habitants me demandèrent de changer l'horaire de mes permanences, m'annonçant que l'antichambre de la salle de soin aurait accueilli, deux fois par semaines, un cours de français pour les habitants anglophones et albanophones – un cours tenu par des soutiens et par des habitants francophones. Ils me parlèrent longuement de ce cours, qu'ils étaient en train d'organiser avec un enthousiasme retrouvé. La semaine d'après, ils me montrèrent comment ils avaient aménagé la salle, avec un tableau, des affiches de phonèmes, de conjugaisons, de phrases d'usage quotidien... Ils me racontèrent comment les premières séances s'étaient déroulées : « On rigole beaucoup, les albanais et les anglophones apprennent vite, mais nous les francophones aussi, on apprend encore ! Nous sommes tous ensemble. », et certains habitants avec qui j'avais toujours parlé en anglais ou en italien, de me lancer en souriant : « Comment ça va ? Je parle un petit peu français ! ». Je crois que ces échanges autour d'une *langue* devenue enfin partageable, autour du plaisir d'apprendre ensemble, et de se retrouver avant de se séparer, chacun repartant sur un chemin incertain, me permirent de comprendre que l'expérience du

Groupe Soins était finie pour moi aussi. Deux semaines plus tard, j’annonçai en assemblée générale la fin des permanences, en expliquant les raisons, et spécifiant que je maintenais ma présence de soutien de l’*Amphi Z*, et que, comme les autres intervenantes, je restais disponible en cas de besoin. Mon annonce fut comme une parenthèse, dans le cadre d’une réunion centrée sur la stratégie des avocates du collectif, sur le déroulement du procès, sur les marges de négociation avec la Métropole (nouveau propriétaire du bâtiment), et ainsi de suite. Si les soutiens ne réagirent pas spécialement à mon intervention, les habitants prirent le temps de me répondre, de me remercier, et ce « merci » s’adressait également aux autres cliniciennes qui les avaient accompagnés : « Vous avez toujours été là quand les choses étaient dures, et nous savons que vous êtes encore là, que vous ne nous oubliez pas. Nous ne vous oublions pas non plus. C’est important ».

8.1.4 La Permanence Psychologique du *Collège*

Particularités d’un dispositif

L’histoire du dispositif d’écoute et soutien psychologique que, avec d’autres collègues, je mis en place auprès du *Collège*, a plusieurs points communs avec l’expérience du Groupe Soins de l’*Amphi Z* : la précarité d’un contexte d’intervention si atypique, les potentialités créatives qui en découlent, la nécessité-impossibilité de *faire groupe*, la fonction de « refuge dans le refuge » se dessinant au plus vif de la rencontre entre les cliniciens et le collectif des squatteurs – avec son corollaire de *doubles* et de *blessures*. Toutefois, la pratique clinique au *Collège* présenta des particularités que je souhaite décrire, car j’en fus grandement surprise et interrogée, tout au long de mon travail sur ce terrain. En effet, ces spécificités caractérisèrent tant l’interstice-dispositif de la permanence psychologique que la vie collective au sein du *Collège*, dans sa complexité.

Les « particularités » que je souhaite mettre en exergue sont de deux types. D’une part, le *Collège* fut l’objet d’une sollicitude très importante : le nombre des soutiens impliqués auprès de ce collectif fut bien plus élevé que celui des personnes accompagnant les habitants de l’*Amphi Z*, et cela est valable également pour les soutiens-cliniciens. D’autre part, et symétriquement, l’impossibilité de *faire groupe* se montra, ici, beaucoup

plus accentuée, et la nécessité de mettre au travail une telle impossibilité resta souvent sans réponse satisfaisante. Dans les lignes qui suivent, je voudrais développer ces deux aspects de mon travail au *Collège*.

Avant tout, il faut prendre en compte le public auquel cette permanence psychologique s'adressait. Les jeunes habitants du *Collège* étaient, comme nous l'avons vu, des jeunes majeurs ou des mineurs isolés étrangers qui, après quelques années d'ordalie migratoire – à laquelle ils s'étaient livrés lorsqu'ils avaient seulement 12 ans, 14 ans, 16 ans –, se retrouvaient à éprouver une autre forme d'abandon, sur le sol européen : ils vivaient dans la rue, et personne ne voulait les voir, comme s'ils n'étaient que des fantômes. Prendre le chemin de l'exil tout seul, à 12 ans, n'est pas comme émigrer avec sa famille, et ce n'est pas non plus la même chose que de faire face aux frontières à 20 ou à 25 ans. Généralement, les habitants du *Collège* étaient encore plus fragiles et seuls que les habitants de l'*Amphi Z*, la coupure existentielle que leur départ avait mis en acte, mais qui les avait frappés bien avant, était, si possible, encore plus douloureuse. La demande d'amour (de correspondance, d'accommodation) qu'ils adressaient au monde – à tous, et à personne – était béante et apparemment sans espoir, comme s'ils l'avaient oubliée eux-mêmes, à force de la porter sans que personne ne la prenne en compte. Sans espoir, et pourtant, prêts à investir d'un « tout-espoir » ceux et celles qui leur en donneraient l'occasion, ces adolescents pouvaient paraître en quête d'une figure de « mère toute dévouée » (personnage toujours à trouver-crée dans l'histoire du Je, et dont le Je doit, progressivement, se désillusionner, car la « mère toute dévouée » n'est qu'un fantasme). Ils pouvaient paraître, parfois, des jeunes hommes étant restés, au fond, vulnérables et carencés comme des nourrissons abandonnés. Néanmoins, une telle apparence n'était qu'une des nombreuses projections que les soutiens du *Collège*, blancs et européens, transféraient sur eux – et ce mouvement projectif nous concernait aussi nous autres, les « soignants ».

En fait, ces adolescents n'étaient pas des nourrissons impuissants, mais des « hommes qui marchent », leur position psycho-physique n'était pas couchée, ni accroupie, mais verticale : ils tenaient debout, ils avaient appris tôt à le faire, et, depuis longtemps, ils se maintenaient tous seuls. Certains d'entre eux « se tenaient » par le biais de leur désir obstiné d'un ailleurs, enfin habitable, ils se nourrissaient de l'avenir (collectif ou singulier) dont ils se sentaient bâtisseurs, ils s'aidaient les uns les autres, mais gardant bien en tête

que « dans la vie, on peut avoir beaucoup de potes, mais on a que très peu d'amis », ils se remettaient au vouloir de Dieu, « inch'Allah ». Parfois, c'étaient la haine et la rage, qui les gardaient debout, et une fierté sauvage, en quête de réparation. Malgré la douleur psychique qu'ils vivaient, ce jeunes, manipulés, trahis, brisés tant de fois, restaient intègres. *Irréductibles*, dirait Nathalie Zaltzman (2011). Et, lorsqu'ils plongeaient dans le vide dont leurs *mauvaises rencontres* les avaient marqués, lorsqu'ils cédaient au trou noir ouvert au centre de leur Moi (sombrent dans l'abus d'alcool ou autres drogues, s'enfermant dans les prisons à ciel ouvert de leurs errances, faisant éclater les quelques liens qui les protégeaient, se mettant en danger), ils le faisaient entièrement – plus pour marquer l'écart qui les séparait des autres que pour le combler, plus pour témoigner, l'incarnant, d'une catastrophe indicible, que pour s'adresser réellement à quelqu'un, plus pour s'affirmer *différents* que pour susciter l'empathie de leurs semblables.

Par conséquent, je pense que les particularités de la permanence psychologique du *Collège* (la profusion de bonnes intentions de la part des cliniciens, et les problématiques inhérentes aux efforts de faire groupe) sont non seulement liées entre elles, mais qu'elles dépendent, toutes les deux, du statut paradoxal de ces jeunes sujets *en attente* et, simultanément, *en désespoir*, de la venue d'un *Nebenmensch*.

Maternage...

Paul Fustier (1987 ; 1989 ; 2008) a avancé une réflexion très lucide sur les implications inconscientes de l'« acte caritatif », et sur les « théories spontanées » qui structurent la relation d'aide dans le champ de l'éducation spécialisée et du travail social. Sans reprendre ici les détails de sa théorisation, je souhaite en souligner quelques points. Lorsqu'une institution s'organise autour d'un public en rupture de lien, et, notamment, des enfants ou des adolescents « inadaptés » à la vie familiale et/ou sociale, elle se structure sur la base d'un fantasme inconscient, celui de pouvoir combler le vide d'amour qui a « fait trou » dans l'expérience des sujets accueillis. *Un plein d'amour efface un vide d'amour*, voilà comment nous pourrions synthétiser la « théorie spontanée » qui sous-tend ce type d'institution. Tout se passe comme si les processus transférentiels du sujet carencé – sa demande d'aide « totale », son besoin de mettre l'autre à la place de la « mère toute dévouée » dont il n'a jamais pu faire le deuil – appelaient, chez les équipes qui l'accompagnent, une réponse

contre-transférentielle tout autant « totale », un « oui » immédiat et absolu. Dans les institutions spécialisées, un tel mécanisme, très ancré dans leur histoire, et intriqué à leur tâche primaire, amène souvent les jeunes et les équipes à vivre de violentes explosions, lorsque l'illusion de la « mère toute dévouée » se révèle en tant que telle. D'ailleurs, le travail d'analyse de la pratique consiste bien souvent à aider ces cliniciens à mettre en pensée les automatismes de leurs « théories spontanées », et, par exemple, à s'apercevoir que, si le fantasme de l'institution « du vide à combler », parfaitement maternante et phallique, se réalisait, aucun travail de subjectivation ne serait possible, la puissance du féminin n'étant pas mobilisable, et les jeunes accueillis, tout comme les accueillants, seraient prisonniers d'un cauchemar totalitaire, capturés dans une tyrannie du sens. En l'absence de ce travail auto-réflexif, les professionnels risquent sérieusement de se prendre pour des sauveurs tout-puissants (ou de mettre le groupe dans telle position), ou en cas d'« explosion » d'abandonner le jeune, le rejetant comme un mauvais objet.

Une telle attitude « maternante » et « phallique » informa grandement les pratiques des soutiens engagés auprès du *Collège*, dont, bien évidemment, les praxis cliniques. Prenons, par exemple, le nombre de soignants « psys » qui, successivement, prirent part à la permanence psychologique : onze personnes en tout. Ça fait beaucoup de monde. À partir des deux « fondatrices » du dispositif, moi-même et Mathilde (qui étions animées, respectivement, par une démarche de recherche doctorale militante, et par une volonté de mettre au service et à l'épreuve du collectif ses connaissances en psychologie communautaire), chacun de ces cliniciens était arrivé au *Collège* avec une forte motivation et des projets assez précis – autrement dit, chacun d'entre nous s'était engagé auprès de la permanence à partir d'un « plein », d'un signifiant qu'il ou elle pensait pouvoir apporter. Pour Rebecca, l'étudiante en psychologie qui était à mes côtés même à l'Amphi Z, et pour Agnès, une autre étudiante en psychologie, la motivation principale de leur présence était l'engagement militant pour la cause des sans-papiers, et leur volonté de se construire en tant que psychologues sensibles au social. Pour Albert, psychanalyste reichien à la retraite, après une vie de travail en hôpital psychiatrique, il s'agissait de faire vivre encore son projet psychothérapeutique de matrice anarchiste, à forte vocation éducative. Rose, infirmière psychiatrique, et Marion, psychanalyste, toutes les deux à la retraite et voisines du squat, voyaient les jeunes habitants du *Collège* comme des petits-enfants nécessitant un guide, et, quant à Hélène, psychologue TCC (Théories Cognitivo-Comportementales), elle était

là pour travailler sur les addictions. Tina et Sandra, qui étaient également psychologues TCC, voulaient mettre en place un groupe basé sur la méthode du EMDR (Eye Movement Desensitization and Reprocessing), alors que Pauline, interne en psychiatrie, souhaitait « se rendre utile », dans le cadre d'une cause qui lui tenait à cœur.

Le lecteur pensera, justement, que de telles motivations sont mobilisées à chaque fois qu'un sujet (et notamment, une personne ayant un statut de « soignant ») s'implique dans un projet bénévole ou militant, et que, par conséquent, les mêmes observations seraient valables par rapport au Groupe soin de l'*Amphi Z*. Cela est correct, et toutefois, l'investissement militant/bénévole du *Collège*, de la part des « soignants », n'eut pas du tout la même forme que l'investissement de l'*Amphi Z*. En effet, comme nous l'avons vu, le Groupe soin de l'*Amphi Z* émergea en tant que tel – en tant que *groupe*, avant même que ses membres ne puissent mettre au clair les raisons qui les avaient poussés à venir, et à revenir. La fameuse question qui laisse place au doute et à la rencontre, « qu'est-ce que je fous là ? », avait ainsi la possibilité d'infiltrer les praxis, de les ouvrir à l'imprévu – au « creux », justement, plutôt que de les vouer au « plein ». Les cliniciens se rassemblaient autour d'un manque de signifiant, il se prêtaient à une perte de sens, plutôt que de mettre en scène une maîtrise phallique de celui-ci. D'où la capacité de travailler ensemble, de bricoler ensemble. Au *Collège*, au contraire, la demande transférentielle béante (d'aide, d'amour, de reconnaissance) était amplifiée par les projections dont les soutiens investissaient les habitants – des projections qui étaient imprégnées des restes d'une histoire coloniale, mettant les « petits noirs » à la place des pauvres victimes de la cruauté du monde, que les adultes, blancs, devaient et pouvaient sauver. Ainsi, chaque clinicien, avant même de s'être mis au travail avec ses collègues, avant même d'avoir rencontré les jeunes, était venu « armé » d'un signifiant faisant office de « plein » à offrir au collectif – un collectif qui s'était construit autour d'un *horror vacui*. Je pense qu'une telle sollicitude fut la cause principale de la difficulté qui caractérisa du début à la fin l'expérience de cette permanence psychologique, celle de « faire groupe ».

... Sans groupe

En effet, lorsque le fantasme de la « mère toute dévouée » organise les pratiques cliniques, chaque intervenant risque de se prendre pour un sauveur tout-puissant, et de se condamner

ainsi à rester seul, car, pour *faire groupe*, il ou elle serait nécessairement confronté(e) à ses failles. *Porteur d'un leurre*, plus que porteur d'un plein : telle est la condition du clinicien, lorsqu'il se fait prendre par les engrenages de l'institution maternante et phallique. Un tel modèle institutionnel était l'utopie du *Collège* : l'*inactuel utopique* sous-tendant les pratiques de ce collectif était fixé sur une idéologie charitable, une idéologie des bonnes intentions. La profusion d'activités « de vitrine » qui s'organisèrent au sein du squat (un concert dans la cour, auquel n'étaient présents que les soutiens, des différents projets de documentaire et reportage, une exposition de photos...) témoigne d'un tel fonctionnement utopique, désarrimé de la réalité de souffrance, impuissance et exclusion qui était le quotidien des habitants – et même des soutiens, qui, pourtant, se concédaient rarement le temps de l'éprouver et de la penser collectivement. Une telle fonction défensive de l'utopie a été bien synthétisée par Magali Ravit :

« L'Utopie à visée défensive permet ainsi de sceller la négativité radicale tout en produisant l'illusion du maintien d'une pensée. » (RAVIT, 2020)

D'autre part, l'*inactuel historisant*, opérant au travers des instances groupales qui, malgré tout, arrivaient à se construire, et se matérialisant dans les relations infra-ordinaires entre soutiens et habitants, fonctionnait en silence, discrètement, là où l'illusion d'une maîtrise cédait à une prise de conscience de son impuissance, et où l'impatience de « faire » laissait la place à la possibilité d'« être », et d'« être avec ».

Quant à la permanence psychologique, il est à noter que, contrairement à celle de l'*Amphi Z*, ses intervenants n'ont jamais entretenu des relations avec les bénévoles de la permanence médicale. Celle-ci n'ayant pas de jour et d'horaires stables, nous tentâmes, avec mes collègues, de prendre contact avec les médecins par le biais d'un petit mot que nous affichâmes dans la salle des permanences, mais nous n'obtînmes aucune réponse. D'ailleurs, même les liens entre nous étaient des plus précaires : sur onze personnes s'étant impliquées dans le cadre du soutien psychologique, seulement trois – Albert, Marion et moi-même – honorèrent avec continuité cet engagement. Les autres cliniciens, au bout d'une ou deux matinées de permanence, ou même, parfois, après trois ou quatre mois de présence régulière, cessèrent de venir. Parmi les pys qui quittèrent le *Collège*, seulement trois – Mathilde, Pauline et Rebecca – nous annoncèrent leur départ, restant d'ailleurs

disponible à recevoir les jeunes qui en auraient eu besoin dans le cadre de leurs activités cliniques professionnelles ou bénévoles. En outre, même moi et les deux autres cliniciens les plus « constants », nous avions du mal à travailler tous ensemble, et au bout d'un certain temps, nous décidâmes d'organiser la matinée hebdomadaire de permanence (le jeudi) en deux tranches : entre 9 h et 11 h 30, Marion aurait été présente, et entre 11 h 30 et 14 h, moi et Albert aurions pris le relais. En somme, le Groupe soin du *Collège* fut toujours plus un souhait qu'un réalité.

Chez les deux collègues qui m'accompagnèrent le plus longtemps, je ressentais des mouvements défensifs différents vis-à-vis du squat et de ses habitants – mouvements défensifs qui me semblent, dans les deux cas, liés à un positionnement maternant-phallique. Tant Albert que Marion insistaient régulièrement sur leur manque de connaissance de l'anglais, et, lorsqu'un habitant anglophone venait toquer à notre porte, ils avaient souvent une réaction embarrassée, s'empressant de s'excuser de ne pas pouvoir le recevoir, comme si le manque de maîtrise de la langue de l'autre les plongeait dans un état anxieux. Lorsque cela se produisait, je proposais au jeune de me suivre dans une autre salle du squat, ou dans la cour, pour pouvoir discuter ensemble en anglais (ou, s'il préférait, en italien). Albert était pris par ce même état anxieux également dans deux autres occasions : lorsque, n'ayant pas de patients, je lui proposais de sortir du bureau pour aller voir les jeunes, et lorsqu'il lui arrivait d'oublier le prénom d'un patient que nous avions déjà reçu. À ces occasions, il se tournait vers moi, désorienté, et il me faisait part du sentiment vertigineux, massifant, que le squat lui faisait vivre : « ils me semblent tous pareils ! ».

Pour se déprendre de ces éprouvés désorganisant, Albert et Marion mettaient en place des stratégies de défense – parfaitement symétriques entre elles – qui informaient une bonne partie de leurs praxis cliniques. Dans le cas d'Albert, il s'agissait d'une stratégie de retrait de la vie collective du squat : il ne vint jamais à une assemblée générale, il ne se rendait pas dans les espaces communs, traversant la cour rapidement, uniquement pour atteindre ou quitter le bureau, et il était très mal à l'aise lorsqu'il lui arrivait d'animer la permanence tout seul. Par contre, il proposait volontiers à certains patients, ayant besoin d'un suivi plus régulier, des rendez-vous en dehors du squat, dans son cabinet, et, dans cette façon, il put accompagner Aliou, un très jeune habitant du squat qui au début était presque mutique (et qui, heureusement, fut pris en charge par l'ASE, dans

un foyer éducatif, quelques mois après son arrivées), pendant un an et demi. Je pense que cet accompagnement hors-squat, dont Albert et moi discussions régulièrement, fut un étayage précieux pour Aliou. Marion, inversement, surinvestissait le squat : faisant partie des soutiens-voisins du *Collège*, elle s’y rendait presque tous les jours, elle participait aux permanences d’accueil quotidienne, ainsi qu’aux réunions et aux autres instances de la vie collective. Lors des permanences psychologiques qu’elle anima avec moi et Albert, je fus souvent frappée par le style « maternant » de son approche clinique. Plutôt que de se mettre à l’écoute des jeunes patients, elle leur parlait, leur faisant des recommandations, les encourageant dans les activités qu’ils entreprenaient, les grondant lorsqu’ils restaient trop longtemps enfermés ou qu’ils négligeaient leurs démarches... Elle affirmait souvent que « si on veut, on peut », exhortant les jeunes à se prendre en main, et portant certains habitants particulièrement « vertueux » comme des exemples à suivre. Ces rencontres, malgré les tentatives que moi et Albert faisons pour contenir le discours de Marion, afin de préserver une petite place pour que la parole de la personne accueillie puisse se déployer, ressemblaient beaucoup plus à des séances de coaching qu’à des temps de travail clinique. Si, dans un premier temps, ces permanences m’agaçaient et me mettaient profondément en crise (d’autant plus que, à chaque fois que je proposais des moments de réunion pour pouvoir en parler, Marion était absente), peu à peu, je me rendis compte que sa relation avec les habitants avait tout de même pu se tisser, et qu’elle était un point de repère important pour eux. Venant voir Marion, les jeunes trouvaient une voisine, une tante, une dame qui leur donnait des coups de main, des bons conseils, et surtout, qui les rassurait. De la même façon, venant voir Albert, les habitants trouvaient un aïeul, un sage, qui ne parlait pas beaucoup, mais qui les écoutait, à partir d’une première question qui était presque toujours : « qu’est-ce qui t’a amené ici ? »

Et moi, quels mécanismes de défense mobilisais-je, face à cette « institution inactuelle » orientée par une mission de réparation d’un tort, de remplissage d’un vide, et qui parfois empêchait aux intervenants de se mettre à l’écoute des personnes accueillies, dont le positionnement était infiniment plus complexe que celui de « noirs victimes », ou d’adolescents « carencés » (ou d’un mélange des deux) ? Difficile d’analyser cela par moi-même. Je peux dire, pourtant, que ma capacité de penser était souvent mise à mal par la confusion du *Collège*. Moi aussi, je souffrais de l’effet massifiant évoqué par Albert : dans mon cas, il ne s’agissait pas de ne pas reconnaître les habitants, mais de me sentir

moi-même en perte de sens et d'identité, j'avais le sentiment que ma présence, parfois, devenait « molle », passive, résignée. Pour reprendre l'image de la verticalité, je dirais que, au *Collège*, il était très difficile de « rester debout ». Encore une fois, je vois dans la friabilité des liens groupaux la raison principale de cet état d'asthénie – lorsqu'on ne peut pas « partager ses impuissances »⁸, on ne peut qu'être impuissant tout seul. On a alors deux choix possibles : soit s'identifier à un signifiant phallique, et le brandir pour se convaincre d'avoir quelque chose à offrir aux autres, afin de combler leurs besoins et les sauver, soit avancer les mains vides, la tête vide, dans l'attente d'une rencontre.

L'importance des gestes « sans importance »

La permanence psychologique du *Collège* consista donc plus en un ensemble hétérogène d'intervenants qu'un groupe. Y repensant dans l'après-coup, je m'aperçois que les habitants qui s'adressaient à nous, au bout de la deuxième ou de la troisième séance, ne venaient plus chercher le groupe des psychologues, mais Gaïa, Albert ou Marion. Bien évidemment, cela se produisait également auprès du Groupe soin de l'*Amphi Z*, mais ici cette tendance était beaucoup plus marquée, car, en définitive, chacun d'entre nous, dans cet espace, faisait un travail différent. Que faisais-je, au juste ?

Je voudrais évoquer, dans les prochaines lignes, deux expériences que j'ai pu faire auprès du *Collège*. Il s'agit de deux épisodes qui m'ont surpris, car, à partir d'une certaine maladresse et d'une difficulté à entamer un travail clinique, ils m'ont permis de trouver un chemin que je n'aurais pas pu anticiper.

La première expérience concerne le travail que j'ai peu à peu co-construit avec Albert. À partir du moment où nous nous sommes retrouvés à animer les permanences psychologiques tous les deux, nous avons eu la possibilité de bricoler un interstice où une groupalité minimale (les deux cliniciens et le patient) a trouvé étayage. Assis autour de la table ronde au centre de la pièce, des chaises vides entre nos chaises, nous avions l'air d'initier une réunion solennelle, comme si nous étions les membres d'un conseil, ou, comme il m'arriva de l'évoquer une fois à voix haute (faisant rire Albert et notre jeune patient) les Chevaliers de la Table Ronde. Albert était le dépositaire du grand cahiers des permanences. Ce

⁸J'emprunte cette belle formule à Jean Furtos.

cahier ne quittait jamais la salle des permanences, et, si Albert était là, c'était toujours lui qui s'occupait de le remplir avec ses notes, synthétiques et précises. Lorsqu'un patient revenait nous voir, Albert ouvrait le cahier et il cherchait les notes de notre précédente rencontre, lisant quelques phrases à voix haute. Ce geste habituel, qui lui permettait sans doute de se déprendre de l'effet massifiant du squat, ravivant ses souvenirs et ses capacités réflexives, avait, pour les patients, une fonction apaisante : les bribes de sensations et de pensées qu'ils avaient partagées avec nous n'étaient pas perdues. Il m'est même arrivé de me rendre compte que certains jeunes qui allaient spécialement mal, venaient parfois nous voir spécialement pour qu'Albert leur déclame quelques passages de nos échanges passés, qu'il avait écrits dans le cahier. Ils prenaient place autour de la table, ils soupiraient et ils restaient en silence, jusqu'à ce qu'Albert commence sa lecture. Parfois ils disaient seulement : « Oui, vous n'avez pas oublié, c'est exactement ça. Ça s'est passé comme ça. » Alors, moi et Albert, nous commençons à associer à partir leurs paroles, celles qu'ils nous avaient laissées plus tôt, et celles qu'ils nous adressaient à l'instant, ou nous leur faisons part des sensations (avant même que des affects) que les images de leurs gestes, leur posture et leur visage nous transmettaient. C'était un travail délicat et menu. Les moments où personne ne parlait étaient nombreux, et, malgré le malaise qu'inévitablement ils nous faisaient vivre, nous les laissions résonner, portant le sujet dans nos regards. Parfois nous partageons des sourires, parfois notre jeune patient éclatait en rires ou en sanglots. Alors, nous nous remettons au travail pour chercher des mots à lui offrir, et quelquefois, à partir de là, il arrivait à trouver les siens. Les chaises vides autour de la table ronde semblaient par moments se peupler, tant les histoires de nos patients nous confrontaient à des groupes, quittés à jamais ou à construire, à des liens brisés, à des rencontres qui les avaient sauvés ou perdus. Cette qualité d'écoute clinique, qui put avoir lieu, justement, lorsque, avec mon collègue, nous avions l'impression de ne rien « faire », m'a appris, plus que beaucoup d'autres expériences, la valeur de la *trace*, dans la tentative d'accueillir les sujets en quête d'asile, et engagés dans un travail d'exil. *Suivre leurs traces, laisser une trace de ce suivi, leur offrir des traces à suivre.*

La deuxième expérience que je souhaite esquisser ici concerne le court accompagnement d'un jeune majeur anglophone, Kodjo, qui ne vint jamais nous chercher dans la salle des permanences, et que je rencontrai uniquement dans la cour du *Collège* et dans la chambre qu'il partageait avec trois autres personnes. Kodjo, originaire de Gambie, avait vingt ans

quand je le vis pour la première fois. C'était un matin où la salle des permanences débordait d'intervenants, et j'étais sortie dans la cour, pour discuter avec un groupe d'habitants qui ne parlaient pas français. Kodjo se tenait légèrement à distance, les yeux rivés au sol, et nous écoutait d'un air sérieux. À un moment, il déclara, d'une voix claire et puissante, mais presque sans nous regarder : « I'm sick and tired with fighting and struggling for my rights. Human rights have never been respected, anywhere, Africa, America, Europe, always the same. I'm young and I feel so old after all this useless fighting. »⁹ Ces propos tranchants, qui s'adressaient à nous, qui étions à côté, sans vraiment solliciter de réponse, nous firent taire, et c'était peut-être l'effet voulu par Kodjo, qui leva enfin son regard en souriant, un peu embarrassé.

Je m'approchai de lui, lui demandant, simplement, son âge. Il me répondit qu'il avait vingt ans, me répétant que pourtant, il se sentait beaucoup plus vieux. Je lui demandai alors quel âge il se sentait, et il me répondit sans hésiter : « Sixty years old, like my father »¹⁰. Parlant avec moi, il avait commencé à marcher lentement, et je le suivis. Une grande partie de nos entretiens se déroulèrent ainsi, marchant côte à côte dans la cour du squat.

Au fil de nos promenades, j'appris que Kodjo était originaire d'un petit village du Nord-Est, pas loin de la frontière avec le Burkina-Faso et la Côte d'Ivoire. Son père avait été obligé de quitter son village avant la naissance de Kodjo, en 1994, dans le cadre d'un conflit inter-ethnique extrêmement violent, qui coûta la vie à 10.000 personnes, et qui en déplaça 150.000. Ainsi, il avait perdu son petit bout de terre, et sa première femme s'était remariée. Il avait alors commencé à travailler dans les mines d'or, dans des conditions épouvantables, et il était mort des séquelles d'une maladie des poumons en 2000, peu de temps après son deuxième mariage et la naissance de son dernier fils, Kodjo. Malgré la perte si précoce de son papa, et malgré le fait que Kodjo n'avait aucun souvenir de lui (hormis des sensations de se sentir tenu, en sécurité), il me dit en souriant qu'il avait toujours parlé de son père au présent, car, dans les récits que sa mère lui en faisait, elle n'utilisait pas le temps passé.

⁹ « Je n'en peux plus de me battre et m'épuiser pour mes droits. Les droits de l'homme n'ont jamais été respectés, nulle part, en Afrique, en Amérique, et Europe, peu importe. Je suis jeune, et pourtant je me sens tellement vieux, après tout ce temps passé à me battre inutilement. »

¹⁰ « Soixante ans, comme mon père. »

Kodjo avait été élevé d’abord par sa mère, qui, devant travailler pour le maintenir, le laissait souvent chez son frère et sa belle-sœur. Je crus comprendre que cet oncle et cette tante, qui avaient trois enfants, s’occupaient du petit de façon opératoire, sans se rendre disponibles au tissage d’un lien – d’autant plus que le père de Kodjo appartenait à une ethnie rivale. Kodjo évoquait des vagues souvenirs de sa première enfance, où il se sentait souvent oublié, comme s’il n’existait pas. Après la mort de sa mère, suite à une tuberculose, lorsqu’il avait sept ans, le refuge de Kodjo devint pendant longtemps le petit champ de patates douces de son oncle. Il passait des heures à observer les petites plantes qui sortaient du terrain, chaque jour un peu plus, et à regarder les arbres et les fleurs qui poussaient dans les environs. « It was beautiful. Plants made me live »¹¹, me répondit-il lorsque je lui demandai de me parler de cette période de sa vie.

Ensuite, Kodjo décida de me montrer son potager. En effet, comme il me l’avait expliqué lors de notre première rencontre, il avait décidé de donner forme à un potager dans la cour du *Collège*, et d’autres habitants, après un premier moment de perplexité, l’avaient aidé. Il m’avait déjà montré ce beau petit potager, émergé comme par miracle d’une petite bande de terrain en friche, mais cette fois-ci il tenait à me faire voir comment les patates, les haricots et les carottes avaient poussé, m’expliquant en détails de quel type de terrain chaque plante avait besoin, et comment il s’en occupait. Il me raconta aussi que, avec l’argent que son père et sa mère lui avaient laissé, et que ses oncles lui avaient donné lorsqu’il avait douze ans, pour qu’il puisse s’occuper de lui tout seul, Kodjo avait beaucoup étudié. Après le lycée, à dix-huit ans, il avait quitté le Ghana pour le Nigéria, où il voulait entreprendre des études de sciences politiques car, il m’expliqua, il voulait comprendre pourquoi les gens n’arrivaient pas à vivre ensemble. Mais, peu après son arrivée à Abuya, quelque chose de grave s’était passé. Suite à cet événement grave, dont il ne me parla jamais davantage, il décida de prendre le chemin de l’exil, vers l’Europe, où, il se disait, il aurait pu continuer ses études.

Il n’en avait rien été. Arrivé en Italie en 2018, après six mois d’emprisonnement en Libye, Kodjo espérait trouver un peu de calme. Ici, au contraire, il avait passé huit mois de cauchemar, déplacé d’un centre d’accueil temporaire à un autre, sans pouvoir rien comprendre à ce qui lui arrivait. Bouleversé par l’attitude raciste d’un grand nombre

¹¹ « C’était beau. Les plantes m’ont fait vivre ».

de gens à son égard, et terrorisé par les forces de l'ordre (suite à ce qu'il avait vécu en Libye et également, d'après ce que je pus comprendre, au Nigéria), il décida de laisser tomber sa procédure de demande d'asile et il traversa les Alpes pour venir en France. Si, initialement, il avait pensé aller au Royaume Uni, après quelques mois de vie dans la rue en France, il avait décidé de laisser tomber : « There is no peace outside, no matter where. I'm done with crossing borders, I don't need anything. Just a garden to look after, two or three people I trust, and that's all. »¹²

Ce jeune de vingt ans qui se sentait vieux comme son père l'aurait été s'il n'était pas mort, avait probablement pu survivre, malgré la solitude et l'indifférence des autres, comme il le disait, grâce à ses plantes. Toutefois, il avait aussi, il me semble, intériorisé, ou plutôt, enkysté dans sa psyché de jeune enfant, la figure du père : plus que s'identifier à cet homme, Kodjo me paraît le porter en lui, prolonger, par le biais de sa propre existence, la vie interrompue de son père. Sa mère, qui, selon Kodjo, avait été très amoureuse de son mari, lui parlait constamment de cet homme, de son courage et de sa mauvaise chance. Le petit enfant avait probablement été amené, dans le cadre d'un conflit œdipien impossible à s'explicitier, à démontrer à son objet qu'il était, lui aussi, digne d'amour, car, comme son père – et continuant l'histoire de son père – il était courageux, et il n'avait pas de chance.

Lorsqu'il me parlait des plantes, me disant que leur mort est seulement une « pause », dans l'attente de se régénérer, j'avais le sentiment d'entendre quelque chose de fondamental du rapport de Kodjo avec son père mort, vivant en lui. J'avais le sentiment que ce jeune homme, permettant à un mort de continuer à vivre, avait été obligé de mourir, de faire mourir une partie de lui-même, en contre-partie. Dans le cadre de nos lentes promenades, dessinant des allers-retours et des cercles dans la cour du squat, Kodjo partagea avec moi le remède, ou, plus précisément, la planque, qu'il avait trouvée pour se protéger d'une Histoire qui avait d'abord brisé son père, amenant ensuite sa mère à l'épuisement et à la mort. Malgré son intérêt pour les sciences politiques (l'étude de comment les humains *ne savent pas vivre ensemble*), il avait finalement renoncé à s'y impliquer, pour laisser la place aux parties « végétales », non-humanisées mais vivantes et résistantes, de son monde psychique. Il s'enfermait ainsi dans une histoire cyclique, rassurante et prévisible,

¹² « Il n'y a pas de paix dehors, nulle part. J'en ai marre de traverser des frontières, je n'ai besoin de rien. Seulement un potager dont je peux m'occuper, deux ou trois personnes à qui faire confiance, et c'est tout. »

car les histoires changeantes et incompréhensibles de ses semblables portaient en elles une mort qui n'était pas réversible, et le terrifiaient. Parfois il me demandait, en souriant, qu'est-ce que je pensais de tout cela. Depuis son emprisonnement en Libye (dont il ne me parla pas, comme pour me protéger d'une horreur trop grande), il avait souvent considéré la possibilité d'être devenu fou, et il me dit à plusieurs reprises qu'il savait que les gens, au *Collège*, le considéraient un peu étrange, ce qui le chagrinait. « I don't want to seek for asylum, I want to learn to build my asylum by myself »¹³, il ajouta une fois, comme pour m'expliquer la logique de ses choix. Ce discours me mettait mal à l'aise, car, s'il était clair que Kodjo n'était pas fou, je ressentais néanmoins, chez lui, une grande souffrance, qu'il ne se permettait pas d'éprouver – se cachant, pour ainsi dire, parmi ses plantes, tentant de vivre comme une plante – mais qu'il me faisait vivre dans le contre-transfert. Souvent, lorsqu'il me parlait avec enthousiasme de son potager, j'étais saisie par une grande tristesse, et je ne savais pas quoi en faire.

Un jour, je pus lui dire que je ne pensais pas qu'il était fou, et que, au contraire, il faisait preuve d'une sagesse qui appartenait, comme il le disait lui-même, à un homme beaucoup plus vieux que lui, et qui lui venait probablement de loin, de quelqu'un d'autre – quelqu'un qui était plus près de la mort que de la vie. Je lui parlai aussi des liens importants que je voyais entre l'histoire de sa famille et celle de son Pays, ayant frappé les générations avant la sienne. Il me répondit qu'une telle histoire se répétait dans tous les Pays, et que c'était pour ça qu'il se sentait si fatigué. Ainsi, nous pûmes discuter longtemps des répétitions qui, selon Kodjo, structuraient le monde, ainsi que de celles qui avaient marqué sa vie.

La dernière fois qu'il vint me voir pour faire une promenade, Kodjo m'annonça qu'il avait réfléchi à ce qu'on s'était dit. Il commençait à pouvoir imaginer aller vivre ailleurs que dans un squat, après l'expulsion du *Collège*, et, peut-être, de s'inscrire à l'Université. Avant de me saluer, il me proposa l'idée que la « terre d'asile » pourrait surgir quelque part entre les répétitions et les cassures de l'histoire.

¹³ « Je ne veux pas demander l'asile, je veux apprendre à construire moi-même mon lieu d'asile ».



FIGURE 8.2 : Potager du *Collège Sans Frontières*, 2019

8.1.5 Cliniques de la révolte

Au plus vif de mon engagement dans les « cliniques de la révolte » dont il est question dans ces pages, j'ai pu mettre à l'épreuve mon hypothèse générale, et formuler les quatre hypothèses de travail qui en découlent. Rappelons, donc, les principes organisateurs de ce travail.

L'hypothèse générale est la suivante :

HG :

1. Les mouvements migratoires sont la trace d'un processus de subjectivation par « allo-engendrement ». Dans ce sens, le déploiement réel d'une géographie physique tente d'incarner une *géographie psychique* (imaginaire et symbolique), une géographie traçant une histoire, mettant en branle un travail de mémoire, de distanciation-réappropriation, de « transcription » (ALTOUNIAN, 2005) de ses héritages ;
2. Les processus transféro-contre-transférentiels qui organisent la rencontre clinique avec les sujets en migration et avec les groupes qui les soutiennent, relèvent d'un travail d'« exil psychique » (CHERKI, 2008). Un tel travail concerne, essentiellement, la manière dont le sujet compose avec l'altérité – une question intime et universelle, subjective et politique. Une *révolte subjective* anime le geste migratoire. Cette révolte résonne dans la rencontre clinique ;
3. D'importantes interférences existent entre ces processus de subjectivation, ces mouvements transféro-contre-transférentiels, et l'« économie morale » (FASSIN, 2009 ; FASSIN, 2012) de l'accueil. Celle-ci structure, en effet, le rapport du sujet en migration avec les dynamiques civilisationnelles qui organisent les mécanismes d'inclusion-exclusion au sein de sa « terre d'asile ». La tension entre *hostilité* et *hospitalité* donne forme à une politique de l'accueil complexe et parsemée de contradictions. D'ici découle la constitution de « zones néropolitiques » d'abandon et de mise à mort, où le sujet est assigné à un statut d'*homo sacer* (AGAMBEN, 1995). Mais d'une telle tension peut émerger également la création d'espaces *interstitiels*, où le

travail instituant du groupe et du « féminin de liaison » (GAILLARD, 2004) sont susceptibles de se (re)mettre en branle.

Les quatre hypothèses de travail qui découlent de mon hypothèse générale développent les trois paragraphes de celle-ci. Elles sont donc à entendre comme des propositions qui vectorisent trois différents plans d'analyse de la problématique.

La première hypothèse (H1) intéresse le niveau de l'expérience subjective de la migration, et elle tente de mettre à jour la place du trauma dans une telle expérience :

H1 :

1. **Sous-hypothèse 1.1** : La *géographie psychique* ouverte par l'élan d'« allo-engendrement » est travaillée par l'Histoire, singulière et collective. Le sujet part se remettre au monde *ailleurs*, suivant une cartographie intérieure, imprimée sur une surface psychique sensible, qui a été précocement « impressionnée » par une succession complexe de *catastrophes* dans l'histoire – individuelle, familiale et sociale.
2. **Sous-hypothèse 1.2** : Ces catastrophes silencieuses font trauma dans l'histoire du sujet, c'est à dire qu'elles s'y inscrivent en creux, là où le langage s'effondre – non pas refoulées, mais *retranchées* dans la vie inconsciente du sujet (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004), comme un héritage hors-héritage encrypté au niveau du registre psychique « originaire » (AULAGNIER, 1975). Cela expose le sujet à un vécu d'exclusion et de désappropriation (d'une filiation, d'une groupalité et d'une histoire qu'il ne peut pas s'approprier). Le trajet migratoire témoigne donc d'une tentative d'appropriation de ce qui se présente initialement comme inappropriable ;
3. **Sous-hypothèse 1.3** : L'« ordalie migratoire » est, pour le sujet, une manière d'accomplir deux gestes dont dépend sa survie psychique :
 - (a) se dépendre d'un « espace parlant » (ibid.) qui n'a pu offrir au Je aucun habitat viable, un espace incapable de l'accueillir, de l'identifier, d'ouvrir sa temporalité subjective au passé et à l'avenir, et de le tenir au monde, l'emprisonnant dans un présent sans issue – aplati par un déterminisme et par un fonctionnement opératoire, qui taisent ou banalisent les catastrophes historiques.

- (b) ébaucher une forme de représentation de ces catastrophes – les inscrire, tout d’abord, dans une sensori-motricité, dans une trajectoire qui investit l’espace externe – sous forme de voyage sans retour et potentiellement fatal (ordalie), permettant au sujet de mettre en scène son exclusion radicale. Celle-ci devient, dans ce cadre, une expérience héroïque d’exclusion de la commune humanité, par laquelle le sujet revendique un statut d’« exception », dans le cadre d’un « auto-engendrement traumatique » (GAILLARD, 2006 ; GAILLARD, 2011).

La deuxième hypothèse (H2) porte sur les processus transféro-contre-transférentiels impliqués dans le travail clinique avec le sujet en exil, qui se déroule dans l’espace des liens inter-subjectifs, un « espace interstitiel » qui se construit entre « histoire » et « géographie » psychique :

H2 :

1. **Sous-hypothèse 2.1** : L’*ordalie*, en tant que forme d’exclusion extrême du monde humain, et d’invocation du surhumain (le divin, la nature, le destin), dans l’expérience du sujet, renvoie au passage de la frontière par excellence : celle entre *vie* et *mort*. Une telle exclusion, ainsi que le passage de cette frontière, sont convoqués au niveau transférentiel, dans le cadre de la rencontre clinique.
2. **Sous-hypothèse 2.2** : Dans le contre-transfert, le thérapeute (ou le groupe de thérapeutes) est confronté à trois éléments récurrents dans ces cliniques :
 - (a) la nécessité de se prêter à un processus de *témoignage* (CHIANTARETTO, 2005), pour qu’une rencontre thérapeutique puisse s’amorcer.
 - (b) la détermination du sujet à invoquer, chez le clinicien, une figure d’« adulte responsable », et, simultanément, à détruire en lui une telle figure.
 - (c) une dynamique pulsionnelle de déliaison, qui prend la forme d’une *révolte*. La force destructrice de ce mouvement est mise au service de la vie (comme Nathalie Zaltzman l’a décrit concernant la pulsion anarchiste (2011)), mais elle est tout de même susceptible de pousser la relation thérapeutique jusqu’au point de rupture, et de perdre le sujet.

3. **Sous-hypothèse 2.3** : Le travail clinique consiste donc à chercher, avec le sujet, une possibilité d'exil, préalable à ce qu'un « asile psychique » puisse prendre forme. Il est question de supporter et soutenir des mouvements d'aller-retours, des ruptures et des crises qui affirment la singularité du sujet, potentialisant sa capacité de se libérer de l'autre (de l'emprise tyrannique de l'autre en tant qu'objet de besoin) sans mourir (ZALTZMAN, 2011). Seulement ainsi, il est possible d'étayer un processus d'historisation, identifiant le sujet, ses « autres », et sa place parmi ces derniers. Cela implique la remise en route de la *géographie psychique* (disponibilité aux espaces) et de l'*histoire psychique* (disponibilité aux temps) du sujet, c'est à dire, la réhabilitation des *traces*.

La troisième hypothèse (H3) ouvre une réflexion sur les méta-cadres trans-subjectifs de l'accueil ou du rejet des sujets en migration, se focalisant sur les processus civilisationnels marqués par l'*hostilité* politique. Nous pouvons mettre en exergue ces liens en souffrance entre le *socius* et le sujet, d'abord, du côté du *socius*, et ensuite, du côté du sujet :

H3 :

1. **Sous-hypothèse 3.1** : Le travail de l'exil psychique inhérent à la migration est entravé par les *processus sans sujet* (HEGEL, 1807 ; ALTHUSSER, 1965 ; KAËS, 2015) traversant le politique contemporain. De tels processus relèvent d'une forme social-historique d'« absurde », perpétrant des déliaisons mortifères particulièrement banalisées et naturalisées par les discours idéologiques dominants, et dont les effets psychiques sont sensibles dans la rencontre clinique avec des sujets en migration. L'un de ces effets est l'assignation des sujets migrants au statut de « homo sacer » (AGAMBEN, 1995), ce qui leur fait vivre un statut d'« exception » (ibid.). Un processus de massification se déclenche ainsi, déshumanisant le sujet.
2. **Sous-hypothèse 3.2** : Un tel statut d'« exception », qui est négation d'une place parmi les autres, vient redoubler, au niveau du lien social, une dynamique psychique que les sujets engagés dans un travail d'exil ont déjà expérimentée, dans le cadre de leurs premières relations objectales et identificatoires. Ici, le sujet a été renvoyé à une condition d'exclusion radicale. L'« espace parlant » (AULAGNIER, 1975) qui était

censé l’instituer ne l’a pas pris en compte, ce qui l’a confronté à une impossibilité de s’inscrire dans les traces de l’Autre, et de les transformer. Ce statut d’« exception », qui entraîne une diminution de la puissance subjective de trouver sa place dans le monde, fait retour dans le geste ordalique de la migration.

Finalement, la quatrième hypothèse (H4) se focalise sur des formes d’*hospitalité* politique, matérialisées par des espaces groupaux qui définissent des lignes de *résistance de l’humain* (ZALTZMAN, 1999b) – avec toutes les limites et les contradictions qui découlent généralement de ce qu’on définit « humain » :

H4 :

1. **Sous-hypothèse 4.1** : En marge et en contre de ces tendances macro-sociales, s’organisent des groupes où le mouvement instituant semble prioritaire par rapport au déjà institué (CASTORIADIS, 1975) : l’apparent oxymore d’*institutions inactuelles* peut en rendre compte. Les dynamiques militantes propres à ces groupes sont toujours susceptibles d’enfermer les sujets dans une utopie, le non-lieu d’une ouverture à l’altérité. Une pensée groupale et auto-réflexive, solidaire du *travail du féminin* (GAILLARD, 2004), et la sauvegarde d’un certain « bricolage » de pratiques et de formes de vie, peuvent court-circuiter cette utopie, faisant place à un lieu « interstitiel », où il est possible, pour le sujet, de *passer* et de *rester*, et donc, de s’engager dans un travail d’exil.
2. **Sous-hypothèse 4.2** : Un travail clinique peut ainsi se dérouler au niveau de l’« accompagnement de la vie ordinaire » (FUSTIER, 2008) de ces groupes « exceptionnels » (AGAMBEN, 1995) : voici un deuxième oxymore, qui parle très précisément de la tension qui sous-tend le geste ordalique des sujets qui constituent de tels groupes. Le travail clinique consiste, à cet endroit, dans l’*étayage choral* d’un travail psychique d’exil, par lequel le Je tente de devenir « un parmi d’autres », à partir du positionnement d’exception qui relève de l’ordalie migratoire.

Si nous considérons de plus près ces quatre hypothèses de travail, nous pouvons mettre en exergue les quatre aspects fondamentaux des praxis cliniques dont cette thèse rend

compte :

1. Le lien profond du geste migratoire, en tant qu'*ordalie*, avec les *catastrophes retranscrites* de l'Histoire (et des histoires subjectives), et les traumatismes qui en découlent.
2. La *mort* et l'*Autre*, en tant que destinataires de l'*ordalie*, car la traversée des frontières consiste en un mouvement qui dépend de ces deux instances – un danger de mort comme point de départ, l'*Autre* (et l'*ailleurs*) comme point d'arrivée. Au niveau du transfert, la prépondérance de la *mort* et de l'*Autre* met en branle, dans l'espace de la rencontre entre le sujet et le thérapeute, une *fonction-témoin*, une *fonction-adulte responsable* et un *mouvement de révolte*. Il s'agit de trois indices d'un processus d'*allo-engendrement* en cours.
3. Le statut d'« exception » auquel le sujet en migration ne cesse pas d'être assigné (au sein de son groupe de naissance, et par rapport au corps social), dans le cadre de *processus sans sujet* se déployant au niveau civilisationnel, exposant la personne en exil au travail de Thànatos, sous forme d'*absurde* et de massification.
4. L'émergence de groupes informels qu'on pourrait définir « militants de l'accueil », au risque de l'*utopie*, mais matérialisant une tentative d'instituer l'*inactuel* de l'hospitalité, qui peut être pensé en tant que « non-extérminable du moment » (ALTOUNIAN, 2005).

La théorisation de ces cliniques a été une démarche longue, aux nombreuses aspérités, me coinçant dans des impasses, me promenant sur des fausses pistes. En effet, le corps à corps avec de telles cliniques a souvent mis à mal mes efforts d'élaboration, car la rencontre de ces sujets et de ces groupes a demandé à ce que je sois disponible à endurer des traversées incertaines, durant lesquelles mon identité, mes référentiels, mes appartenances et le sens même de ce que je tentais de faire, étaient constamment bousculés. Quelle valeur peut-on rattacher à une recherche doctorale, par rapport aux énigmes vertigineuses et aux souffrances catastrophiques qui nous interrogent sans cesse, pointant du doigt nos failles de cliniciens ? Avec les personnes que j'ai pu accompagner, ou, plus précisément, à partir des bribes de vérité subjective que chacune d'entre elles m'a laissées, j'ai bricolé ma réponse

à cette question si incommode : *la valeur d'une révolte*. Par conséquent, j'ai nommé de telles praxis « cliniques de la révolte ».

« Qu'est-ce qu'Ismaël fait de ce que tu fais de sa pierre ? » Cette question m'a été posée par le sociologue Spyros Franguiadakis, lors d'une rencontre à l'Université pendant laquelle nous avons pu discuter ensemble de mon travail doctoral, faisait référence à l'accompagnement clinique d'un jeune exilé que nous rencontrerons un peu plus bas (p. 450). Par cette interrogation autant simple que géniale, M. Franguiadakis m'a permis d'ébaucher une pensée de la « praxis clinique militante » dans laquelle je me suis engagée tout au long de cette enquête. Ensemble, nous avons défini les « cliniques militantes » comme « les situations cliniques qui font circuler les choses », *id est*, qui permettent de produire des effets psychiques et politiques, à plusieurs niveaux de la vie du sujet, du dispositif thérapeutique et de l'espace social. *Qu'est-ce qu'Ismaël fait de ce que tu fais de sa pierre* – ou, autrement dit, comment est-ce que le sujet se saisit de l'écoute impliquée du clinicien, ou du groupe de cliniciens, et des zones d'interférence (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004) entre sa propre révolte psychique et la révolte de celui ou de ceux qui l'accueillent ?

Dans le cadre d'une pratique clinique *militante*, ou, qui, dans tous les cas, implique un engagement auprès de la *révolte* subjective de la personne accompagnée, le clinicien se trouve à se battre aux côtés du héros/héraut de la geste ordalique. Ainsi, le sens du terme « thérapeute », devient, dans ce contexte, très littéral : du mot grec « thérapon », le *thérapeute* est le second au combat, occupant en même temps une fonction d'*écuyer* et de *témoin* de la bataille. Ce sont Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière (*ibid.*) qui ont proposé de penser le travail du clinicien dans ces termes. En ce qui concerne mon travail, la posture de « thérapon » a été un repère très important, me permettant de trouver une place en tant que clinicienne, et de façonner un abri pour protéger la résonance de mon propre mouvement de révolte psychique avec les différentes révoltes des sujets auprès de qui je me suis battue.

Les cliniques de la révolte, les cliniques militantes, sont, simplement, les praxis d'écoute et de transformation qui se bricolent au plus près des « signaux » que Psyché arrive toujours à émettre, même au plus près de la catastrophe, ces « signaux » qui tentent d'intercepter l'attention d'un autre à même de répondre, disponible à co-construire un

conteneur, un penseur, pour que des pensées impensables puissent enfin se penser :

« “Une pensée sans penseur” dit Bion. Les symptômes sont là sans relâche à la recherche d’un autre, depuis des lustres parfois. À certains moments, le signal devient faible, parce que la pile est usée, depuis si longtemps. Mais de toute façon, la meilleure chose qui puisse arriver à une pensée est justement d’être pensée. Ainsi cette “pensée sans penseur” est seulement à la recherche d’un autre pour être pensée. Et ce serait là ma formule du transfert, et même ma modeste contribution dans le champ infini des diagnostics : j’appellerais *transfert psychotique* – ou *traumatique* – un lien social particulier, éventuellement capable de produire un analyste, dans certaines circonstances. » (GAUDILLÈRE, 2010, p. 15)

Dans le prochain chapitre – le dernier de ce manuscrit – le lecteur pourra rencontrer de plus près quelques-uns des sujets auxquels s’adresse cette élaboration théorique (car, par leur « signaux », ils en ont fait surgir la nécessité, et, par leur engagement à co-penser, ils l’ont rendue possible). Akamere, Amanda, Ismaël, Badou et Oury. Nous les avons déjà croisés, très brièvement, au début de cette thèse (cf. *supra*, p. 65). Comme le lecteur pourra le constater, ces sujets ont des problématiques et des parcours différents, portant chacun ses catastrophes et ses énigmes. Néanmoins, chacune de ces cinq rencontres a tissé la trame des questionnements et des hypothèses qui a donné lieu à ce travail. La présentation de ces accompagnements – très hétérogènes quant aux modalités et aux issues – me permettra de montrer au lecteur les enjeux concrets de cette écriture, qui, procédant en spirale, arrive enfin au point de chute, de condensation, de tout ce que nous avons pu penser ensemble jusqu’ici.

Faisant dialoguer entre eux les auteurs qui peuplent ce long écrit, j’ai pu continuer à travailler aux côtés de mes collègues et de nos patients. Les *crises* qui nous ont parfois bouleversés sont, dans un certain sens, les briques dont se compose cette thèse – ou les ruines sur lesquelles elle s’est précairement mais obstinément construite. Les questionnements que les sujets que j’ai accompagnés m’ont permis de formuler, pour eux et avec eux, n’auraient pas pu se satisfaire de solutions rapides et définitives. Ainsi, la mise en forme de mes notes cliniques n’est pas à lire comme la fixation ultime d’une interprétation valable

une fois pour toutes : cette écriture n'est qu'un passage, une traversée parmi d'autres, aux prises avec la douleur de l'ordalie migratoire, soutenant le sujet dans son effort de trouver un lieu, un lien d'accueil et d'allo-engendrement – au prix de l'exil.

8.2 Synthèse du Chapitre

Réaliser des permanences psychologiques, au sein des « lieux en recherche » qui ont été au cœur de ce travail, n'a pas été banal. « Permanence », dans ce contexte, ne peut pas être entendu comme un synonyme de « stabilité », et encore moins de « fixité » : ce terme parle, plutôt, d'une *présence discrète et anticipante*. À partir de deux différentes approches de la notion de « dispositif » (AGAMBEN, 2006 ; GUILLAUMIN, 2004), je propose une réflexion sur le *dispositif clinique*, pour mieux cerner le travail des « Groupes soin » impliqués auprès de l'*Amphi Z* et du *Collège*. Une fonction de « refuge dans le refuge » me semble ainsi se délinéer – une fonction étayant des *bonnes rencontres*, et permettant de transformer des *mauvaises rencontres* (DE MIJOLLA-MELLOR, 2005).

« Les poètes déclarent : Ni orpheline, ni sans effets, aucune douleur n'a de frontières ! » : cette phrase, affichée sur le mur de la salle des permanences de l'*Amphi Z*, est une belle métaphore du travail dans lequel le « Groupe soin » s'est engagé ici. Ce dispositif clinique, émergeant de l'espace interstitiel, s'est peu à peu enrichi d'une multiplicité de lieux et de « partenaires », et il a pris place « dans la cité ». Néanmoins, lorsque le rêve du collectif s'est affaibli, usé par une forme de fatigue, de cynisme, de désillusion, les cliniciennes du « Groupe soin » en ont été affectées. Il a fallu alors supporter une certaine errance, auprès du squat, une mise en suspend de notre « place » de soignantes, cherchant à rester « cliniciennes » dans d'autres interstices que la permanence de soin.

Alors que la vie *Amphi Z*, tout au cours de son aventure, a pu s'appuyer sur une forme de coorganisation portée par les habitants et les soutiens, le *Collège* a été rapidement investi par des associations mandatées par les mêmes instances publiques qui auraient été censées mettre à l'abri les cinq cents « mineurs non-accompagnés » et jeunes majeurs qui y squattaient. Cette particularité du *Collège* a eu des effets considérables sur la permanence psychologique que nous avons animé au sein de cet habitat éphémère. De tels effets sont

observables dans la profusion de bonnes intentions de la part des cliniciens (que je propose de penser en termes de « maternage », FUSTIER, 1987), et dans les problématiques inhérentes aux efforts de faire groupe (que j’associe à une posture « utopique » défensive, RAVIT, 2020). Ces aspérités sont liées entre elles, et elles dépendent du statut paradoxal de ces jeunes sujets en attente et, simultanément, en désespoir, de la venue d’un *Nebenmensch* (FREUD, 1895). Je souligne la grande importance des « petits riens » (OURY, 1980), les gestes « sans importance » qui ont parsemé nos pratiques : par ces gestes et ces paroles infra-ordinaires, il a parfois été possible de *se faire terre d’asile*, inscrivant ainsi dans une « permanence » un lieu d’accueil, entre les cassures et les répétitions de l’histoire.

Si nous considérons de plus près les quatre hypothèses de travail qui structurent cette élaboration, nous pouvons mettre en exergue les quatre aspects fondamentaux des praxis cliniques dont cette thèse rend compte :

1. Le lien profond du geste migratoire, en tant qu’ordalie, avec les catastrophes retranscrites de l’Histoire (et des histoires subjectives), et les traumas qui en découlent.
2. La *mort* et l’*Autre*, en tant que destinataires de l’ordalie, car la traversée des frontières consiste en un mouvement qui dépend de ces deux instances – un danger de mort comme point de départ, l’Autre (et l’ailleurs) comme point d’arrivée. Au niveau du transfert, la *mort* et l’*Autre* prennent une place centrale,
3. Le statut d’« exception » auquel le sujet en migration ne cesse pas d’être assigné.
4. L’émergence de groupes informels qu’on pourrait définir « militants de l’accueil », au risque de l’utopie, mais matérialisant une tentative d’instituer l’inactuel de l’hospitalité, qui peut être pensé en tant que « non-extermisable du moment » (ALTOUNIAN, 2005)

Ces pratiques, que je propose de nommer « cliniques de la révolte », consistent à se mettre à l’écoute des situations cliniques qui « font circuler les choses », id est, qui permettent de produire des effets psychiques et politiques, à plusieurs niveaux de la vie du sujet, du dispositif thérapeutique et de l’espace social. À partir des *zones d’interférence* qui mettent en résonance les espaces psychiques du sujet et du clinicien, et assumant une

posture de *thérapon* (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004) auprès des trous noirs de l'histoire, les *cliniciens de la révolte* peuvent soutenir un mouvement psychique d'allo-engendrement.

Chapitre 9

Rencontres

Ma question n'est pas "Que m'apportes-tu?" mais "Qui es-tu?".
Ce que je t'apporte n'est autre que ce que je suis, lui fut-il répondu.
À l'étranger, ne demande point son lieu de naissance mais son lieu
d'avenir.

JABÈS, 1991

9.1 Akamere. Du martyre au témoignage

9.1.1 Vivant à moitié

Il y a plusieurs manières de « sortir vivants » de l'ordalie migratoire. Parfois, suite à cette épreuve du déshumain, les pulsions vitales du sujet semblent se condenser à un seul endroit, dans une seule facette de son être au monde. Cet aspect particulier du sujet – une façon de rire, un ton de voix, une gestualité, un style de locution... – en résulte ainsi *sur-vivant* – au sens de *plus* que vivant, particulièrement vif, par rapport aux territoires psychiques et aux parties du corps qui ont été abandonnés. Tout se passe comme si cette façon de rire, cette gestualité leste ou attentionnée, étaient les derniers refuges possibles du sujet au sein de son corps – de ce qui, de lui, est resté dans son corps. En effet, l'expérience de l'exil – en ce qu'elle implique de perte, spoliation et désolation – impose au sujet de se

plier à des logiques de survie, pas trop éloignées de ce que René Roussillon (2005 ; 2008 ; 2012 ; 2017) a nommé « situations extrêmes de la subjectivité », qui poussent le sujet au-delà du principe de plaisir (auto-exclusion, « hibernation » des sensations et des affects, hyper-sensibilité aux potentiels dangers du monde externe, ou, au contraire, indifférence, clivages ou brouillages psycho-physiques...). Dans le cadre de la rencontre clinique avec un sujet qui a enduré l'ordalie de la migration, il importe, alors, de se mettre à l'écoute de cette partie sur-vivante en lui et de la laisser résonner. Le travail d'exil psychique, et notamment le processus d'*allo-engendrement* – l'ouverture d'un espace habitable, la subjectivation qui passe par la rencontre avec l'Autre et avec l'ailleurs – me semble en effet prendre appui sur cette étincelle qui signifie au monde la persistance du sujet.

Chez Akamere, le dernier refuge des pulsions vitales est, décidément, sa vigueur physique. Lorsque moi et ma collègue Rebecca le recevons pour la première fois, dans le cadre de la permanence psychologique de l'*Amphi Z*, Akamere est un jeune homme de 24 ans, grand, fort, athlétique. Il vient toquer à la porte de la salle de soin peu de temps après notre installation à l'*Amphi Z*. Nous nous trouvons encore au sous-sol du squat, dans cette petite salle froide, nue et presque toujours sombre. En effet, au moment où Akamere se présente à nous, il fait sombre – une coïncidence qui, à y repenser dans l'après-coup, me semble particulièrement significative, car la relation clinique avec Akamere a impliqué une descente dans la « pénombre » de la confusion et de l'ambiguïté.

Akamere, originaire du Nigéria, n'est pas francophone, mais il parle bien anglais : la contrainte linguistique fait que je mène ce premier entretien, et la plupart de ceux qui suivront, mais la présence de Rebecca est tout aussi importante, dans le tissage de cette rencontre. Akamere a un visage très sérieux, l'expression grave, et il parle d'une voix, pour ainsi dire, « définitive », comme si chaque mot avait la consistance et l'irréversibilité d'une chose, d'un évènement. Il demande du soutien psychologique parce que, il nous dit, il a vécu des expériences trop dures, et le poids qu'il porte le dérange (« bothers ») beaucoup, lui empêchant de se concentrer sur ses nombreux problèmes actuels : il est sans-papiers, « dubliné », SDF et sans aucune ressource.

Nous l'invitons à prendre place, Akamere s'assoit et commence à parler aussitôt. Il nous décrit tout d'abord sa situation familiale : il vient de l'état de Borno, dans le nord-est du Nigéria, et il est issu d'une famille aisée, son père ayant une position sociale importante. Au

Pays, il habitait avec sa mère, son frère jumeau, Ikameri, et un petit frère qui aujourd’hui a 20 ans, Akin. Il a pu faire des études, ce qui se laisse remarquer depuis sa belle locution.

L’histoire qu’Akamere partage avec nous commence par un point d’interrogation : il nous dit *ne pas savoir pourquoi* son père a été tué, évènement qui a ensuite déterminé son propre départ du Nigéria. Il évoque la situation tragique que son Pays endure depuis 2010 (il ne les nomme pas, mais je pense au groupe djihadiste de Boko Haram, qui terrorise la population civile de toute la région près du lac Tchad), nous disant que son père a été tué dans le cadre de ces désordres, laissant Akamere, ses frères et leur mère, dans une situation de grande pénurie et de danger. Lui et son jumeau Ikameri, étant les fils aînés de leur père, auraient dû subir le même sort que ce dernier : pour cela, leur mère leur a donné une partie de l’argent que la famille avait pu cacher aux pilleurs, et elle les a suppliés de quitter le Pays. Ils avaient 22 ans.

Si, donc, Akamere est bien au fait des événements qui ont marqué ses dernières semaines auprès des siens, il ignore la raison profonde, ou, pourrait-on dire, le *sens*, de ce qu’il décrit comme le « retournement » (« upside-down ») de sa vie. « Why ? »¹, il répète à plusieurs reprises, avec rage. Par cette question sans réponse possible, Akamere semble interroger l’intrication de son histoire subjective avec la catastrophe collective qui, après avoir bouleversé son quotidien d’adolescent (au début de la crise sociopolitique, Akamere avait seulement 16 ans), a détruit sa famille et a poussé lui et Ikameri à se livrer à l’ordalie – troquant une mort presque certaine au Pays contre une mort probable dans la tentative d’y échapper.

S’échapper. Au Niger d’abord, puis en Libye. Le périple, souvent en auto-stop, est long, dangereux et angoissant, mais Akamere n’a pas peur, car lui et Ikameri sont ensemble. « as long as my brother was with me, I knew that nothing really bad could happen, because together we had strenght. »², il nous dit. Ils n’avaient pas l’intention de venir en Europe, ils pensaient plutôt rester quelques années en Afrique du Nord pour travailler, envoyer de l’argent à leur mère et à leur petit frère, et attendre que la situation au Nigéria change suffisamment pour pouvoir rentrer.

¹ « Pourquoi ? »

² « Quand mon frère était avec moi, je savais qu’il ne pouvait nous arriver rien de vraiment mauvais, parce que, ensemble, nous avons la force ».

En Libye, les deux frères se font arnaquer par un homme qui leur propose un poste d'ouvriers sur son chantier à Tripoli, et ils finissent par travailler pendant quatre mois dans des conditions de presque esclavage, emprisonnés dans un centre de détention faisant partie de ces nombreuses prisons libyennes qui se situent dans une « zone grise » entre établissements étatiques (mais le concept d'« étatique », en Libye, est des plus problématiques, cf. *supra* p. 111) et camps illégaux, relevant du banditisme et du trafic d'êtres humains. Akamere ne nous raconte pas grand chose de cette période. Il partage avec nous un seul moment, une seule scène de ces longs mois :

« Sometimes we were told just to stay in the yard, as if we could rest. Then, some arab kids would come by and throw stones against us, making fun of us. We couldn't do anything. We would remain still, even when they hit us, because those kids were the little brothers of the camp's leaders, who could do what they wanted with us, even kill us. »³

Cette situation d'impuissance absolue continue jusqu'au jour où la police contrôle le chantier, et, trouvant Akamere et Ikameri (ainsi que beaucoup d'autres « salariés ») sans papiers, les arrête et les envoie à Sabratha, dans une prison surpeuplée et invivable. Ici, un nouveau cauchemar commence : « No food, nothing »⁴, beaucoup de violences, le seul secours sont les bénévoles d'une ONG, qui amènent de quoi manger et des draps au prisonniers, une fois par semaine. Un jour, Ikameri propose à Akamere de tenter la fuite. Akamere nous explique leur plan : son frère le pousserait pour qu'il escalade la barrière, puis Akamere l'aiderait à grimper. Lorsqu'aucun gardien n'est en vue, ils tentent.

Akamere est sur les épaules de son frère, agrippé à la barrière, lorsqu'un gardien tire sur Ikameri. Akamere tombe par terre, il voit le visage en sang de son frère, au sol, près de lui : Ikameri est mort. Les gardiens viennent prendre le corps. « I couldn't even bury him, I don't know what happened to him ! »⁵, il nous dit avec désespoir.

³« Parfois, on nous ordonnait de rester dans la cour, comme si nous pouvions nous reposer. Alors, il y avait des gamins arabes qui venait et commençaient à nous lancer des pierres, se moquant de nous. Nous ne pouvions rien faire. Nous restions immobiles, même s'ils nous frappaient, car ces enfants étaient les petits frères des chefs du camp, qui pouvaient faire de nous ce qu'ils voulaient, même nous tuer ».

⁴« Pas de nourriture, rien ».

⁵« Je n'ai même pas pu l'enterrer, je ne sais pas ce que lui est arrivé ! ».

Ikameri est mort, et Akamere est tombé : cette scène traumatique, envahissante, coincée dans une temporalité répétitive, semble synthétiser, par métaphore, la tragédie que vit Akamere. Recevant la trace sensorielle de ce souvenir catastrophique, nous traversons des moments de grande confusion, nous ne savons plus qui est tombé et qui est mort, les mots « fallen »⁶ et « dead »⁷ restent dans l'air, dans la pièce, entre nous, l'image des deux jumeaux allongés par terre, près de la barrière de la prison, vient nous méduser. Akamere voit le visage en sang de son frère – reflet de son propre visage en sang. Dans une autre version de l'histoire – celle qui nous marque et qui nous reste, au-delà du sens conscient du discours – ce jour-ci, à Sabratha, *Akamere et Ikameri sont tombés, et ils sont morts tous les deux.*

Un amour pour la vie

Au fil des entretiens – qu'Akamere honore avec une grande ponctualité, même dans les périodes où il va tellement mal qu'il ne sort pratiquement jamais de sa chambre – notre patient nous parle longuement de son jumeau, avec qu'il vivait une relation qu'on pourrait définir « symbiotique ». Les deux frères étaient l'un pour l'autre une figure de double, d'alter-ego, à la fois *objet à sauver* et *objet sauveur*, dans un jeu vital d'identifications mutuelles et de complicité. Akamere nous dit à quel point il était « proud », fier, d'Ikameri, qu'il nous décrit comme un artiste plein de vie et de talent : danseur de break-dance, chanteur et musicien. Lors de leurs emprisonnements en Libye, les deux jumeaux se faisaient force mutuellement, se répétant : « everything is gonna be all-right, we can't be stuck here forever »⁸.

En l'écoutant, je suis particulièrement frappée par la façon où Akamere décrit le lien avec son frère : c'était un « amour pour la vie », (« ever-lasting », « life-long »), et maintenant, dépourvu de cet amour, il ne sait pas comment vivre. Akamere, bien évidemment, souffre de la perte brutale d'un être cher, sans doute le plus cher de tous, celui qu'il aurait aimé durant toute sa vie, et qui, par son amour, lui permettait d'aimer la vie.

⁶« Tombé ».

⁷« Mort ».

⁸« Tout ira bien, nous ne resterons pas bloqués ici à jamais ».

Mais il est également question de souffrance narcissique. Ses processus auto-réflexifs, s'étayant sur la relation avec son jumeau, ont été gravement attaqués par cette disparition violente, qui l'a laissé seul face à l'épreuve de l'ordalie et séparé de soi-même, décousu de sa propre identité. Je pense que l'ordalie migratoire n'en aurait pas été une, pour Akamere, si Ikameri n'avait pas été tué. Akamere a été véritablement exilé par cette mort, tout en étant incapable, sans l'étayage fondamental de son frère, de s'engager dans un travail d'exil psychique. L'« aide » qu'Akamere vient chercher auprès de nous, la demande silencieuse qu'il nous adresse, concerne donc une recherche de réparation de cette condition fondamentale de la réflexivité que Johann Jung (2013 ; 2015) a nommée « double transitionnel » :

[...] la réflexivité marque également l'idée d'un retour sur soi en même temps qu'un détour par l'autre, un mouvement qui ouvre le sujet à un rapport à soi autant qu'un rapport à l'autre, un autre soi-même aussi bien au-dedans qu'au dehors de soi. La construction de la réflexivité interne, d'un rapport à soi, suppose donc en amont l'investissement de l'objet comme un double de soi, un autre semblable, à la fois même et différent de soi, un double *transitionnel* [...] Le double permet de dépasser, en le transitionnalisant, le paradoxe d'une "identité à la fois identique et non identique à elle-même" et qui procéderait du seul sujet. (JUNG et ROUSSILLON, 2013, p. 1043-1044)

La relation entre Akamere et Ikameri, telle qu'elle émerge dans le cadre du suivi clinique, est pensable dans ces termes. Un enchaînement complexe de similitudes et différences, une danse continue d'écarts et de superpositions a déterminé l'histoire des deux jumeaux, à la frontière entre l'intra-psychique et l'inter-subjectif. Comme Jung et Roussillon l'ont écrit,

« le double peut être envisagé comme l'objet à partir duquel l'identité se transitionnalise, soit un objet permettant au sujet de se rencontrer et de se saisir lui-même, subjectivement, d'abord dans le lien qui l'unit à l'objet puis dans la relation réflexive à soi-même qui en est l'héritière. » (ibid., p. 1043-1044)

Les deux auteurs mettent en exergue l'« homosexualité primaire » qui caractérise la relation entre le sujet et son double transitionnel, ainsi que ses « formes d'accordage esthétiques et émotionnelles » : tout au long de l'accompagnement d'Akamere, nous pouvons apercevoir ces aspects de son lien avec Ikameri. J'ai évoqué un peu plus haut la vigueur physique d'Akamere, et sa fonction de « dernier refuge » de ses pulsions auto-conservatrices et érotiques. Il n'est pas du tout anodin que, après la perte de son jumeau, le centre des pulsions du Moi et des pulsions libidinales d'Akamere devienne son propre corps. S'occupant de son physique, s'entraînant, faisant attention à son aspect et à son tonus, et refusant catégoriquement tout ce que pourrait l'altérer ou l'affaiblir (alcool, drogues, antidépresseurs, somnifères...) Akamere semble entretenir, en lui, l'image vivante de son frère. Lorsqu'il insiste sur ce « life-long love » dont la perte le déchire, Akamere nous dit précisément cela : il n'est pas en mesure de faire le deuil de l'amour de sa vie, de l'amour qui le tenait attaché à la vie. Lorsque le sujet perd son double transitionnel,

« [...] la relation de soi à soi se désorganise, l'identité se mêle à l'altérité, le sujet vit alors un état « paradoxal » de dépersonnalisation, de confusion ou d'aliénation qui ne lui permet plus de maintenir un “sentiment continu d'exister” (Winnicott, 1969 [1956]). Dans ces conjonctures cliniques, on peut dire que la souffrance identitaire se traduit concrètement par une blessure de l'être qui entrave la réflexivité interne : le sujet ne parvient plus à se relier à son miroir interne, à se sentir ou s'éprouver lui-même vivant. » (JUNG et ROUSSILLON, 2013, p. 1043-1044)

La rencontre avec Akamere nous fait éprouver, par moments, la confusion qui découle d'une telle « blessure de l'être », une confusion qui brouille les limites, rendant flou le « miroir » dans lequel on peut rassembler ses fragments et se reconnaître, et qu'on peut offrir à l'autre.

***Homo sacer* et les espaces imprévisibles**

Akamere nous parle à plusieurs reprises de ce qu'il a vécu dans la prison de Sabratha, suite au meurtre de son frère, et à chaque fois que je l'écoute j'ai le sentiment qu'il n'a jamais

vraiment quitté ce lieu, cette scène mortifère : dans un certain sens, Akamere est encore là, près du cadavre jamais enterré de son frère. La mort violente et brutale d'Ikameri plonge Akamere dans un état de mélancolie profonde. Il arrête de manger, il souhaite mourir. Quelques jours plus tard, interrogé par une bénévoles inquiète de son état, il lui dit qu'il va se laisser mourir. La femme le secoue, lui demande de réagir, et elle lui propose un plan pour sortir de la prison (un bac de draps sales à déposer dans une camionnette de l'ONG, sous laquelle Akamere se glisse). Quittée la prison, Akamere recommence à travailler comme ouvrier dans un chantier. Il arrive à se mettre en contact avec son oncle au Nigéria, et ce dernier lui dit qu'il a trouvé une solution pour s'échapper à Londres : il invite donc Akamere à rentrer au Nigéria et partir en Angleterre avec lui. Il travaille donc avec Mohammed, l'homme qu'il appelle « my boss »⁹, jusqu'à atteindre la somme d'argent nécessaire pour acheter un ticket d'avion pour le Nigéria. À ce moment-là, Akamere nous fait part d'une suite d'événements absolument ubuesque : son avion fait escale au Niger, où, lors d'un contrôle, on lui prend son passeport sans le lui rendre. Ensuite, sans rien lui expliquer, on le fait monter dans un deuxième avion. Akamere, qui pense atterrir à Abuja, se sent mourir lorsqu'il se rend compte qu'il est à nouveau à Tripoli – sans argent et sans passeport. « I couldn't believe it »¹⁰, il soupire, la tête entre ses mains.

Pendant un long moment, nous restons tous les trois en silence. Une sensation d'absurde s'empare de moi, ma capacité réflexive vacille. Pour dire quelque chose, je partage avec Akamere et Rebecca mes associations. Je pense à une nouvelle italienne qui parle d'un groupe de travailleurs pauvres du Sud qui décident d'émigrer en Amérique, vendant tous ce qu'ils ont pour payer le voyage. Ils ne peuvent se payer que des tickets de troisième classe, c'est à dire, des places dans la soute du navire. Après un long périple, qu'ils passent à imaginer les États Unis et leurs nouvelles vies, ils descendent du navire, et ce n'est pas la Statue de la Liberté qu'ils voient, mais la même côte sicilienne qu'ils pensaient avoir quittée. Akamere relève la tête et il me regarde dans les yeux, avec une expression indéfinissable sur le visage, entre un sourire de surprise et une grimace de douleur. Ensuite, il continue son récit.

Coincé en Libye, il décide de retourner à Sabratha pour retrouver Mohammed, et il recommence à travailler avec lui, en tant que pêcheur. Même si Akamere ne le sait pas

⁹ « Mon chef ».

¹⁰ « Je ne pouvais pas y croire ».

encore, le moment de son départ vers l'Europe est proche. Tout se passe très rapidement :

« One night, it was one o'clock, but you know, at night you see everyting at the sea, because there are many lights. So, I saw a boat, moving away from the coast. I asked Mohammed if these people were heading to Italy, he said yes. I asked him to put me on their boat, he said no, it's too dangerous, the boats often sink. So, we kept on sailing, as if we were going fishing further, but we reached international waters and an Italian SOS ship took me. »¹¹

Ainsi, Akamere se retrouve à Lampedusa. Ici, il doit faire face à la discrimination, aux obscures mécanismes du système d'accueil, à l'incompréhension. Il commence à faire la manche. Au début, le sentiment de honte qu'il éprouve est presque insupportable, mais petit à petit, suite aux insultes presque quotidiens de certains riverains, il s'enveloppe d'une barrière d'indifférence. L'écoutant, il me semble de comprendre que par moments Akamere se déshabite, ou qu'il se retire : ce n'est pas vraiment lui, debout devant un supermarché, une casquette renversée tendue aux passants, ce n'est pas vraiment lui qui est investi par la haine de ces passants, il s'est abstrait de cette scène. Akamere nous parle en effet d'un cheminement de déshumanisation et de barbarie qui ne semble jamais finir. Il a été obligé de vivre dans l'ambiguïté, pour ne pas se perdre complètement, mais maintenant, par le biais de cette parole qu'il nous adresse, il peut récupérer la honte et l'indignation (AMATI SAS, 1989) nécessaires à entamer un travail de séparation et de resubjectivation. Un tel travail passe nécessairement par l'évocation de son double transitionnel, qu'il s'agit, désormais, de raviver dans son espace interne.

Dans sa narration, le passage de Lampedusa à Ventimille est rapide – il est envoyé en Liguria en bateau. Au bout de quelques semaines, Akamere comprend qu'en Italie personne ne pourra rien faire pour lui : c'est l'été 2017, l'extrême droite gagne les élections, et dans le Pays se reverse une vague de racisme décomplexé. L'hostilité vers l'étranger, surtout lorsqu'il est noir, est dans l'air du temps, et même encouragée par les institutions

¹¹ « Une nuit, il était une heure, mais tu sais, la nuit on voit tout à la mer, car il y a plein de lumières. Alors, j'ai vu un bateau qui s'éloignait de la côte. J'ai demandé à Mohammed si ces gens allaient en Italie, il m'a répondu que oui. Je lui ai demandé de me faire monter sur leur bateau, mais il a refusé, il m'a dit que c'était trop dangereux, que ces bateaux font souvent naufrage. Alors, nous avons continué à naviguer, comme si on voulait aller pêcher un peu plus loin, mais nous avons atteint les eaux internationales, et un navire de sauvetage italien m'a pris à bord ».

étatiques. Tout élan d'hospitalité est ridiculisé ou criminalisé. Akamere, particulièrement sensible au contexte qui l'entoure car, justement, en panne d'auto-réflexivité subjectivante, sans aucun lien qui le tienne, oscillant entre des moments où il « s'abstrait » et d'autres moments où il reste totalement exposé à l'environnement, ne peut pas résister longtemps dans ces conditions. Ainsi, il décide de continuer son chemin d'exil, et d'aller en Angleterre, où il espère que son oncle pourra l'aider.

Il nous raconte son périple : il prend un train pour Nice, puis pour Marseille. Ici, il demande à un riverain de lui acheter avec sa carte bleue un ticket pour Paris, mais il est arnaqué par cette personne, qui prend son argent en liquide mais qui lui achète un ticket valable seulement jusqu'à Lyon. Encore une fois, les circonstances font que l'endroit potentiellement sûr qu'il cherche à atteindre reste hors de sa portée. En effet, en l'écoutant, je ne peux éviter de penser qu'Akamere traverse les espaces en tant que *homo sacer*. N'ayant pas d'existence sociale, aucun papier à prouver qu'il appartient à une quelque *pólis*, aucune inscription symbolique dans l'espace publique, il n'est pas en mesure de maîtriser ses déplacements, les espaces lui sont hostiles, leurs effets sur lui, hasardeux et imprévisibles. C'est en effet au cours de ce voyage avorté qu'Akamere devient SDF. Mais, lorsqu'il cherche un coin pour dormir, près de la gare, il rencontre un groupe de migrants qui ont commencé à s'organiser pour survivre ensemble dans la rue, et qui lui offrent une place dans une tente : ce sont les futurs occupants de l'*Amphi C* et de l'*Amphi Z*.

Disparitions et apparitions d'un corps

Au sein du collectif, Akamere, comme beaucoup d'autres, trouve une forme minimale de protection, un rempart contre l'emprise trop directe du monde sur lui, un abri où s'arrêter et se cacher. Au fil des semaines, en effet, pendant nos entretiens cliniques, nous sommes saisies par l'importance de ses peurs et ses angoisses. Il cesse presque complètement de sortir, d'abord du squat, ensuite de sa chambre, car il se sent constamment en danger. Dehors, il est obsédé par la crainte que la police ne puisse le contrôler, découvrir qu'il est « dubliné » et le renvoyer en Italie – nous avons beau lui expliquer que pour l'instant, légalement, il ne court pas ce risque, cette crainte est bien plus liée à ses fantasmes de persécution qu'à la réalité actuelle. Il ne sort désormais que pour faire la manche, suite à des appels téléphoniques de sa mère qui le plongent souvent dans un état de mélancolie

profonde, où il se méprise, se sentant impuissant et inutile. Le peu d'argent qu'il arrive à recueillir de cette façon, il l'envoie aussitôt à sa famille. La scène de la manche semble, pour Akamere, la seule façon d'investir l'espace de la *pólis*. Lorsqu'il nous en parle, j'ai l'impression que cette pratique lui permet de se sentir dans une bulle, dans une dimension qui serait en même temps dans la cité et séparée de celle-ci. S'exposant à l'indifférence des passants, Akamere peut disparaître à soi-même, et simultanément, il peut apparaître aux autres en tant que *vie nue*, il peut imposer sa présence physique à l'espace qui le refuse. Son corps debout au coin de la route, attendant la charité des inconnus, incarne le comble de l'impuissance, mais dans cette impuissance réside toute sa force, sa persistance. La scène de la manche signifie, je crois, qu'Akamere n'est pas mort, qu'il n'a pas oublié l'injustice qu'il a subie, à laquelle il refuse de succomber. Ne pouvant plus se reconnaître dans les jeux identifiants qui le nouaient à son jumeau, ne recevant pas de soutien de la part sa famille au Pays (qui, au contraire, semble peser très lourd sur ses épaules, et dans laquelle, sans Ikameri, il ne semble plus avoir une place de fils), et n'arrivant pas à s'inscrire dans la groupalité de l'*Amphi Z*, Akamere trouve dans la manche un système pour « se diluer », s'abandonnant au bon vouloir du tout-venant, au-delà de ses limites subjectives, mais aussi pour « s'épaissir », éprouvant ces mêmes limites et les imposant aux autres. En effet, la manche est un dispositif capable de renverser le rapport d'emprise, le mendiant se mettant, certes (et littéralement), dans les mains de ses potentiels bienfaiteurs, mais leur imposant, potentiellement, une culpabilité telle qu'ils seront prêts à le payer pour s'en débarrasser.

De telles « disparitions » et « apparitions » du corps d'Akamere sont perceptibles dans le cadre des permanences psychologiques. Ici, il peut devenir très expressifs, éclatant de rires, battant les mains, bondissant de sa chaise, faisant les cent pas, ou des allers-retours en courant... Par contre, dans d'autres moments il peut s'effacer, abandonné sur sa chaise, le regard perdu dans le vide ou arrimé à ses chaussures, pendant des longues minutes, sans proférer mot. Mais lorsqu'Akamere se replie sur lui-même, la qualité de sa présence, la tension qu'elle engendre dans l'espace de la rencontre, est, si possible, encore plus forte.

Un amour pour survivre

Au bout d'un mois de suivi, Rebecca étant moins disponible en raison de ses études, je commence à recevoir Akamere presque exclusivement toute seule. Un soir, vers minuit, je reçois un appel de sa part. Je ne comprends pas tout ce qu'il me dit, il est en proie à une grande confusion et ses propos se mélangent. Une phrase, presque criée, s'imprime dans mon esprit : « I don't know what I'm doing ! »¹². Très inquiète, je demande plusieurs fois à Akamere s'il est en danger. Il me dit qu'il n'est pas en danger, mais qu'il se sent perdu, et nous restons quelques minutes au téléphone, ce qui semble l'aider à se calmer. Je le rappelle le lendemain matin, et il m'explique s'être disputé avec une étudiante faisant partie du collectif de l'*Amphi Z*, dont il est tombé amoureux : il me dit lui avoir mal parlé lorsqu'il était en colère. L'idée de perdre le lien d'amitié qu'il est en train de construire avec cette fille est insupportable pour Akamere, mais il a du mal à accepter qu'elle ne répond pas à ses sentiments amoureux.

Quelques jours plus tard, lorsque nous nous retrouvons dans le cadre de la permanence, Akamere est plus angoissé que je ne l'aie jamais vu. Son discours est très intriqué, il parle sans s'arrêter et les différents niveaux ne cessent pas de se confondre – pour lui comme pour moi. Dans la même phrase, il peut me signifier à quel point il est attaché à cette fille, qui est son « only friend »¹³, le seul objet d'investissement qui lui permette de revivre quelque chose de l'amour qui le liait à Ikameri, pour ajouter, un instant plus tard, qu'il a absolument besoin de se marier avec « a French woman »¹⁴, pour pouvoir enfin se sentir protégé, tout en soulignant qu'il n'accepterait pas un mariage « fake »¹⁵, qu'il ne serait prêt à se marier que par amour. La rupture de cette relation pèse également sur le rapport d'Akamere avec sa mère, qui était rassurée par le lien avec cette fille, et qui maintenant est en colère contre lui, lui demandant d'ajuster les choses pour que sa « love story »¹⁶ puisse continuer. Akamere me dit également se sentir à l'abandon dans ce Pays qu'il ne connaît pas, il me dit ne pas comprendre les gens et ne pas leur faire confiance. La nuit où il m'a appelée, suite à sa rupture avec l'étudiante, il a effacé tous les numéros des gens

¹² « Je ne sais pas ce que je suis en train de faire ! »

¹³ « Seule amie ».

¹⁴ « Une femme française ».

¹⁵ « Faux ».

¹⁶ « Histoire d'amour ».

qu'il a rencontrés en France, sauf celui de son amie et le mien. « I trust nobody, I trust only you-body »¹⁷, me dit-il, le regard grave.

Pendant plusieurs semaines, nos rencontres cliniques seront marquées par une ambiguïté presque paralysante. À qui s'adresse-t-il, Akamere, lorsqu'il me parle ? À l'étudiante avec qui il rêvait une histoire d'amour ? À sa mère, dont le jugement et les demandes impossibles l'envahissent ? À son jumeau tué devant lui ? Et d'où est-ce qu'il me parle, depuis la France, la Libye ou le Nigéria ? Comment protéger la relation clinique d'une rupture qui s'annonce déjà, car la venue du jour où Akamere ne fera plus confiance à personne semble probable ?

La dernière de ces questions me semblant prioritaire, j'oriente Akamere vers des groupes de gens susceptibles de l'étayer : le centre social près du squat, des soutiens de l'*Amphi Z* pouvant le conseiller dans ses démarches administratives, les cliniciennes de la permanence médicale... Je cherche en somme à introduire du collectif dans le quotidien d'Akamere, et pendant quelques temps cela semble fonctionner. Akamere, qui participe régulièrement aux AG de l'*Amphi Z* (où, au fil des mois, un système de traduction simultanée en anglais, avec plusieurs « interprètes » traduisant ce qui est dit à plusieurs petits groupes, a été mis en place), est très intéressé au combat politique pour les droits des sans-papiers, et il s'y engage de plus en plus activement. Sa grande sensibilité à celle qu'il appelle « injustice » est en effet, chez lui, un vecteur de différenciation et d'individuation : il est probablement sur cette sensibilité que prend appui le travail d'historisation qu'il me convoque à tisser avec lui. Le mouvement schizo-paranoïde par lequel Akamere réagit à cette *injustice* – peu importe que cette dernière soit liée à un événement passé ou à une situation présente, comme si la temporalité d'Akamere était une boîte remplie au hasard d'une multitude d'objets n'en finissant pas de se mélanger – me semble faire signe, un signe de différence, par rapport au monde sans réflexivité possible où il se laisse emporter dans ses longs moments d'apparente apathie.

Mais pour qu'un tel travail d'historisation et de différence puisse s'entamer, il est bien sûr indispensable que quelqu'un se demande *qui* parle, en Akamere, et à *qui* – c'est à dire qu'on ne peut pas faire l'économie de l'interrogation sur les introjections, sur les projections et sur les lieux de locution qui s'alternent et se croisent dans le transfert. Ce

¹⁷ « Je ne fais confiance à personne, seulement à toi ».

« quelqu'un », c'est la personne que le sujet met en position de double transitionnel – moi, en l'occurrence. Je formule cette hypothèse clinique (l'hypothèse qu'Akamere m'interpelle en tant que double transitionnel) sur la base d'un certain nombre d'indices.

Le premier indice sont les deux questions principales qu'Akamere m'adresse, tout au long de notre travail. Il s'agit de deux questions de sens : « pourquoi ? » et « que suis-je en train de faire ? ». La première question porte, à la fois, sur le passé et sur l'avenir. Akamere me demande pourquoi (en raison de quoi) a-t-il du perdre tout ce qu'il a perdu, et pourquoi (en vue de quoi) devrait-il continuer à vivre malgré tout. La deuxième question concerne les processus auto-réflexifs que, chez Akamere, ont été mis à mal. Il me demande en somme de l'aider à se voir, à s'écouter, à se comprendre. Comme si, après la mort de son jumeau, son corps et sa psyché étaient devenus des énigmes, décomposés en mille fragments morcelés, le miroir interne d'Akamere étant désormais éclaté, explosé par l'image du visage sans vie d'Ikameri. Un passage de l'article de Jung et Roussillon que j'ai déjà évoqué ci-dessus est spécialement pertinent, pour éclairer ce qu'Akamere me semble vivre :

« La liaison identitaire dedans/dehors se désorganise, le sujet se vit alors comme étranger à lui-même, spectateur impuissant face à sa propre désorganisation. »
(2013)

D'où la nécessité de se rassembler, en présence d'un autre, par le biais de l'effet contenant, enveloppant, d'un objet investi en tant que double transitionnel.

Le deuxième indice est l'attitude « thérapeutique » qu'Akamere a envers moi, attitude qui s'exprime dans son intérêt pour ma santé, pour mon travail, pour ma famille, et ainsi de suite. Lorsque, au plus fort de l'hiver, je lui propose de nous déplacer, pour notre entretien, dans un petit café à côté du squat, pour profiter du chauffage et boire un thé, il n'y a pas moyen que je paye. S'il me voit fatiguée, ou si j'attrape une grippe, il s'inquiète pour moi et me donne des conseils pour me soigner. S'il s'aperçoit que je déprime, il cherche à me faire sourire, faisant une blague ou me disant qu'il commence à voir l'avenir moins sombre. En outre, au fil des mois, il prend l'habitude de me dire bonjour par une embrassade, comme si l'on ne s'était pas vus depuis longtemps, tout en s'exclamant :

« Hello, my sister ! »¹⁸. Les capacités thérapeutiques qu’Akamere mobilise dans le cadre de notre relation clinique me font penser à la réflexion de Harold Searles (1979) autour du « patient thérapeute ». Tout se passe comme si Akamere voulait prendre soin de moi, en tant que porteuse de la fonction du double transitionnel, d’une part, pour que je sois en mesure de le soutenir dans sa tentative de recréer les conditions d’une réflexivité possible, et d’autre part, car une forme de réciprocité est impliquée par les modalités relationnelles propres à cette fonction.

Enfin, le troisième indice est perceptible au niveau de mon contre-transfert. La confusion dont souffre Akamere, réfracté et dispersé parmi ses objets, la fragilité de son Je – d’une instance narrative qui le rassemble et qui le relie à la temporalité, tendent à brouiller mes repères, m’entraînant dans une spirale dans laquelle le défaut de réflexivité de l’un exaspère les failles narcissiques de l’autre. Souvent, pour m’écarter de ce cercle vicieux, je me surprends à parler à Akamere comme une sœur (ou un frère) pourrait le faire, et notamment, à le rassurer lorsque j’éprouve moi-même de la peur ou de l’angoisse, et à lui faire part de ce qu’il me montre, ce qu’il me fait éprouver, lorsqu’il n’arrive pas à parler. En somme, pour tenter de sortir de la confusion, je me comporte comme un double transitionnel, je me mets à la place qu’Akamere m’invite implicitement à prendre : celle d’un jumeau, qui pourrait le comprendre et le refléter, qui pourrait entendre ses messages « télépathiques ».

Analysant ces trois indices dans l’après-coup, et tentant de les mettre en relation avec les introjections et les projections qu’Akamere me fait vivre dans le transfert, je crois pouvoir affirmer que, pour limiter le mouvement ordalique qui l’entraîne dans une sorte de dérive indéfinie dans le monde, Akamere s’est mis *en quête d’un objet d’amour*. Un tel objet, recherché par Akamere en tant que point d’arrimage à la vie, est difficilement pensable, car il en condense (au moins) quatre :

1. le « life-long love » reposant dans le double transitionnel, perdu suite à la mort d’Ikameri ;
2. l’objet primaire (ayant fonction maternelle) ;
3. un objet avec qui tisser un lien sous le signe d’Éros ;

¹⁸ « Salut, ma sœur ! »

4. un objet à utiliser, pour bénéficier finalement d'une forme de protection.

Au fil de nos rencontres, je me demande de plus en plus souvent pourquoi Akamere, après le meurtre d'Ikameri, cède d'abord à l'ambiguïté la plus extrême, acceptant de partager le même destin de mort que son frère, et ensuite, il se laisse transporter d'une frontière à l'autre, d'un territoire à l'autre, comme un simple corps, comme une *vie nue*. Les observations qui suivent tentent de rendre compte de l'effondrement brutal de la capacité d'Akamere de se reconnaître, et du brouillage des limites entre son *dedans* et son *dehors* :

1. Au niveau de sa préhistoire psychique¹⁹, Akamere n'a jamais pu intérioriser son double transitionnel. Probablement, une telle fonction n'a jamais été assurée par l'objet primaire d'Akamere, qui a donc eu besoin de construire, avec Ikameri, un lien d'amour absolu – compliqué, dans un certain sens, par leur relation de jumeaux (ressemblance physique presque totale, identité de place dans la structure de l'affiliation, hyper-sensibilité et attention, à la fois narcissique et objectale, de l'un vis-à-vis de l'autre...). Ce qu'Akamere me laisse entendre de sa relation présente avec sa mère ne me fait pas penser au déploiement d'une fonction de double transitionnel de la part de celle-ci, mais plutôt, à un amour angoissé, pris dans une logique de survie, tendant à brouiller les limites sujet-objet. Si Akamere et Ikameri ont été mis sur le chemin de l'exil par leur mère, voulant les sauver, Akamere souffre du changement de celle-ci, après la mort de son jumeau. Même s'il ne me le dit pas explicitement, j'ai le sentiment qu'Akamere se sent culpabilisé, par sa mère, pour la mort de son frère. Il se trouve donc à occuper une position paradoxale, intenable : il se doit, à la fois, de réparer la mort d'Ikameri, garantissant à sa mère une aide économique consistante (ne lui envoyant pas seulement sa part d'argent, mais également celle de son jumeau), et de mourir comme son jumeau, restant fidèle à la dernière image de lui que les yeux-miroirs de son frère lui ont restituée – l'image

¹⁹Je nomme « préhistoire » la toute petite enfance du sujet, afin de mettre en exergue l'importance des processus de transmission transgénérationnelle dans cette première période de la vie : l'*infans*, dont le système pare-excitations est encore en formation, est d'emblée sollicité par les contenus bruts de cette transmission. Lorsque le trauma (ou l'*absurde*) est enkysté dans l'histoire des générations précédentes, et qu'aucun *Nebenmensch* ne répond à l'angoisse catastrophique que de tels contenus éveillent chez le petit d'homme, ce dernier sera le porteur d'un trauma excédant son histoire personnelle (trauma qui est parfois à l'origine d'un sentiment « existentiel » d'absurde).

de son propre visage sans vie. Akamere est sommé d'être à la fois coupable, sauveur et victime, il doit faire simultanément comme s'il était un sujet et un objet de « vrai » amour « pour la vie », et comme s'il n'avait qu'à se satisfaire d'une relation intéressée, « fausse » (reproduisant, peut-être, la relation de sa mère avec son père, qui avait une « position sociale importante »), pour survivre.

2. Le récit du parcours migratoire d'Akamere ressemble à la narration d'une descente en enfer. Si, jusqu'au meurtre de son jumeau, malgré les grandes adversités, Akamere est « confiant » et plein de « force », suite à ce déchirement traumatique, il *tombe*, et même lorsqu'il décide de se donner une chance de sortir vivant de prison, en l'écoutant, j'ai l'impression qu'il se laisse désormais porter par les événements. Cela devient encore plus évident après la blague cruelle dont Akamere est victime, une fois dépossédé de son passeport. Je crois donc pouvoir dire que le brouillage entre le monde externe et le monde interne d'Akamere est amplifié par un environnement politico-social qui le traite en tant que *homo sacer*, lui faisant éprouver le manque de valeur de sa vie et de sa volonté. La déshumanisation dont il a été victime entre les mains de ses tortionnaires ne trouve, dans l'espace trans-subjectif, aucune forme de compréhension ni, encore moins, de réparation. Au contraire, Akamere semble glisser d'un cauchemar à l'autre, et dans ces cauchemars il est soumis à plusieurs formes d'emprise perverse – y compris l'abandon et l'indifférence.
3. Au niveau inter-subjectif, deux figures de *Nebenmensch* émergent de l'obscurité de ces cauchemars : la bénévole de l'ONG, qui pousse Akamere à réagir et l'aide à s'évader de prison, et Mohammed, son chef, qui l'amène jusque dans les eaux internationales pour qu'il soit pris au bord d'un navire de sauvetage. Je crois que la relation clinique qu'Akamere tisse avec moi s'appuie principalement sur ces deux rencontres, où il a pu *faire confiance* à l'autre.

L'accompagnement clinique d'Akamere se déroule donc au carrefour de ces trois niveaux, et aux prises avec le désir d'un objet d'amour « paradoxant ». Si je propose de le penser dans ces termes, c'est que, au nom de cet objet, Akamere s'acharne, tantôt, à se sauver tout seul, pour pouvoir continuer à être « utile » aux siens, et tantôt, à se laisser *tomber* comme un *mort*.

9.1.2 Akamere et le squat

Comme nous l'avons vu plus haut (p. 235), selon Silvia Amati-Sas (1989 ; 1991) la honte est un sentiment qui signale une première phase de désambiguïsation du sujet, le début d'un processus d'opposition à l'environnement pervers. Le sujet a honte lorsqu'il cesse de « s'adapter à n'importe quoi », car il peut recommencer à déposer dans l'espace trans-subjectif certains éléments de son noyau ambigu, qui, en manque d'un environnement fiable, il avait dû réintrojecter. Dans le cadre de l'accompagnement d'Akamere, le partage d'une « honte catastrophique », et son évolution vers une « honte signal », ont une fonction centrale.

Tout d'abord, Akamere me fait part de la honte (« shame ») qu'il éprouve par rapport à sa condition de SDF et de squatteur. En effet, la relation qu'il établie avec l'*Amphi Z* est traversée par une tension entre un sens d'appartenance à la lutte (« contre l'injustice ») menée par le collectif, et l'humiliation de devoir accepter ces conditions de vie si précaires. Certaines dynamiques du squat le désespèrent et l'effrayent. Il supporte difficilement les excitations dont la vie en squat déborde, les accès de violence de certains habitants, les cris, les conflits sans fin pour des petites misères quotidiennes (un tel a fait sauter l'électricité, un autre n'a pas nettoyé la cuisine ou les toilettes après les avoir utilisées, un autre encore a réveillé tout le monde car il était saoul...). Un jour, il me dit se sentir le spectateur impuissant d'abus continuels perpétrés par les habitants sur les soutiens, et par les soutiens sur les habitants. Il a entendu dire qu'un habitant aurait invité une étudiante dans sa chambre, et qu'il l'aurait violée. Akamere est bouleversé par cette rumeur, et moi-même, en l'écoutant, j'éprouve un sentiment d'effroi qui me laisse sans mots. Bien que, par la suite, nous découvrirons que les choses se passèrent autrement²⁰, un

²⁰Il s'agit d'un passage de la vie du collectif extrêmement chaotique et douloureux. Ayoub, un jeune habitant de 19 ans, très en souffrance, que moi et Louise suivions dans le cadre de la permanence, avait été accusé d'avoir harcelé (et non pas violé) une étudiante, lors d'une soirée dans sa chambre à l'*Amphi Z*. Cet acte de violence détonna comme une bombe dans le cadre du collectif, où seulement une ébauche de groupalité commençait à émerger. Cela se produisit pendant une période où j'étais absente, mais mes collègues de la permanences psychologique purent suivre la situation, et elles me firent part du manque absolu d'écoute, de la part du collectif, de la parole d'Ayoub, qui fut « jugé » dans le cadre d'une sorte de « tribunal populaire » où certains militants menacèrent d'abandonner l'*Amphi Z* à son destin, et certains habitants se mirent à genoux les priant de rester. Ayoub, amené de force devant cette assemblée déshumanisée et déshumanisante, fut sommé de quitter le squat. Avec mes collègues, nous gardâmes le lien avec Ayoub, continuant à l'accompagner jusqu'à son départ pour une autre ville, tout en éprouvant une grande culpabilité pour n'avoir pas été en mesure d'aider le collectif à élaborer ce moment traumatique

tel fantasme de viol dit à quel point les tensions entre les hommes (étrangers, sans-papiers, *vies nues*) et les femmes (« autochtones », bénéficiant d'une inscription sociale, militantes ou étudiantes) sont fortes à l'*Amphi Z*. Malgré les idéaux et les valeurs qui bâtissent le collectif, les femmes qui s'y investissent en tant que soutiens sont l'objet de projections opposées, qui concernent, d'une part, un féminin d'accueil, et d'autre part, un féminin érotique – objet d'un désir impossible, qui réveille une blessure narcissique profonde. Akamere, honteux de ce viol collectivement fantasmé, me semble se débattre avec de telles projections. D'autant plus qu'il me parle également d'une violence spéculaire à celle-ci, celle que certaines militantes exerceraient sur les habitants, dans deux manières différentes : soit éveillant en eux des sentiments amoureux et une attraction sexuelle auxquelles elles ne répondraient pas (comme Akamere l'a éprouvé lui-même), soit affichant sur la porte des chambres des habitants (et en dehors de toute explication) des prospectus féministes, soulignant que « sans oui, c'est non » – ce que les habitants vivent comme une accusation indirecte d'être des violeurs et des barbares²¹. Akamere me confie que ces genre d'histoires lui font éprouver l'urgence et l'excitation de pulsions agressives qu'il ne se connaissait pas : « I feel like I could break everything, smash someone's face... That's why I want to stay alone. »²².

Au fil de nos rencontres, ce sentiment de *honte catastrophique*, empêchant à Akamere de s'identifier en tant qu'objet digne de respect et d'amour (car potentiellement violeur et destructeur), laisse la place à une *honte signal*, soutenant la tentative d'Akamere de se différencier de ce qui l'entoure – et de ce qui l'entourait, dans les passages les plus traumatiques de son histoire.

de son histoire. J'ai décidé de ne pas en écrire plus, ne pouvant pas entamer une élaboration pertinente à partir des quelques éléments indirects que j'ai pu collecter.

²¹Suite à ces échanges avec Akamere, je tenterai d'ailleurs de porter l'attention du collectif sur ces problématiques, dans le cadre d'une AG – ce qui permettra aux habitants de s'exprimer à ce sujet, sans par ailleurs pouvoir beaucoup avancer dans la discussion avec les militantes, braquées dans une position défensive. De toute manière, au bout de deux ou trois semaines après leur affichage, les prospectus féministes disparurent, et personne n'en parla plus.

²²« Je sens que je pourrais tout casser, éclater la gueule de quelqu'un... C'est pour ça que je veux rester tout seul ».

À la *Trappe*

C'est dans cette période qu'Akamere décide de quitter l'*Amphi Z*, pour aller habiter à la *Trappe*, qu'il appelle « the students house »²³. Il m'explique que dans un endroit plus petit, entouré par des étudiants qu'il commence à bien connaître et à qui il fait confiance, il pense pouvoir trouver le calme nécessaire à faire face à toutes les épreuves qui l'attendent. J'ai déjà parlé de ce petit squat avoisinant l'*Amphi Z*, le définissant comme le « double négatif » de ce dernier, lieu de dépôt et de projection des éléments les plus effrayants qui traversent le collectif (cf. *supra*, p. 297), lieu d'une mis au ban redoublée. Au moment où Akamere prend sa décision, la *Trappe* ne fonctionne pas encore de cette façon. Pour lui, il s'agit de se retirer, de se protéger des excitations qui percent sans répit sa peau psychique, déjà très fragile et instable.

Il déménage ainsi dans le petit squat, où, n'ayant pas vraiment de chambre à lui, mais partageant une grande pièce avec d'autres habitants, Akamere s'attache, plusieurs jours durant, à fabriquer son espace. Récupérant des matériaux divers, il parvient à façonner une cloison qui sépare sa parcelle du reste de la pièce : un mur en carton et plastique et un rideau lui permettent ainsi de se reposer et de se recueillir dans un espace (littéralement) interstitiel. Il commence ensuite à peindre les murs et à décorer sa chambre. Akamere me convoque en tant que témoin de ce processus d'aménagement, m'invitant « at his place »²⁴ pour me montrer les différentes phases de l'avancement de ses travaux. D'abord, ce passage « chez lui » s'inscrit, dans nos rencontres, comme un petit rituel pour se retrouver ou pour prendre congés, avant ou après l'entretien clinique, qui se déroule encore dans le bureau des permanences. Par contre, au bout d'environ un mois, Akamere cesse de venir à l'*Amphi Z* : il arrête ainsi d'investir les deux instances qui le liaient au squat (les AG et la permanence psychologique). Après un certain nombre d'absences, je demande à Akamere si il veut que l'on se rencontre ailleurs qu'à l'*Amphi Z*, et il me répond qu'il ne sort quasiment plus de « chez lui ».

Le nouveau cadre de nos entretiens devient donc sa chambre, qui rassemble désormais à un sanctuaire, un cocon chaud, parfumé et coloré : le mur et le rideau qu'Akamere a

²³ « La maison des étudiants ». Akamere appelle ainsi ce petit squat « satellite » de l'*Amphi Z* car en effet quelques étudiants s'y sont établis en tant qu'habitants.

²⁴ « Chez lui ».

installés marquent le seuil vers une dimension autre, qui n'a rien à voir avec le contexte (de plus en plus sombre et insécurisant) qui l'entoure. Enveloppé par l'odeur de son encens et par sa musique, Akamere passe la plupart de ses journées en bricolant des vieux objets, en lisant et en dormant. Je suis quasiment la seule personne avec qui il parle, et parfois j'ai l'impression qu'Akamere « rêve » les yeux ouverts quand je vais le voir, s'adressant à moi comme s'il se parlait à lui-même – ou, plus précisément, à *un endroit en lui-même*. Il tient à me montrer les vidéos de ses groupes de musique préférés, et il m'éclaircit le sens des paroles : Akamere a une vraie passion pour le hip-hop nigérien, un genre qui, comme il me l'explique, s'est affirmé au Nigéria dans les années 1980, alors que le Pays était soumis à une dictature militaire. Akamere aime tout particulièrement le polylinguisme de ces chansons (dont les textes sont en anglais et en plusieurs langues nigériennes), et leurs messages d'espoir pour les jeunes générations. C'était d'ailleurs la musique d'Ikameri.

Un jour, après deux semaines d'absence pendant lesquelles je m'étais beaucoup inquiétée pour lui, je rencontre Akamere devant l'entrée de l'Amphi Z. Il a des longues tresses, un chemisier bleu et un sourire qui lui illumine les yeux. Il m'accueille avec chaleur, et il m'explique qu'il a enfin pu recommencer à sortir. Je le félicite pour ses belles tresses, et il me répond en riant qu'il veut être bien coiffé pour rassurer ses clients : il est en train de faire une période d'apprentissage (au noir) chez un couple de coiffeurs, et il a commencé à coiffer les habitants de la *Trappe* (l'*Amphi Z* ayant déjà un atelier de coiffure, tenu par Abdoul, installé au sous-sol depuis un certain temps, dans celle qui était, au début, la salle de soin). La période qu'il a passée dans le « ventre » qu'il a façonné lui-même dans sa chambre, lui a peut-être permis de régénérer quelque chose en lui afin de commencer à se remettre au monde – me dis-je, contente mais très surprise de ce changement soudain.

9.1.3 Deux deuils en suspend

La vie d'Akamere s'est déroulée, au moins depuis le meurtre de son père (mais peut-être même avant), sous le signe de l'urgence. Cette urgence pourrait se synthétiser ainsi : il s'agissait de se sauver et de sauver son frère. Alors que ce dernier prend une place importante dans le discours d'Akamere, il n'est quasiment jamais question du père. Lorsque j'évoque ce dernier, Akamere répond avec difficulté, et de façon évasive, qu'il ne l'a pas

beaucoup vu dans son enfance car il était souvent en voyage d'affaires. Il me semble de comprendre que ce père a compté, pour Akamere et ses frères, plus en tant que figure de protection externe, assurant une certaine stabilité à la famille, qu'en tant qu'objet parental investi dans une relation. Akamere n'en dira jamais d'avantage, mais je pense que lui et Ikameri ont probablement été conçus en dehors du mariage de leur père, ce qui pourrait expliquer pourquoi, après la disparition de ce dernier, ni eux ni leur mère ont eu droit à un héritage, ce qui les a exposés à une grande précarité financière, aggravant la situation déjà très déstructurée qu'ils vivaient par rapport aux bouleversements sociopolitiques ravageant leur Pays.

Akamere se trouve ainsi face à deux deuils qu'il ne peut pas faire. Le deuil d'Ikameri est impossible pour les raisons que nous avons vues ci-dessus, et notamment, parce qu'un tel processus de deuil ne peut que dévier aussitôt vers une configuration mélancolique : perdant son jumeau, Akamere a perdu son propre reflet dans le miroir, il *s'est* perdu, il *s'est* vu mourir. En outre, les modalités de cette mort, qui touchent à la déshumanisation et à l'horreur, font effraction en Akamere, ce qui lui empêche d'investir la position dépressive nécessaire au déroulement de l'ambivalence, et, a fortiori, du travail de deuil. D'autre part, pour pouvoir faire le deuil de son père, Akamere devrait pouvoir s'appuyer sur une forme d'héritage, sur une parole, un geste, une narration transmise soit par son père lui-même, soit par le parent survivant, à savoir, sa mère. Or, à cet endroit, le silence d'Akamere me semble porter en lui l'écho du silence du père, et du silence des autres sur la vie et sur la mort de celui-ci. La mort du père, d'ailleurs, n'est pas, pour Akamere et ses frères, un vecteur de subjectivation en tant que fils et continuateur d'une histoire, il ne s'agit pas d'une mort qui laisse derrière elle un chemin à vivre. Au contraire, cette mort fonctionne comme le seul objet qui est transmis en héritage de cet homme à ces enfants, comme une espèce de « crypte au sein du Moi » (ABRAHAM et TÖRÖK, 1976). Les destinataires d'une telle « crypte » sont les deux fils aînés : le décès du père marque le moment où les deux fils deviennent des condamnés à mort, et donc, poussés par leur mère, des exilés.

Une telle suspension du processus de deuil, suspension entretenue par l'urgence dont Akamere ne semble jamais pouvoir sortir, empêche à ce jeune exilé de s'engager dans un travail d'exil psychique, ou (pour reprendre une notion qui a pu, pour moi, se préciser dans le cadre de cet accompagnement clinique) d'*allo-engendrement*. Le nœud du problème

me semble demeurer dans la rencontre avec l'Autre : une telle rencontre, qu'Akamere cherche dans plusieurs manières à (ré)susciter, est mise à mal par certains aménagements psychiques issus du trauma, et notamment, par le statut « paradoxant » de l'objet dont j'ai parlé ci-dessus. La tentative de se mettre en relation, en résonance, avec un tel objet « paradoxant », sera, au bout d'un moment, infiltrée par une pulsion de mort que je propose de nommer « pulsion du martyr » – et qui n'est pas sans lien avec l'ordalie migratoire. Je rappelle que j'essaye de penser cette dernière en tant que forme de déliaison extrême du monde humain, et d'invocation du non-humain (le divin, la nature, le destin), renvoyant à la traversée de la plus extrême des frontières : celle entre la vie et la mort.

Pompier ou cadavre, scènes de naufrage

Un après-midi de juin, en dehors des horaires de la permanence psychologique, Akamere m'appelle me disant qu'il ne va pas bien et qu'il a besoin de me parler. Inquiétée par le ton de sa voix, je me rends disponible, et il me donne rendez-vous sur les quais du Rhône. Nous nous asseyons côte à côte, faisant face au fleuve, qui sera, dans le cadre de cet entretien, un surface de projection commune, nous permettant de nous parler sans pratiquement nous regarder.

Tout d'abord, Akamere me parle de son jumeau, qui, ces derniers temps, ne cesse pas de « venir le voir » en rêve. Je suis frappée par l'expression utilisée par Akamere, « he comes to see me »²⁵, concernant les rêves qu'il fait de son frère : plutôt que de dire, comme il semblerait logique, qu'Ikameri lui apparaît, qu'il se montre, et que lui, Akamere, le voit dans ses rêves, il dit, précisément, qu'*il est vu* par Ikameri. Ça me fait associer, encore une fois, sur les processus réflexifs en souffrance d'Akamere, sur son incapacité de se voir. « So, how does he see you? Did he tell you? »²⁶ je lui demande, car je m'interroge confusément sur le sens de ce regard, qui pourrait étayer une inscription d'Akamere du côté des vivants (si son frère le voit, il lui renvoie son image, sa figurabilité et donc son existence) mais qui pourrait également le coincer du côté des morts. Akamere soupire longuement, il plonge ses yeux dans le fleuve et il me répond : « He's restless »²⁷.

²⁵ « Il vient me voir ».

²⁶ « Alors, comment est-ce qu'il te voit? Est-ce qu'il te l'a dit? ».

²⁷ « Il est sans répit ».

Encore une fois, Akamere emploie la formule inverse à celle que j’aurais pu m’attendre : alors que ma question portait sur comment Ikameri voit Akamere, ce dernier me dit comment lui-même voit son jumeau. *Restless*, sans trêve et sans repos, comme l’esprit d’un corps qui n’a pas été enterré. Mais, bien évidemment, cet adjectif, *restless*, désigne également la condition d’Akamere. Les images des deux jumeaux n’arrêtent pas de danser autour du miroir brisé.

Au bout d’une heure de dialogue, Akamere change brusquement de sujet. Nous voyons un bateau des pompiers passer et repasser devant nous, et il me demande si je pense qu’ils cherchent quelqu’un qui s’est noyé. Je lui répond que je n’en sais rien mais que c’est possible, Akamere acquiesce et il me fait part de son désir de devenir sapeur-pompier. Lorsque je l’interroge sur ce désir, il mobilise d’abord des valeurs qui concernent son Idéal du Moi – être utile aux autres, être fort pour les autres, faire ce qui est juste. Ensuite, comme s’il changeait de sujet, il se tourne vers moi et il me demande si j’ai entendu parler de ce demandeur d’asile malien qui a escaladé la façade d’un immeuble pour sauver un enfant suspendu à une balustrade²⁸. J’ai entendu parler de cet événement très récent, et je demande à Akamere qu’est-ce qu’il en pense. Il prend alors son smart-phone, et il me montre un site de news qui rapporte, traduit en anglais, un « tweet » d’Emmanuel Macron, dans lequel ce dernier rend compte de sa rencontre avec le jeune homme à l’Élysée, déclarant :

« Je lui ai annoncé qu’en reconnaissance de cet acte héroïque il allait être régularisé dans les plus brefs délais, et que la brigade des sapeurs-pompiers de Paris était prête à l’accueillir. Je l’ai également invité à déposer une demande de naturalisation. Car la France est une volonté, et M. Gassama a démontré avec engagement qu’il l’avait ! ».

Akamere m’annonce, trépidant d’enthousiasme, qu’il a enfin compris ce qu’il doit faire : il doit sauver quelqu’un et devenir un héros. Ainsi, il trouvera enfin un Pays d’accueil et il donnera un sens à sa vie. Regardant à nouveau vers le fleuve, il ajoute vigoureusement

²⁸Akamere fait référence à Mamoudou Gassama, sans-papiers malien de 22 ans, qui le 28 mai 2018 a escaladé un immeuble sauvant la vie d’un enfant de 4 ans. <https://www.africatopsuccess.com/car-la-france-est-une-volonte-et-m-gassama-a-demontre-avec-engagement-quil-lavait-e-macron/>

que même là, à l’instant, il pourrait se jeter à l’eau, car, si par chance cet homme est encore vivant, il pourrait le sauver, devenir sapeur-pompier et avoir des papiers français.

Abasourdie par cette séquence à laquelle je n’étais pas prête, je l’invite à se calmer, et je lui propose qu’on relise ensemble le « tweet » de Macron : je m’aperçois qu’il y a, dans ces phrases de politiquant manipulateur, donnant spectacle de la « générosité de la France », un danger non négligeable pour une personne comme Akamere. Ainsi, je m’applique à montrer à Akamere l’absurdité des propos du Président, la fausseté avec laquelle il les a écrits et l’injustice qu’ils cachent. La dernière phrase, où Macron affirme que « la France est une volonté », me révolte et m’inquiète spécialement, et je demande à Akamere de réfléchir avec moi au sens de cette formule, lui parlant de la *violence symbolique* (BOURDIEU et PASSERON, 1970 ; BOURDIEU, 1979) qu’informe ce type de locution. Surtout, je le prie de creuser en lui, pour trouver « sa volonté ». Akamere, maintenant plus méditatif, réplique qu’il croit que « sa volonté » est de se reposer et de construire son avenir. Mais que, pour ce faire, il a besoin de trouver « sa place » dans la société, alors que, pour l’instant, il ne peut même pas déposer sa demande d’asile. Il est en somme question de liens inter-subjectifs et – peut-être encore plus – trans-subjectifs. Akamere se sent rejeté de l’espace trans-subjectif, qui ne lui offre aucune forme d’accueil, mais qui le traite, au contraire, comme un *homo sacer*. Le fait divers du sans-papier malien naturalisé français a probablement étayé une composante du Moi Idéal d’Akamere, un objet interne tyrannique lui intimant de sortir de son statut d’« exception » (honteux) devenant *exceptionnel* – devenant un *héros*.

Quelques jours plus tard, Akamere m’appelle à nouveau. Dès que j’entends sa voix, je comprends qu’il se passe quelque chose de grave. Il me dit qu’il est trop fatigué, qu’il ne peut plus supporter l’injustice. Il a écrit une lettre où il dénonce (« denounce ») tout ce qu’il a dû subir, d’abord au Nigéria, et ensuite en Libye, en Italie et en France. Il veut que je le sache, pour que je puisse retrouver cette lettre dans sa chambre. Il veut aussi me remercier et me dire adieu. Instinctivement, je lui demande s’il est sur les quais du Rhône, et il me répond que oui. Il est en train de marcher vers la fleuve, et, avant de m’appeler, il a téléphoné à Hannah, qui, parmi le soutiens de l’*Amphi Z*, est celle qui lui offre l’étayage le plus important. Terrorisée à l’idée qu’il puisse raccrocher, je continue à parler, à lui poser des questions, et simultanément j’envoie un message à mon collègue

Robin, qui, parmi tous les soutiens du squat, est celui qui habite le plus près du pont vers lequel se dirige Akamere – le pont d'où il a décidé de se jeter à l'eau. J'implore Akamere de m'attendre, lui disant que Robin est en train de le rejoindre, et, sans doute, Hannah aussi. Robin m'informe par message qu'il est presque arrivé, et, deux minutes plus tard, pendant que je suis encore au téléphone avec Akamere, il me dit que, avec Hannah, ils sont désormais derrière lui. Je découvrirai plus tard qu'Akamere, tout en parlant avec moi, avait déjà franchi la balustrade du pont : Robin et Hannah l'attrapèrent quelques secondes avant qu'il ne saute.

Les jours suivants sont pour moi très angoissants. Akamere s'est enfermé dans sa chambre et il ne veut pas me voir, par téléphone je lui parle de la possibilité d'organiser une hospitalisation en psychiatrie, pour qu'il puisse se poser un peu et réfléchir sur ce qui lui est arrivé. Pour Akamere, il n'en est pas question. Il me répond simplement qu'il a besoin de rester seul, et que tout va bien se passer, « It's gonna be all-right ». La même phrase que lui et son frère se répétaient mutuellement en Libye, face à l'horreur et son emprise. Maintenant, Akamere est resté tout seul avec ces mots, qui – il m'est assez clair lorsqu'il les prononce au téléphone – ne sont désormais que des simulacres, complètement vidés de sens.

Une semaine s'écoule, et je reçois un autre appel, cette fois-ci de la part d'une psychiatre : Akamere vient de faire une nouvelle tentative de suicide, se tailladant les avant-bras devant les autres habitants de la *Trappe*, qui ont appelé les pompiers. Ainsi, il a été hospitalisé. Il a donné mon numéro à la psychiatre qui le prend en charge, qui m'appelle donc pour me donner des nouvelles d'Akamere, pour me demander des détails de son accompagnement, et pour me demander si je serais d'accord pour participer à une réunion de l'équipe soignante, à laquelle Akamere est également invité, à la fin de l'hospitalisation (5-6 jours à priori). Après avoir accepté cette invitation, qui me semble précieuse pour que l'histoire traumatique d'Akamere puisse être accueillie au sien d'un groupe, j'essaye de rassembler mes pensées, discutant longuement avec Robin, Hannah et les habitants de la *Trappe*, y compris les étudiantes qui connaissent le mieux Akamere. Je découvre ainsi que ce dernier a passé quelques jours enfermé dans sa chambre, à écouter sa musique et dormir, ne mangeant probablement que très peu. Ensuite, un après-midi, il est sorti de sa chambre, dans un état de confusion totale, disant des choses que personne

ne comprenait, et montrant ses bras scarifiés. Lorsque les pompiers sont arrivés, il les a suivis calmement.

Une institution accueillante

Le dernier jour d'hospitalisation d'Akamere, avec Robin, nous allons rencontrer l'équipe de soin qui l'a pris en charge. Cette réunion (en totale contre-tendance avec les contraintes managériales et anti-thérapeutiques qui sont aujourd'hui dominantes en psychiatrie) dure une heure environ, et se déroule d'abord sans Akamere. Dans cette première partie, les infirmiers qui ont travaillé au jour le jour avec Akamere nous parlent de leur relation avec lui, et la psychiatre dresse un bilan de l'hospitalisation. L'équipe raconte ces quelques jours d'hospitalisation comme un moment qu'Akamere a très bien vécu : l'accent n'est pas mis sur les bénéfices d'une thérapie médicale (qui par ailleurs a été moindre), mais sur le plaisir qu'Akamere a pris aux échanges. Ce qui semble compter le plus pour lui, c'est la stabilité d'un espace accueillant, qui est, éminemment, un espace relationnel. Ensuite, je partage avec les présents mes réflexions sur l'accompagnement clinique d'Akamere, et Robin parle de son contexte de vie – l'*Amphi Z*. Personne n'émet de diagnostic : nous parlons bien évidemment du poids de l'exil et du trauma dans l'histoire d'Akamere – trauma et exil redoublés par sa condition actuelle de sujet exclu et précaire, mais nous le faisons principalement pour partager nos contre-transferts et ébaucher une préoccupation partagée, une groupalité qui puisse recevoir le « tout ça » (cf. *supra*, p. 12) qu'Akamere nous adresse – et notamment, la mémoire sans oubli et sans repos d'Ikameri. Ensuite, un infirmier va appeler Akamere, qui nous rejoint, encore dans sa camisole de patient. Il a l'air fatigué mais détendu, et il semble content de nous voir. Il prend place autour de la table en nous adressant un sourire. Dans cette deuxième partie de la réunion, qui se déroule en anglais, l'équipe soignante partage avec Akamere ses ressentis concernant son hospitalisation, l'invitant, en retour, à partager quelque chose de son vécu. Akamere dit qu'il s'est senti écouté, et il remercie les soignants. Il demande à la psychiatre si, en cas de besoin, il pourra revenir la voir, ce qu'elle confirme, m'invitant à l'appeler pour organiser éventuellement une deuxième hospitalisation, ou une consultation pour Akamere. Nous sortons de l'hôpital avec Akamere, qui nous parle de ces jours d'hospitalisation comme d'une période où il a pu enfin se « reposer » (« rest »). L'esprit inquiet de son

jumeau a peut-être trouvé un premier lieu (un premier groupe, une première institution) d'inscription.

L'accompagnement d'Akamere se terminera quelques semaines plus tard, peu de temps avant l'expulsion de l'*Amphi Z*. Akamere a recommencé à participer aux AG, aux manifestations, et à d'autres instances de la vie collective (dont notamment le procès au Tribunal d'Instance, événement qui compte beaucoup pour lui) et son français s'améliore visiblement, jour après jour. Enfin « dé-dubliné », il a pu déposer sa demande d'asile, ce qui lui permet de se sentir plus en sécurité lorsqu'il investit l'espace de la *pólis* – où il n'est plus question, pour lui, de faire la manche. Avec d'autres habitants africains et albanais, il s'est organisé pour déménager dans un squat de banlieue. Lorsque je lui demande, un peu inquiète, s'il pense que ça va aller, il rigole et il met ses mains sur mes épaules, s'exclamant : « We have passed trough the worse, now we know how to live together ! »²⁹. Il me semble que ce « nous » se réfère à la fois à moi et Akamere, et à Akamere et les autres habitants. Ce « nous » signifie surtout, pour moi, qu'Akamere commence à sortir de l'urgence et de la solitude du *martyre*, par l'ouverture d'une possibilité de *témoignage*.

Du *martyre* au *témoignage*

Gérard Bonnet (2010) propose de penser le *martyre* en tant que « témoin de l'Idéal » – où l'Idéal serait, selon la proposition de Lacan (1963), un objet partiel qui, intériorisé dans l'espace psychique du sujet dans le cadre du deuil, serait investi par le sujet en lieu et place de l'être aimé disparu. Bonnet avance l'hypothèse que le *martyre*, par son acte informé à la fois d'une pulsion exhibitionniste et d'une pulsion masochiste, signifie son impossible relation avec un objet idéal, qu'un deuil pathologique ou impossible a rendu « inaccessible en lui-même ».

Akamere s'engage, il me semble, en quelque chose de très similaire, à plusieurs reprises. Tout se passe comme si le lien qu'il n'arrive pas à nouer avec l'objet « paradoxant » qu'il porte en lui, l'exposait à l'emprise d'une pulsion de mort que nous pourrions penser en tant que « pulsion du martyr ». La scène de la manche, celle (fantasmée) du sauvetage héroïque qui ferait de lui un pompier et un citoyen français (ou un cadavre), ainsi que les

²⁹ « Nous avons traversé le pire, maintenant nous savons comment vivre ensemble ! ».

deux scènes où il se montre aux autres dans l'acte de se tuer ou de se scarifier, peuvent être vues comme des scènes de *martyre*. Rappelons que ce terme, étymologiquement, signifie « témoin » : le mot grec « marthyros » contient la racine « mar », signifiant le champ sémantique d'« observer », « se souvenir », « mémoire ». La lettre de dénonciation qu'il écrit avant de franchir la balustrade du pont, et les deux appels téléphoniques qu'il fait, ont en effet la valeur d'une mémoire, d'une nécessité d'observer quelque chose dont il faudra se souvenir – nécessité dont Akamere nous charge.

Akamere veut que quelqu'un sache qu'il est mort à Sabratha, lorsqu'il n'a pas pu sauver son jumeau, ni enterrer son corps. Seulement en inscrivant cette vérité hors mémoire et hors oubli, ce fantôme *sans repos*, dans une histoire, dans un lien, dans un groupe, il pourra retisser les fils qui le nouent au monde des vivants. Je pense que l'accompagnement clinique que nous avons pu bricoler dans le cadre de la permanence, et ensuite l'institution accueillante qu'Akamere a rencontré à l'hôpital psychiatrique, lui ont permis d'*intérioriser un regard sur lui en tant qu'humain*. Ce regard a troué la solitude qui l'usait, ouvrant une transcendance qui a libéré Akamere du poids du corps sans vie et sans signe de son frère. Un témoignage a pu s'esquisser. Ainsi, au sein d'un « nous », Akamere a trouvé un espace habitable.

9.2 Amanda. Une histoire de folie dans le squat

9.2.1 Un drame des liens inter-subjectifs

Celle d'Amanda est une histoire d'abandon, une *mise au ban* transmise d'une génération à l'autre, et puis remise en scène dans le lien social. Il s'agit en effet d'un drame – pas vraiment d'une tragédie, car la fin n'est pas écrite. Ce drame a plusieurs protagonistes. Des enfants qui parlent peu ou point, incarnations d'une solitude irrémédiable. Une mère schizophrène. Un collectif de personnes en exil qui habitent en squat, dernier répit pour une famille amputée, qui n'arrête pas de fuir. Le collectif fonctionne, dans ce contexte, à la fois comme une dernière marge où disparaître, au sein de laquelle se retrancher pour vivre selon la « Vérité » de son propre délire, et comme un interlocuteur possible, susceptible

d'incarner une figure de *tiers* qui puisse mettre en sens le drame, une altérité à laquelle enfin s'adresser – en somme, comme un *chœur* tragique.

Dans le jargon du travail social, on parlerait d'une « situation familiale compliquée », qui a abouti à un signalement sous forme d'« information préoccupante ». Les psychologues cliniciens qui s'intéressent aux groupes et aux institutions, parleraient plutôt d'une souffrance dans les liens, infiltrés par l'Histoire, avec ses folies et ses traumas. Il s'agit d'un drame des liens inter-subjectifs. Ce drame, comme tous les drames, commença ailleurs, et bien avant, au cœur de la relation entre Amanda et ses deux enfants, Béa et Brando. Au fil de la trajectoire de migration et d'errance de cette femme. Et encore avant, dans la terre des origines d'Amanda, l'Angola.

Un drame, également, du lien social qui accroche une famille fragile à une communauté également fragile, un drame de la relation entre, d'une part, un groupe qui s'est structuré autour de l'accueil de l'étranger, et, d'autre part, une femme qui a tout ce qu'il faut pour incarner une figure de l'Autre, et plus exactement, une *figure de l'Autre de l'Autre* – devenant très vite le mauvais objet, l'insupportable qu'il faut expulser, rejeter hors de soi. Au plus profond de ce passage critique, agit la puissance destructrice de la psychose, qui s'infiltré du sujet au groupe et inversement, jusqu'à ce qu'il devienne impossible de dire qui est le fou – jusqu'à ce qu'il devienne impossible de dire.

Ma fonction de clinicienne-chercheuse au sein du collectif a été mise à l'épreuve par un tel drame, dans lequel j'ai dû m'impliquer, en mettant en scène, moi aussi, une forme de violence. J'ai vécu un renversement moral et professionnel, devant assumer un rôle de contrôleur social que j'avais toujours refusé. Mais cette fois-ci, refuser ce rôle aurait signifié abdiquer également à une autre fonction, qu'on pourrait appeler une « fonction d'adulte responsable », et qui était, dans ce drame, l'objet d'une demande vitale.

L'accompagnement d'Amanda n'a pas la forme d'un suivi clinique « classique », où patients et cliniciens se pensent (a minima) en tant que tels, s'appuyant sur leurs rôles respectifs. Avec ma collègue Anne et les deux médecins de la permanence médicale, nous travaillons avec Amanda sans vraiment le savoir nous-mêmes, nous travaillons à partir des échanges sur le pas de la porte, dans le couloir, dans les espaces communs. Nos dialogues, parfois très courts, parfois longs et complexes, se déroulent pendant qu'Amanda fait le

ménage, assises en cercle par terre, sur le beau tapis dont elle a meublé sa chambre, dans un canapé du salon, pendant que Béa et Brando font des dessins, ou dans l'antichambre de la salle de soin. *Dans l'antichambre*, voici où se situe la relation clinique que nous construisons petit à petit avec Amanda. Mais, occasionnellement, des portes peuvent s'entrouvrir, et Amanda nous permet de la suivre dans le flux incessant de ses mouvements internes. Parmi ces portes entrouvertes vers le monde, il est à noter, il me semble, l'effort linguistique fait par Amanda : cette jeune femme lusophone, qui habite en France depuis une dizaine d'années, et qui n'a jamais suivi de cours, a appris parfaitement à parler et à écrire – et même à délirer – en français.

Soit avec Dieu, soit avec le Diable

Amanda a une façon plutôt simple de nous expliquer pourquoi elle fait confiance à certaines personnes plutôt qu'à d'autres, pourquoi, de temps en temps, elle fait des efforts pour s'expliquer et pour entendre les autres, alors que d'autres fois, simplement, elle se renferme. C'est que, pour elle, certaines personnes et certaines situations relèvent de « Dieu », alors que d'autres gens et d'autres circonstances relèvent du « Diable ». Amanda mobilise cette logique binaire, soit « avec Dieu » soit « avec le Diable », pour nous parler de sa propre histoire – une histoire folle, où l'adoption d'un délire mystique-religieux a été pour elle le seul rempart possible contre la perversion.

Amanda est née à Luanda dans les années 1980, pendant la guerre civile qui déchira l'Angola pendant dix-sept ans (de 1975 à 1992). Petite dernière d'une fratrie très nombreuse, elle nous parle très souvent des ses souffrances d'enfant :

« Mes parents se haïssaient, c'est la haine qui le tenait ensemble. Entre mes frères, c'était pareil. Ma mère est folle, elle ne va jamais bien, tout est toujours mauvais pour elle. Quand j'étais petite je pensais que si elle allait mal, c'était de ma faute, car elle me disait cela, et mes frères aussi. Alors je cherchais à être sage, je faisais tout pour elle, rien pour moi. Mon père me défendait et je l'aimais beaucoup, mais je ne comprenais pas que lui aussi, il est mauvais. Quand j'étais petite je ne comprenais rien aux autres, je ne connaissais pas le monde. »

Traumas et souvenirs retranchés, la guerre civile familiale

À COMPLETER

Il est assez remarquable le fait qu’Amanda convoque son enfance à chaque fois que, avec mes collègues, nous essayons de lui parler de ses enfants. Si nous lui disons que Brando a fait un beau dessin, que Béa est en train de jouer avec les étudiantes, ou si nous lui parlons de la possibilité de les envoyer à l’école (car Béa et Brando, qui ont cinq et huit ans, ne sont pas scolarisés), Amanda commence à nous parler d’elle-même enfant. Tout se passe comme si les traces de la haine et de la solitude auxquelles elle fut exposée dans son histoire infantile marquaient de façon indélébile et déterminante le tissage des liens avec ses deux petits. Concernant son enfance, Amanda partage avec nous une parole qui nous questionne, nous sollicitant à chercher un sens, avec elle, à une douleur dont elle se dit étrangère, aujourd’hui, comme si l’enfant dont elle nous parle était une autre personne – une petite personne mal guidée et perdue, qui se serait égarée sur la « voie du Diable », alors que l’Amanda d’aujourd’hui a trouvé « Dieu ».

Le délire mystique-religieux d’Amanda s’appuie sur son appartenance à une religion évangélique – qui, d’ailleurs, avec les réunions, les prières et l’œuvre de prosélytisme qu’elle implique, représente la forme de socialisation la plus robuste d’Amanda en France. C’est en Angola qu’elle s’est approchée pour la première fois de l’« Église universelle du Royaume de Dieu », un courant du christianisme évangélique particulièrement répandu dans le Pays. La religion chrétienne, dans ses différentes formes, est en effet très présente en Afrique, et notamment en Angola, où, pendant la longue guerre civile, les missionnaires religieux substituaient l’État dans des domaines aussi fondamentaux que la santé et l’école. Au sein d’un tissu social décousu par l’hostilité et le meurtre, les missionnaires incarnaient une instance unifiante et pacifiante – quoique, parfois, sectaire et mensongère. Amanda nous explique que ses parents (« unis par la haine », comme les différentes composantes du socius angolais pendant la guerre civile), ne lui ont transmis aucune foi religieuse, mais que faisant connaissance, à l’école primaire, des missionnaires de l’« Église universelle du Royaume de Dieu », elle a été impressionnée par leur air serein, confiant et fort – exactement le contraire de ce qu’elle voyait en regardant sa maman. Toutefois, elle n’embrasse pas tout de suite cette doctrine. Elle nous raconte qu’elle a dû d’abord « traverser l’enfer sur Terre », vivant de nombreuses années – durant toute son adolescence

et le début de son âge adulte – « avec le Diable » en elle :

« À douze ans, j’ai changé. Je ne faisais plus les choses pour ma mère ni pour les autres, je pensais faire tout ce que je voulais, mais en réalité c’était le Diable qui me commandait. On ne pouvait rien me dire, mes parents ne pouvaient même pas me regarder, car tout de suite je commençais à crier, à les insulter, je devenais folle, j’étais folle, j’avais le Diable en moi. »

Le premier grand changement d’Amanda se produit donc à la fin de son enfance, lorsque cette créature qui « ne comprend rien » aux autres et au monde, et qui ne vit que pour les satisfaire (c’est à dire, dans un état de fusion et de confusion avec ses objets), est envahie par une rage, par une haine, qui la pousse à les rejeter, et qui, comme elle nous le dit clairement, lui donne la force de se défendre (et de se différencier, bricolant pour elle une identité « diabolique », à savoir, une existence en tant qu’*adversaire*, en tant que *révoltée*).

Si nous considérons la façon dont Amanda parle de sa mère (qui est encore vivante, et avec qui elle entretient un lien à distance) et de sa relation avec elle avant la déchirure dont le « Diable » a marqué sa vie, ainsi que les mouvements transféro-contre-transférentiels qu’elle nous fait vivre dans la relation clinique, nous pouvons tirer profit des réflexions de Harold Searles sur ce qu’il nomme « l’effort pour rendre l’autre fou » :

« Quiconque s’est engagé dans une thérapie de longue durée avec un schizo-phrène a vécu directement, réactivée dans la relation transférentielle entre le patient et lui, la relation intensément ambivalente – mutuellement ambivalente – qui existait entre le patient et le parent le plus pathogène. » (SEARLES, 1959, p. 67)

Un peu plus loin, Searles ajoute :

« [...] l’intégration du patient au groupe prend bien souvent la forme d’une lutte pour se rendre mutuellement fou. » (ibid., p. 75)

Amanda enfant a probablement assumé un rôle thérapeutique vis-à-vis de cette mère qui « allait toujours mal » – un « mal » dont Amanda aurait été coupable. Nous pouvons imaginer les enjeux extrêmement délicats et dangereux de cette relation, où une petite fille cherche (consciemment) à « soigner » sa maman, et s'applique (inconsciemment) à la rendre folle, encore plus folle que ce qu'elle est, pour que cette folie devienne visible à tous, cessant ainsi d'enfermer la petite fille dans un tourment solitaire. En effet, la relation qu'Amanda met en scène avec le collectif de l'*Amphi Z* porte les signes de l'ambivalence « intense » du rapport avec son objet primaire. Amanda déclare souvent être là pour « aider les autres », elle se vit en tant que « bénévole » au sein de ce groupe marginal et souffrant, ce groupe qui si souvent lui paraît « fou ». Elle cherche ainsi à rendre fou le collectif, car cela légitimerait son œuvre charitable, ainsi que son identité « saine », et, simultanément, pour les mêmes raisons, le groupe la traite de folle (à l'*Amphi Z*, elle est connue comme « Amanda la folle ») – le groupe la rend folle. Une dynamique très similaire est perceptible dans la relation entre Amanda et les cliniciennes du Groupe Soins. N'acceptant de nous parler qu'en dehors de la salle de soins, et donc, comme elle le souligne, non pas en tant que patiente, mais en tant que « collègue » intervenante auprès de l'*Amphi Z*, Amanda nous interroge régulièrement sur notre travail. « Je ne comprends pas », elle nous dit, nous demandant pourquoi on est là, qu'est-ce qu'on essaye de faire. Ainsi, le dialogue avec elle devient souvent une confrontation sur nos « délires » respectifs, la lutte éternelle entre « Dieu » et le « Diable » ou la volonté de faire place à quelque chose du « soin » auprès d'un espace interstitiel, sans s'étayer sur aucune forme de « religion »... Parler avec Amanda est parfois une expérience déconcertante, déstabilisante. Elle a l'air de dire n'importe quoi, mais son discours tourne autour des choses les plus difficiles et importantes, celles qui échappent aux mots, celles qui concernent la transmission, l'Histoire et le trauma. Elle éclate de rires toutes les deux phrases, mais elle donne la plus grande importance au contenu de ce qu'on échange, dont parfois elle semble avoir une conscience bien plus aiguë que nous autres « cliniciennes ». Elle nous appelle et elle nous rejette dans un même mouvement. De temps en temps, nous pouvons faire de l'humour, à partir d'un tel dépaysement, nous pouvons nous regarder et nous demander en souriant : qui est, parmi nous, la plus folle ?

Le détachement brutal qu'amène Amanda, âgée de seulement douze ans, à se révolter contre sa famille, est, comme elle nous l'explique, la conséquence d'une « mauvaise

rencontre » (DE MIJOLLA-MELLOR, 2005) catastrophique, l'exposant à la perversion. C'est en effet à ce moment qu'un oncle, profitant de la confiance qu'Amanda et ses parents ont en lui, l'amène faire une escapade et la viole. Bouleversée, la jeune Amanda court chez son père, qu'elle adore, et qui, elle en est sûre, saura l'aider, la sauver de l'horreur qu'elle a vécu. Mais la réaction de son père est toute autre : il refuse de l'écouter, disant que ce qu'elle raconte c'est impossible, c'est une mensonge, ou bien elle est devenue folle. Sa mère et ses frères, qui l'ont toujours accusée d'avoir un grain, ont à ce moment-là la « preuve » définitive de son déséquilibre. C'est ainsi qu'Amanda « devient folle », rejetant tout le monde et – d'après ses mots – se montrant « méchante et dangereuse, pour faire peur aux autres ». L'enfant fragile réagit, elle découvre sa propre haine, sa propre colère profonde, sa fierté farouche, qui lui permet pour un temps de survivre psychiquement. Elle découvre qu'elle peut tourner ses pulsions destructrices contre les autres, contre ceux qui lui font du mal, et ainsi elle peut leur faire peur, se défendre. Elle quitte sa famille, elle part à la rue, elle découvre qu'elle a des ressources, elle se débrouille. Mais, comme Amanda le dit :

« J'étais méchante. Je mentais tout le temps, j'utilisais les autres, j'agressais tout le monde, tout le temps. Je ne savais rien de moi-même, je ne voulais pas savoir. J'avais le Diable avec moi, comme ma mère, comme toute ma famille. »

Amanda vit longtemps « avec le Diable ». Elle entre dans un circuit de prostitution.

« Je ne croyais plus en rien, je pensais mériter tout ce qu'il y avait de pire. »

Puis, il y a une dizaine d'année de cela, elle quitte l'Angola et arrive en France. C'est dans le cadre d'un mariage dont Amanda ne veut pas trop parler.

« J'étais bête, un blanc m'a demandé en mariage et j'ai dit oui, car c'était le signe que j'avais réussi ma vie, mais pas pour moi, pour les autres. »

Le mari blanc d'Amanda part vivre en France et elle le suit. Ici, le mariage finit, Amanda replonge dans la prostitution, elle entame une relation avec son proxénète

(français) et elle tombe enceinte de Brando, puis de Béa. Ensuite, Amanda décrit une nouvelle métamorphose qui a changé sa vie :

« J’ai trouvé Dieu », elle dit simplement. « Je sais que tu ne peux pas comprendre. Mais avant j’étais folle, tu vois ? Je ne savais pas comment je vivais, je ne pensais pas, j’étais malade. Mais un jour je suis guérie. J’ai compris que toute ma vie, c’était rien. J’ai compris que moi je ne suis rien, je suis à Dieu. Et mes enfants sont à Dieu. Et je suis là pour aider les autres à comprendre. Soit on est avec Dieu, soit on est avec le Diable. Moi j’étais avec le Diable et je ne le savais pas, puis Dieu a voulu que je le trouve. »

Si la famille biologique, si les parents sont pour Amanda des émissaires du Diable, elle semble trouver un archétype du bon lien parental dans la relation avec « Dieu ». Alors, la « fusion sans lien » avec Brando et Béa pourrait se lire dans ce sens. Je dirais qu’Amanda cherche à être, pour ses enfants, une maman « divine », détachée mais omnisciente, détournée de leurs besoins matériels et sociaux mais capable de ressentir les nécessités spirituelles profondes de ses petits. Amanda plonge ainsi dans un délire qui lui permet de s’éprouver « en Dieu », et d’éprouver Dieu « en elle », elle entre en communion directe avec « Dieu », qui lui parle régulièrement pour la guider sur le bon chemin. Il s’agit d’une relation fusionnelle, sans aucune figure de *tiers* : Amanda restaure quelque chose de ses premiers liens objectaux, elle renonce à la haine qui lui a permis d’établir les limites de son Moi, s’abandonnant à une espèce de sentiment océanique qui ne lui fait pas ressentir son union avec le monde et les autres humains, mais qui lui consentit de vivre « avec Dieu ». Écoutant Amanda, j’ai l’impression qu’elle nous décrit un mouvement dialectique, avec une thèse (la confusion entre Moi et non-Moi), une antithèse (l’opposition haineuse et révoltée du Moi au non-Moi) et une synthèse (l’amour de Dieu).

Une maman en errance

Peu après la naissance de Béa, Amanda se sépare du père de ses enfants, et elle va habiter dans un squat avec les deux petits. À ce moment-là, Béa et Brando sont scolarisés (à l’école maternelle et à l’école primaire). Lorsque nous lui demandons pourquoi elle a

décidé de ne plus envoyer ses enfants à l'école, Amanda nous fait part des angoisses qui la taraudaient lorsque les petits étaient scolarisés – les maîtresses ne les « comprenaient » pas, elles leur apprenaient des choses inutiles sans véritablement « les éduquer », l'école les exposait à des fréquentations qui étaient susceptibles de devenir « dangereuses ». En outre elle nous raconte que malgré ses recommandations (« J'avais dit aux maîtresses de ne confier mes enfants à personne d'autre que moi, je leur avais interdit de laisser quelqu'un d'autre venir les chercher »), un jour les pères de Béa et Brando est allé les récupérer à l'école, et Amanda les a cherchés en vain pendant deux semaines. Déterminée à ne plus jamais vivre cela, elle a cessé de les envoyer à l'école et, peut de temps après, elle a quitté la ville, pour déménager à Lyon, où elle s'est rapidement retrouvée à l'*Amphi Z*.

Pour Amanda, l'école est en somme un lieu hostile, incompréhensible et qui n'offre aucune compréhension, risquant, au contraire, de mettre ses enfants en danger – c'est à dire, de les éloigner d'elle. Ce rapport souffrant avec l'école (qui matérialise la fonction du *tiers*) est très parlant vis-à-vis de la relation qu'Amanda a établie avec ses petits – une relation qui est issue de la répétition transgénérationnelle d'un attachement *fusionnel* et *sans lien*. En effet, Brando et Béa ne vont pas bien, et leur souffrance relève de l'abandon. Ils n'ont aucun suivi médical. Béa parle très peu, elle ne joue pas avec les autres enfants, et elle boite visiblement à cause d'une malformation à la hanche. Brando sait à peine lire et compter, il a parfois des crises de rage où il crie, il casse tout, il grince des dents et il bave. Amanda a abandonné ses enfants, tout en les gardant près d'elle, trop près d'elle. Ils sont là, ils gravitent autour de leur maman, mais elle semble se dédouaner de leur demande d'amour. Amanda ne se laisse pas « lier » par l'attachement maternel, elle est en errance vis-à-vis de ses petits. Son délire psychotique offre quelques rationalisations, quelques justifications de ce refus d'attachement :

« Je suis là pour aider les autres, je ne peux pas penser seulement à mes enfants », « J'appartiens à Dieu, mes enfants appartiennent à Dieu », « La vie est très dure et mes enfants doivent apprendre que les choses ne sont pas faciles ».

En même temps, comme je l'ai souligné, Amanda refuse toute instance qui puisse jouer un rôle de *tiers* :

« C'est mes enfants, je suis la maman, je sais ce qui est bien pour eux »,
 « Même sans qu'on se parle, on se comprend tout de suite, dès que je les regarde je sais tout ce qu'il faut à mes enfants », « Je n'ai besoin de rien, mes enfants ont tout ce dont ils ont besoin, lorsque j'aurai besoin de quelque chose, je vous le dirai ».

Les gens de l'*Amphi Z* – habitants et soutiens – s'occupent des enfants d'Amanda, chacun comme il peut. Quelqu'un joue avec eux, d'autres prennent Béa dans leur bras et l'aident à monter l'escalier, quelqu'un leur apprend à écrire leurs prénoms, ou leur raconte des blagues qui les font rigoler, d'autres les nourrissent, quelqu'un les gronde lorsqu'ils exagèrent, d'autres leur lisent des fables avant de dormir. Le collectif est devenu pour les petits une nounou chorale, maman de substitution, parent adoptif inquiet, divisé entre l'affection pour les deux enfants, l'incompréhension et la colère vis-à-vis de cette femme folle, cette mauvaise mère, et la crainte de devoir gérer une situation trop grave, qui mettrait en danger la survie même de l'*Amphi Z*.

Si on voulait faire une synthèse des liens qui nouent Amanda, ses enfants, et le collectif de l'*Amphi Z*, on pourrait dire qu'Amanda se soucie des autres habitants, les autres habitants se soucient de ses enfants, et ses enfants sont perdus. Amanda dit que Brando et Béa ne lui appartiennent pas, car ils sont à « Dieu », et elle non plus, elle ne s'appartient pas, elle n'appartient qu'à « Dieu », et, comme si elle était un petit « Dieu » elle-même, elle les comprend sans presque leur parler et presque sans parler d'eux, elle les comprend comme s'ils étaient des objets internes et non pas des autres sujets : sans les instituer en somme, sans les mettre en histoire. Tout se passe comme si Amanda confondait la *violence destructrice* de la perversion avec la *violence instituant*e des instances tiercéisantes, associant cette dernière à l'angoisse catastrophique à laquelle la première l'a exposée – sans aucun moyen de s'en protéger, aucun moyen autre que le « Diable », « Dieu », l'errance et la folie.

Le lecteur se souviendra peut-être qu'au tout début de ce manuscrit j'ai évoqué mes réflexions sur les sujets, pour ainsi dire, « inaugurales » de ce travail de recherche, les mères et les enfants « ad-ventura » (cf. *supra*, p. 59). Et bien, le mouvement d'ouverture vers « les choses à venir », vers l'ailleurs et vers l'Autre, caractérisant le lien entre ces mères en migration et leurs enfants, est spéculaire au repli et à l'indifférence sans espoir

qui informent la relation entre Amanda et ses deux enfants. Pour cela, je propose de penser cette relation comme celle entre une maman et des petits « en errance ». Dans ce cas, le mouvement de révolte qui oppose la mère à son monde d'origine ne se traduit pas en un effort d'*allo-engendrement*, mais il donne lieu, plutôt, à une trajectoire traumatique, parsemée de répétitions, où la filiation est réduite à un mécanisme d'*auto-engendrement*. L'horizon historique est dans ce car fermé, les processus de subjectivation sont en panne. Dans son ordalie migratoire, Amanda se met littéralement « entre les mains de Dieu », s'aliénant à elle-même – car l'alternative, pour elle, est la mort psychique, sous l'emprise d'une perversion sans répit, sans *Nebenmensch*. Béa et Brando sont inévitablement pris dans un tel mouvement d'aliénation : Amanda les aime et les défend comme s'ils incarnaient son « enfant intérieur », une partie d'elle-même, elle ne peut pas les aimer autrement, car les autres formes d'amour qu'elle a connues, celles qui l'investissaient en tant que « autre », étaient imbibées de mensonges et de volonté d'emprise.

Et pourtant, Amanda ne s'isole pas du monde avec ses petits : tout en coupant les ponts avec les lieux « institutionnels » du tissu social, elle vit en collectif. Que vient-elle chercher après de cet espace interstitiel ? Un refuge où elle pourrait trouver du « même », ou plutôt un miroir pour se voir exister, ou encore un point d'altérité ? Peut-être, les trois choses à la fois ? À quelles conditions est-ce que l'*Amphi Z* pourrait introduire, dans la vie d'Amanda, Brando et Béa, une ébauche d'interprétation et d'identification, amorçant quelque chose qui relèverait du *travail de la culture* ?

Dans les pages qui suivent, je propose au lecteur de me suivre dans le récit et l'élaboration de ce drame. J'avance l'idée que, dans cette situation, le collectif s'est trouvé dans la nécessité de « produire » une fonction chorale, que je nommerais « fonction d'adulte responsable », dont le Groupe Soins a été le dépositaire, et que j'ai été amenée à déclencher. Il s'est agi, pour moi, de *répondre* au collectif de l'*Amphi Z*, répondre d'Amanda, pour Amanda, et – ce qui a été le plus difficile – sans Amanda. En effet, pour *répondre à Amanda*, à sa demande silencieuse et à celles de ses enfants, il n'était pas possible de faire l'économie de ce processus choral, concernant l'ensemble des membres de l'*Amphi Z*, et, au-delà du squat, les instances porteuses d'une fonction de *tiers*. Comme le lecteur le verra, le style d'écriture des prochains paragraphes prend parfois la forme d'un récit journalistique, avec, de temps en temps, la notation de certaines dates, qui aident à

suivre le déroulement des faits. J’ai fait ce choix, transcrivant en bonne partie mes notes originelles, car une telle écriture permet, je crois, de saisir les différentes phases, impasses, évolutions et questionnements qui ont jalonné le travail que, avec les autres protagonistes de cette histoire, nous avons cherché à mettre en place.

9.2.2 De la « horde » au « chœur »

L’émeute

Le drame entre cette petite famille et le squat qui les accueille se déroule en plein été. C’est le premier été de l’*Amphi Z*, qui vient de fêter joyeusement ses six premiers mois de vie commune. Pourtant, ce mois de juillet n’est pas vraiment joyeux : le squat commence à devenir surpeuplé, et les espaces communs sont progressivement rognés par le besoin de nouvelles chambres. La salle des permanences de soin n’échappe pas à cette tendance : depuis quelques semaines, elle est « squattée » par des nouvelles personnes en quête d’un abri. Je ressens une grande inquiétude qui monte au sein du collectif, comme une marée. Un sentiment de débordement s’empare de moi, un point de tournure – ou de rupture – dans la vie de l’*Amphi Z* semble s’annoncer.

Voilà donc pourquoi, le jour où je trouve dans le couloir devant la salle des permanences une petite foule d’une vingtaine d’habitants, qui m’appellent en criant et qui s’agitent autour d’Amanda, je ne suis pas surprise. Abasourdie, oui, épouvantée et avec un très mauvais pressentiment – mais pas surprise. Je savais que ce moment allait venir : la présence d’Amanda au sein du squat est au centre de plusieurs préoccupations, depuis son arrivée, qui date de trois mois. Seulement, peut-être, je n’avais pas prévu de me retrouver toute seule face à cette montée de rage et de panique, et à la réaction d’Amanda.

« Elle rigole ! », crie quelqu’un, « Mais il y a rien à rire, Amanda ! Maintenant, t’as compris ? Ça suffit, tu dégages maintenant ! »

Je m’approche de la petite foule tassée dans le couloir, et je me retrouve au beau milieu d’une émeute. Une sorte d’excitation destructrice anime le groupe. Je ne suis pas

en mesure de reconnaître la voix de chacun, j’entends surtout la voix de la horde, et le silence obstiné d’Amanda, qui, bousculée par la foule, n’arrête pas de sourire avec condescendance. Ça hurle, ça frappe, ça pousse. Parmi l’agitation des corps, j’aperçois le visage d’Amanda. Je la vois en sang. Cette vision me donne la force de crier plus fort que la foule : « Du calme ! On arrête, là, basta ! »

Moment de suspension. Je me trouve juste au milieu du groupe, à côté d’Amanda. Je suis rassurée : son visage n’est pas en sang, j’ai eu une petite hallucination – qui est très parlante vis-à-vis de ce que le groupe me renvoie en ce moment. J’arrive à m’ouvrir une brèche dans le groupe, je les éloigne un peu d’Amanda et je reste à ses côtés. Toujours en criant, Oumar et Dauda me relatent une explication de la rage qui anime la petite foule. Il s’agit de l’énième infraction des règles de l’*Amphi Z* de la part d’Amanda. Deux policiers se sont présentés cet après-midi auprès du squat, en demandant de rentrer afin de pouvoir déposer une convocation. Il n’est pas clair, en ce moment, s’il s’agit d’une convocation au Tribunal ou au Commissariat, encore moins on en saisit les raisons et les enjeux. Quoi qu’il en soit, il est clair qu’Amanda, une fois de plus, n’a pas respecté une règle fondamentale du squat : ne jamais laisser entrer directement des inconnus, surtout lorsqu’il s’agit de policiers armés, et toujours se consulter à plusieurs avant de répondre à une sollicitation de la part des autorités. Lorsque les autres habitants présents se réunissaient pour décider comment répondre aux agents de la Police, Amanda a invité ces derniers à rentrer, elle a pris en consigne la convocation et elle leur a donné son nom.

« Elle nous met en danger, Gaia. On ne peut plus tolérer ce comportement.

— Tu vois ? Il n’est pas possible de raisonner avec elle !

— Et puis, les enfants ! »

Les enfants. Voici la vraie question, le moteur silencieux du drame. Depuis l’arrivée de la petite famille au sein du squat, tout le monde est inquiet pour Brando et Béa. Aujourd’hui, maintenant, cette montée de rage signifie donc cela. Il s’agit d’un message pour Amanda, mais également pour moi et pour tous les intervenants de l’*Amphi Z*. Ce que nous avons mis en place vis-à-vis d’Amanda depuis son arrivée dans le squat – les propositions de suivi médical et psychologique, le travail de concert de plusieurs

intervenants pour la soutenir discrètement, la rencontre avec des enseignants d'un école itinérante afin d'aboutir à la scolarisation des petits, le lien de confiance que l'on a commencé à tisser avec elle...– n'a pas été suffisant. Rien n'a tenu. Et soudainement, nous voilà déjà dans le temps du *trop tard*, dans le temps où il n'y a plus de temps, où il n'existe que le présent de l'urgence. Maintenant. Elle doit sortir. Maintenant. C'est la volonté de la horde. Amanda se débat. Ils recommencent à la bousculer. Sur le mur du couloir, en face de moi, je lis « Violence = Exclusion ». Ça fait partie de phrases qui ont été gravées depuis le début de l'occupation sur les murs de l'*Amphi Z*. Un avertissement pour les habitants, écrit par eux-mêmes, une limite à ne pas dépasser.

Violence. Plusieurs mains se tendent vers Amanda, elles la tiennent, car elle bouge dans tous les sens, elle ne veut pas avoir peur, elle refuse de parler, elle essaye de fuir la foule en continuant à sourire, je crois entendre ses pensées (Dieu la protège, le groupe est maintenant en proie au Diable, elle n'a rien à craindre). Porosité de la psychose. Violence. Qui est-ce qui est violent, ici ? Qui est-ce qui est fou ?

« Elle dégage, maintenant ! On garde les enfants, mais elle, elle part ! »

Exclusion. Les mains empêchent à Amanda de bouger, elle s'assombrit, elle tente de se libérer,

« Laissez-moi !

— Arrêtez tout de suite, ne la touchez pas ! Laissez-la, je vous dis, on ne se touche pas, d'accord ? On est en train de parler, on peut se parler sans se toucher ! », je m'entends crier.

Puis je me mets physiquement entre Amanda et la petite foule. Ils m'écoutent.

« On fait un cercle, s'il vous plaît, et on arrête de crier tous ensemble ! »

Ils reculent. Ils se taisent. Je dois défendre la pensée. Je dois ouvrir la parole et l'écoute groupale. Penser la violence et l'exclusion pour ne pas les agir. Je dois rester lucide.

« Bon. Merci. Alors, je résume ce que j'ai compris. Vous êtes tous très en colère contre Amanda car elle a fait rentrer les flics alors que vous étiez en train de vous réunir pour décider quoi faire, c'est ça ?

— Oui, c'est ça. Tu vois Gaia ? Ça fait combien de fois déjà ? C'est plus possible, là. On risque de se faire expulser à cause d'elle.

— Et puis, Gaia, elle ne donne plus rien à manger aux enfants ! Nous on lui donne la bouffe pour les enfants, et elle ne leur en donne pas !

— Ils restent enfermés dans sa chambre depuis hier !

— On avait dit qu'elle pouvait rester si elle les envoyait à l'école en septembre, mais là ça va pas !

— Gaia, Amanda c'est les enfants ! Si on la garde ici, c'est seulement pour les enfants . Elle est un souci pour nous ! »

Amanda, à mes côtés, regarde par terre.

« D'accord, je vois. Nous ne sommes pas là pour faire un procès à Amanda, il s'agit de s'expliquer et de s'écouter. La situation est extrêmement délicate. Amanda, tu veux dire quelque chose ?

— Je n'ai rien à dire devant eux. »

Malgré mes efforts, l'ambiance est vraiment celle d'un tribunal populaire, et Amanda ne s'y prête pas. Son refus déclenche une nouvelle explosion de rage, jusqu'à ce qu'on me nie la possibilité de discuter toute seule avec Amanda pour connaître sa version de l'histoire,

« Si tu veux parler avec elle, c'est dehors ! Pas dans la salle de soin ! Elle ne peut plus rester ici ! »

Encore une fois, la relation de confiance que j'ai construite avec les habitants me permet d'établir des limites,

« La salle de soin, c'est le lieu de l'écoute psychologique. Maintenant vous me posez un problème très complexe et j'ai besoin d'écouter Amanda, donc je vous demande de dégager du couloir, de me donner une demi heure pour que je puisse parler avec Amanda, appeler le commissariat pour savoir de quelle convocation il s'agit, et alerter Robin qui s'y connaît dans les questions juridiques. Je vous donne rendez-vous dans une demi heure dans la petite salle commune. »

La petite foule m'entend. Ils se dispersent.

Les trente minutes qui suivent sont très intenses. D'abord, je me renseigne auprès d'Amanda sur ce qui se passe avec les enfants. Elle me dit qu'ils sont dans sa chambre mais qu'elle ne les a pas enfermés à clé, et que ce n'est pas vrai qu'elle ne leur donne pas à manger. En guise de démonstration, elle me demande de la suivre : elle se rend dans la cuisine, prend un paquet de semoule, ouvre la porte de sa chambre, donne le paquet à Brando en murmurant « Tiens, pour manger » et referme aussitôt la porte. Cette séquence très rapide m'investit avec une grande violence. J'aperçois les deux petits dans la chambre microscopique, tous les deux debout, apeurés. Je ne m'étais pas rendue compte que la situation de Brando et Béa était aussi catastrophique. J'ai l'impression que ça s'est dégradé très rapidement, ces derniers jours, en raison d'une phase très critique de l'état psychique d'Amanda (qui, bien évidemment, ne prend aucun médicament).

À l'issue de ma demi heure avec Amanda, je saisis ce qui suit :

1. La convocation concerne une plainte pour dégradation du bâtiment, et il ne s'agit de rien de dangereux pour le collectif ;
2. Amanda ne se rend absolument pas compte de la gravité de sa situation (elle minimise la colère du groupe à son encontre, elle banalise la souffrance de ses enfants et la sienne, elle m'assure qu'elle va tout pouvoir gérer, que « Dieu » est avec elle et qu'il n'y a pas de souci) ;
3. Béa et Brando sont réellement en danger.

La réunion qui suit ne commence pas très bien. Les habitants sont toujours très en colère, leurs propos sont durs, tout le monde reste debout, Amanda ne cesse pas de faire des aller-retours dans la salle. Ils doivent avoir continué les échanges entre eux, car Oumar me dit, très sérieusement, qu'ils ont pris une décision et que, quoi qu'il arrive, ils ne vont pas changer d'avis : ils vont « arracher » (il emploie vraiment ce verbe) les enfants à Amanda, ils vont la mettre à la porte avec la force, et le lendemain ils vont prendre contact avec la Protection de l'Enfance. Je regarde leurs visages : exactement comme tout à l'heure, ils sont transfigurés par la tension et la rage. Violence et exclusion. Ils ne réfléchissent pas. Je dois les aider à réfléchir. Sortir de l'urgence, de l'immédiat. Justement, introduire de l'intermédiaire.

Alors, je leur parle des enfants. Béa et Brando, je viens de les apercevoir dans la chambre d'Amanda, ils ne comprennent pas ce qui se passe, ils ont peur. Les « arracher » et expulser leur mère, même si elle a fait des erreurs, c'est quelque chose qui va leur faire un mal fou. Une violence de plus, une rupture de plus, et pas des moindres. Ils sont tous petits, nous, on est des adultes. Il faut qu'on pense avant d'agir. Amanda a fait des erreurs vis-à-vis de ses enfants et vis-à-vis du collectif, mais jamais par méchanceté : elle est une personne très sensible et intelligente, mais une partie de sa réalité à elle, n'est pas la réalité qu'on partage tous. Amanda est (je m'arrête un moment, je me demande, est-ce déontologiquement correct de dire devant tout le monde que...)

« Elle ne va pas bien dans sa tête », dit Daniel, avant que je ne puisse terminer ma phrase, d'abord tout doucement, puis il répète plus fort : « Amanda ne va pas bien, c'est pas de sa faute, on le sait tous. »

Silence. Quelqu'un soupire, quelqu'un s'assoit. Les visages des gens se détendent. Je ne vois plus la horde. Je les reconnais mieux maintenant. Maintenant, ils réfléchissent.

Éviter le placement : histoire d'un échec

12.07.2018 – La Maison du Rhône Hier soir j'ai quitté l'*Amphi Z* à 21 h, épuisée, triste et inquiète au possible pour Amanda et ses enfants. Certes, faute de mieux, je suis arrivée à casser les règles du *temps trop tard*, du *temps tout de suite* vers lequel la horde

semblait foncer. *Chronos* a repris un peu de profondeur, et le groupe a pu souffler. Amanda, Béa et Brando peuvent rester dans le squat le temps que, avec les autres intervenants, on trouve une solution. Personne n'attaquera Amanda, personne ne lui demandera de partir pendant ce temps-là. Les habitants sont rassurés, ils me font confiance. Le passage à l'acte irréfléchi a laissé la place à une médiation, à un compromis, à une vraie prise en compte des enjeux pour tout le monde, y compris pour les enfants et pour Amanda.

Avant de partir, j'ai signifié à Amanda que je parlerai de toute cette histoire avec les autres intervenants, et que nous allons chercher des interlocuteurs extérieurs à l'*Amphi Z* pour trouver, peut-être, un autre lieu de vie pour elle et ses petits, et quelqu'un qui puisse la soutenir dans la prise en charge des enfants. La réponse d'Amanda est claire et négative :

« Non non, n'appelle personne, laisse tomber, je ne veux pas d'aide avec mes enfants. Tu as fait ton boulot, tu m'a offert de l'aide. Moi, je te dis non. N'appelle personne. On laisse comme ça. Si je ne veux pas être aidée, personne ne peut m'aider. Sauf Dieu. »

J'ai expliqué à Amanda que j'entends son refus, mais que je ne peux pas « laisser tomber » : ça serait trop dangereux pour elle, pour ses petits et pour tout le collectif. Ça signifierait les abandonner tous, et je ne le ferai pas. Elle m'a souris :

« D'accord, fais ton boulot alors, et moi aussi je fais mon boulot de maman. »

Je crains que cette histoire finira par mal tourner, avec un placement d'office de Béa et Brando dans un foyer, contre la volonté d'Amanda. Cette idée me tracasse. On s'est réunis hier soir même avec quelques collègues qui interviennent en *Amphi Z* : une médecin pédiatre, une infirmière psychiatrique, une professeure de collège, et Robin, très impliqué dans le soutien matériel et dans l'organisation de la lutte politique en *Amphi Z*. Ils sont tous d'accord pour interpeller la Protection de l'Enfance. Face à ce consensus, j'essaie de mettre en exergue tous mes doutes, mais mes collègues insistent : nous ne pouvons plus gérer cette situation sans appui extérieur. Nous avons décidé d'aller présenter cette situation à la Maison du Rhône la plus proche du squat.

J’y suis allée ce matin avec mon collègue Robin (qui est urbaniste, mais qui est issu d’une famille d’éducateurs spécialisés auprès de la Protection de l’Enfance, et qui, donc, maîtrise suffisamment le fonctionnement de cette institution). Nous avons pu rencontrer l’assistante sociale, ce qui nous a énormément rassurés. Nous avons relaté tout ce dont nous sommes au courant concernant la situation d’Amanda auprès de l’*Amphi Z*, en spécifiant ce qui relève de nos observations, et ce qui nous a été raconté par les habitants et les autres intervenants. L’assistante sociale était très à l’écoute, malgré le cadre inusuel de notre signalement : cela n’arrive pas souvent aux travailleurs sociaux de recevoir des militants impliqués dans l’occupation d’un bâtiment, qui viennent les alerter sur la situation d’une famille en danger. Tout au long de notre entretien, je me suis sentie comme un équilibriste sur le fil. Je mesurais le poids de chaque mot, car j’étais consciente du fait que, sans en avoir le titre ni l’envie, je participais, dans le cadre de ce dialogue, à un enchaînement de prises de décisions qui auraient probablement fait de Brando et Béa des enfants de l’ASE. L’assistante sociale m’a demandé mon avis clinique concernant le lien entre Amanda et ses enfants, j’ai bien souligné que je n’accompagne pas Amanda dans le cadre d’un suivi psychologique, et que, donc, je ne peux que parler par impressions, tout en ne cachant pas mon inquiétude. À un moment, je me suis aperçue que l’émotion m’emportait, et que l’assistante sociale était également très touchée, alors j’ai explicité à quel point c’était dur, pour moi, en tant que clinicienne, de prendre le rôle du signalant, et, en même temps, la nécessité de faire appel à une institution qui puisse prendre une fonction de *tiers*, d’une part entre cette famille en errance et le collectif, et, d’autre part, entre Amanda et ses enfants. J’ai insisté sur l’opportunité de proposer à Amanda des solutions « douces », un accompagnement éducatif, un suivi psychiatrique en CMP, idéalement un foyer où elle puisse habiter avec ses petits.

Naturellement, de telles solutions sont trop ambitieuses. L’assistante sociale m’a dit qu’on pourrait organiser une rencontre avec Amanda auprès du squat, pour que l’assistante sociale elle-même et sa collègue puéricultrice puissent évaluer la situation. Il ne sera pas possible de proposer à Amanda un lieu de vie autre que l’*Amphi Z* à investir avec ses enfants. Par contre, elle m’a assuré qu’elle fera son possible pour qu’on ne précipite pas des solutions qui dépasseraient la volonté d’Amanda et qui la sépareraient de ses petits. Je pense qu’elle a parlé en bonne foie, mais je crois également qu’elle l’a fait surtout pour me rassurer. D’après le peu que je comprends en matière de protection de l’enfance (et

Robin de me le confirmer), ça remonte vite très haut (l'assistante sociale nous a dit devoir en discuter avec sa responsable, afin de préparer un dossier pour le procureur, qui va se saisir de l'affaire, et ainsi de suite), là où les travailleurs sociaux n'ont plus vraiment de voix au chapitre.

L'assistante sociale nous prie à plusieurs reprises de ne pas relater à Amanda notre visite auprès de leurs services : le risque de fuite est trop grand. Les services sociaux savent qu'elle avait déjà habité dans un squat avec les enfants, dans une autre ville, et qu'elle est venue à Lyon après un incident assez grave dans ce lieu de vie – elle aurait mis le feu au bâtiment, suite à un litige. Ils suspectent que ce litige concernait la prise en charge des enfants, et qu'elle puisse déjà avoir fui les services de l'enfance de cette autre ville. L'assistante sociale dit qu'ils vont se renseigner à cet égard, mais elle insiste sur ce point : nous ne pouvons pas risquer de perdre leurs traces encore une fois.

Je repars de la Maison du Rhône avec des sentiments contrastés. Me voici agir en guise d'investigateur, en guise de flic. Que fais-je ? Je ne sais pas si je viens de faire quelque chose qui va aider cette famille fragile et le collectif qui l'abrite, ou si, au contraire, je viens de les enfoncer encore plus. Lorsque, avec Robin, nous nous posons au parc près de l'*Amphi Z* pour manger un sandwich, nous croisons Amanda, Brando et Béa. Ma surprise est très grande, Amanda ne sort que très rarement du squat, et elle ne se promène pratiquement jamais avec ses enfants. Nous nous disons bonjour, elle a l'air très tendu.

« Vous faites une promenade ? »

— Oui, aujourd'hui on vient jouer au parc. Il fait beau. Allez, les enfants ! »

Dans sa voix, aucune trace de joie. Béa et Brando marchent derrière elle, hésitants, apeurés. Comme d'habitude, on a du mal à saisir une quelconque complicité entre Amanda et les enfants.

« Maman ! », Béa l'appelle, dans un ton de plainte, elle a du mal à marcher. Elle tend à Amanda sa petite veste. « Il fait chaud ! »

« Viens, mon amour », Amanda se tourne vers elle, elle attrape la veste, puis elle continue à marcher. Elle y essaye, je me dis en les regardant, je me sens infiniment coupable.

Elle essaye de faire son boulot de maman. Elle ne sait pas, elle essaye. Comme tout le monde.

« Bon sang, mais qu'est-ce qu'on est en train de fabriquer ? »

13.07.2018 Médiations Aujourd'hui je ne suis pas allée au squat, mais j'ai vu Oumar, Youssef et Dauda, avec Robin, dans le centre ville. Nous les mettons au courant de notre visite à la Maison du Rhône, et il nous renseignent sur le comportement d'Amanda ces derniers jours. Ils disent qu'elle semble très inquiète. Elle a pris l'habitude de sortir le matin tôt, avec les enfants, et de ne rentrer que le soir. Elle semble vouloir éviter d'avoir des visites auprès du squat. En effet, Amanda sait que je suis en train de « faire mon boulot », mais elle ne sait pas encore dans quelle forme ce « boulot » va impacter sa vie.

Après cette rencontre, je reçois un appel de l'assistante sociale : elle a discuté de la situation d'Amanda avec sa responsable, qui me demande de lui envoyer un compte rendu de toutes mes observations et des témoignages des habitants et des intervenants. Par téléphone, je demande à nouveau à l'assistante sociale de faire son possible pour éviter une « prise de décision extrême », c'est à dire, un placement d'office de Béa et Brando. L'assistante sociale me parle à nouveau de la possibilité qu'elle et sa collègue puéricultrice viennent rencontrer Amanda.

Je rédige le document qu'on me demande le mieux que je peux, mais dans un état de grande angoisse. Il s'agit d'un texte où j'évite soigneusement d'employer le langage qui marque l'« expertise » psychologique. Je me limite à faire un recueil des inquiétudes des habitants et des soutiens vis-à-vis d'Amanda et de ses petits, je me limite à détailler les raisons de notre décision de faire appel à la Protection de l'Enfance. Je ne veux surtout pas que ce texte devienne une arme de mésinscription contre Amanda, Béa et Brando.

Dans l'après-midi, je reçois un autre appel de la part de l'assistante sociale responsable. Elle me remercie pour le compte rendu que je lui ai envoyé, mais elle me dit qu'ils ont besoin de quelques éléments supplémentaires et d'une analyse plus spécifique sur un plan clinique (un « diagnostic ») pour que le procureur puisse ordonner une intervention des services pour placer les deux enfants dans un foyer. Les propos de cette dame ne me surprennent pas, je m'y attendais depuis le début, mais je me sens de plus en plus

plongée dans une situation kafkaïenne, où une « machine » bureaucratique suit son cours quoi qu'il arrive, en écrasant les intentions subjectives de tous ceux qui y participent. Je décide, encore une fois, de tenter de « faire mon boulot », qui serait, tout d'abord, maintenir ouvert l'espace intermédiaire de la parole et de la pensée réflexive. Je demande à l'assistante sociale pourquoi elle pense qu'un ordre de placement soit nécessaire, alors que, avec sa collègue, on était en train de nous orienter vers une solution de médiation : une rencontre avec Amanda et les enfants, un accompagnement éducatif. Elle tombe des nues : elle me dit qu'elle n'avait pas compris cela, qu'elle pensait que le risque de fuite d'Amanda était trop important pour mettre en place ce type de médiations, qu'elle avait parlé par téléphone avec mon collègue (Robin) et qu'il était également de cet avis. Encore une fois, la supposée « expertise » du clinicien est évoquée :

« Moi je ne connais pas directement cette situation, la psy c'est vous, donc, parlez-en avec votre collègue et décidez une ligne commune, nous on va vous suivre. Appelez-moi lundi avec une réponse. »

Je ne comprends pas qu'est-ce qui se passe, j'avais l'impression que nous avions établi une ligne commune et qu'elle était claire : accompagner cette maman folle qui essaye de « faire son boulot », la soutenir pour qu'elle soutienne ses enfants. Maintenant il me semble d'être la seule à croire vraiment qu'il soit nécessaire de faire le possible pour éviter de mettre en place une rupture du lien entre Amanda et ses enfants. Il me semble que tout est en train de glisser vers la solution la moins coûteuse et la plus violente, « arracher les enfants », exactement ce que les habitants voulaient faire dans leur explosion de rage aveugle.

J'appelle mon collègue Robin et je lui demande pourquoi il s'est dit favorable à un placement d'office. Il m'explique qu'il craint vraiment qu'Amanda puisse se remettre en errance avec les petits, et qu'il pense que de toute façon elle ne sera pas partante pour une solution de médiation.

« À mon avis cela ne va pas se produire. J'ai vu Amanda l'autre jour, elle est déterminée à ne pas quitter le squat. De toute façon, Robin, je lui dois ça, nous lui devons ça, elle nous fait confiance : nous lui devons une tentative.

Une rencontre avec les travailleurs sociaux, une rencontre pour lui dire des choses et l'écouter. Lui expliquer ce qui se passe. Quelles sont ses alternatives. Nous n'avons pas le droit de la trahir ainsi, de débarquer directement avec les flics et lui enlever les enfants. »

Robin m'entend, il est d'accord. Je me sens de plus en plus impuissante, j'espère ne pas tomber dans le mécanisme de la « Machine ».

17.07.2018 – Assistante sociale et puéricultrice : première tentative Hier matin j'ai donc appelée l'assistante sociale responsable des services pour l'enfance. Je lui ai confirmé que notre ligne commune est de tout mettre en place pour pouvoir éviter un placement forcé des enfants. Elle m'a donc répondu que sa collègue assistante sociale (que j'ai déjà rencontrée) et la puéricultrice viendront rencontrer Amanda et les enfants au squat. Cette visite a eu lieu aujourd'hui. Ou, à vrai dire, elle n'a pas eu lieu : avec l'assistante sociale et la puéricultrice, nous nous sommes donné rendez-vous à l'*Amphi Z* à 10 h, mais Amanda et les enfants étaient déjà partis en balade. Toutes leurs affaires étaient dans leur chambre, ce qui nous a fait penser qu'elle ne soit pas repartie en errance, mais il est certain qu'il sera difficile de la rencontrer : impossible de la contacter par téléphone car elle n'en a pas, et, si elle passe toutes ses journées dehors, impossible pour l'assistante sociale et la puéricultrice de la voir pendant leur temps de travail. Je me propose pour revenir en *Amphi Z* le soir et donner un rendez-vous à Amanda, en lui expliquant que les travailleurs sociaux souhaitent lui parler : les deux professionnelles me prient de ne pas le faire, car ça serait une raison de plus, pour Amanda, de se mettre en fuite.

Je pense que l'assistante sociale et la puéricultrice, qui me semblent bien intentionnées et très compétentes, sont tellement habituées à ce genre de situations, qu'elles n'en voient plus le côté profondément paradoxale : on est tous d'accord sur le fait qu'il faut aider Amanda, aller vers elle, tisser un lien, ouvrir un échange. Et pourtant, en parallèle, on la traite comme une criminelle potentielle, qui ne doit pas connaître nos intentions, autrement elle pourrait se sauver. Et on fait tout cela comme si c'était logique, on refoule la contradiction de fond. C'est le comble du négatif de la mésinscription : afin de prendre en charge un sujet fragile, on l'écrase avec le contrôle social. On l'exclue des décisions fondamentales sur sa vie et celle de ses enfants.

Les presque deux heures d'échanges avec les deux professionnelles des services pour l'enfance me semblent constructives et me rassurent (elles me disent que demain deux de leurs collègues viendront au squat pour tenter à nouveau une rencontre), mais je ne peux pas éviter de ressentir ce grand malêtre qui me démange depuis quelques jours, ce grand malêtre éthique, qui concerne mon positionnement professionnel et humain. Accrochée à l'espoir que demain les choses pourraient finalement s'arranger avec la parole et l'écoute, je décide de ne pas désobéir aux services pour l'enfance, de leur faire confiance, et de ne pas aller parler avec Amanda ce soir. Par contre, l'assistante sociale et la puéricultrice me disent que celle de demain matin sera la dernière tentative : si ça ne marche pas, le procureur se saisira de l'affaire et il ordonnera le placement.

« À propos : nous aurions besoin d'un nouveau compte rendu de la situation, un peu plus spécifique d'un point de vue psychologique. »

Oui, un grand malêtre – je ne trouve plus d'éthique, je ne vois plus mes marges de manœuvre.

18.07.2018 – Matin. Assistant social et puéricultrice : deuxième tentative Hier après-midi, avec ma collègue Anne, infirmière psychiatrique, nous avons rédigé un nouveau compte rendu de nos observations de la relation entre Amanda et ses enfants. Nous avons écrit ce document mobilisant un langage plus « psy » par rapport au premier compte rendu que j'avais rédigé, mais nous avons fait attention à ne pas répondre vraiment à la consigne de la Protection de l'Enfance : pas de « diagnostic », pas de positionnement d'expert, seulement des notes relatives à des observations qui ont caractère provisoire et hypothétique. Voici une minuscule marge de manœuvre. Mais je ne sais pas à quel point cela aidera à réfléchir avant de passer à l'acte.

Ce matin j'ai rencontré, un peu plus tôt que hier, et au même endroit, un deuxième assistant social et une deuxième puéricultrice. L'assistant social a reçu un appel de la part des services pour l'enfance de la ville qu'Amanda a quitté il y a quelques mois. Il est resté assez longtemps au téléphone, puis il nous a dit :

« Les collègues qui avaient pris en charge cette dame à B., m'ont confirmé

qu'elle a mis à mal l'aide éducative là-bas. Du jour au lendemain, elle ne s'est plus présentée auprès des travailleurs sociaux. Elle a arrêté d'envoyer les enfants à l'école, elle a fait perdre ses traces, puis elle a changé de ville. »

Il nous explique que, suite à ces renseignements, il ne va pas « prendre le risque » de venir rencontrer Amanda. Il va transmettre ces nouveaux éléments au procureur, qui « se saisira de l'affaire ». Point barre. Une démarche décidément plus policière que sociale, il me semble. Je vois que sa collègue puéricultrice hésite davantage, et je m'applique à la convaincre à venir, au moins elle, rencontrer Amanda.

« Si vous y allez, c'est à titre personnel », souligne l'assistant social, « Vous n'engagez pas les services pour l'enfance, autrement... »

Je ne l'écoute même plus, je sais ce qu'il va dire : autrement cette dame pourrait se sauver.

« Oui, en effet les renseignements que vous venez de recevoir ne sont pas rassurants, mais je vous propose qu'on aille la rencontrer. On est juste à côté, si elle est là, on pourra lui parler, écouter sa version des faits... »

Je me retrouve à parler moi aussi comme un flic. L'assistant social refuse catégoriquement de venir au squat, tant que je me demande si il en a vraiment eu l'intention. Sa collègue accepte de me suivre, « à titre personnel ». Je ne sais plus quoi espérer. J'espère presque ne pas trouver Amanda, j'espère presque qu'elle s'est enfin « sauvée ». *Presque*, oui, parce que je suis très inquiète pour Béa et Brando, je me rends compte qu'il serait catastrophique, pour eux, d'être emportés dans une nouvelle errance, dans le délire psychotique de leur maman. Est-ce qu'un placement en foyer serait, au contraire, une bonne chose ? Je me sens très confuse, je ne suis pas capable de répondre. Il y a trop de variables.

Nous arrivons à l'*Amphi Z* et nous y trouvons Amanda. Allongée sur le canapé, elle fait une sieste dans la salle commune. Je la réveille le moins brusquement possible :

« Amanda, il y a une dame qui voudrait parler un peu avec toi. Elle est une infirmière spécialisée dans la prise en charge des enfants. »

La puéricultrice se présente, Amanda semble épuisée, et elle se montre méfiante.

« C'est les habitants du squat qui l'ont appelée? — Non, ..., je... »

La puéricultrice m'interrompt, elle ment à Amanda : elle dit que personne ne l'a appelée, qu'elle est en train de faire le tour des squats où il y a des enfants, pour les rencontrer avec leurs parents, pour voir si tout va bien. Le mensonge et l'omission semblent des pratiques tout à fait normales du travail social, et elle pénètrent ainsi le mien. Je me sens de pire en pire et je me tais.

Amanda et la puéricultrice discutent un petit moment, ensuite Amanda accepte de lui présenter Béa, qui dort dans la chambre (Brando est en train de jouer dans la cour). Nous rentrons dans la chambre, Amanda réveille Béa, qui semble tranquille et contente d'avoir une visite. Elle parle beaucoup mieux de ce que je pensais, et elle parle deux langues : français avec nous, et portugais avec Amanda. Puis, Brando nous rejoint. Même en présence des petits, Amanda ne nous parle pas des enfants. Elle nous parle beaucoup d'elle-même, et surtout de sa relation avec Dieu, et elle donne à la puéricultrice des dépliants de l'église évangéliste dont elle fait partie.

Dès que nous quittons le squat, la puéricultrice me dit qu'elle ne voit pas d'autre solution, il faudra placer les enfants, il faudra qu'Amanda se soigne avant qu'elle puisse s'occuper d'eux. Elle conforte mon impression d'une « fusion sans lien », d'une errance affective, d'une incapacité, de la part d'Amanda, de s'inscrire dans l'attachement maternel et d'inscrire ses enfants dans une histoire partageable. Je lui fait part de mes doutes, je ne pense pas qu'Amanda sera volontaire pour entreprendre des soins.

« Pour récupérer les enfants, peut-être... Vous savez, j'ai du placer tellement d'enfants dans ma vie, contre le gré de leurs parents. Vous n'imaginez pas combien de fois j'ai vu des mamans crier et se débattre, lorsqu'on embarquait les enfants, et, juste avant qu'on parte, me faire un signe, me dire tout doucement, « Merci, merci, je ne savais plus quoi faire ». »

18.07.2018 – L'arrachement La « Machine » est allée jusqu'au bout. Ils ont été vraiment rapides. Aujourd'hui la Protection de l'enfance a embarqué Béa et Brando.

L'assistant social que j'ai rencontré ce matin m'a appelée en me disant que le procureur s'était prononcé, la responsable des services pour l'enfance était en train d'aller au squat avec la puéricultrice, une ordonnance de placement entre les mains. Elles sont accompagnées par la Police, « qui va intervenir juste au cas où ». Ils seront tous là dans trente minutes.

Je me précipite vers le métro, j'alerte les habitants de l'*Amphi Z* et mes collègues. J'essaie de me calmer, de rester lucide, d'arrêter les émotions et les anticipations de ce qui va se passer. Je n'y arrive pas. Lorsque j'arrive devant l'*Amphi Z*, ils sont tous là : l'assistante sociale responsable, la puéricultrice (une jeune professionnelle que je n'ai jamais rencontrée), la Police, mes collègues du Groupe Soins et quelques habitants. Ils m'attendent. L'assistante sociale m'explique ce qui va se passer : je dois les accompagner devant la chambre d'Amanda, et l'inviter à nous suivre dans la salle de soins, pour qu'on puisse discuter. Mon rôle de délateur doit maintenant être joué sans réserves.

Amanda n'est pas dans sa chambre. Les habitants nous disent qu'elle est au premier étage, dans la chambre de Daniel, qui est avec elle et qui est au courant de tout. La puéricultrice, avec d'autres intervenants du collectif, se rendent dans la salle commune, où se trouvent les enfants, tandis que nous montons chercher Amanda.

Le placement a pu se faire avec moins de violence que ce qu'on aurait pu craindre, du moins pour Béa et Brando : mes collègues m'ont expliqué après-coup que les enfants se sont montrés tout à fait conscients de la gravité de l'état psychique de leur maman, et tout à fait d'accord pour partir ailleurs, « le temps qu'elle aille un peu mieux ». La puéricultrice a pris le temps de parler avec eux, puis, dès que la situation avec Amanda s'est tendue, quelqu'un est parti l'avertir, pour qu'elle puisse sortir de l'autre côté du bâtiment avec les petits. Ils l'ont suivie sans hésiter.

Par contre, le placement a été très violent pour Amanda. Qui nous a répété plusieurs fois qu'on n'avait pas le droit de faire ça, la séparer de ses enfants, et qui a déchiré la feuille avec l'ordre de placement devant le nez de l'assistante sociale. Amanda ne voulait (elle ne pouvait) pas parler ni écouter, elle était de plus en plus agitée, et, lorsque je me

suis approchée d'elle pour essayer de la calmer, elle m'a poussée très fort, en me faisant tomber par terre. Je ne me suis absolument rien fait, mais ce geste a été suffisant pour que les policiers la menotent. J'ai eu beau protester, tout a été inutile.

« Elle est agressive. Dès qu'elle se calme, on lui enlève les menottes », ils m'ont répété une dizaine de fois, quoi que je leur dise.

À un moment on m'a fait sortir, puis j'ai pu rentrer, j'ai essayé de dire quelque chose à Amanda, même si tout me semblait vide :

« Amanda, je suis désolée, je ne voulais pas que ça se passe comme ça. Je ne voulais pas qu'on embarque les enfants, qu'on te menotte. Je voulais qu'on te propose un accompagnement éducatif, car je suis, comme tout le monde ici, très inquiète pour Brando et Béa. Les services pour l'enfance ont vu que tu en avais déjà eu un, d'accompagnement, et que tu t'étais sauvée, alors le procureur a décidé pour le placement. Je vois bien à quel point c'est dur pour toi, mais il est vrai que Brando et Béa ne vont pas bien, même si tu penses que si. Des fois, si on est trop proche de quelqu'un, on ne voit pas sa souffrance. Et la tienne aussi, Amanda, ta souffrance à toi, je sais que tu ne veux pas la voir, mais peut-être que tu pourras t'y essayer, pour te soigner, pour reprendre tes enfants. Peu à peu, avec tout le temps qu'il faudra. Je suis là pour t'aider, je reste là. »

Elle n'a pas bougé, elle ne m'a pas regardée.

Une demi heure plus tard, Amanda a été libérée, l'assistante sociale lui a donné un numéro et une adresse pour aller voir les enfants est partie accompagnée des policiers. Tout a été très rapide.

Sans rien dire à personne, Amanda a pris quelques affaires dans sa chambre, puis elle est partie. Au foyer où ses enfants ont été placés, naturellement. Elle va essayer de voir Brando et Béa – mais, d'après ce qu'on nous a dit, elle en sera empêchée, en dehors des horaires de visite.

Avec mes collègues, nous sommes restés encore une heure à l'*Amphi Z*, pour parler avec les habitants. Ils sont rassurés pour les enfants. Par contre, il n'y a aucune solution de logement pour Amanda : si elle quitte le squat, elle va à la rue. Tout le monde est d'accord pour lui permettre de rester le temps qu'elle puisse mettre ensemble les forces pour faire face à toute cette histoire. Il n'y a plus aucune trace de la colère aveugle qui voulait qu'elle « dégage » en urgence. Il reste, il me semble, une humanité qui essaye de comprendre et d'accueillir, malgré les craintes, malgré l'hostilité de l'environnement social extérieur.

Je me sens épuisée, vaincue. Pourtant, je garde un espoir : entretenir le lien avec Amanda, la porter collectivement. Ainsi, peut-être, nous pourrions éviter de devenir tous fous.

20.07.2018 – « J'étais très très fatiguée » Aujourd'hui, l'Assemblée Générale a été un peu particulière. Parmi les points de l'ordre du jour (qui, d'habitude, ne concerne que les questions collective de la vie dans le squat), les habitants et les intervenants m'ont demandé de prévoir une intervention concernant Amanda et ses enfants.

J'avais déjà pensé de faire le point sur le placement de Brando et Béa, mais je me suis vite aperçue que la demande du collectif était différente. Ils voulaient prendre des nouvelles des enfants, ils étaient inquiets pour eux, certains jeunes soutiens qui habitent à la *Trappe* voulaient connaître la procédure pour aller voir les enfants et garder le lien, et Oumar, Dauda, et d'autres habitants impliqués dans la prise des décisions et dans la gestion des problèmes, afin de calmer les tensions liées à l'arrivée de policiers, avaient besoin que j'explique une fois pour toutes que personne, parmi les habitants ou les intervenants, n'avait appelé la Police, que c'était une décision du procureur qui nous avait dépassés.

Ainsi, pendant l'Assemblée, je consacre quelques minutes à relater au collectif les nouvelles des enfants que j'ai eu de la part des travailleurs sociaux (« Ils vont bien, ils sont dans un petit groupe avec plusieurs éducateurs, ils jouent beaucoup avec les autres enfants, il y a une cour avec une balançoire, Béa le premier soir était très affamée, Brando parle beaucoup de lui, de sa sœur, de leur histoire. Amanda est allée les voir et ça c'est bien passé, ils lui ont dit qu'ils sont bien au foyer »). Puis j'explique ce que les travailleurs

sociaux nous ont dit à propos des procédures à entamer pour rester en lien avec les enfants, et finalement j'essaie de calmer les angoisses du groupe vis-à-vis du passage de la Police. À ce moment, Amanda rentre dans la salle.

« Peux-tu parler plus fort ? Je ne t'entends pas d'ici, si je ne t'entends pas, ça veut dire que personne ne t'entend !

— Salut Amanda, je suis contente que tu sois venue, je suis en train de dire des choses qui te concernent.

— Je ne t'entends pas ! Vous l'entendez ? Qui a appelé la Police ? »

Une grande agitation traverse le groupe, certains répondent : « Oui, nous on entend bien ! », d'autres commencent à parler entre eux, confusément. J'utilise alors la voix de diaphragme des acteurs de théâtre, ça fonctionne, tout le monde se tait, l'écoute est à nouveau possible, Amanda change complètement d'expression, elle me sourit, surprise. Avec cette même voix, profonde et claire, qui vibre dans mon ventre et résonne dans mon thorax et dans ma tête, cette voix qui me semble parfois appartenir à mon passé, à une autre vie, et pourtant si présente, je résume, en quelques mots, les raisons pour lesquelles les policiers sont rentrés dans le bâtiment.

Mon découragement, ma frustration face au fonctionnement de la « Machine », qui m'a taradée pendant plusieurs jours et nuits, me semble se transformer, ici, en une forme de nouvelle puissance. On peut encore se parler, se comprendre, il n'y a pas eu de trahison, nous avons fait de notre mieux face à un passage très délicat de notre histoire commune, les institutions nous ont apporté les réponses imparfaites dont elles sont capables. Mais il n'y a pas de bouc émissaire, même si on n'est jamais à l'abri d'en fabriquer un, on a toujours la possibilité de réfléchir ensemble, de trouver des espaces intermédiaires, comme l'Assemblée et les autres instances de concertation collective, lorsqu'on est en difficulté. La *violence* et l'*exclusion* n'ont pas encore détruit les liens groupaux.

Vers la fin de l'Assemblée, Amanda vient s'asseoir à côté de moi :

« Gaia, je peux te parler ? »

Surprise, soulagée qu'on puisse déjà mettre des mots sur ce qui s'est passé, je la suis dehors, on trouve un coin tranquille.

« Tout d'abord, je voulais te demander pardon de t'avoir poussée. Je ne voulais pas te faire mal, j'ai eu tort de t'agresser.

— Amanda, je t'en prie, vraiment, tu ne m'as pas fait mal. Je suis désolée que les flics t'ont mis des menottes à cause de ça.

— Puis-je te prendre dans mes bras ? »

Amanda a les larmes aux yeux, elle ouvre grand ses bras, on se serre pendant un long moment.

« Merci de vouloir encore parler avec moi. J'ai vu que tu étais très en colère contre moi l'autre jour, tu en avais toutes les raisons. Le fait est que les choses ne sont pas allées comme je l'espérais. J'espérais que la Protection de l'enfance puisse mettre en place des choses pour te soutenir par rapport à Brando et Béa. La Police, le placement... J'ai essayé de l'éviter, je n'ai pas pu.

— Je sais, je t'ai entendue tout à l'heure.

— Alors j'ai parlé assez fort ?

(Rires)

— Je pensais que tu avais appelé la Police. Pour cela j'étais en colère contre toi. Maintenant j'ai compris.

— Maintenant je suis là, Amanda, et mes collègues aussi. Tu peux compter sur nous pour toutes les démarches que tu devras faire pour accompagner tes enfants, et, on l'espère, pour les récupérer dans quelques temps.

— Oui. Merci. Mais Gaia, tu sais ? J'étais très fatiguée. Très très fatiguée. Tu l'avais vu. Je ne savais plus quoi faire, je demandais à Dieu de m'envoyer quelque chose. Il m'a envoyé les services pour l'enfance. Je ne m'attendais pas à ça. Mais c'est ce qu'il m'a envoyé. Moi, j'étais à bout, je ne pouvais plus tenir. »

Le chœur

Comme le lecteur a pu le voir, la rencontre avec Amanda, et la tentative de l'étayer dans son « boulot de maman », pour reprendre ses mots, ont été pour moi et pour mes collègues des expériences cliniques très intenses. En ce qui me concerne, il s'est agi d'une véritable crise éthique, m'obligeant à remettre en cause ma vision du soin, et à interroger le sens profond de mon « être là » – en tant que clinicienne, chercheuse, militante et être humain. Les processus psychiques concernant celle que j'ai nommée « fonction d'adulte responsable », et que, à l'époque de l'accompagnement de cette famille fragile, j'étais en train d'élaborer principalement dans le cadre des suivis cliniques de jeunes patients MENA (en manque, précisément, de points de repères « adultes »), ont émergé dans ce contexte sous une forme nouvelle et inattendue. Il s'est agi, ici, d'étayer Amanda dans sa tentative de devenir « responsable » de ses enfants, d'elle-même, et du groupe avec qui elle partageait son quotidien. Afin de la soutenir dans ce processus, il a été nécessaire, pour nous tous, de toucher aux limites de nos positionnements professionnels, et des valeurs qui les animent. Le travail clinique, le travail social, ainsi que leur articulation, ont été convoqués à *répondre* de leurs failles, de leurs impensés, des automatismes qui alimentent les mécanismes kafkaïens d'un monde absurde, où les sujets ne peuvent ni se parler ni s'écouter. Les questionnements auxquels l'accompagnement d'Amanda nous a confrontés sont nombreux et fondamentaux. À quel moment les institutions du soin et du travail social perdent ou retrouvent leur fonction d'adulte responsable ? Est-ce que la méfiance et le harcèlement des populations opprimées sont des traits inévitables de ces institutions, au-delà des intentions conscientes des professionnels ? Comment est-ce que la *violence symbolique* exercée par ces institutions peut se transformer en *violence instituante*, symboligène, humanisante ?

Je crois que les réponses à ces interrogations tiennent à la perméabilité mutuelle entre le « chœur » et la « horde ». Le « chœur » est un personnage collectif et pluriel, un personnage dont l'*action* (*drama*) est un acte de langage, mettant en forme l'histoire dans un chant complexe et nuancé, informé par de différentes voix, qui tissent l'espace politique (trans-subjectif et méta-subjectif). La « horde », ou la « foule », est, quant à elle, un personnage collectif mais sans pluralité, une masse sans multiplicité, son action (l'inceste, le meurtre, la tyrannie, l'obéissance dictée par la peur, le mensonge, l'absurde...)

se déroule en deçà de toute parole, et elle ne laisse aucune trace, elle n'ouvre pas la possibilité d'une histoire, ni d'une transmission, ni d'une politique. Tous les groupes, toutes les institutions humaines sont des « chœurs » et des « hordes » (ou des « foules ») en puissance, leur fonctionnement inconscient est comme suspendu entre ces deux formes de vie. Le « chœur », qui est, au moins en apparence, plus fragile que la « horde », possède une force qui échappe à cette dernière – la force du chant, de la voix humaine. Celle-ci a la capacité de ressurgir là où on l'attend le moins – dans un hôpital psychiatrique, une prison, un camp de concentration, un zodiac perdu dans la Méditerranée. Parfois, la voix du « chœur », pour ressurgir, a besoin de passer par les voix du délire psychotique : la folie a toujours été un rempart (extrême et tragique) contre l'état de guerre de tous contre tous perpétré par la « horde », au sein du socius, sous forme de désintringement des liens inter-subjectifs³⁰.

De la part d'Amanda, accepter de confier ses petits à l'ASE, en avouant toute sa « fatigue » et son sentiment d'être perdue, a été, il me semble, un acte de « responsabilité adulte » très important, dont elle a été capable. Cela n'a pas été simple, ni en amont, ni en aval : comme nous l'avons vu, il a fallu que la « horde » de l'émeute se transforme dans le « chœur » de l'assemblée, et ensuite, il a fallu que ce « chœur » persiste dans sa fonction tiercéisante et étayante. Maintes fois, Amanda s'est découragée, cessant d'aller rendre visite aux enfants, angoissée et débordée par la violence que cela lui faisait de les voir placés en foyer. Maintes fois elle a décidé de refaire un effort. Elle n'a jamais voulu entreprendre de soins psychiatriques, mais elle a accepté de continuer à nous voir, moi et Anne, et elle a consenti, pendant plusieurs mois, à ce qu'on garde le contact avec les travailleurs sociaux prenant en charge Béa et Brando. Le « chœur » représenté par l'*Amphi Z* a été, jusqu'au moment de l'expulsion du squat, son refuge, son Autre, ainsi que le miroir grâce auquel elle a pu commencer à ressembler un « chœur intérieur », habitant son espace psychique. Très lentement, j'ai vu Amanda « prendre contact avec » les voix parlant en elle, découvrant qu'elle était en mesure de leur parler et de les faire parler *avec*

³⁰La « horde » et la « foule » auxquelles je fais référence ici sont, bien évidemment, celles dont Freud a écrit (FREUD, 1913; FREUD, 1921). Je propose de penser le « chœur » comme une forme de vie collective opposée à ces deux figures de la masse, structurant le vivre-ensemble de façon œdipienne – id est, rendant possible le rapport à l'Autre, le langage et l'histoire. Mettre l'accent sur la « horde » (ou sur la foule) et sur le « chœur », plutôt que sur le père préhistorique et sur le père œdipien, permet, il me semble, de penser autrement ces instances (l'Autre, le langage et l'histoire), c'est à dire, de les penser à partir d'un organisme collectif vivant, plutôt que d'une figure singulière et autoritaire. L'origine a horreur de l'unique.

elle. Au delà du clivage « Diable VS Dieu », relevant d’une logique de survie, Amanda et ses enfants ont ainsi pu prendre place dans le monde humain – le monde de l’histoire, de la temporalité œdipienne, une réalité « triangulable », perfectible, changeante, ouverte à des processus identifiants et instituant.

9.3 Ismaël. Ni patrie, ni destin ?

9.3.1 Questions d’héritage

Tous les noms que j’ai choisis pour écrire les histoires des sujets que le lecteur rencontre dans ces pages sont des noms « parlants », mais celui d’Ismaël est particulièrement chargé de sens. Tout d’abord, il s’agit d’un personnage de la Bible et du Coran : dans les deux livres sacrés il est le fils aîné d’Abraham, l’enfant qu’il a eu de l’esclave égyptienne Agar, avant la naissance d’Isaac, fils de Sarah. Ismaël est l’ancêtre de la « nation arabe », et dans la Bible (*Genèse, 16*) un ange prédit à sa mère qu’il sera également l’« homme indomptable » contre qui « tous se dresseront » et qui « se dressera contre tous ». Adolescent, Ismaël sera rejeté par son père Abraham et sa belle-mère Sarah, car, cette dernière ayant donné naissance à Isaac, *il sera exclu de leur héritage*. Il devra, avec sa mère Agar, faire face au désert, et il ne survivra que grâce à un miracle.

« Call me Ishmael »³¹ : tel est la fameuse ouverture de « Moby Dick » de Herman Melville (1851), cette gigantesque épopée moderne, si dense de symboles, dont l’écriture et la lecture sont des plus complexes et stratifiés, imprégnées de références bibliques. Ismaël, le narrateur de l’histoire, est le seul survivant du naufrage du *Pequod*, le navire du capitaine Achab. Il décide d’embarquer pour la chasse à la baleine car il ne trouve pas sa place sur terre, parmi les hommes. La mer ouverte et le large semblent l’appeler. Ismaël, personnage marginal, exilé, exclu de la communauté humaine, puis survivant, incarne finalement *une fonction de témoin*, jusqu’à devenir l’un des témoins par excellence de l’histoire de la littérature occidentale.

De quoi témoigne-t-il, Ismaël ? Il serait trop long, ici, de répondre de manière exhaustive

³¹ « Appelez-moi Ismaël ».

à cette question. Quelques éléments seront suffisants pour étayer notre réflexion :

1. Ismaël témoigne de la force obscure, implacable et incompréhensible de la *Nature* – ou de Dieu. Moby Dick, la baleine blanche, représente à la fois le Chaos, le Léviathan, dont la puissance et l’horreur sont sans limites, l’Océan qui enveloppe la Terre comme un serpent, et l’inconnu, l’invisible, ou même le vide – symbolisé par la couleur blanche. Comme Marianne Kesting l’a mis en exergue,

« Ces significations multiples et situées sur divers plans se retrouvent en la baleine blanche, symbole de la transcendance inconnaissable. Moby Dick utilise tour à tour la force et la ruse, elle est méchante, elle est bonne, – jeu indomptable de la nature ; elle symbolise la force et les pièges de la mer par opposition à la sécurité civilisée de la terre ferme, où l’homme se sent protégé. » (1972, p. 23)

2. Ismaël témoigne de l’*hybris* illimitée des hommes, ainsi que de la déshumanisation et de l’horreur que la soif de pouvoir peut générer. Aveuglé par son obsession de vengeance – tuer le cachalot blanc, qui lui a arraché une jambe mais qui, surtout, incarne, selon Achab, la synthèse des forces inhumaines qui gouvernent et tourmentent la vie des hommes – le capitaine se décompose peu à peu, tant physiquement que psychiquement. L’horreur qu’il projette sur Moby Dick est son horreur intime, tant que le cachalot et le capitaine se confondent, dans un jeu de miroirs tordus et épouvantables. Le chasseur de baleines devient de plus en plus cruel : animé exclusivement par la haine, il traite farouchement son équipage et il hypnotise ses hommes, tel un tyran prêt à sacrifier les vies de ses sujets ;
3. Enfin, Ismaël témoigne aussi de la valeur de la solidarité, de l’amitié, et de l’importance de la *transmission*. S’il arrive à survivre, c’est grâce au radeau-cercueil que son ami Queequeg avait construit pour lui-même lorsque les cartes lui avaient prédit sa mort, et qui émerge des abîmes juste après le naufrage du *Pequod* : cet étrange « canot de sauvetage » permet à Ismaël d’atteindre le navire qui l’amènera sur la terre ferme. *C’est parce qu’il est vivant, qu’Ismaël se prend la responsabilité de raconter.*

L'exclusion, le témoignage et la transmission sont des éléments-clés de l'ordalie migratoire de l'autre Ismaël, celui dont nous suivrons les traces dans les prochaines pages. Nous verrons à quel point le récit que ce jeune ivoirien tente de raconter (et de *se raconter*) fait écho aux histoires des personnages mythiques et romanesques auxquels il doit son nom fictif. Le travail avec Ismaël a été une aventure nuancée et multiforme, se déroulant simultanément sur plusieurs plans.

Sur le plan métapsychologique, j'ai été amenée à interroger les mécanismes de la transmission transgénérationnelle – et notamment, ceux qui relèvent d'une histoire *inscrite* plutôt qu'*écrite*. Ce sont les phénomènes « résiduels » du travail clinique avec Ismaël (tout ce qui, précisément, échappait à nos efforts de *comprendre* et de *transformer*, mais qui se laissait *éprouver*, et parfois *nommer*, dans l'espace interstitiel de nos rencontres), ces phénomènes que Marie Moscovici appelle « les mémoriaux des événements du passé »³² (1991), qui m'ont obligée à me pencher sur la question trans-générationnelle. David Benhaïm écrit, à propos de ces « mémoriaux », que

« L'histoire qu'ils nous dévoilent n'en est pas une écrite pour être transmise, c'en est une inscrite, déposée à l'insu de celui qui en est le porteur et qui demeure, pour ainsi dire, séparée de l'histoire officielle. C'est dans cette perspective que l'on comprendra cette curieuse affirmation de Freud dans *L'Homme Moïse...* (op. cit., p. 197) : “[...], Je n'hésite pas à affirmer que les humains ont toujours su – de cette manière particulière – qu'ils ont possédé un jour un père primitif et qu'ils l'ont mis à mort.” » (2007, p. 19)

La référence faite à l'un des textes plus difficiles du corpus freudien, « L'Homme Moïse et la religion monothéiste » (1939) est très importante : c'est en effet dans cet ouvrage, qui peut être considéré, à la fois, un livre sur la judaïté et le testament intellectuel de Freud, que ce dernier s'engage dans une analyse très rigoureuse de la *fantaisie phylogénétique*. Le problème de l'héritage archaïque, et donc de la transmission des contenus, des traces mnésiques de ce que les générations précédentes ont vécu et refoulé, est mis au centre de la scène – au centre de la pensée psychanalytique. Une telle transmission concerne

³²Il s'agit des matériaux de base du travail clinique ou analytique. Les symptômes, les rêves, mais également les mythes, les contes, etc.

principalement la culpabilité inconsciente liée au meurtre du Père archaïque. Il s'agit, comme dans le cas des pulsions de mort (hypothèse développée par Freud dans « Au delà du principe de plaisir » (1920)), d'une proposition spéculative, qui ne découle pas de l'observation directe des analysants, mais qui émerge avec force des creux, des failles, des zones d'ombre d'une telle observation. Pour reprendre encore le commentaire de Benhaïm,

« Freud établit dans ce texte une dialectique entre l'ontogenèse et la phylogenèse : si cette dernière permet de remplir les trous de la vérité individuelle avec une vérité préhistorique mettant l'expérience des ancêtres en lieu et place de l'expérience propre du sujet, il peut arriver que l'enfance individuelle permette de comprendre et d'interpréter les productions phylogénétiques. » (2007, p. 15)

La pensée de René Kaës nous est également indispensable à cet endroit :

« L'héritage ne peut pas être reçu passivement, il ne peut être qu'une acquisition appropriative. » (KAËS, 2002, p. 44)

Cet auteur avance l'hypothèse d'un « appareil inconscient de la transmission » (ibid.), qui fonctionnerait grâce à un « fantasme de transmission ». Selon Kaës, le fantasme de transmission a une double fonction. D'une part, il protège le sujet contre l'angoisse de devenir sujet de son inconscient, et, d'autre part, il l'aide à se représenter sa place dans la génération. Albert Ciccone, qui reprend et développe cette notion, la définit ainsi :

« Le fantasme de transmission est un scénario construit ou reconstruit, conscient ou inconscient, dans lequel le sujet se désigne comme héritier d'un contenu psychique transmis par un autre, contemporain (dans un lien inter ou transsubjectif) ou ancêtre (dans un lien généalogique inter ou transgénérationnel). » (2012, p. 78)

Ciccone souligne l'importance de discriminer entre une *transmission non-traumatique* et une *transmission traumatique* – même si, comme il le met en exergue, tous les phénomènes

que l'on peut observer se situent dans les nuances entre ces deux pôles idéaux. La transmission est traumatique lorsqu'elle concerne des objets non seulement énigmatiques et non-transformés, comme toute transmission, mais aussi aliénants et peu transformables, et qui peut même produire de tels objets. Dans ce cas,

« Par le fantasme de transmission, le sujet représente le caractère étranger du contenu dont il hérite, s'éprouvant comme dépositaire d'une histoire venue d'ailleurs et qui ne le concerne pas, et, dans le même mouvement, il tente une appropriation de cet objet étranger dès lors que celui-ci est désigné ou reconnu comme fruit d'une transmission. La construction d'un fantasme de transmission participe donc d'un processus d'appropriation, de subjectivation d'une histoire étrangère, dans le même mouvement qui conduit le sujet à s'en dessaisir. Par le fantasme, la transmission se voit ainsi soumise à une tentative de travail psychique de transitionnalisation soutenant les mouvements d'appropriation, de subjectivation. » (CICCONE, 2012, p. 80)

Je pense que l'une des plus grandes différences entre la transmission non-traumatique et la transmission traumatique (qui, bien entendu, peuvent se dérouler de façon parallèle et simultanée dans la vie d'un même sujet) peut être observée lorsqu'on fait attention aux mécanismes de défense que chacun de ces deux processus mobilise. La transmission (soi-disant) non-traumatique se fonde sur l'*oubli*, sous forme de *refoulement* des traces mnésiques des événements fondateurs de la culpabilité inconsciente du sujet (qui sont, eux, tout à fait traumatiques : dans le « Moïse » de Freud, le meurtre du prophète perpétré par les Hébreux, dans « Totem et Tabou », le meurtre de l'*Urvater* de la part du groupe des frères). Par contre, la transmission traumatique concerne l'*inoublable*, sous forme de *retranchement* (DAVOINE et GAUDILLIÈRE, 2004, cf. *supra*, p. 12) des contenus renvoyant aux événements qui ont anéanti le sujet, le frappant de façon indirecte, c'est à dire, détruisant devant lui une personne ou un groupe à qui il était lié par des pactes d'alliance, ou supprimant, avant lui, l'un de ses ancêtres. Autrement dit, je crois que, alors que la transmission non-traumatique concerne la culpabilité, la transmission traumatique concerne l'anéantissement, la nécropolitique et le déshumain. La transmission est inévitablement traumatique lorsque l'histoire transgénérationnelle a été marquée par ce que Nathalie Zaltzman (2007a) a nommé « l'esprit du Mal » – le génocide, la guerre,

la colonisation, le camp, et toute dérive civilisationnelle qui met à mal la *Kulturarbeit*, abolissant l'interdit fondamental du meurtre, désignant une catégorie de sujets en tant que *homines sacri*, tuables, emprisonnables, humiliables sans faute, sans crime, sans traces. Ismaël m'a convoquée auprès de cette deuxième scène de la transmission.

Le travail clinique avec Ismaël s'est construit autour d'un « fantasme de transmission » très proche de celui dont parle Ciccone : il a été question d'ouvrir, dans le lien inter-subjectif, un espace suffisamment transitionnel pour que les « objets étrangers » dont ce jeune exilé était le dépositaire deviennent héréditaires, et donc appropriables et transformables *a minima*. L'ordalie migratoire d'Ismaël me semble en effet une tentative de devenir un « être-frontière ». Je dois cette belle formule à René Kaës, qui, dans sa Préface à un ouvrage de Janine Altounian, « Ouvrez-moi seulement les chemins d'Arménie » (1990), décrit l'héritage comme un travail mobilisant l'œuvre du Préconscient et de la Culture. Cet auteur sensible et attentif aux processus d'historisation, propose à Altounian de se considérer telle une passeuse, et il mobilise le terme allemand de *Grenzwesen*, « être-frontière, passeuse de mots, de langue et de culture, de mémoire », « sur la brèche d'innombrables ruptures » (ibid., p. 11).

Dans « La Survivance », Janine Altounian évoque des vers du « Faust » de Goethe, que Freud avait précédemment repris dans « Totem et Tabou » :

« Ce que tu as hérité de ton père, acquiers-le pour le posséder. Ce qui ne sert point est un pesant fardeau, mais ce que l'esprit peut créer en un instant, voilà ce qui est utile ! » (GËTHER, 1808, p. 27)

Altounian souligne que, curieusement, la deuxième phrase n'est pas citée par Freud. Cette deuxième phrase met pourtant en exergue quelque chose de fondamental : l'héritage ne consiste pas en un registre de possessions que le sujet trouverait, déjà là, bien préparé pour lui, mais en un « pesant fardeau » incompréhensible, énigmatique, que le sujet devra utiliser, tout en ne sachant pas comment, afin de l'acquérir. Il s'agit en somme de « créer en un instant » ce qui a glissé et s'est dispersé pendant des siècles d'une génération à l'autre. Altounian propose cette réflexion :

« Ce matériau brut, sédimentation du trauma parental dans le psychisme

de l'enfant doit être utilisé, mis en activité, exploité par lui tel *un gisement explosible à désamorcer*. Il doit se transformer en matière à représentation, à nomination, pour que soit enfin levée l'hypothèse de son pesant fardeau [...] L'invention de la psychanalyse elle-même est quelque peu redevable au défi qui sans doute porta Freud, meurtri par l'antisémitisme de son temps, à *répondre à et de* l'humiliation du Juif dont il était le fils. » (2000, p. 136-137, souligné par moi)

Comme nous allons le voir, dans le cadre du travail avec le jeune Ismaël, le maniement des objets dangereux et venus d'ailleurs qu'il portait en lui, a souvent été aussi risqué et délicat que le désamorçage d'un « gisement explosible », et la *nécessité de répondre* – la nécessité d'étayer ce jeune homme appelé à « répondre à et de » la réduction au silence de ses ancêtres – a persisté, telle un fil rouge, tout au long de notre relation clinique. Le nom d'Ismaël est si important, pour moi, car j'ai vu ce jeune « être-frontière » lutter contre les forces qui allaient l'enfermer dans une compulsion de répétition sans avenir, lutter pour se prendre la responsabilité d'être ce qu'il est, de raconter ce qu'il a à raconter. La demande qu'il m'a adressée concerne, justement, sa nécessité subjective d'exercer un travail de mémoire (et donc, un travail d'oubli), à partir des objets retranchés dans ce lieu interne que Jacques Derrida a proposé de nommer « archive transgénérationnelle ». Comme cet auteur le souligne, même si faire l'hypothèse de cette instance relève plus de la spéculation que de l'observation, à défaut d'une telle « archive »,

« [...] l'on ne comprendrait même plus comment un ancêtre peut parler en nous, ni quel sens il y aurait en nous à lui parler, à parler de façon si unheimlich, à son revenant. Avec lui. » (1995, p. 59)

C'est en effet au sein de l'« archive transgénérationnelle », ou de l'« appareil inconscient de la transmission », ou grâce à l'œuvre du « fantasme de transmission », que les « mémoriaux des événements du passé » prennent sens, qu'ils deviennent signifiants. L'espace inter-subjectif *diachronique* que nous partageons avec nos ancêtres peut ainsi fonctionner comme un espace transitionnel d'écoute et de dialogue. Ici, avant même que le petit d'homme n'ait accès au langage, l'articulation du narcissisme de l'*infans*

avec l'inter-subjectivité peut avoir lieu. On sait que le narcissisme de l'*infans* s'étaye sur celui de ses parents, qui lui transmettent les rêves qu'ils n'ont pas pu réaliser (FREUD, 1913 ; FREUD, 1914a). Mais cette transmission partiellement consciente est infiltrée par une transmission plus vaste et inconsciente, transportant au travers des générations le narcissisme des ancêtres, leurs identités inquiètes, leurs « rêves » et leurs « cauchemars ». Comme Piera Aulagnier (1975) l'a montré, la réalité psychique du sujet ne commence pas avec sa venue au monde, mais bien avant sa naissance, dans le cadre d'un « discours identifiant » porté par la mère, mais qui est, en fait, le produit vertigineux de l'histoire des ancêtres. Le « contrat narcissique » est, pour Aulagnier, « au fondement de tout possible rapport sujet-société, individu-ensemble, discours singulier-référent culturel » (ibid., p. 22) : seulement à partir d'un tel fondement, le Je pourra élaborer son « projet identificatoire ». Un tel contrat ne peut s'établir avec le groupe familial qu'à une condition : la voix de l'enfant devra constituer une partie intégrante du chœur groupal (MEDEJEL, 1997), elle devra *représenter le groupe*. À partir de la notion de « contrat narcissique », et de l'article de Freud sur le narcissisme (1914a), René Kaës a proposé deux idées fondamentales :

« La première est que l'individu est à lui-même sa propre fin et qu'il est en même temps membre d'une chaîne à laquelle il est assujetti. La seconde idée est que les parents constituent l'enfant comme le porteur de leurs rêves de désirs non réalisés et que le narcissisme primaire de celui-ci s'étaye sur celui des parents, tout comme c'est à travers eux que le désir et le narcissisme des générations qui les ont précédés ont soutenu, positivement ou négativement, leur venue au monde. *Autrement dit, chaque nouveau-né est investi de cette mission d'avoir à assurer la continuité narcissique de la génération.* » (1988, p. 29, souligné par moi)

Pris dans un tel tourbillon de désirs, narcissismes et obligations, mais laissé seul face au travail d'interprétation nécessaire à intégrer un tel « tourbillon » transgénérationnel – travail indispensable pour trouver une place dans le groupe familial, étayant son projet identificatoire sur le contrat narcissique – Ismaël s'est mis en voyage. Le silence du répondant que la défaillance de ses objets lui a renvoyé, est, dans l'histoire d'Ismaël, l'élément principal, seulement se mettant à l'écoute d'un tel silence il est possible de comprendre quelque chose de l'ordalie de ce jeune. Comme nous le verrons, mon hypothèse

selon laquelle le geste migratoire matérialise un désir d'*allo-engendrement* (une tentative du sujet de « se remettre au monde », faisant exister, au travers d'une rencontre avec des autres, un ailleurs habitable), et ma proposition de penser l'*ordalie migratoire* comme une manière de se délier d'un groupe et d'une temporalité fermés à l'avenir, et d'actualiser les traumatismes des catastrophes historiques, ont été, dans l'accompagnement clinique d'Ismaël, spécialement opérantes.

Sur le plan de la pensée méthodologique, la rencontre avec Ismaël a travaillé en moi comme une maïeutique socratique, où la *pars destruens* a été virulente et déstabilisante. Ismaël n'a jamais cessé de me poser des questions auxquelles je n'étais pas en mesure de répondre, me convoquant sur une scène où l'effort clinique, s'adressant à la réalité psychique, ne pouvait que passer par un engagement ancré dans la réalité extérieure. La relation clinique avec Ismaël a eu en effet de nombreux points en commun avec les suivis analytiques de ces sujets que Nathalie Zaltzman a nommés « irréductibles » (cf. supra, p. 126), ceux qui sont réfractaires aux cadres préétablis, ceux qui ont besoin de demander « pourquoi » lorsqu'ils ne comprennent pas une certaine règle, et qui, pour respecter un cadre ou une règle, doivent pouvoir les co-construire. Aux prises avec ces aspérités, certaines notions, ou, plus précisément, certaines fonctions et mouvements de la praxis clinique, ont pu se mettre en branle, étayant la *pars construens* de la recherche que l'accompagnement d'Ismaël a rendue possible : *témoin, adulte responsable, révolte*.

Une dernière remarque préliminaire, avant de faire la connaissance d'Ismaël. L'*ordalie* de cet « être-frontière » correspond à celle que Janine Altounian (2000) a nommée la « migration perpétuelle du survivant » : le survivant n'est jamais là où on l'attend, où on l'appelle, il fait son apparition toujours *ailleurs*. Afin de le rencontrer, la clinicienne est donc obligée de se mettre en chemin vers cet *ailleurs*, prise, elle aussi, dans une migration perpétuelle.

Orphelin

Lorsque je le reçois pour la première fois dans le cadre de la permanence psychologique de l'*Amphi Z*, Ismaël n'a pas encore seize ans³³. Son ordalie migratoire a commencé en Côte d'Ivoire, à Abidjan, où il est né et où il a grandi. Lors de cette première rencontre, il est accompagné par Marta, jeune étudiante qui l'héberge, avec son copain Lucas, depuis quelques semaines, suite à l'expulsion d'Ismaël de toute forme d'accompagnement social. Bien que reconnu par la MEOMIE en tant que « mineur étranger isolé » (cf. supra, p. 146), et hébergé dans une chambre d'hôtel située à une heure et demie de route du collège où il a été scolarisé, Ismaël a cherché une écoute et une attention qu'il n'a pas trouvées auprès des services sociaux (systématiquement débordés et sous-équipés) le prenant en charge. Exaspéré par cette énième forme d'abandon, il a lancé une pierre contre une fenêtre du bâtiment de la Métropole, cassant une vitre : cet acte « violent » (qui a été rapidement étiqueté en tant que tel, car complètement ignoré dans sa valeur de geste significatif) a donné à l'ASE une bonne excuse pour expulser ce jeune dérangeant, ne se pliant pas aux règles aliénantes imposées habituellement aux sujets partageant sa condition – « étrangers » et « non-accompagnés ».

Étranger et non-accompagné, c'est à dire, *orphelin*. Le début du travail clinique avec Ismaël est marqué par l'insistance d'une telle condition, par la détresse et les angoisses catastrophiques qu'elle détermine. En découle une temporalité qui s'accélère, précipite. *Orphelin*. Une phrase, lors de notre toute première rencontre, s'imprime en moi : Ismaël me dit, me regardant droit dans les yeux : « Tout seul, je n'y arrive pas ». Quelques jours plus tard, avant que, avec ma collègue Anne, nous puissions le recevoir pour commencer le suivi, Marta nous contacte en urgence, nous expliquant qu'Ismaël a mis en scène ses idées suicidaires, menaçant de se blesser avec un couteau. « Mis en scène », car il ne s'est pas véritablement blessé, mais cette « scène » inscrit dans la réalité extérieure la solitude abyssale qui creuse l'espace psychique d'Ismaël, et les fantômes qui le peuplent. Serrant le couteau entre ses mains, Ismaël parle avec sa mère, il l'appelle, il lui dit qu'il veut la retrouver, et, lorsque je le reçois³⁴ il me raconte cette scène comme en la mimant, comme

³³Dans les pages qui suivent, je reprendrai partiellement un article dans lequel j'ai ébauché une première élaboration du travail clinique avec Ismaël (BARBIERI, 2019).

³⁴Avec ma collègue Anne, nous nous apercevons très vite de la difficulté d'Ismaël à être confronté à une multiplicité d'interlocuteurs censés se préoccuper de lui, mais lui faisant vivre une sorte de répétition

si chaque geste était important – un indice pour comprendre un passage à l’acte qui lui échappe, qu’il a vécu du dehors (« Je voulais juste rejoindre ma maman, je n’étais pas en moi »).

À partir de cet état « hors de soi », Ismaël se risque à retracer un récit de vie et de mort, qu’il commence à m’adresser – un récit d’abord fragmentaire, factuel, seulement ébauché, et qui, au fil du temps, Ismaël reprendra encore et encore, jusqu’à me convoquer auprès de son effort de lier entre eux les différents bouts, auprès des catastrophes éveillées par chaque connexion établie entre les parties éparpillées de son histoire subjective, de son histoire transgénérationnelle.

Ismaël a perdu sa mère lorsqu’il avait seulement sept ans. Beaucoup de temps après m’avoir fait part de cette « information », ce jeune « être-frontière » m’accompagnera jusqu’à l’hôpital d’Abidjan où cette jeune femme malade de paludisme avait été prise en charge suite à des symptômes graves. Il me montrera un petit garçon de sept ans, qui, après l’école, va voir sa maman à l’hôpital, il me l’indiquera lorsqu’il franchit la porte, et qu’il croise, dans le couloir, une équipe d’infirmiers qui transportent un brancard, sur lequel gît un corps couvert par un drap. Dans la chambre qui avait été occupée par sa mère, il trouve sa tante et son père, qui lui disent qu’elle est morte. Ismaël comprend, il fait demi-tour, et, dévalant le couloir, il atteint le brancard, il retire le drap, il reconnaît le visage sans vie de sa maman. Afla, la femme énergique, grande et majestueuse dans ses habits colorés de jaune et de violet, la femme forte et indépendante qui va vendre son *attiéké* et son *bissap* au marché, souvent accompagnée par son petit garçon, la belle dame au sourire tendre et plein d’amour et à la voix ferme et imposant le respect, la personne la plus importante de la vie d’Ismaël, Afla est perdue à jamais.

À douze ans, après la mort de son père (à cause, me dit-il, d’un « accident »), Ismaël reste seul au monde. Il est le dernier enfant de cet homme déjà ancien, qui, avant d’épouser sa mère, avait déjà eu deux fils et une fille de sa première femme, et le seul enfant de sa maman. Le lien d’Ismaël avec sa tante et la famille de sa mère se résume en un constat amer : « Après la mort de ma mère, j’ai pu rester deux jours dans sa maison, avec ma

de la dispersion de ses objets – c’est précisément ce qui a provoqué la rupture de sa prise en charge institutionnelle à l’ASE. Nous décidons ainsi de proposer à Ismaël un suivi clinique avec une seule soignante (moi-même), alors que Anne et les autres intervenantes du Groupe Soins restent en appui, en tant que méta-conteneur me permettant de travailler.

tante et mes cousins, deux jours. Ensuite, on m'a dit de partir. ». Une telle froideur de la part de la tante d'Ismaël s'explique par des raisons d'héritage : les grands-parents étaient plutôt aisés, ils possédaient plusieurs bâtiments et des terrains, et ils vivaient dans une grande maison. Ainsi, du côté de sa mère, personne ne tient vraiment à ce que le petit Ismaël soit considéré comme un membre de la famille – d'autant plus que l'union entre ses parents n'a jamais été bien vue. Si les relations étaient déjà plutôt tendues avant le décès de sa mère (exception faite pour la grand-mère d'Ismaël, qui, lorsqu'elle était en vie, prenait soin avec amour de son petit fils), suite à cet événement, marquant un point de rupture dans l'histoire familiale, elles ne font qu'empirer. Dans la famille de sa maman, Ismaël n'a pas sa place, comme si, pour eux, il était mort avec la jeune femme qui l'avait mis au monde.

Du côté de son père, les choses ne sont pas beaucoup plus simples pour ce jeune garçon. Malgré la bienveillance de cet homme, dont Ismaël parle souvent avec affection et gratitude, il ne s'est jamais senti vraiment chez lui, dans sa maison. À certains moments, il me parle de son père d'une autre manière, le décrivant comme un homme instable, un homme qui, dans sa vie, a fait des choses qui l'ont « dérangé » – impliqué dans la criminalité et dans les milices mercenaires. Cette dissonance est difficile à penser, et je me demande quelle est la part de la réalité et celle du fantasme, sans pouvoir aller plus loin.

Le lien avec ses demi-frères et sa demi-sœur est très ambivalent, d'autant plus que les trois enfants, ayant perdu leur mère lorsqu'ils étaient à peine plus grands que des bébés, avaient plus qu'une raison d'envier leur frère cadet. Cette situation familiale intriquée et douloureuse est très présente dans le discours d'Ismaël, d'autant plus qu'il est toujours en contact avec sa fratrie – un lien qui, après son départ de Côte d'Ivoire, est devenu, si possible, encore plus ambivalent. Ismaël aime ses frères et sa sœur, et il me dit qu'ils l'aiment en retour, mais souvent, après avoir parlé avec eux par téléphone, il est saisi par l'angoisse et la culpabilité : ils lui demandent de les aider, de leur envoyer de l'argent qu'Ismaël n'a absolument pas, ils se mettent facilement en colère contre lui, l'accusant de les avoir oubliés, comme si le simple fait d'être en France le rendait, à leurs yeux, un privilégié – ou un traître.

Après la mort de leur père, les quatre frères ont pu continuer à habiter dans sa maison, mais ce sont leurs oncles qui, malgré le testament, ont partagé entre eux l'héritage du

vieil homme. La sœur d'Ismaël s'est rapidement mariée avec un homme qui ne la respecte pas, et les deux frères aînés ont bientôt été obligés de quitter l'école pour aller travailler – Ismaël insiste sur l'injustice de ce fait, car, il dit, « Mon grand frère était le meilleur élève de l'école, le plus intelligent, les études, c'était sa vie ». Quant à lui, Ismaël aurait pu continuer à aller à l'école, car sa mère, qui tenait énormément à ce qu'il puisse étudier, avait laissé à sa sœur de quoi payer pour son éducation. Mais lorsque son frère aîné est obligé de quitter les études, le jeune Ismaël qui a maintenant treize ans, se révolte contre cette injustice, il demande à sa tante de payer aussi pour son frère, et, la réponse étant négative, il quitte lui-même l'école – que, pourtant, il aime beaucoup.

Le fait est que, désormais, ce jeune adolescent est dégoûté du monde des adultes. Autour de lui, il ne voit que des promesses rompues, des pactes ignorés, un mépris total des morts et de leurs souhaits. « Dans ma famille, lorsque quelqu'un meurt, c'est comme s'il était disparu, comme s'il n'avait jamais existé », me dit-il, le regard grave, la voix sèche. À un tel mépris des morts s'associe un grand manque d'attention pour les jeunes générations – ce qui est inévitable, étant donné que la transmission implique nécessairement une ouverture, une inclusion du passé et de l'avenir.

La déception, l'indifférence, le désespoir et la rage qu'Ismaël sent monter en lui, ne sont pas liés exclusivement à son histoire familiale : celle-ci fonctionne plutôt comme une caisse de résonance, exposant ce jeune garçon à toute la violence et la haine qui caractérisent l'époque où il se trouve à vivre. En 2002, année de naissance d'Ismaël, la « crise de l'ivoirité » frappe le Pays, suite à la prise de pouvoir, deux ans plus tôt, de la part de Laurent Gbagbo – alors que les territoires et les municipalités soutiennent le Rassemblement Républicain, dont le leader, Alasaane Ouattara, a été exclu de l'élection présidentielle en raison de doutes sur sa nationalité. Comme Ismaël me l'explique, ces « doutes », ainsi que la discrimination anti-étrangers (africains) sont alimentés par les classes dominantes, intéressées à ce que Gbagbo prenne le pouvoir, afin de promouvoir des politiques facilitant la vie des puissances étrangères (asiatiques ou occidentales, dont, notamment, la France) exploitant les ressources naturelles et humaines du Pays. La Côte d'Ivoire où Ismaël grandit est un Pays divisé, déchiré par la guerre civile, exacerbée par la force déployée par la France (la fameuse *Force Licorne*). Entre 2010 et 2012, des centaines de personnes sont tuées dans les affrontements entre les partisans pro-Ouattara (qui,

entre temps, a gagné les élections, sans jamais pouvoir accéder au Gouvernement) et les troupes de Gbagbo. Au moins un million de personnes sont contraintes de quitter Abidjan. Suite à l'arrestation de Gbagbo, en 2015, on proclame des nouvelles élections : cette fois-ci le candidat qui obtient le plus de votes, Ouattara, devient effectivement Président. Comme il est souvent le cas, malgré son discours imprégné de promesses (Ouattara déclare que le temps de l'ivoirité est désormais révolu), le nouveau Président ne change pas, essentiellement, la ligne politique de son prédécesseur. Ainsi, il se retrouve à guider une Côte d'Ivoire déçue et épuisée, où la participation politique est très basse, et où les gens ont appris à se méfier de leurs proches et de leurs voisins, et à renoncer à la défense de l'intérêt général, se repliant sur leur petit profit privé. C'est dans ce contexte social et historique, qu'Ismaël se met en errance.

Il se sent étouffer, condamné à vivre enfermé dans une temporalité circulaire et sans horizon, sans avenir. Il sort de plus en plus souvent, la rue et les amis deviennent son quotidien, il peut rester dehors un jour, trois jours, une semaine : « Personne venait me chercher, personne ne s'inquiétait pour moi, si j'avais où dormir ou pas, si je mangeais ou pas, désormais, tout le monde s'en foutait. » L'errance d'Ismaël dans les rues d'Abidjan dure quelques semaines. Comme il est souvent le cas, chez les enfants et les adolescents errants dans les mégalo-poles africaines, Ismaël n'erre pas tout seul, mais dans une bande d'autres jeunes, qui partagent avec lui une condition d'exclusion et de mise au ban de leurs familles. Comme Olivier Douville l'a mis en exergue, les jeunes en grande errance, en Afrique,

« [...] ne se regroupent pas du tout par traits culturels, leur vie sociale rudimentaire ne relie pas les jeunes Bambaras entre eux, ou les jeunes Peuls, etc. L'ethnopsychiatrie égare, ici comme ailleurs [...] Ce qui fait tenir ensemble ces enfants et adolescents est qu'ils ont en commun d'avoir vécu des situations traumatiques semblables, ils se retrouvent entre eux par, ce que je ne peux pas appeler autrement, même si c'est un oxymore, une *communauté de traumas*. C'est-à-dire que ce sont les enfants jetés des écoles coraniques qui se retrouvent entre eux, les enfants bannis de leurs familles qui se retrouvent entre eux et les enfants qui ont vécu la guerre qui se retrouvent entre eux. » (DOUVILLE, 2016a, p. 201)

Au sein d'une telle "communauté de traumas", des amis un peu plus âgés qu'Ismaël lui parlent de leur plan : ils veulent quitter ce Pays agonisant, qui n'a plus rien à leur offrir, aller chercher du travail en Algérie ou en Libye, faire un peu d'argent, commencer une nouvelle vie. Ismaël vend son portable pour se payer la première partie du voyage, et, après avoir prévenu ses frères, il les suit : l'ordalie commence.

Cours d'histoire

« Je sais pas, ça sert à quoi ! », me demande Ismaël encore une fois, d'un ton exaspéré et presque affirmatif, se blottissant dans son parka. Il fait froid, dans la salle de soin. Il fait froid et il fait sombre, et les deux choses sont liées : les habitants du squat sont obligés d'allumer des chauffages électriques, qui épuisent le peu d'électricité disponible. Il est à peine 19 heures, mais on se croirait en pleine nuit – dès que le soleil se couche, le squat plonge dans une atmosphère suspendue, aux contours spatio-temporels encore moins définis que pendant la journée. Je baisse les yeux et j'essaie de me réchauffer les mains en les rapprochant des trois petites bougies que j'ai allumées sur la table, entre moi et Ismaël. Le jeune m'imitte, et nous restons comme ça quelques instants, en silence, les mains consacrées au même geste, nos regards concentrés sur les bougies, étrange scène rituelle. « Ça sert à rien, Gaia ».

Lorsqu'il interrompt le silence, sa voix est plus calme. Il a pris l'habitude de prononcer mon prénom, en fin de phrase, quand il tranche un fil associatif, se répondant lui-même par un constat qui semblerait clore la discussion. Mais qui, par cette fin de phrase explicitement adressée, demande clairement une réponse. « Ces bougies ne servent pas à grand-chose non plus, mais c'est toujours mieux que rien ! », je m'exclame en souriant. L'ironie n'échappe pas à Ismaël, qui me regarde et éclate de rires, une rigolade soudaine et explosive, les mains toujours tournées vers les trois petites flammes, « Oui, Wallah, c'est mieux que rien ! ».

Nous parlons de la vie, et plus précisément, du fait de venir au monde. C'est un sujet qui revient souvent dans nos échanges, s'agissant d'une affaire qui taraude Ismaël. Tout en étant musulman, Ismaël ne se contente pas des dogmes religieux, et, même s'il dit souvent « inch'Allah » et « hamdollah », pour lui, la volonté de Dieu n'est pas un

argument satisfaisant. Il me semble que, dans la vie d'Ismaël (ainsi que chez d'autres jeunes exilés que j'ai pu rencontrer) la religion a une fonction de métacadre de l'espace trans-subjectif (des habitudes de vie, des formules linguistiques, une sorte de mise en forme de la réalité), mais sans produire véritablement du sens, sans apporter un degré d'illusion suffisant pour s'épargner une lucidité souvent féroce face à l'absurde de l'existence. D'où l'attitude « socratique » d'Ismaël, et, parmi les questions « maïeutiques » qu'il me pose (qu'est-ce que la justice, qu'est-ce que la parentalité, qu'est-ce que l'histoire, qu'est-ce que le pouvoir, qu'est-ce que la religion...), celle sur le sens de la vie et de sa propre naissance est probablement la plus difficile à aborder. Ma tentative de comparer le fait d'être au monde à la petite lueur des bougies qui nous permettent de voir nos visages et qui nous réchauffent les mains (« mieux que rien », c'est à dire, comme Ismaël le comprend tout de suite, mieux que le froid, l'obscurité et l'absence de toute figure de l'Autre) répond à une nécessité très forte au niveau contre-transférentiel, celle de permettre à Ismaël d'investir les petites choses infra-ordinaires qui peuvent l'étayer, lui offrir un refuge – l'espace de la permanence, le collectif de l'*Amphi Z*, l'école.

L'école, véritable lieu d'ancrage pour Ismaël, est en ce moment la scène d'un malêtre. Aujourd'hui, pendant la récréation, Ismaël s'est bagarré avec un camarade de classe : il lui a donné un coup de poing, lui cassant la lèvre, et pour cela il a été sanctionné par le chef d'établissement. Mais Ismaël a été provoqué. Depuis plusieurs jours, ce camarade ne cesse de le traiter de « nègre » et d'« esclave », faisant tomber exprès des objets divers et variés de son bureau et lui demandant de les ramasser, lui disant que, par nature, un « nègre » doit obéir et un « blanc » commander, et même – juste avant qu'Ismaël ne casse sa lèvre – lui crachant dessus. Ce comportement raciste a deux particularités : d'une part, le jeune en question, originaire du Maghreb, est lui même racisé, d'autre part, il ne harcèle pas tous les noirs de la classe, mais seulement Ismaël. Cela a commencé lorsque, pendant le cours d'histoire, le professeur a parlé de l'histoire coloniale. C'était il y a à peu près une semaine, et Ismaël m'en avait parlé, très en colère :

« L'histoire coloniale, c'est les bienfaits de la colonisation française ! C'est ça, pour eux, l'histoire coloniale, mais c'est n'importe quoi. Personne n'a rien dit, même pas les autres blacks et les arabes dans ma classe. Eux, ils s'en foutent de toute façon, ils sont français ! Après le cours, je leur ai demandé s'ils

savent d'où vient l'énergie qui leur permet d'allumer la lumière, l'uranium qui alimente le nucléaire, le lithium dans leurs portables, ils n'en savent rien, ils ne veulent rien savoir. Pourquoi les africains ne peuvent pas venir en Europe, alors que l'Afrique est pleine d'européens ? Combien de français il y a en Côte d'Ivoire, et pour quoi faire ? Il n'y aura pas de paix, sans la guerre ! »

Le camarade qui l'a provoqué a dû donc remarquer à quel point cette *histoire* est une plaie ouverte pour Ismaël, et il a dû vouloir s'amuser à se moquer de lui. Peut-être également que le jeune en question est également sensible à une telle *histoire*, sans en être tout à fait conscient, et sans l'investir de la virulence critique déployée par Ismaël – dans ce cas, sa *provocation* aurait une valeur d'interpellation, de convocation, une valeur signifiante. Quoi qu'il en soit, il est évident qu'Ismaël vient de vivre sa première grande déception de l'école républicaine, où, malgré le discours dont cette institution se vêt habituellement, les élèves ne sont pas tous « égaux » – car l'Histoire déborde largement le cours d'histoire, et la violence de l'Histoire, lorsqu'elle n'est pas parlée ni pensée, infiltre les pratiques quotidiennes, elle devient insulte, coup de poing, punition. « Il n'y aura pas de paix, sans la guerre ».

Ce qu'Ismaël me laisse entendre de son rapport avec l'école, me fait penser aux écrits que Janine Altounian a consacrés à l'importance que cette institution a eu dans sa vie de fille d'immigrés arméniens. Dans un texte particulièrement dense et lucide, « Une Arménienne à l'école », cette auteure reprend la réflexion d'Annie Ernaux sur l'école (1983) – cette institution promotrice d'émancipation sociale, mais également, scène de trahison des origines prolétaires, contre l'assurance d'avoir accès au monde petit-bourgeois. Pour Altounian, l'école républicaine française est le lieu du langage, le lieu de l'*autre langue*, qui n'est pas l'arménien des victimes du génocide, ni le turc des bourreaux. L'*autre langue*, qui est la langue de l'Autre, permet à la petite Janine d'exister, de trouver une place pour elle, dans les liens inter-subjectifs, dans le monde. Alors qu'à la maison, chez ses parents survivants, porteurs d'une histoire meurtrie, non reconnue, une histoire qui ne trouve nulle part une terre d'asile, Janine souffre de l'oppression d'un silence qu'elle n'arrive pas à rompre, à l'école elle peut enfin s'abandonner, respirer, nommer les sentiments :

« Quel soulagement c'était d'entendre des mots, de manipuler des idées, qui

recouvraient une réalité sans violence, une réalité clémente, banale, “pour tout le monde”, bref une réalité “normale”. » (1990, p. 43)

Néanmoins, le malêtre qu’elle éprouve au quotidien, dans sa vie d’élève fille d’immigrés, ainsi que les observations auxquelles elle aura accès plus tard, en tant qu’enseignante, l’amènent à dresser une analyse subtile et poussée de l’expérience des enfants « migrants » scolarisés en France. Altounian précise d’ailleurs que « migrants », à l’école, ne sont pas seulement les enfants d’origine étrangère, mais les fils de parents analphabètes ou illettrés, ouvriers, paysans, les fils des campagnes, des montagnes, héritiers d’une tradition qui a été humiliée, méprisée, destinataires d’apprentissages et systèmes de valeurs qui, dans la société contemporaine, ne vaudraient plus rien. L’enfant de parents immigrés, ou, tout simplement, de parents pauvres, vit, à l’école, une condition semblable à celle de la femme dans la société patriarcale : une condition subalterne, où la langue dominante et le système symbolique sont la langue et le système des hommes. À l’école il n’y a que peu de place, nous dit cette auteure, pour l’*apprentissage*, en ce qu’il a de féminin, d’accueillant, en ce qu’il implique de gestation, de creux et d’attente (de *tissage*, justement). L’école masculine, phallique, est l’institution du plein, du modèle à suivre, où il ne s’agit pas d’apprendre à s’écouter et à s’interroger, mais où il est question de bien performer, de rapporter des bons résultats.

Dans ces conditions, l’enfant issu d’une histoire de destruction, exploitation et déshumanisation ne peut pas se représenter la perte qui le démange de l’intérieur :

« Le statut d’un enfant qui survit à la perte de son père, de ses ancêtres, et de ce fait, à sa propre perte [...] est de “ne pas savoir” identifier “son maître”, d’ignorer de quel père il est le fils, de “ne pas sentir les maux” qu’il a cependant subis. Objet d’une catastrophe qui l’a précédé, il ne dispose pas du champ symbolique, où la perte pourrait « se sentir » et se nommer. La perte réelle se double d’une perte dans le sens, la représentation de sa condition perdue, de son manque, lui fait défaut. Non seulement il a perdu, mais il ne peut plus “y” penser. » (ibid., p. 39)

C’est précisément, il me semble, ce dont Ismaël souffre en silence, et qui, d’abord

pendant le cours d’histoire et ensuite lors des provocations de son camarade, peut au moins se dire, s’exprimer par un accès de colère. Dans sa souffrance et dans sa colère, la question de la langue – ou plutôt, *des* langues, la langue maternelle et la langue du Pays d’accueil – est prépondérante. Lorsqu’il se sent trahi, ignoré, méprisé par une institution française dont il attend de l’attention et de l’étayage (notamment, l’École et l’Aide sociale), ou lorsqu’un coup de fil de la part de sa famille en Côte d’Ivoire le bouleverse, *Ismaël change de langue*. Il m’adresse alors des mots saccadés, affilés comme des couteaux, d’une voix plus profonde que celle que je lui connais, une voix qu’il traîne comme on traînerait un bâton, dans le sable, avant de le soulever et frapper. Ces mots hybrides de français et dioula s’enchaînent dans un argot cacophonique, menaçant, comme à vouloir se moquer de ces deux langues, les tordre, les prendre au piège – un argot qu’Ismaël a beaucoup parlé, je crois, lorsqu’il errait dans les rues d’Abidjan. Mais, d’une façon plus essentielle, la voix et la façon de parler qu’Ismaël mobilise en ces moments, relève, il me semble, d’une « crypte au sein du Moi » (ABRAHAM et TÖRÖK, 1976) : c’est un objet *inclus* (et jamais *intériorisé*) dans l’espace psychique d’Ismaël, qui me parle à travers lui, qui s’adresse aux vivants au-delà de la mort, interpellant un autre, là où les autres n’ont jamais voulu l’écouter.

Si un tel objet « encrypté » m’est encore obscur, je vois bien qu’Ismaël utilise lui-même et pour lui-même ces dérapage vers une parole « violente ». Blessé dans ses attaches, dérobé de tout point de repère, Ismaël se venge dans la langue et sur la langue, il lui fait subir ce qu’elle lui fait subir. Dans cet argot où Ismaël fait résonner la déliaison et les pulsions de mort qui le traversent, j’entends parler ses « zones mortes », les « traces d’un passé déstructurant » qu’il porte en lui, dont il est le « symptôme mis au monde ».

Voici le « réel » que, selon Janine Altounian, l’école devrait aider à dire et à penser, et qui, au contraire, est l’objet d’un désaveu, d’une impossibilité traumatique de traduction :

« Quelle discrétion suspecte, quelle pitié superflue détournent le regard de ces zones mortes chez l’enfant, de ces traces d’un passé déstructurant ? En voilant le lieu de mutilation de la parole, l’école refoule, au mieux, comme pendant la “leçon modèle”, le souvenir ses origines honteuses puisque censurées, le souvenir de la rupture et de la transplantation, les tâtonnements grotesques et indécents d’un désir qui s’ignore. En obligeant à dire autre chose que ce réel

dont l'enfant est habité, elle "déréalise" et met en œuvre un apprentissage du désaveu. La règle implicite devient, pour l'enfant, de désavouer son rapport au monde, de désavouer l'humiliation d'un pouvoir paternel déraciné, de négliger une langue maternelle enclose et sans portée, bref de s'acculturer [...] L'enfant des travailleurs "migrants" vit, à l'école et au contact du monde extérieur, un traumatisme dont il peut d'autant moins se délivrer qu'il en est l'incarnation même, le symptôme mis au monde : il vit au creux de son être, sans recul possible, une incompétence dont il est l'unique témoin, une incompétence à traduire, de l'un à l'autre, deux systèmes de valeurs [...] » (1990, p. 50)

La Libye dans le métro

Au bout du troisième mois de suivi, un jour, après la permanence psychologique, je quitte le squat avec Ismaël. Nous discutons paisiblement, nous prenons le métro ensemble. Ici, au beau milieu des passants, dans les viscères de la ville, je fais l'expérience, pour la première fois avec une telle force, d'un vécu transférentiel que je propose de nommer « fonction-témoin » (à partir du travail de Jean-François Chiantaretto sur le « témoin interne », cf. supra, p. 197).

Je ne suis pas capable de retrouver les mots exacts d'Ismaël, dans le métro. Je les ai oubliés presque immédiatement, une fois remontée en surface. Je me souviens de ses mains qui tiennent les poignets, qui les serrent fort, pendant que son corps bouge avec souplesse, suivant les mouvements du train. Je me souviens de sa fermeté. Du ton de sa voix, calme, du temps qu'il prend pour articuler ses phrases – lui qui, d'habitude, parle si rapidement, comme pour se dérober à ses propres dires et à ses interlocuteurs. Il me parle, à moi, et il laisse certains échos de son histoire résonner dans le métro, autour de nous. Plus entier que jamais, Ismaël s'éparpille, il sème des émotions, des images, des pensées. Des expériences dures, extrêmes. Mais claires. *Il n'y a rien d'indicible*, il semble affirmer, il n'y a rien d'indicible, seulement une grande faiblesse de la parole, une grande lâcheté de l'écoute. Mais la vérité n'est jamais indicible. Et l'effort de la partager est le devoir du témoin – car il est encore vivant.

En Libye, Ismaël et ses amis ne trouvent pas ce qu'ils cherchent. Dépourvus de papiers,

harcelés constamment par la police et visés par les trafiquants d'êtres humains – tel est ici le lot des noirs – ils se font rapidement arrêter, puis ils se font vendre une première fois à des bandits, on les sépare, et Ismaël est vendu une deuxième fois. Les noirs, en Libye, sont désormais une marchandise facile à trouver et à revendre, en tant qu'esclaves, à utiliser dans toute sorte de travail lourd, ou en tant qu'otages, pour obtenir une rançon de la part de leurs familles. Les mineurs, lorsqu'ils sont grands et forts, valent encore plus que les adultes, de 500 à 700 dinars libyens (entre 300 et 400 euros) – car, vraisemblablement, ils poseront moins de problèmes à leurs acheteurs. Lorsque ses bourreaux l'obligent à appeler sa famille en Côte d'Ivoire, Ismaël sait pertinemment que sa tante ne payera pas pour le sauver. À quatorze ans, il apprend le sens du mot « orphelin » : radicalement seul au monde, abandonné à un projet de mort. Des souvenirs fragmentés mais très précis émergent de son récit. L'odeur des corps ligotés, battus, brûlés à la cigarette. L'urgence d'apprendre l'arabe le plus vite possible, pour comprendre l'ennemi. Les cris, les pleurs, la dépersonnalisation – est-ce moi qui ait crié, est-ce un autre ? La faim et la soif, constantes, pendant un temps qui détruit la notion du temps. Puis, le mois du *Ramadan*, pendant la rupture du *Karem* du soir, les bourreaux qui partagent leur repas avec les prisonniers. Une quantité incroyable de nourriture, une allure de fête, folle, inconcevable. Et qui pourtant permet de nourrir le corps, de résister un peu plus longtemps. Ismaël témoigne d'une réalité inhumaine, perverse, chaotique. Les morts mélangés aux vivants, les vivants qui ne savent plus s'ils sont encore vivants ou s'ils sont déjà morts, confusion des règnes, effacement des limites et de la possibilité de penser. Et finalement, la fuite :

« Une nuit, je me suis levé pour aller pisser. J'ai entendu des bruits bizarres, dans la cour. Je suis allé voir. Si c'était les gardiens, ils pouvaient me buter, mais je m'en foutais. C'était trois gars plus âgés que moi. Il y en avait un qui avait escaladé le mur et qui aidait un autre à grimper. Celui qui était encore en bas m'a dit de rentrer, qu'ils ne pouvaient pas m'amener. Celui qui avait déjà escaladé lui a dit de se taire. Il m'a dit de me dépêcher. Ils m'ont aidé à grimper. On n'avait pas de chaussures. On a sauté de l'autre côté, on a commencé à courir. Les gardiens nous ont vus, ils nous tiraient dessus. On n'avait pas de chaussures, on a continué à courir. On ne pouvait plus se retourner. »

Dans le métro avec Ismaël, je ne dis presque rien. Je l'écoute, je le regarde et j'essaie de comprendre d'où il me parle. Pas exactement d'ici, pas exactement depuis cette rame de métro lyonnais, mais pas depuis Tripoli, non plus, pas depuis le lieu du supplice, de la peur, et de la destruction. « On ne pouvait plus se retourner », me dit-il, et je m'aperçois qu'il me parle depuis cet endroit-là, ce point de non retour, de discontinuité radicale entre passé et avenir. Ismaël a croisé le regard d'un « grand » qui a décidé de l'amener avec lui, puis il a couru pieds nus dans le désert, les balles de fusil explosant près de lui, et il me parle, je crois, depuis cet élan de course – contre la mort, et au risque de la vie. Dispersant des fragments de son récit dans l'espace publique, mais s'adressant à moi, il me convoque en qualité de témoin de cette scène, où, retrouvant la liberté, il a pu lui-même devenir témoin de ce qu'être vendu, acheté, affamé et torturé veut dire. Devenir témoin en tant que vivant, pour réintroduire une séparation entre la mort et la vie, grâce à la présence anticipante d'un autre. « On ne pouvait plus se retourner », me dit-il, comme à vouloir me signifier que je ne peux pas « me retourner » moi non plus, je ne peux pas détourner mon regard de ce qu'Ismaël me montre.

Afin de tisser cette histoire, Ismaël prend appui sur une source potentielle de continuité et de sens, qui relève, à la fois, d'un *objet à sauver* (AMATI SAS, 1996b ; AMATI SAS, 2002) et d'un *témoin interne* (CHIANTARETTO, 2005). Ces deux instances deviennent puissantes au niveau du transfert, dans le cadre du lien que nous avons commencé à nouer ensemble. L'*objet à sauver* est un Ismaël plus jeune et plus fragile, celui qui s'est livré à l'ordalie, l'*objet à sauver* est peut-être le courage têtu de ce garçon, orphelin qui ne croit plus dans les adultes et qui invoque, pas après pas, la force aveugle de la Nature, la rencontre avec l'inconnu. Face à l'« adaptation à n'importe quoi » (AMATI SAS, 1985), dans la prison libyenne, Ismaël cherche à sauver l'inconnu en lui, sa mère et son père, ces autres vies qu'il porte en lui sans en savoir grande chose. Cet inconnu revient, il prend place dans la relation clinique, permettant au *témoin interne* d'Ismaël de m'investir en tant que « témoin externe » – un inconnu, moi aussi, mais un inconnu auquel il peut demander d'être porté, de partager son histoire. Pour Jean-François Chiantaretto, le *témoin interne* est une instance narrative qui, s'opposant au chaos destructeur et au projet de mort auxquels le sujet est exposé, ne cesse de tisser une histoire, une autobiographie. C'est une instance de mise en sens, qui transforme l'horreur vécue en une séquence de symboles, une collection de traces intelligibles que le sujet pourra, un jour, transmettre, en restaurant la

vérité meurtrie. « Témoin interne » serait alors le nom du travail de narration du Je en relation au monde, travail toujours précaire, condition nécessaire du sentiment d'exister et d'appartenir à l'espèce humaine.

Accompagnant Ismaël, j'ai le sentiment que l'*objet à sauver* et le *témoin interne* qui animent nos échanges, donnent lieu à une *fonction-témoin*, fonction inter-subjective et politique, qui nous met tous les deux au travail autour des ruines dont cet « être-frontière » est l'héritier, fonction qui soutient l'œuvre des pulsions de vie, érotiques et narcissiques, de ce jeune homme, mais qui ne pourrait pas se déployer en dehors d'un mouvement de révolte, une acrobatie de l'âme qui fait surgir, dans le transfert, le « muera la muerte »³⁵ d'une pulsion anarchiste.

Pulsion anarchiste

Les semaines passent. Ismaël n'est pas toujours présent à nos rendez-vous, parfois il me prévient quelques minutes avant m'expliquant qu'il a eu un problème, il arrive que nous nous rencontrions « hors cadre » – c'est à dire, en dehors des horaires et du lieu de la permanence psychologique (parfois nous nous retrouvons au bar associatif dont j'ai parlé plus haut, parfois au bord du Rhône, où près d'une station de métro, point de départ d'une promenade), dans des moments où Ismaël m'appelle à l'aide, souvent en urgence et en catastrophe. Encore une fois, la pensée de Nathalie Zaltzman, et notamment, comme je l'ai évoqué un peu plus haut, son élaboration autour du travail avec les « irréductibles », me viennent en aide. Ismaël ne peut pas supporter qu'on fonde la relation avec lui sur un protocole préétabli, il s'est suffisamment senti toléré, assisté *a minima* et par devoir, dans sa vie, et sa condition de « mineur étranger non-accompagné » en France ne fait que remettre en scène cette même pantomime. Ce qu'il demande, au travers de son ordalie migratoire et adolescente, est la réponse d'un *Nebenmensch*, ce qui présuppose le travail incertain et difficile de construction d'une relation inédite, de sujet à sujet, d'autre à autre, d'étranger à étranger. Souvent, le rapport clinique avec Ismaël me confronte à des demandes apparemment contradictoires : il *veut*, mais il ne *peux* pas, honorer un certain rendez-vous, il souhaite que je l'aide à arrêter de fumer du haschisch, et puis il m'annonce

³⁵ « À mort la mort », slogan de la résistance espagnole anti-franquiste.

pouvoir « gérer » son addiction, il me montre à quel point il tient au travail que nous faisons ensemble, et en même temps il le fuit. Le discours qu'il m'adresse par la parole et celui qui vibre dans son corps se dissocient, parfois, me laissant désorientée. Il me semble qu'Ismaël lutte contre une force psychique qui risque de faire de notre relation clinique un *objet de besoin*, une matérialité indispensable pour survivre. La portée tyrannique de l'*objet de besoin* risque d'étouffer tout désir subjectif qui pourrait soutenir, dans cet adolescent, un travail d'exil. Comme Zaltzman l'a écrit, à propos d'un patient atteint d'une maladie mortelle qui refuse la tasse de thé qu'il avait demandée à son analyste,

« Je suis prise dans l'injonction d'un appel double et contrarié. Le moment où la disjonction cesse de fonctionner, le corps de s'affoler et la parole de s'éloigner du corps est *le moment où le patient se découvre libre de moi*, libre de ne pas aimer, libre de ne pas être aimé, sans en mourir. *L'activité déliante de la pulsion de mort a momentanément desserré ce qui l'incarcère dans une obligation d'amour*. La tasse de thé requise avec tant de véhémence, offerte avec toute la tendresse, est refusée comme une offense. À la soif qu'il témoigne de sortir de la solitude de sa lutte à mort répond une offre d'amour qui bâillonne et offense sa détresse mortelle. » (2011, p. 27-28, souligné par moi)

C'est ainsi que j'entends les allers-retours d'Ismaël dans l'espace de notre travail clinique. Dans cette dynamique, une autre fonction commence à travailler notre relation clinique, celle que j'ai proposé de nommer « fonction d'adulte responsable » (cf. *supra*, p. 194).

La traversée

Lors de l'une des nombreuses promenades métropolitaines que nous faisons côte à côte, traversant un croisement, Ismaël regarde autour de lui et il s'exclame : « Ah la France, la France ! Moi je ne voulais même pas y venir, en France. » Il me raconte alors, pour la première fois, dans quelles conditions il a quitté l'Afrique. Après avoir fui leur prison près de Tripoli, lui et les autres rescapés ont trouvé du travail sur un chantier près de Sabratha – ils n'étaient pas payés, mais ils n'étaient pas maltraités non plus, et, une fois

atteinte la bonne somme d'argent (1 200 dinars libyens environ, id est, 800 euros), leur patron leur a payé la traversée vers Lampedusa. Ismaël ne sait pas, à ce moment-là, s'il veut vraiment venir en Europe. Il veut, plus que n'importe quoi d'autre, que le cauchemar vécu en Libye s'arrête. Retourner en Côte d'Ivoire n'a aucun sens pour lui, d'autant plus que la famille de sa mère a fait preuve de l'indifférence la plus impardonnable. Mais il ne sait pas nager, et l'idée de traverser la Méditerranée sur une embarcation de fortune lui fait très peur. Néanmoins, il ne semble pas qu'il ait beaucoup d'alternatives :

« Un jour, mon patron m'a dit que c'était bon, que je pouvais partir le soir même pour Lampedusa. Le soir on nous a accompagnés à la plage, nous étions très nombreux, plus que deux cent personne, des hommes, des femmes, et des enfants, et il y avait seulement deux zodiacs. Tout le monde avait peur. En fait, en Afrique noire, très peu de gens apprennent à nager dans leur vie. La mer fait peur, et, avec tous ces gens et ces deux petits canots, c'était encore pire. Il y avait des femmes avec leurs bébés qui criaient, qui pleuraient. »

Ismaël est pris par la panique, il recule, il voudrait s'en aller, mais un homme lui fait signe de se taire et lui montre, derrière eux, des milices armés de fusils. Alors Ismaël comprend : même si tous les gens autour de lui ont donné tout l'argent qui leur restait aux trafiquants, presque personne ne voudrait s'embarquer dans ces conditions. Ça ressemble trop à un suicide. Les fusils servent donc à cela : convaincre *illico* ceux et celles qui auraient quelques doutes de dernière minute. Assez rapidement, Ismaël se retrouve dans un zodiac surchargé de corps. Les femmes et les enfants sont assis par terre, là où ils sont moins exposés au risque de tomber (mais – cela personne ne le sait – où ils sont susceptibles de rester gravement brûlés par les pertes d'essence qui se mélangent à l'eau de mer). Ils n'ont pas d'eau, ni de nourriture, car il n'y a pas suffisamment de place. Personne, à bord, n'a jamais conduit un bateau de toute sa vie. On leur a montré la direction à tenir, ils ont des portables pour signaler leur position une fois qu'ils seront dans les eaux internationales. Espérant de ne pas terminer l'essence plus tôt, de ne pas renverser le bateau, de ne pas dériver trop loin de leur objectif, de ne pas se faire intercepter par les « garde-côtes » libyens. Espérant, en somme, en un miracle.

Après environ quatre heures de navigation, la mer commence à s'agiter, et la panique

s’empare d’une partie des gens à bord du zodiac. Au bout d’un moment, une petite foule commence à crier et à pousser, déterminée à jeter à la mer un passager libyen. Ismaël s’insurge, il crie plus fort que les autres : « Si vous voulez le jeter dans la mer, vous devez me jeter, moi aussi ! ». Le mouvement de haine de la foule s’estompe. Ismaël et le passager libyen croisent en silence leurs regards.

Ce passage de la narration d’Ismaël, court mais d’une importance capitale, me fait associer sur la notion de « témoin interne », que Jean-François Chiantaretto pose comme une *condition majeure de survie*, lorsque le sujet se trouve confronté à des situations extrêmes (cf. supra, 197). Avec Ismaël, nous aurons l’occasion de revenir sur sa rencontre avec le passager libyen, et de parler ensemble de la survie, en ce qu’elle implique une lutte individuelle mais pas solitaire. Survivre (physiquement et psychologiquement) est une question forcément inter-subjective et trans-subjective, car, pour y arriver, le sujet doit pouvoir mobiliser sa *capacité à sauver l’humain en soi*. *Franchissant la frontière* – celle extérieure, représentée par la Méditerranée, et celle intérieure, afin de pouvoir, un jour, transformer son ordalie dans un travail d’exil psychique –, Ismaël a dû désamorcer les pulsions meurtrières de la foule. Ainsi, il a pu voir, reflétée dans le regard d’un autre, son image humaine, s’inscrivant, dans l’histoire de cet inconnu, comme un homme, et l’inscrivant en tant qu’homme dans son histoire (cf. supra, p. 152).

Les dernières heures de la nuit s’écoulaient, les forces des naufragés s’épuisent, mais il est impossible de dormir. Ismaël me parle surtout du bruit. Le bruit monstrueux de la mer, les vagues qui menacent à tout instant d’engloutir ce bout de plastique flottant, si fragile. Les voix des hommes et des femmes, les cris des enfants, se fondent à ce bruit immense. Ce sont des voix de plus en plus faibles, des lamentations, des prières, des délires. Et, lorsque le jour se lève, le bruit ne cesse pas. Le soleil est un nouveau danger pour les naufragés. Il faut tenir.

Au bout de douze heures de navigation, l’essence est presque finie. Lampedusa n’est toujours pas visible, le temps passe avec une lenteur irréelle. Un homme, à côté de lui, cherche à donner du courage à ceux et celle qui pleurent, certains de naviguer vers la mort, « Ça va aller mon petit, c’est presque fini », il lui dit. Cet homme est Dauda, l’un des « fondateurs » de l’*Amphi Z* : Ismaël le retrouvera à Lyon, dans le campement des exilés SDF derrière la gare. « C’est pour ça que Dauda m’appelle toujours “mon petit”,

quand on se croise à l'*Amphi Z* ! C'est fou, hein ? » me lance Ismaël avec un sourire.

Les passagers à bord du zodiac vont de pire en pire. La chaleur et la soif les démangent. Les enfants ne pleurent même plus. Des gens se sont évanouis : parmi eux, certains vont mourir. Le soir, quelqu'un voit, au loin, les lumières d'un navire de sauvetage, de plus en plus près d'eux. Ils sont en mer depuis un peu plus que vingt-quatre heures maintenant, ils ont atteint les eaux internationales depuis un certain temps déjà, mais, lorsque la mer s'est agitée, ils ont perdu leur trajectoire, et il a fallu un long moment avant de la retrouver. Ils sont à bout. À la vue du navire, beaucoup de passagers commencent à crier, à s'agiter, faisant des signes, poussant les autres. Le zodiac ne se renverse pas, mais de nombreux naufragés tombent dans la mer – parmi eux, certains vont mourir. Ismaël tombe aussi. L'impact avec l'eau lui coupe le souffle. Il essaye de crier mais sa voix est comme congelée, aucun son ne sort de sa bouche. Il s'agite au hasard, sans savoir comment empêcher à son corps de couler, inutilement. Mais il ne coule pas : une main l'attrape, le tient, des bras les traînent vers le zodiac. C'est l'homme libyen que la foule, quelques heures plus tôt, a failli jeter à l'eau. Il s'accroche au canot et il serre Ismaël contre lui.

« Je ne vais jamais oublier ça. Pas un black s'est jeté pour m'aider ! Ce mec, lui, il s'est jeté. Sans lui, je serais mort ».

9.3.2 Ismaël dans un monde sans adulte

Qu'est-ce qu'un monde « sans adulte » ? Un environnement inter-subjectif et trans-subjectif où la notion de *responsabilité* est mise à mal. L'« adultité » n'est pas une donnée d'état civil, mais une fonction psychique, une position, prenant forme au creux des liens qui tiennent au monde chaque sujet. Cette position est celle d'une présence anticipante, par laquelle le sujet se prête à une *fonction de répondant* (dans ce sens, je parle de *responsabilité*). Un *adulte* est, certes, quelqu'un qui est capable de répondre de lui-même (de ses dires et de ses actes), mais, à un niveau plus fondamental, il est un individu qui est disponible à répondre à autrui et d'autrui. Ces deux aspects de l'« adultité » ne peuvent pas procéder séparément. Pour que je puisse répondre de moi-même, un autre, plusieurs autres, doivent, au préalable, m'avoir répondu et répondu de moi – ainsi, l'acte

de répondre de soi est d'emblée pluriel, à un point tel qu'il serait inimaginable de répondre *exclusivement* de soi. La réponse à l'autre, la responsabilité de l'autre, sont nécessairement impliquées dans ce qu'« adulte » veut dire. L'« adultité » concerne également la place du sujet, au sein de ses histoires et de ses groupes. Un « adulte » est quelqu'un qui a pu, *a minima*, se façonner une place (par la critique, la déconstruction et l'appropriation des places que les autres lui ont assignée), sans pour autant la considérer comme une propriété définitive, et, par conséquent, un « adulte » est tel s'il est capable de laisser une place à l'Autre.

Par la formule « monde sans adulte », je veux donc signifier un système sociopolitique où les institutions – ces instances qui, comme Kaës (1988) l'a montré, produisent les sens que nous habitons, permettant à la vie psychique subjective de s'inscrire quelque part, d'appartenir, de se mettre en histoire – se sont progressivement vidées de leur puissance de *contenants* et de *répondants*. Ce mécanisme de déliaison se déroule dans le cadre des *processus sans sujet* et de la *mélancolisation du lien social* que nous avons essayé de penser dans la partie théorique de ce manuscrit (cf. p. 129), et il est l'une des conséquences de l'imposition des dogmes de l'idéologie néolibérale en tant que doctrine dominante. L'image du « monde sans adulte » nous donne une représentation des ravages que subissent, aujourd'hui, les liens intergénérationnels, une figuration des attaques auxquels l'une des différences structurantes de la psyché (la différence entre les générations) doit faire face. Un « monde sans adulte » est un monde où personne ne peut être responsable de personne d'autre, car l'accueil et la contenance ne trouvent aucun lieu d'étayage. La puissance de *l'inactuel instituant* est ainsi réduite progressivement à la farce d'un *inactuel utopique*. En d'autres termes, l'horizon temporel se rétrécit de plus en plus, se repliant sur un présent qui se dessine comme une éternelle répétition, une réplique stérile du même, plutôt que comme un vecteur d'avenir.

Ismaël, avec son mouvement ordalique, met en scène quelque chose de ce « monde sans adultes », afin de pouvoir éprouver et penser les rechutes mortifères de cet horizon fermé sur sa vie d'enfant et d'adolescent. Le tissu social et familial dans lesquels il s'est trouvé à naître et à grandir l'ont confronté à une telle absence de répondant, à un tel manque d'adultes responsables. Ensuite, lorsque, survivant à de nombreuses zones de mise à mort, Ismaël a atteint un « Pays d'accueil » (si seulement cette expression avait du sens!), le

« monde sans adulte » l’a rattrapé : les institutions censées répondre à sa demande de prise en compte sont en effet celles que la mise à mal des figures d’« adulte responsable » a frappé le plus violemment.

Dans les pages qui suivent, à partir de quatre objets (une pierre, un couteau, un incendie et un nom) qui ont matérialisé, à des différents moments, la souffrance et la colère d’Ismaël face au « monde sans adulte » auquel il a dû faire face, je souhaite rendre compte des implications complexes entre l’histoire familiale de ce jeune exilé et le traitement institutionnel auquel il est assigné en tant que « mineur étranger non-accompagné ». Ces quatre objets, et les blessures psychiques qu’ils métonymisent, nous permettront également d’élaborer les mouvements transféro-contre-transférentiels qui ont abrité, par la mise en branle d’une *fonction d’adulte responsable*, des fragments de *témoignages* et des *révoltes* vitales.

La pierre

L’histoire de la relation entre Ismaël et l’institution qui devrait le prendre en charge (l’ASE, et, notamment, la MEOMIE) pourrait se résumer en un bruit de verres brisés.

Depuis deux semaines, le jeune exilé vient tous les jours dans les bureaux de la Métropole, à défaut de pouvoir se rendre au collège qui lui a été assigné. Pour aller à l’école, Ismaël doit en effet faire trois heures de route par jour. Alors, il vient ici, pour demander à son référent de pouvoir changer d’hôtel, ou de collège, car il a l’impression que, dans ces conditions, la scolarité reste pour lui un droit seulement théorique. Un après-midi, on le somme d’arrêter de venir demander toujours la même chose. Il doit rester tranquille et s’estimer heureux d’avoir un toit sur la tête et même une place au collège.

Ismaël ne trouve pas ce qu’il cherche. Il cherche, probablement, un adulte. Un interlocuteur qui puisse avant tout accueillir sa demande, la porter, en devenir responsable – ou, tout simplement, l’écouter. Qu’est-ce qu’il trouve ? Il ne trouve personne. Mais il trouve une pierre. Crash. Ismaël jette une pierre contre une fenêtre du rez-de-chaussée du siège de la Métropole. Il brise les vitres d’un établissement qui est devenu, pour lui, la scène d’un processus d’exception. Comme nous l’avons vu plus haut, la MEOMIE, en

manque systématique de personnel et de moyens, traite les mineurs étrangers comme une population spéciale, qu'il faut avant tout trier selon un principe de suspicion préventive, et dont les demandes sont banalisées et méprisées, sous prétexte de la saturation chronique du dispositif. Par son jet de pierre, Ismaël dénonce le traitement « d'exception » dont il fait l'objet, brisant cette fenêtre, il affiche le lieu où les jeunes « comme lui » sont systématiquement brisés.

Cette histoire se termine avec une procédure disciplinaire qui met à mal l'accueil. Le geste de colère d'Ismaël devient la bonne excuse pour exclure ce jeune *dérangeant* de toute prise en charge : il est expulsé de sa chambre d'hôtel, et le versement mensuel de son soutien financier est coupé. Encore une fois, personne n'écoute Ismaël : on l'accusé d'avoir été « violent » et on le punit en le rejetant, on évacue le problème qu'il représente. Le fonctionnement dérogatoire de la MEOMIE empêche le déploiement d'une réflexion collective. Impossible, en dépit de celle-ci, de prendre en compte la transgression d'Ismaël comme un passage *par* l'acte, signifiant la violence institutionnelle (et non instituante) qu'il a subie. Une violence qui relève d'une forme de malveillance profonde, une dévaluation d'emblée de sa parole, un préjudice de culpabilité, comme si, indépendamment de tout le reste, Ismaël était déjà essentiellement coupable d'exister sur le territoire national – coupable d'être là (SAYAD, 1999b), d'avoir survécu à l'ordalie.

Le traitement institutionnel réservé aux « mineurs isolés étrangers » pourrait représenter le cas extrême d'une « absence de répondant » (KAËS, 2015) généralisée, qui infiltre les institutions de la mésinscription dans le système néolibéral. Néanmoins, la négation qui structure un tel traitement, semble avoir des conséquences spécialement destructrices pour des jeunes sujets qui sont exposés à un « péril psychique et politique » (PESTRE, 2014) relevant d'expériences catastrophiques de mise à mort et d'exclusion de la commune humanité. Sur le plan de l'histoire subjective, la négation et l'absence s'entremêlent et font écho à une « déprivation du répondant » primaire (J. PINEL, 2018b), et à une forme de *mise au ban* du tissu familial et des liens inter-subjectifs que les jeunes exilés ont souvent connu très tôt dans leur enfance.

En effet, comme l'a bien écrit Mauro De Vincenzo, dans ce cas

« Ce qui est disqualifié, c'est ce que Green décrit comme "le rôle structurant

et organisateur de l'Autre semblable'', donc la possibilité d'établir un lien encadrant qui est à la base du développement psychique. La crise ou l'absence de ce lien structurant au niveau méta et social fait écho à l'absence de répondant et de contenance dans l'histoire individuelle, comme si le manque du regard réfléchissant de l'Autre se réactualisait après coup dans l'absence d'un espace social ou méta-social qui puisse contenir et soutenir le devenir sujet de l'individu. » (2017, p. 102)

Dans ce sens, je dirais qu'Ismaël, avec sa pierre, essaie d'éveiller quelqu'un, de susciter une attention, une présence. Un bruit de verres brisés résonne contre le sommeil indifférent des figures parentales, ce silence mortifère qui envahit tant la scène institutionnelle que celle intra-psychique. Le mépris de cette tentative de signification par l'acte semble marquer un pas de plus du jeune Ismaël vers un mouvement psychique de *révolte* contre un *monde sans adultes*.

Quelques temps après le début de notre travail clinique, Ismaël me fait part d'autres éléments traumatiques de sa trajectoire migratoire en Europe, relevant, eux, d'une rencontre qui a été *mauvaise* non seulement par défaut de réponse, mais aussi par empiètement. Peu de temps après avoir été sauvé du naufrage, il a été envoyé dans les Pouilles, à Taranto, dans un « campo » pour les mineurs. Lorsqu'il me parle pour la première fois de cette période, Ismaël le fait avec beaucoup d'humour, il évoque les éducatrices qui l'ont accompagné, il mobilise les expressions italiennes et dialectales qu'il a apprises. Mais le « campo » revient à plusieurs reprises dans son discours, jusqu'au jour où Ismaël me confie qu'un homme qui travaillait dans l'établissement (il n'est pas clair avec quelle fonction) l'a harcelé sexuellement pendant les trois mois de sa permanence à Taranto, sans que personne ne réagisse à sa dénonciation. Comme si des pratiques de ce type étaient habituellement tolérées et passées sous silence, comme si la pensée raciste, légitimée par la classe politique et amplifiée par les médias, attaquait directement le *renoncement pulsionnel* qui est à la base de toute institution, infiltrant, au sein des *pactes dénégatifs*, l'idée partiellement inconsciente qu'« au fond, c'est des adolescents africains, encore heureux qu'on leur donne un toit, et puis, s'ils se plaignent, ils n'ont qu'à retourner à leur Pays ». Le départ d'Ismaël de Taranto, sa course à la gare, sans avoir de quoi se payer un billet, son périple jusqu'à Milan et Vintimille, est, en réalité, une fuite – encore une fois, il doit s'échapper au Mal

qui menace de le briser, sans repères, « sans adulte », ayant été discrédité dans sa personne et dans sa parole.

Je ne peux pas affirmer avec certitude que la pierre jetée par Ismaël contre la fenêtre de la Métropole avait réellement vocation à réveiller quelqu'un. Ce dont je suis sûre, c'est qu'elle m'a réveillée : dès qu'elle a brisé cette vitre, j'ai pu me mettre à l'écoute d'Ismaël, et l'histoire de cet « être-frontière » a commencé à creuser un espace interstitiel.

Le couteau

Avec ce deuxième objet « destructeur », Ismaël théâtralise, il me semble, la solitude radicale qui est à l'origine de son ordalie – la mort de sa mère, la mort de son père, l'emprise d'une famille qui ne le reconnaît pas en tant qu'enfant. Le couteau à la main, Ismaël n'est pas vraiment là : comme il me l'explique, il est « hors de lui ». Si Ismaël ne passe pas à l'acte, s'il ne se blesse pas, c'est précisément parce qu'il est *ailleurs*, sur une scène théâtrale, une scène tragique qui lui permet d'appeler sa maman, de s'adresser à elle, de lui crier qu'elle lui manque et qu'il veut la rejoindre. En outre, une telle scène théâtrale est à même d'évoquer un *chœur* :

« J'ai pris un couteau et je suis sorti, je suis allé dans les escalier. Je pleurais, je pleurais fort, j'appelais ma maman car je voulais la rejoindre. J'en avais marre. Mais Marta et Lucas m'ont entendu, et notre voisin aussi. Ils ont couru. Ils criaient. Le couteau est tombé par terre. »

Dans le récit qu'Ismaël partage avec moi de ce passage dramatique, il met en lumière plusieurs personnages, qui semblent assumer la fonction d'un chœur tragique. Il s'agit de figures qui *entendent* la souffrance du protagoniste, et qui courent le secourir. Surtout, ils acceptent d'être convoqués en tant qu'« adultes » : voici la condition nécessaire pour que les pulsions de mort qui risquent de *couper* Ismaël du monde des vivants puissent être contenues, et pour qu'un témoignage puisse s'entamer.

L'incendie

L'incendie a eu lieu quelques mois après la fin de l'accompagnement « psy » avec Ismaël, mais j'ai décidé d'en rendre compte ici parce que cet événement a nécessité une écoute clinique, et qu'il a eu d'importantes répercussions dans le travail d'exil de ce jeune homme.

En effet, au bout d'un an et demi de suivi psychologique, en juin 2019, nous avons décidé ensemble d'interrompre cette forme d'accompagnement, car Ismaël, qui venait de quitter l'appartement de Marta et Lucas et de réintégrer la prise en charge par l'ASE, traversait un passage très compliqué, où il avait besoin, plus que d'un psychologue, d'un point de repère stable, d'une figure parentale. Notre histoire transférentielle m'a amenée à incarner une telle figure de façon spontanée, tout en consacrant à ce processus délicat et, par certains aspects, déstabilisant, une longue réflexion, soutenue par mes collègues du Groupe Soins. Ainsi, la *fonction d'adulte responsable*, aux côtés d'Ismaël, a eu un destin particulier, déterminant une issue inattendue du travail clinique : Ismaël a commencé à passer régulièrement chez moi, se liant d'amitié avec mes proches et mes colocataires, trouvant, en somme, un groupe accueillant et étayant. J'ai même entamé une procédure administrative pour demander le statut de « tiers digne de confiance » d'Ismaël, et, même si, formellement, cette démarche a échoué en raison du confinement du printemps 2020 (pendant lequel Ismaël est devenu majeur), de fait, le processus qui l'a mis en branle a continué son travail, dans le lien que nous avons construit.

En tant qu'« adulte responsable » (grande sœur d'adoption, figure éducative) d'Ismaël, je l'accompagne, en juillet 2019, auprès de l'Ambassade de la Côte d'Ivoire de Paris, dans le cadre des démarches pour une demande de passeport. Je pourrais beaucoup écrire à propos de cette journée kafkaïenne, où l'absurde est le protagoniste absolu, et qui, heure après heure, plonge Ismaël dans un grave état de rage et désespoir. Je dirai simplement que, après nous avoir fait patienter, nous avoir fait tourner dans tous les bureaux de l'Ambassade, et nous avoir donné plusieurs fois à croire qu'on pourrait parler avec un autre interlocuteur qui, lui, nous écouterait, les fonctionnaires refusent le dossier d'Ismaël et ils nous prient de partir. Malgré les indications (incomplètes) publiées sur le site de l'Ambassade, son acte de naissance et les actes de décès de ses deux parents n'ont pour eux aucune valeur : pour que l'« ivoirité » d'Ismaël soit certifiée, il faudrait montrer la

carte d'identité ivoirienne de l'un de ses deux parents. Mais le père d'Ismaël, tout en ayant toujours vécu en Côte d'Ivoire, était guinéen, et, du côté de sa mère, la tante d'Ismaël refuse de lui fournir des documents qui puissent prouver que le jeune homme est le fils de sa sœur. La réaction d'Ismaël est lourde. Dans la rue, près de l'Ambassade, il crie, il pleure, il s'effondre. Il me demande pourquoi ses parents l'ont mis au monde. Puis, il se ressaisit. Il regarde devant soi et il affirme, très sérieusement : « Je ne comprends pas pourquoi on fait des enfants. Je serai le dernier de ma lignée ». Je ne peux que recueillir cette souffrance, il n'y a, en ce moment, rien à transformer, rien à lier. Par ces mots, Ismaël me rend témoin d'une revendication de son droit à la déliaison.

Un mois plus tard, lorsque je suis en voyage vers l'Italie, Ismaël m'appelle : il ne va pas bien. En seulement une semaine, la Métropole lui a fait changer d'hôtel trois fois. Son assistante sociale référente est en congé, et, tous les deux jours, le personnel de l'hôtel lui annonce, le matin pour le soir, que la prochaine nuitée n'a pas été réglée par l'ASE. Il est donc prié de plier bagage et aller ailleurs. Aller où ? « Appelez la Métropole. » Les conditions des hôtels dans lesquels on l'envoie sont d'ailleurs de plus en plus minables : l'hébergement « low-cost » des MENA est une occasion intéressante pour beaucoup de gérants sans scrupules, qui louent des chambres individuelles à deux ou trois jeunes, et qui baissent drastiquement la qualité de l'accueil (propreté, sécurité, repas, disponibilité du personnel...). Si, pour Ismaël, il est déjà suffisamment douloureux d'être livré à lui-même, dans l'anonymat massif d'une chambre d'hôtel, ces « dysfonctionnements » le font se sentir méprisé, ou, pour reprendre ses mots « traité comme une merde ».

Une dizaine de jours s'écoulent, et, malgré mes efforts, je n'arrive pas à aider Ismaël. Au lendemain de mon retour à Lyon, je reçois un appel de la Protection Judiciaire de la Jeunesse : Ismaël a mis le feu dans sa chambre d'hôtel, il s'est évanoui en respirant la fumée, il a passé une journée aux urgences et, ensuite, il a été confié à la PJJ. Son acte a été sanctionné par le placement du jeune homme dans un foyer éducatif semi-ouvert, pendant six mois. Lorsque ses éducateurs référents lui ont demandé le contact d'une personne qui l'accompagne, Ismaël leur a donné mon numéro. Ils m'invitent alors à aller les rencontrer, pour qu'on puisse travailler ensemble.

Cette nouvelle me laisse hébétée pendant quelques minutes, alors que j'imagine la scène, je me demande ce qu'Ismaël a pu vivre et penser en mettant le feu dans sa chambre,

je me dis qu'il aurait pu mourir, se blesser, ou blesser quelqu'un d'autre. Ensuite, j'appelle Ismaël, qui, d'une voix beaucoup plus calme et détendue que celle que j'ai anticipée, me rassure, me disant qu'il sait avoir fait une énorme bêtise, mais qu'il n'en pouvait plus, et que, dans ce foyer, il se sent enfin écouté et pris en compte.

Nous nous rencontrons le lendemain au bar associatif, après l'école. Ismaël a l'air très fatigué, mais, par rapport aux moments extrêmement tendus qu'il a traversés dans l'été, il me semble beaucoup plus serein. Lorsque je lui demande (la gorge encore serrée par l'angoisse) qu'est-ce qui s'est passé, il fait un long soupir et, les yeux rivés à la table, il commence à me raconter. La suite absurde des « défaillances » dans la continuité de son hébergement, l'absence d'écoute de la part de la Métropole, la solitude, les longues journées sans école, figées dans la canicule de la ville, le ressassement du mauvais souvenir de notre visite à l'ambassade, l'abus de hashish (pour dormir, pour se calmer, pour ne pas penser), l'absence de perspectives, sauf celle de devenir « apatride »...

« Je ne savais plus quoi faire. Je suis un poids, je suis juste un poids pour les autres, je me disais. Je me disais qu'il n'y avait pas de solution, sauf disparaître. Je pensais comme ça, tout le temps. Alors un jour j'ai pris mon briquet et j'ai mis le feu aux draps. J'ai fermé la fenêtre et j'ai mis une couverture devant la porte pour ne pas faire sortir la fumée. Mais c'est très étrange, car, même si je savais ce que je faisais, en même temps je ne le savais pas, je n'étais pas là, j'étais hors de moi. Après, je me souviens juste que je me suis réveillé à l'hôpital. »

Ismaël a donc provoqué un incendie pour « disparaître », mais en même temps (voici ce qu'*il ne sait pas* avoir fait) il a mis le feu pour la raison la plus évidente qui pourrait pousser un individu à mettre le feu : se montrer, *apparaître*, lancer un SOS. Obliger les autres à *voir* à quel point il est « hors de lui », les obliger à s'y intéresser. Lorsque je lui fais remarquer ce sens potentiel de son geste, il me sourit : « Oui, c'est vrai, j'avais trop besoin que quelqu'un me voit ». « Quelqu'un », dans ce cas, ne veut pas dire n'importe qui, et même pas une personne de confiance (comme je pourrais l'être pour lui). Ce pronom désigne, dans cette phrase, un sujet institutionnel, une instance sociale « officielle », à même d'inscrire l'existence d'Ismaël dans l'espace de la *pólis*. La PJJ matérialise ce

« quelqu'un ».

Le placement d'Ismaël se passe bien, je vais plusieurs fois rencontrer l'équipe éducative qui le suit, et, avec leur accord, certains week-ends, j'accueille Ismaël chez moi. Je trouve en somme une institution bienveillante, disponible et contenante. Ismaël accepte même d'entamer un travail clinique avec la psychologue du foyer, avec qui j'ai également l'occasion d'échanger. Seulement, deux mois avant la fin de la prise en charge, poussés par l'urgence de soumettre Ismaël à une expertise psychiatrique (demandée par la juge), ses éducateurs ne prennent pas le temps de lui expliquer de quoi il s'agit, ni d'en parler avec moi. Par conséquent, Ismaël se trouve dans une situation qui le bouleverse :

« Il m'ont dit qu'il fallait que j'aille voir un psy, je ne comprenais pas car je vois déjà la psy du foyer, mais j'y suis allé, ils m'ont amené dans le cabinet d'une psychiatre qui me posait des questions bizarres, genre si je savais quelle date on était, quand et où je suis né... J'ai dit que ça, c'est des questions qu'on pose aux fous, et que je ne suis pas fou, mais elle a continué... Mais en fait c'est elle qui est folle je crois, moi je me suis barré ! »

Même si, après-coup, les éducateurs lui expliquent qu'il s'agissait d'une expertise psychiatrique, s'excusant de ne pas avoir pris le temps de lui éclaircir cela plus tôt, quelque chose se rompt dans l'accompagnement d'Ismaël, qui devient de plus en plus irritable, agressif, imprévisible. Il se braque dans une position schizo-paranoïde, accusant tout le monde, au foyer (éducateurs et jeunes placés) de le maltraiter, profitant de sa condition de sans-famille. Ses éducatrices référentes me proposent une nouvelle rencontre, un mois environ avant la fin du placement. Elles sont très frustrées par le renversement soudain de cette situation, elles ne comprennent pas ce qui se passe. Réfléchissant ensemble, nous avançons l'hypothèse qu'il s'agit d'une manière, pour Ismaël, de maîtriser le moment de rupture qui s'approche inexorable : pour ne pas avoir à souffrir de cette énième séparation, il met à mal la relation. L'épisode de l'expertise psychiatrique a probablement empiré les choses. Je me propose de parler avec le jeune, cherchant à lui expliquer la situation du point de vue de ses éducatrices et à lui faire comprendre que, cassant cette relation, il se fait du mal lui-même – elles me prient d'intervenir le moins possible, pour ne pas compromettre mon lien avec Ismaël :

« En dehors de certains de ses profs, vous êtes la seule personne adulte avec qui il a un lien stable, fiable, qu’il n’essaie pas de détruire. Après l’expertise, il nous a dit qu’il ne veut jamais plus voir de psy. “Et Gaia ?”, nous lui avons demandé. Il nous a dit que vous n’êtes pas une psy comme les autres. Que vous l’avez accompagné longtemps sans jamais le faire se sentir fou, sans jamais le rendre fou, et que vous connaissez bien la situations des MNA, car, différemment de la plupart des gens, vous les écoutez. Votre lien, et le bon parcours scolaire d’Ismaël, sont les deux seules choses sur lesquelles nous pouvons compter, préparant sa sortie. »

Dans l’espace psychique d’Ismaël, l’incendie brûle encore. Mais ces flammes ne crament pas tout : elles épargnent des lieux interstitiels, où il est encore possible, pour Ismaël, de se dépendre d’un destin de répétitions mortifères, un destin d’« apatride », fermé à l’histoire et à l’avenir. Le feu qui le démange – ce feu qui lui vient d’ailleurs, et qui peut brûler en quelques secondes toute la distance qu’il a parcourue, menaçant de mettre à mal son travail d’exil – préserve malgré tout deux « héritages ». Deux « héritages » enracinés dans les bons objets internes d’Ismaël, et disponibles à être trouvés-crésés dans le monde externe : l’école, lieu de l’autre langue, dont l’importance lui a été transmise par sa maman, et une relation où une fonction d’adulte responsable peut continuer à se tisser.

Le nom

Le placement d’Ismaël se termine quelques jours avant le début du confinement du printemps 2020. Depuis plusieurs mois, ses éducatrices ont sollicité l’assistante sociale de la Métropole pour qu’elle cherche une petit studio pour Ismaël dans une résidence (tel est le logement habituellement proposé aux jeunes majeurs, pris en charge par l’ASE jusqu’à l’âge de 21 ans). La surcharge systématique de travail et la contingence de la pandémie ralentissent la procédure, ce qui fait qu’Ismaël, à la sortie de son placement, six mois après avoir brûlé sa chambre d’hôtel, et dans un état psychologique tout aussi inquiétant que celui qui a déclenché son passage à l’acte, est orienté vers... Une autre chambre d’hôtel. Avec les mesures sanitaires qui viennent d’être annoncées, d’ailleurs, un placement en hôtel signifierait une réclusion dans une pièce minuscule, pour un temps

indéterminé, sans pouvoir cuisiner ses repas, sans pouvoir sortir ni rencontrer âme qui vive. Avec ses éducatrices, et naturellement avec l'accord d'Ismaël et de mes colocataires, nous décidons qu'il n'ira pas à l'hôtel, mais que, jusqu'à ce qu'une place en résidence se libère, il restera chez moi. Ainsi, du 17 mars jusqu'à la fin du mois de mai, Ismaël intègre la petite « commune » de neuf personnes qu'est devenue ma colocation. Le fait d'avoir une chambre pour lui, et d'habiter dans une grande maison, avec un jardin, un potager, accompagné par un groupe de gens qui tiennent à lui, aide Ismaël à faire face à ces longues semaines d'enfermement. Nous faisons plusieurs activités en collectif (de la cuisine aux jeux de rôle), nous aidons Ismaël à faire ses devoirs, il nous apprend des délicieuses recettes ivoiriennes et nous fêtons tous ensemble son dix-huitième anniversaire. Il y a, certes, des moments de tension, des discussions, des malentendus, et parfois les uns ou les autres dépriment, s'enfermant à la vie groupale, mais, considérant les conditions de départ (neuf personnes enfermées ensemble sans presque pouvoir sortir, en pleine pandémie mondiale, pour une période dont la durée est inconnue), les choses se passent plutôt bien.

Vers la fin du mois de mai, l'assistante sociale qui suit Ismaël lui annonce qu'un studio est disponible pour lui. Le jeune est enthousiaste, et nous allons le visiter ensemble. Nous faisons un inventaire de tout ce qui manque et nous allons acheter ensemble les matériaux les plus importants... En somme, Ismaël semble très content, impatient d'investir « son appart » – le premier lieu de vie qu'il puisse considérer comme « chez lui ». Et pourtant, je m'aperçois que, dans l'excitation d'Ismaël, il y a quelque chose d'excessif, une note affective qui m'inquiète, car elle semble annoncer un renversement. Je pense que, derrière son enthousiasme, Ismaël a très peur de se retrouver soudainement tout seul, avec les angoisses et les fantômes qui, au fil des neuf derniers mois, ont pu être contenus par l'institution et par le groupe. J'insiste pour qu'il reste à la maison encore un peu, au moins une autre nuit, mais il n'y a pas moyen de le convaincre : « T'inquiète Gaia, ça va être nickel, j'ai tout ce qu'il me faut, je suis trop content ! »

La crise explose pendant la nuit. Ismaël ne dort pas, il a des hallucinations, il délire, il se sent mourir. Il m'appelle le lendemain matin, très tôt, me disant seulement : « Gaia, je ne comprends pas ce qui se passe. Il m'a appelé toute la nuit. » Le ton de sa voix est celui des catastrophes, lorsqu'Ismaël tord ses langues, lorsque chaque mot lui coûte une spasmé de douleur.

Je me précipite à sa résidence. Ismaël m'ouvre la porte, le regard dans le vide, le visage figé dans une expression de terreur. Je le fais asseoir, je tente de le rassurer, lui disant que je suis là et qu'il n'est pas tout seul. Ses propos sont confus, apparemment décousus. Il me dit que son frère l'a appelé toute la nuit, lui demandant de l'aider, de lui envoyer de l'argent, lui disant qu'il ne peut pas abandonner sa famille. Il me dit qu'il a vu son père, qu'il a vu *qui est* son père. Ensuite il se lève, il va vers l'angle cuisine, il prend du riz, il commence à cuisiner, machinalement. « Il faut qu'on mange quelque chose », il murmure. Puis, me regardant dans les yeux, il me lance une question presque criée : « Gaia ! Est-ce qu'on peut changer de nom ? »

Ismaël s'effondre en larmes. Je le prends dans mes bras, j'arrive à le faire asseoir à nouveau. Il me répète toujours la même question, trois ou quatre fois, alors je lui répond que je pense que oui, pour des raisons importantes on peut changer de nom. Je lui demande s'il a envie de m'expliquer pourquoi il voudrait le faire, et de me raconter ce qui s'est passé dans la nuit. La matinée s'écoule comme ça : Ismaël commence une phrase, puis il se lève, il continue sa cuisine, il n'arrive plus à parler pendant des longs moments, tellement paniqué qu'il ne peut pas articuler des mots. Il a aussi des longs moments d'absence, où il se fige, il tape mécaniquement son index et son majeur droits contre sa paume gauche, il fixe un point devant lui, et il part « ailleurs ». Pendant l'une de ces absences, il met ses chaussures et il va vers la porte. Très inquiète, je l'empêche de sortir, j'essaie de lui parler. Il me dit qu'il a besoin de rester seul, je réponds que je peux partir, mais qu'il doit me promettre qu'il ne sortira pas. Je descends donc, le cœur qui explose d'angoisse. Lorsque j'arrive dans la rue, je me mets en dessous de sa fenêtre, les yeux rivés à son balcon. J'ai peur qu'il se fasse du mal. Au bout de quelques minutes, je l'appelle au téléphone, mais ça ne sonne pas. Encore plus préoccupée, je profite du passage d'une dame qui sort de l'immeuble pour pouvoir rentrer, je monte, je frappe à la porte d'Ismaël, je l'appelle. Il n'a pas fermé à clef. Je le trouve allongé dans son lit, en pleurs. À côté de lui, par terre, gît son téléphone : il l'a éclaté.

Je me mets à son chevet, j'essaie de le rassurer – lui disant que nous avons le temps, que je ne vais pas le lâcher, que je vois bien qu'il a peur, et que ce n'est pas grave, nous pouvons passer toute la journée en silence, mais au moins on sera ensemble. À un moment, il semble se calmer, nous pouvons même commencer à manger, mais ensuite la panique le

reprend. Il écarquille les yeux, me disant « Je ne veux pas qu'il m'appelle, ça fait trop peur, ça fait trop peur ». Alors, j'ai un doute : « Ismaël, mais ton frère t'a appelé par téléphone, ou pas ? » Ismaël me regarde, sarcastique : « Tu sais, en Afrique, si quelqu'un veut t'appeler, il t'appelle. Il n'y a pas besoin de téléphone. » Ensuite, changeant complètement de ton, il recommence à parler de sa nécessité impérieuse de changer de nom au plus vite : « Je ne peux plus m'appeler "Fofana". C'est pas mon vrai nom. Maintenant je connais mon vrai nom ! Je crois que je vais devenir fou ! »

Depuis les quelques phrases éparses qu'Ismaël arrive à me dire, entre une absence et l'autre, je comprends que l'« appel » de son frère a été en fait une longue hallucination, s'appuyant sur certaines croyances magiques qui lui ont été transmises, et, surtout, sur la crise d'affiliation qui est en train de déchirer Ismaël : probablement, dans ses hallucinations, la figure de son grand frère représente son père. Quant à ce dernier, qu'il dit avoir « vu », et quant au nom qu'il a besoin de changer, je saisis, confusément, qu'Ismaël vient d'avoir mis à jour une vérité sur sa famille et sur lui-même – l'une de ces vérités qui font basculer les repères identitaires, qui mettent à mal les assises narcissiques. Il n'est pas un Fofana : il n'est pas le fils de son père. Étrangement, je ne suis pas très surprise, comme si j'avais toujours senti que, au sein de sa famille, Ismaël n'était jamais « à sa place ». « Je serai le dernier de ma lignée » : cette affirmation, qu'Ismaël a formulé il y a quelques mois déjà, résonne en ce moment dans ma tête. Ainsi, j'arrive à lui poser la question :

« Quel serait ton nom de famille, en réalité ?

— Koné. »

La réponse d'Ismaël est immédiate et sèche. Il me regarde. « Je m'appelle Ismaël Koné ».

Au fil des heures, Ismaël arrive à partager avec moi l'histoire d'Osseni Koné, l'homme qu'il désigne comme son « père biologique » :

« Il était un aventurier, un type dangereux. Je pense que ma mère est restée quelques temps avec lui, espérant qu'il change, mais il n'a pas changé. Quand je suis né, ma mère l'a quitté, elle lui a interdit de me voir, de me donner

son nom. Elle ne voulait pas que je devienne comme lui. Alors, elle a épousé Ibrahim Fofana, l'homme qui m'a élevé, et qui m'a donné son nom.

— Ismaël, comment est-ce que tu as appris tout ça ?

— C'est mon père biologique qui me l'a dit. Après la mort de mon autre père, il est venu me chercher. J'étais chez ma tante : il l'a payée pour qu'elle lui donne son accord pour me récupérer. Ma tante m'a vendu à Osseni Koné.

— Pourquoi voulait-il te voir ?

— Il voulait me prendre avec lui. On a passé un an ensemble. Je ne comprenais pas vraiment : il me disait qu'il était mon père et tout ça, mais pour moi, mon père était l'homme qui m'avait élevé, et il était mort. Personne ne m'avait jamais parlé de mon père biologique, personne. Je ne pouvais pas croire que, depuis la mort de ma mère, j'avais passé toutes ces années avec des gens qui n'étaient pas ma famille, alors que mon vrai père était vivant. J'étais orphelin, mais mon père vivait encore !

— Et après, tu es parti ?

— Après il est mort, lui aussi. Dans un accident, dans un de ses trafiques de voitures volées. Alors je suis retourné chez mes frères : personne ne savait où j'avais vécu pendant un an, j'ai dit que j'étais à la rue. J'ai demandé à ma tante si elle savait qui était l'homme à qui elle m'avait donné, elle n'a pas voulu me répondre. Elle n'a jamais voulu me répondre. »

Soudainement, les petites incohérences, les zones obscures de l'histoire familiale d'Ismaël, me semblent acquérir un nouveau sens, comme un puzzle qui changerait drastiquement d'aspect, une fois trouvé l'emplacement des dernières pièces. Je me rends compte qu'Ismaël, me parlant de son père, m'a en fait toujours parlé de deux hommes différents : Ibrahim et Osseni, un vieil homme sage et bienveillant, et un jeune homme inquiet, usé par la vie, traumatisé par la guerre. Ces deux figures s'étaient superposées, dans l'espace psychique d'Ismaël, dans la filiation qu'il s'efforçait de se représenter. Comme si l'année passée avec son « père biologique », après la mort soudaine de celui-ci, et face au silence obstiné dont le reste de sa famille enveloppe la figure d'Osseni, s'était inscrite dans la mémoire d'Ismaël comme un long rêve, une version alternative, mais fictive, de sa vie.

Voici donc l'objet « encrypté » qu'Ismaël laisse de temps en temps parler à travers lui, changeant de voix et de gestes : Ossenï, le père aventurier, imprévisible, vivant à la limite de la criminalité, et parfois violent. Le père avec, en lui, une guerre dont il ne peut pas parler, mais qu'Ismaël peut intercepter et absorber. Est-ce que son ordalie migratoire ne matérialise pas, aussi, une tentative de mettre à distance ces souvenirs incompatibles avec celle qu'il croyait être son histoire ? Est-ce que l'épisode de crise et de délire qui permet à Ismaël de me parler de ses pères, et de les faire parler en lui, n'est pas à entendre comme l'esquisse d'un témoignage – le témoignage d'une vérité ignorée, mise sous silence, une vérité qui n'a jamais trouvé de *réponse* ?

« Un témoignage n'est pas forcément un récit, une narration. Il commence par le rêve, le délire, c'est-à-dire des opérations opiniâtres, fantasques, rigoureuses, où par le coup de force d'une énonciation renaissante se déchire à tout jamais la dichotomie qui sépare vérité et mensonge. Se perçoit enfin une fiction dans laquelle il est possible de retrouver ces petits cailloux de réel qui ne trouvent pas le langage mais le relancent. » (DOUVILLE, 2015, p. 316)

M'appuyant sur ces observations d'Olivier Douville, je peux tenter d'aider Ismaël à faire face à l'énigme de son nom. Aujourd'hui, à dix-huit ans, après avoir pu éprouver la condition d'exclusion extrême, la négation de toute possibilité d'héritage, comme étant *son* exclusion, *son* impossibilité d'hériter, après avoir cherché refuge dans des liens instituant et sécurisants – après avoir commencé à devenir *adulte* et *responsable* – Ismaël peut enfin *se souvenir*, lier entre eux les fragments éclatés de sa mémoire. Il peut se mettre à l'écoute de l'autre, en lui, ce « père biologique » dont il craint de toutes ses tripes la transmission, et que, pourtant, aujourd'hui il peut enfin nommer. *Ossenï Koné. Ismaël Koné.* Voici les noms qui le tourmentent, les noms qu'il faut prononcer, maintenant, qu'il faut inscrire dans une écoute, dans une histoire, dans un projet identificatoire, pour ne pas se perdre, pour ne pas devenir fou.

Ismaël accepte mon invitation à revenir à la maison pendant quelques jours, le temps de retrouver un peu de calme, et de décider comment faire face à cette situation. Le soir, il hésite à monter dans sa chambre, il a peur de se retrouver seul, sans pouvoir dormir, et de recevoir un autre « appel ». Je lui prépare une tisane, et je lui donne quelques pilules

de passiflore et de mélatonine – celles que je prends pour dormir, et dont l'effet réside plus dans le placebo que dans le principe actif. Le lendemain, Ismaël vient me voir vers onze heures, et, pour la première fois depuis deux jours, il me sourit : il a enfin pu dormir.

Plus tard dans la matinée, nous continuons à discuter ensemble des événements de la veille. Ismaël m'explique qu'il a cassé son téléphone sans même pas s'en apercevoir, sans doute dans un accès de rage, mais que, plus tard, il s'est demandé s'il ne l'a pas fait aussi pour détruire le lien avec sa « fausse » famille.

« C'est ce que tu veux, ne plus te faire trouver ?

— Mon frère peut me retrouver dans tous les cas. Mais oui, je voudrais qu'il me laisse tranquille, pas à jamais, juste pendant un temps.

— Et pourquoi tu ne leur dit pas cela, au lieu de disparaître en silence ?

— Parce que je ne sais pas qu'est-ce que je peux leur dire. Ils ne savent pas que je ne suis pas leur frère. Lorsqu'Ibrahim est mort, je n'étais pas à Abidjan, j'étais quelque part avec ma tante. Il n'allait pas bien depuis quelques jours, mais je ne pensais pas qu'il était à la fin. Il m'a appelé, il m'a dit de venir, qu'il avait une chose importante à me dire. Je suis arrivé le lendemain, c'était trop tard, il était déjà mort.

— Tu penses qu'il voulait te le dire ?

— Oui. Il ne l'a jamais dit à personne. Il me traitait comme si j'étais son fils, mes frères et ma sœur ne le savaient pas. Je pense qu'il voulait que je le sache, avant qu'il meurt. »

Ainsi, Ismaël décide d'appeler son grand frère (par téléphone), pour lui raconter ce qui lui est arrivé et lui demander conseil. Il me raconte, ensuite, que son frère était très surpris de l'entendre si perturbé, et qu'il s'est préoccupé pour lui. Il lui a dit ne pas l'avoir « appelé » avec la magie noire ni rien de tout cela, et qu'il ne doit pas se sentir obligé de les aider, alors que sa situation en France est encore des plus instables. Lorsqu'Ismaël lui a expliqué l'histoire de son père biologique, son grand frère a pleuré avec lui. Il lui a promis de ne rien dire aux autres (« Ils ne peuvent pas comprendre », m'explique Ismaël), et, surtout, il lui a dit qu'il resterait toujours son frère : « Tout ça, ça ne nous regarde pas :

c'est nos parents, c'est leurs histoires. Mais nous, on a grandi ensemble, et je t'aime. »
Après cet appel, Ismaël est décidément soulevé.

Le jour suivant, il m'annonce qu'il souhaite aller voir une dame, une vieille ivoirienne qui habite depuis longtemps en France, et qui a aidé Ismaël lorsqu'il venait de débarquer à Lyon. Il pense lui demander conseil vis-à-vis de son idée de devoir changer de nom. Quand il revient, sa voix est calme et ferme, son visage détendu :

« J'ai parlé avec la vieille dame, elle m'a dit que ma famille, c'est les gens qui m'ont élevé, que mon père, c'est l'homme qui m'a donné son nom. Elle m'a expliqué que, si je m'appelle Fofana, c'est ma mère qui l'a voulu, et elle m'a dit de faire confiance à ma mère. Si elle voulait me protéger d'Osseni Koné, elle avait ses bonnes raisons. Il n'est pas bon de changer de nom comme ça. Je pourrais perdre la protection d'un bon ancêtre, et en réveiller un qui est mauvais.

— Alors je peux continuer à t'appeler Ismaël Fofana ?

— Oui — un large sourire illumine son visage – Ismaël Fofana. »

Ni patrie, ni destin ?

« Ni patrie, ni destin ». Tel était le titre provisoire de cette thèse. Cette petite formule, avec son assonance à la devise anarchiste « Ni Dieu, ni Maître », me semblait synthétiser l'expérience psychique de plusieurs sujets « en ordalie » que j'accompagnais, dont, notamment, Ismaël. Par « patrie », j'entendais la terre des pères (*patres*, en latin) et des mères (la « mère patrie »), le lieu d'ancrage, les liens qui font place à la venue au monde d'un sujet. Par « destin », je voulais signifier une trajectoire de vie prédéterminée, assignée au sujet par ses groupes, transmise par ses ancêtres – à la fois un chemin vital et une malédiction tragique. Choissant ce titre, je voulais suggérer que l'ordalie migratoire consiste, pour le sujet, à se déprendre de l'emprise d'une « patrie » qui ne lui a pas véritablement fourni d'ancrages, et à trahir un « destin » de mort, ou de non-vie, auquel l'acceptation de sa place (ou plutôt, de son manque de place) l'aurait condamné.

L'accompagnement d'Ismaël – accompagnement atypique, tortueux, et dubitatif s'il y en a – m'a amenée à me poser des questions sur la pertinence de cette formule, à l'écrire dans une forme interrogative. En effet, la souffrance d'Ismaël par rapport à son *nom*, le témoignage complexe que nous arrivons à bricoler ensemble, son élan de révolte vis-à-vis des silences déstructurants de sa famille... Tous ces mouvements, qui viennent s'actualiser dans la relation clinique, me semblent porter la trace d'une « patrie » et d'un « destin » bien réels, pour ce jeune homme, et occupant une place fondamentale dans son travail d'exil.

Suite au processus (maïeutique) de destruction et de reconstruction de son *nom*, auprès duquel il me convoque (en tant que garant d'une fonction d'adulte responsable), Ismaël peut commencer à articuler les *noms de ses pères*, à les inscrire dans une histoire qui le concerne, et qu'il assume au sein de son projet identificatoire. Il peut, par exemple, me dire qu'Ibrahim Fofana lui a appris la modération, l'art de vivre avec peu, une relative indépendance des biens matériels. Mettant des mots sur la générosité avec laquelle cet homme a accueilli sa maman et le petit Ismaël qui avaient besoin d'un refuge, le jeune Ismaël peut mettre à jour son système de valeurs, dans lequel la générosité et l'accueil ont une place si importante. Cet ancien papa lui a montré que la parentalité (culturelle) va bien au-delà du sang, tellement plus complexe que la parentalité biologique. Par ailleurs, le *nom* d'Osseni Koné est maintenant prononçable. Ismaël me confie que toutes les recettes ivoiriennes qu'il nous a préparées, viennent de l'art culinaire que cet homme lui a transmis. Osseni était un homme excessif, il aimait l'opulence, lorsqu'il avait un peu d'argent, il s'adonnait à un luxe éphémère. Pendant l'année qu'ils ont passé ensemble, son « père biologique » l'a souvent surpris, par ses propos et ses actes, avec lui, Ismaël était dépaysé, comme dans une réalité parallèle à la sienne. Mais il ne s'est jamais senti menacé par cet homme. « Tu ne dois pas te contenter du minimum, il faut être ambitieux », il lui disait souvent, et il ajoutait qu'il ne fallait pas le prendre comme modèle : « Je me suis égaré, car je n'ai pas pu étudier. Va à l'école, Ismaël, apprend la vie, voyage. Ne fais pas comme moi, ne te laisse pas piéger. »

Aujourd'hui, à dix-huit ans, Ismaël commence à pouvoir s'adresser à ces deux interlocuteurs internes, à les discerner et à penser leurs héritages. Ibrahim et Osseni peuvent maintenant l'écouter, lui parler. Peut-être, qu'ils commencent même à se parler entre

eux, et à répondre à une troisième voix intérieure, celle d'Afla, le bon objet d'amour qu'Ismaël a pu intérioriser dans son enfance. La « patrie » et le « destin » de ce jeune deviennent ainsi des entités moins menaçantes, qui ne consistent plus en des positions inamovibles, ni en des trajectoires tracées à l'avance – des trajectoires qui démarrent et qui échouent dans des non-lieux. Ces deux coordonnées existentielles peuvent lentement se transformer en des *dispositions subjectives* à la vie, issues d'une transmission. Le travail d'exil d'Ismaël peut maintenant se dérouler suivant une démarche d'exploration de sa *géographie psychique*, dans la tentative d'en établir une *topographie* .

Écrivant à propos des adolescents en grande errance avec qui il travaille, Olivier Douville observe justement que

« Ce sont des sujets qui ont fui la famille, l'école coranique, la plantation. *Non qu'ils aient quitté ces lieux, mais parce qu'ils se sont trouvés poussés en dehors de non-lieux.* Quand ils se recomposent, ils cherchent du probable, du semblable, ils s'affilient vers des présences dont ils ne savent pas encore si elles seront secourables ou hostiles. Mais en tant que présences et non plus hantises, elles arrêtent la catastrophe d'un lieu sans point fixe, sans perspective. » (2015, p. 314, souligné par moi).

C'est précisément à cause de ça, en raison de cette fuite des « non-lieux sans perspective » dont il a été expulsé, qu'Ismaël a d'abord besoin de trouver les conditions, l'espace (inter-subjectif), pour qu'un chœur de voix internes puisse résonner. Le plus important, c'est que cet espace soit enfin habité, animé par des « présences », et non plus envahi par des « hantises » absurdes, fantômes sourds et muets. Ces présences peuvent parler et être parlées, par Ismaël, au travers des noms de ses pères, du nom de sa mère, soutenus par des rencontres, par des groupes, par des institutions à même de lier et soutenir une pulsion anarchiste.

« Je serai le dernier de ma lignée ». Lorsqu'Ismaël m'adresse cette déclaration, solennelle et définitive, il formule, il me semble, une synthèse de la pulsion de mort sur laquelle prend appui sa tentative de s'ouvrir une possibilité de survie – autrement dit, cette phrase symbolise une pulsion anarchiste. Le mouvement de révolte d'Ismaël concerne l'affiliation :

niant la possibilité d'une filiation à venir, cet adolescent exilé dit la douleur de sa propre désaffiliation. Affirmant la négation d'une continuité, Ismaël refuse sa dette de vie, il coupe les fils qui le nouent aux ancêtres, car ces fils sont autant d'énigmes, car ces ancêtres ne lui parlent pas, ils ne lui offrent pas les mots pour dire la mort et le sexuel, pour articuler son existence subjective à la mort et au sexuel. « Je serai le dernier de ma lignée » signifie qu'Ismaël se sent trahi par ceux qui l'ont précédé, car, dans ce qu'ils ont laissé, il ne trouve aucun vecteur d'avenir, seulement un espace étouffant de survie, qu'il refuse d'imposer à ceux qui viendront après. Ismaël se révolte lorsqu'il casse cette chaîne de répétitions, anticipant ces d'hypothétiques autres à venir, et décide qu'il ne leur transmettra pas ce non-lieu à fuir dont il a souffert l'héritage. Je crois que c'est grâce à ce mouvement de révolte (qu'il a pu exprimer et partager), que, quelques temps plus tard, Ismaël pourra délirer et halluciner sa crise identitaire, sa crise d'affiliation. Il ébauche, par la dramatisation d'une affiliation en crise, une première issue de sa condition désaffiliée. Ainsi, attrapant les *noms* des ancêtres qui parlent en lui, Ismaël peut commencer une nouvelle phase de son travail d'exil, une phase « topographique ».

Topographie, c'est d'ailleurs la spécialité qu'Ismaël décide d'étudier à l'école, en terminale. Il s'agit de la science qui permet de « dessiner les lieux » (depuis les mots grecs *graphèin* et *tòpos*), afin de déterminer (je cite Wikipédia), « la position et l'altitude de n'importe quel point situé dans une zone donnée, qu'elle soit de la taille d'un continent, d'un pays, d'un champ ou d'un corps de rue ». L'étendue des territoires qu'Ismaël va devoir représenter est probablement incommensurable à celle d'un continent, d'un pays, d'un champ ou d'un corps de rue. Mais la prise en compte et l'accueil, dans sa géographie subjective, de tous ces objets, de tous ces lieux de passage de son histoire et de celle de ses ancêtres, est certainement indispensable pour qu'Ismaël puisse enfin dessiner son propre chemin, ses trouvailles vitales, sa manière de transmettre. Pour un *être-frontière*, devenir *topographe* est probablement un « destin ».

9.4 Badou. La haine du père

9.4.1 Un enfant oublié

« Je suis devenu quelqu'un de mauvais. Je ne sais pas ce que je pourrais faire, si je ne me maîtrisais pas. Mais je n'ai pas toujours été comme ça, la vie m'a gâché. »

Lors de notre première rencontre, dans le cadre de la permanence psychologique de l'*Amphi Z*, Badou se présente ainsi, mettant en avant une déchirure entre un Soi-enfant qui appartient au passé, et son Soi présent, « gâché » par la vie. Il me parle d'emblée de son besoin de « maîtriser » des instincts qui s'agitent en lui, des pulsions destructrices par lesquels il risque à tout moment de se faire submerger. C'est précisément à cause de cette nécessité de maîtrise, que le temps qui s'écoule entre notre toute première rencontre et le début effectif du travail clinique est si long : huit mois séparent ces deux moments. Comme il me le signifie très clairement la toute première fois qu'il s'adresse à moi (cf. supra, p. 67), Badou est tourmenté par la haine. Sa demande d'aide explicite porte sur cela : ce jeune homme voudrait être délivré des fantasmes d'agression et de meurtre dont il est constamment envahi. En même temps, il est tout à fait conscient que le fait d'entreprendre un travail clinique, c'est à dire, de commencer à mettre des mots, à ébaucher une forme de réflexion sur ce qui le tourmente, entraîne nécessairement un désinvestissement des forces psychiques concentrées dans l'effort de « maîtrise » des poussées destructrices. Pour cela, il hésite, il prend du temps. Jusqu'à ce que, un jour de décembre, je le trouve à l'*Amphi Z*, devant la salle de soin : « Bonjour Gaia, si tu es disponible, je suis prêt pour commencer ».

D'emblée, avec ma collègue Anne, nous décidons que je vais recevoir Badou toute seule, toujours dans l'idée d'élaborer la clinique avec elle et nos autres collègues du Groupe Soins. Il s'agit, en effet, d'un jeune très persécuté : comme il me le dit lui-même, il se méfie de tout le monde, mais il a « senti quelque chose », en moi, qui l'encourage à me faire confiance. Il me raconte qu'il avait créé un lien très fort avec ses trois éducatrices, auprès du foyer de l'ASE où il habite, mais qu'il a été « trop déçu », à cause d'une « trahison ». Ainsi, sa disponibilité à s'ouvrir aux autres, et notamment aux adultes, est maintenant très faible.

Badou a tout juste dix-sept ans, il est né et il a grandi en Guinée, à Conakry. Arrivé en France depuis un an, il a vécu un temps chez des soutiens de l'*Amphi Z*, puis il a été reconnu en tant que mineur isolé et il a été pris en charge par l'ASE, au sein d'un foyer. Il est inscrit dans un lycée professionnel, où il fait une formation de charpentier, qu'il aime beaucoup. Badou est grand et vigoureux, et il se porte comme un guerrier, comme un *chevalier*. Des valeurs telles que l'honneur, la protection des plus faibles, la vengeance contre les méchants, sont très importantes pour Badou, qui est extrêmement sensible à l'injustice. Il se dit presque constamment en colère, contre les autres ou contre soi, et la honte est souvent présente dans son discours (la sienne, ou celle dont les autres peuvent se tâcher), plus présente que la culpabilité, qui, elle, reste difficile à nommer, à éprouver et à imaginer chez autrui. Mais ce sont surtout la gestualité, le visage et la voix de Badou, qui m'interpellent dès nos premiers échanges. Ces trois supports expressifs peuvent, en effet, passer très soudainement d'une crispation menaçante qui semble annoncer une explosion, ou d'une fermeture sourde et sans appel, à une tendresse désarmante, une chaleur bienveillante, disponible à l'écoute et à la relation. Au niveau contre-transférentiel, de telles oscillations me font vivre une certaine instabilité : il m'arrive d'avoir *peur* de Badou (chose qui ne s'est jamais produite avec aucun autre patient), parfois j'ai le sentiment de me détacher de lui, et presque de le rejeter, alors que, à d'autres moments, j'éprouve une forte nécessité de l'aider, de le protéger, de le rassurer.

Je m'aperçois assez rapidement que Badou ne se présente et ne se représente pas de la même façon lorsqu'il parle de lui au singulier, et lorsqu'il se pense en tant que sujet d'un collectif. Le Badou d'aujourd'hui se décrit comme un individu imprévisible et dangereux, colérique, rempli de haine et d'envies de meurtre. Il s'est éloigné des autres, il est sorti du monde humain lorsqu'il a quitté son Pays, et cette *mise au ban*, au fil de l'ordalie migratoire, n'a fait que s'approfondir, jusqu'à devenir irréversible. L'ordalie a fait de Badou un sujet séparé, ce geste l'a dépouillé de son identité, l'assignant à une condition existentielle d'*homo sacer*. Depuis, Badou s'applique à se protéger des autres, et à protéger les autres de soi – il s'isole, il se retire des liens inter-subjectifs. La haine, la colère, la coupure qui le sépare de la commune humanité, sont, pour Badou, le prix à payer pour se sentir en sécurité, voire invulnérable. Badou ne se limite pas à se défendre des autres : dans son imaginaire, il se laisse vite entraîner vers des fantasmes de destruction, de désintégration de ses potentiels ennemis, il se voit non seulement les battre, mais les

anéantir :

« Je sais que je peux toujours me défendre, je n'ai jamais peur pour moi. Par contre, j'ai peur de ce que je pourrais faire si quelqu'un m'attaque, ou même s'il me provoque. Je te jure qu'il ne resterait plus rien de lui. »

D'autre part, le Badou du passé, d'avant le voyage et la « sacralisation », était un enfant heureux, aimé et aimant, entouré par sa grande famille – sa maman, son papa, ses trois grands frères, et les deux bébés, son petit frère et sa petite sœur :

« Quand j'étais petit, je ne pensais à rien de tout ça. J'aimais tout le monde, j'étais toujours souriant, et j'adorais mon père. »

Dans le discours de ce jeune homme, les deux Badou sont « deux personnes différentes », ils n'ont plus rien en commun, sauf, justement, l'appartenance à cette grande famille. Mais celle-ci a subi une transfiguration profonde et épouvantable. Alors que, pour le petit Badou, il s'agissait de son monde, de ses êtres les plus chers, pour le Badou adolescent, elle est devenue un piège, un lieu toxique, qui, à défaut de le plier à l'obéissance et au silence, l'a éjecté, l'abandonnant à une errance qui s'est rapidement transformée en fuite, et en ordalie. « J'adorais mon père » : par le temps verbal de cette phrase, Badou exprime quelque chose de fondamental, car il touche au plus vif de la déchirure l'obligeant à vivre comme s'il avait cessé brutalement d'être celui qu'il était.

Il ne m'en parle pas tout de suite. Au début, il est surtout question des zones de mise à mort qu'il a traversées pendant son périple, et notamment, il est question de la Libye : ici, Badou, avec son cousin Issa, avec qui il s'était mis en route, ont été capturés par des bandits, qui les ont gardés captifs pendant cinq mois. Comme Badou arrivera peu à peu à me le raconter, les conditions de cet emprisonnement relèvent de la déshumanisation, d'une intention de démolition systématique de la *résistance de l'humain* (ZALTZMAN, 1999b) chez chaque prisonnier. Nous verrons à quel point cette expérience d'effroi extrême a été déterminante dans le processus de « séparation », de déliaison, qui a détaché Badou des autres et de soi-même. D'ailleurs, le discours haineux et meurtrier de Badou s'adresse à ces figures de l'Autre qui sont d'une certaine façon assimilables à ses bourreaux :

« Je déteste les arabes. Il y a même des quartiers où j'évite d'aller, car je sais qu'ils s'y concentrent.

— Pourquoi est-ce que tu les détestes, Badou ?

— J'en sais pas, je ne voudrais pas, je te jure, je sais que c'est irrationnel, mais je les hais de tout mon cœur, je ne peux pas m'en empêcher

— Peut-être que te sens encore menacé, et la rencontre avec un « arabe » te fais penser à ce que tu as vécu ?

— Je n'ai pas peur, je n'ai jamais peur. Non, je m'en fous, je sais qu'ils ne vont rien faire et que c'est pas les mêmes personnes. Je les déteste, c'est tout. Je voudrais que ça s'arrête, mais je ne sais pas comment faire. »

Malgré l'importance cruciale, dans l'accompagnement de Badou, du traitement néocropolitique auquel il a été exposé, au fil de nos rencontres, j'ai l'impression que l'enfant qu'il a été avant de quitter Conakry tente de plus en plus de se faire écouter. Cet enfant n'est pas celui dont Badou me parle, l'« enfant merveilleux », auquel il se compare, et qui est perdu à jamais. Il s'agit d'un petit préadolescent, un Badou de dix ou onze ans. Ce Badou-là, qui n'apparaît qu'une seule fois dans la parole de Badou, n'est pas heureux, il ne se sent pas aimé. Il s'agit d'un enfant terrorisé, qui assiste impuissant au renversement pervers de son monde. Un enfant qui a été oublié en tant qu'enfant par sa grande famille, et, tout d'abord, par son père « adoré ».

À dix ans, Badou commence à *voir* des choses qui, avant, lui étaient invisibles. Il se rend compte que son père bat très régulièrement sa mère, ainsi que ses grands frères, dès qu'ils osent le contrarier. Lorsque Badou se met à protester, tentant de protéger sa maman, son père se prend à le frapper aussi, de plus en plus violemment. Ses grands frères se plient, peu à peu, à la tyrannie de ce père – qui prend, dans le récit du Badou adolescent, les traits d'un véritable *Urvater*, alors que lui, le Badou de dix-onze ans, il ne fléchit pas. Son père veut qu'il aille travailler dans la plantation, et qu'il quitte l'école, comme ses frères aînés. Mais Badou, qui, après quelques années d'école coranique, vient de rentrer dans un collège étatique, aime les études, ils réussit bien à l'école, et il n'a aucune intention d'y renoncer. Le père commence alors une véritable « guerre » contre ce fils désobéissant. Non seulement il le bat de plus en plus souvent, mais il oblige ses frères

à l'immobiliser ou à aller le chercher pour le soumettre à ce genre de punition :

« Je savais bien que mes frères ne faisaient qu'obéir, ce n'était pas de leur faute, souvent ils pleuraient, ils me suppliaient d'arrêter de désobéir, car ils ne voulaient pas avoir à faire ça. Mais je ne supportais pas que tout le monde se soumette à mon père, que personne ne dise rien de tout ce qu'il nous faisait. »

Quant à leur maman, elle réagit par la douleur : elle a très peur pour ce fils rebelle, et elle prie souvent Badou de cesser sa révolte. « Tu es grand », elle lui dit, pour lui signifier qu'il est le moment de se montrer responsable (c'est à dire, obéissant), et en même temps, par cette injonction implicite, elle le pousse à redevenir l'enfant sage qu'il a toujours été (car cet enfant sera épargné par la haine de son père). Mais cet enfant est mort : Badou ne peut plus « adorer » son père, il ne lui est plus possible, en aucune manière, de contraster le retour du refoulé, la réouverture vertigineuse et violente de son complexe d'Œdipe. La haine qu'il éprouve désormais contre cet homme n'est pas refouable, car l'amour qui autrefois la tempérait et l'équilibrait, et la culpabilité liée à la crainte de perdre l'affection de son père, ne peuvent plus avoir cours. Badou se rend compte que le pouvoir que cet homme exerce sur sa famille ne relève pas d'une Loi symbolique, mais d'une domination tyrannique et meurtrière, hors langage, fondée sur l'imposition du silence et de l'obéissance par la peur. Une telle relation archaïque meurtrière empêche à Badou de trouver, auprès de sa famille, un espace pour pouvoir exister.

Tout se joue comme si l'adolescence des grands frères de Badou avait réveillé, chez son père (et peut-être, dans une toute autre manière, chez sa mère) des désirs d'infanticide refoulés et réprimés, qui étaient restés silencieux lorsque les enfants étaient plus jeunes. En effet, comme Florian Houssier l'a mis en exergue,

« [...] l'adolescence provoque la résurgence des désirs infanticides parentaux, et joue de ce fait un rôle de révélateur des désirs refoulés ou réprimés. L'émergence pulsionnelle propre au processus d'adolescence trouve un écho dans les retrouvailles du parent avec ses propres désirs, comme le mythe clinique de la horde primitive (Freud, 1913) l'indique : l'abandon des fils par le père, via leur expulsion de la communauté, apparaît comme une représentation des désirs

infanticides, mise en acte au moment de l'adolescence des garçons (Houssier, 2009). » (2013, p. 171)

Badou met explicitement en relation sa propre obstination à rompre le silence et la colère haineuse de son père :

« J'étais le seul qui répondait à notre père, le seul qui parlait toujours. Il ne pouvait pas le supporter. Parfois je pense qu'il aurait voulu me tuer, et moi aussi, je voulais le tuer. »

Il me semble que le Badou préadolescent s'est trouvé devant une alternative déchirante, relevant d'un double lien : l'injonction à « se comporter comme un grand » sous-entend l'ordre de s'adapter, comme ses frères, à l'ambiguïté dans laquelle son père tient toute la famille. Mais pour pouvoir se résigner à une telle ambiguïté, Badou devrait en fait régresser, redevenir l'« enfant merveilleux » que son père pouvait tolérer – car, précisément, il n'était pas « grand », ne menaçant pas sa position de pouvoir. Inversement, pour agir véritablement « comme un grand » – comme un sujet à part entière – Badou est obligé de « tuer » cet enfant (LECLAIRE, 1975), de se déprendre de cette entité fantasmée par ses parents, laissant derrière lui le Moi Idéal tyrannique que le narcissisme primaire de celui-ci lui impose, et abandonnant de façon radicale le bonheur, le sourire et l'amour dont cet enfant (inexistant) était fait.

Bien entendu, l'« infanticide » dans lequel le Badou préadolescent s'engage pour pouvoir vivre, relève, pour tout sujet, de l'irréalisable. Impossible de se débarrasser définitivement de « Sa Majesté l'Enfant », enraciné dans les fantasmes de tout parent, inévitablement transmis aux fils. Me mettant à l'écoute, chez Badou, de cette partie de lui qui s'exprime surtout par le silence, la tendresse, et une mélancolie qui vire souvent au désespoir, je m'aperçois que sa nécessité de se détacher de son père – tuant l'amour et tuant l'enfant –, nécessité qui est à la racine de l'ordalie (et qui déclenchera, plus tard, un travail d'exil), est restée enkystée chez Badou adolescent. Ce dernier, frustré par l'impossibilité de mener à bien cet « infanticide » et ce meurtre d'amour, a transformé une telle nécessité en pulsion meurtrière, se fantasmant lui-même en tant que violent,

destructeur et dangereux – portant, en lui, la haine de son père, l’incarnant, pour exorciser le danger toujours présent d’en être anéanti.

Ainsi, l’accompagnement de Badou se déroule comme une tentative d’établir un contact avec l’enfant oublié en lui – non pas l’« enfant merveilleux », ni l’adolescent « gâché », mais le gamin de onze ans qui a compris que, auprès de son père, il lui sera impossible d’exister, et que sa vie ne sera plus jamais la même. Ce petit garçon « mal accueilli » (FERENCZI, 1929) et révolté, qui s’est mis en errance et qui, quelques années plus tard, s’est livré à l’ordalie migratoire, m’a interpellée pour que je protège une possibilité de mémoire. Je crois avoir entendu sa demande silencieuse de ne pas l’oublier.

Mort d’un « objet à sauver »

Issa, le cousin de Badou qui prend avec lui le chemin de l’exil, est le plus âgé des deux jeunes hommes : quand ils quittent Conakry, Badou a quinze ans, et Issa dix-neuf. Il est déjà marié, et il vient d’avoir un enfant. Il a perdu ses parents, et la seule famille qui lui reste est celle de Badou. Pour ce dernier, Issa est un point de repère fondamental. Lorsque, à douze ans à peine, Badou, quitte la maison de son père, perdant aussi l’étayage de l’école et passant la plus grande partie de son temps dans les rues de Conakry, avec une bande d’adolescents en errance, Issa est le seul qui reste en lien avec lui, qui le soutient, tant au niveau matériel que relationnel. Un jour, lorsque Badou lui parle des drogues qui circulent parmi les jeunes à la rue, et qu’il lui fait entendre qu’il voudrait essayer, Issa le gifle. C’est un geste qui marque profondément Badou :

« C’est la seule fois qu’Issa m’a giflé. Il m’a regardé droit dans les yeux, et il m’a dit “Non”. Il avait peur, car il tenait à moi. Je n’ai jamais touché de drogue, et je ne vais jamais en toucher, car je ne vais pas oublier cette gifle. »

La gifle d’Issa représente, pour Badou, le contraire exact des coups pris par son père. D’une part, la violence de ce dernier n’a rien d’instituant, il s’agit du pur et simple défoulement aveugle d’un père tyran qui n’entend pas éduquer ses enfants pour leur donner une place, pour les inscrire dans un ordre symbolique, mais simplement les réduire

au silence et à l'obéissance par la peur. D'autre part, lorsque, cette unique fois, Issa frappe Badou, il le fait comme un père (historique), pour mettre une limite aux pulsions du jeune homme (en l'occurrence, des pulsions mortifères d'autodestruction), lui transmettant un « non » que Badou gardera en lui, en tant qu'empreinte d'un lien structurant. La gifle d'Issa me semble fonctionner, pour Badou, comme un « objet phare » (WAINTRATER, 2010), un fragment signifiant d'une relation subjectivante, un message synthétisant un *éthos*, auquel Badou peut toujours faire appel (cf. *supra*, p. 195).

Le lien qui noue Badou et Issa est à la fois fraternel et paternel, et, d'après ce que Badou en partage avec moi, il me semble entendre que les deux cousins se mettent alternativement en position d'adulte l'un pour l'autre, comme si leur lien était, pour les deux jeunes, un *objet à sauver* (AMATI SAS, 1996b ; AMATI SAS, 2002). C'est pour aider Badou, pour l'éloigner d'un contexte qui est susceptible de le détruire, qu'Issa décide d'accompagner son petit cousin dans son voyage vers le Nord. Badou avait déjà décidé de partir, destination la France. Mais, plus que la destination, pour Badou compte le point de départ, l'objet toxique dont il a besoin de se déprendre :

« J'ai compris que je devais aller le plus loin possible de mon père. Si j'étais resté en Guinée, j'aurais probablement fini par le tuer. Je ne voulais pas imposer ça à ma famille. Alors je suis sorti. »

Badou est prêt à « sortir » tout seul, mais il hésite à abandonner Issa, car il appréhende la réaction de son père contre son cousin, après son départ. Issa, pour sa part, ne veut pas laisser son « petit » se mettre en route tout seul. En somme, les deux jeunes « sortent » ensemble parce que chacun des deux veut continuer à protéger l'autre. Certes, Issa espère également trouver du travail en France, pour que sa femme et son enfant puissent le rejoindre, mais, d'après Badou, « Il ne serait jamais parti, si ce n'était pour me suivre. Il avait peur, il savait que c'était très dangereux. Issa a pris ce risque à cause de moi. »

C'est avec désespoir que Badou me raconte cette histoire. Un désespoir gelé, qui dessine une espèce de sourire sur son visage, qui lui fait secouer la tête et pousse sa voix vers la fréquence d'un cri, mais sans crier. Badou sourit d'effroi, ses yeux restent glacés, comme s'ils n'étaient pas là, devant moi, mais arrimés aux scènes de l'horreur qu'il ne peut que continuer à regarder, qu'il fixe et qui le fixent. L'écoutant, observant ses gestes, je pense à

l'aphorisme de Nietzsche :

« Celui qui combat des monstres doit prendre garde à ne pas devenir monstre lui-même. Et si tu regardes longtemps un abîme, l'abîme regarde aussi en toi. »
(1886b)

Le départ de Conakry se déroule dans la précipitation. Badou rentre à la maison, lorsque son père n'est pas là, il vole de l'argent et il se rend chez Issa : avec cet argent volé, les deux jeunes payent leur trajet jusqu'en Libye. Après plusieurs jours de voyage, une fois arrivés à Tripoli, ils pensent chercher du travail en tant que manœuvres, pour pouvoir payer la traversée de la Méditerranée. Mais ils se font très rapidement contrôler et arrêter, pour finir dans les mains d'un groupe de bandits, qui les capturent et les gardent prisonniers dans le désert. Ici, la catastrophe. Badou évoque plusieurs fois ces cinq mois d'emprisonnement, un temps hors du temps, hors du concevable. « Issa est mort. Ils ont tué Issa », me dit-il, puis il reste en silence, les yeux écarquillés, absents. Badou m'accompagne jusqu'au bord de l'abîme, dont il peut dire seulement qu'il ne peut rien en dire. Il ne peut que continuer à regarder, et je ne peux que le regarder pendant qu'il regarde. Ce que j'éprouve, au niveau du contre-transfert, c'est que Badou cherche à utiliser mon regard en tant que conteneur du sien, comme si un « méta-regard », attestant une possibilité de témoignage, pouvait l'empêcher de tomber dans l'abîme. Tant que je le regarde, Badou peut continuer à regarder, sans se perdre complètement, il se tient alors ainsi, devant moi, de longues minutes durant, les yeux sidérés par les visions d'un passé qui ne passe jamais. Il ne s'agit pas d'un délire hallucinatoire, mais des conséquences d'un trauma « retranché ». Comme nous l'avons vu plus haut (p. 190), Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière (2004) nomment ainsi un Réel traumatique qui n'ayant jamais eu accès au registre des représentations, ne peut pas à se refouler, et dont le sujet ne peut pas vraiment se cliver, mais qui reste entier, tel un corps étranger, dans une partie « retranchée » de l'inconscient – événement inoubliable et impossible à inscrire dans une histoire, événement que le sujet a vécu sans l'éprouver (ou qui a été transmis au sujet par un ancêtre qui n'a pas pu l'éprouver, et encore moins le parler), car l'effondrement psychique au moment où *cela c'est passé*, a fait que *personne n'était là*. Je regarde Badou regarder dans le Blanc de cet événement – un Blanc monstrueux et fascinant comme *Moby Dick*, qui l'absorbe et l'hypnotise. Quant à moi, le registre sensoriel prime sur celui des

affects, et mes capacités de symbolisation sont suspendues. J'ai le mains froides et le cœur qui accélère, et tout ce que j'arrive à me représenter est ce Blanc vers lequel Badou me semble tomber. Je sens que, pour ne pas perdre Badou, et pour ne pas me perdre, je dois travailler *contre* ce Blanc, contre la déliquescence de la pensée. Comme Magali Ravit l'a écrit,

« La dynamique transféro-contre-transférentielle est ici traversée par des enjeux identitaires vis à vis desquels il s'agit pour le soignant de se sentir vivant, face aux mouvements de mortification de la psyché qui s'impriment par une absence quasi totale d'affects et de représentations. Le blanc, le vide, l'inconsistance de la pensée sont évocateurs de la discontinuité primitive et de la mise à mort ponctuelle des contenus psychiques. L'irreprésentable, l'impensable, le "blanc", sont des indices de mort de la pensée qui restent chez ces patients un moyen de préserver et de méconnaître ce qui dans le passé est survenu comme un accident incommunicable, donné à éprouver abusivement sur la personne du thérapeute. » (2016b, p. 136)

« Je pense que tu ne fais jamais de cauchemars, parce que tu vis dans un cauchemar », je peux articuler, un jour, au bord de l'abîme de Badou. Cette phrase, que j'ai lue il y a longtemps dans un article sur le trauma, me vient en tête comme ça, soudainement : ces sont les premières pensées après le Blanc. Badou se tourne vers moi, il me sourit, et cette fois il ne sourit pas d'effroi, mais d'espoir : « C'est exactement ça. C'est ce que je ressens, mais je ne pouvais pas le dire. Ma vie est devenue mon cauchemar. » À partir de ce moment, Badou commence à arracher des mots à l'abîme, et le méta-regard auquel il s'appuie peut, petit à petit, se structurer en tant qu'écoute. Ainsi, après deux mois de suivi, Badou peut donner forme à l'informe qui l'habite : « J'ai besoin de témoigner », me dit-il, et il commence.

« Les bandits nous torturaient. Ils voulaient qu'on appelle nos familles pour demander une rançon, ils tuaient ceux qui ne pouvaient pas payer. Issa n'avait pas de famille, à part la mienne. Mon père a de l'argent. J'ai appelé, je l'ai supplié de payer aussi la partie d'Issa. Je savais qu'il avait assez d'argent, il

pouvait payer. Mais il n'a pas voulu, il me l'a dit, il m'a dit qu'il ne voulait pas. Lorsque l'argent est arrivé, et que c'était pour libérer une seule personne, je suis devenu fou. Je voulais qu'Issa prenne cet argent pour lui, je voulais qu'il vive, moi, désormais, je m'en foutais de ma vie, alors que lui, il avait une femme et un petit. Et puis si les bandits me tuaient, moi, à la place de mon cousin, mon père aurait su que c'était lui, qui m'avait tué. Mais Issa a refusé, il m'a dit que je devais vivre, que son rôle était de me défendre. Ils l'ont violé devant moi. Je ne savais pas qu'un homme pouvait faire cela à un autre homme. Je criais, j'essayais de me libérer mais je n'y arrivais pas, je voulais mourir. Avec la force que j'ai maintenant, je te jure que j'aurais pu tous les tuer. Tous. Mais j'étais petit et je n'ai pas pu sauver Issa. Ils lui ont tiré une balle. Quand ils m'ont libéré, c'est moi, c'est moi qui a dû appeler sa femme pour lui dire qu'il était mort. Elle a crié. Maintenant, elle me hait, elle me haïra toujours. »

Quelques jours plus tard, Badou m'appelle par téléphone. Il m'a dit que, même si ça a été dur, ça lui a fait beaucoup de bien de parler avec moi de la mort de Issa, mais que maintenant il va tellement mal qu'il ne sait pas quoi faire. La femme de Issa l'a appelé, elle lui a dit que leur enfant est mort : « Par ta faute, la famille de Issa est terminée ». La voix de Badou est grave, monocorde. « C'est horrible partout, dans tout mon corps, partout », il me dit.

Dire la haine

Badou va très mal. Il est déchiré par des migraines constantes, il n'arrive pas à manger, ni à dormir. Il arrive à « tenir » grâce à son travail en alternance, qui, me dit-il, lui permet de se concentrer sur ce qu'il fait, et de ne pas penser. Mais les jours où il ne travaille pas, y compris les semaines où il va à l'école, il est confronté à une horreur qu'il ne peut pas oublier, ni inscrire dans une mémoire, car cette horreur n'arrête pas de se dérouler au présent. « C'est horrible » dans son corps, envahi par une douleur qui alimente sa haine. Plus il a mal, plus il a envie de faire du mal aux autres. Pas n'importe quels autres : ceux qui incarnent quelque chose de ses bourreaux (« les arabes »), ou, de plus en plus

violemment, ceux qui occupent des rôles parentaux, ses éducateurs. Plus ses pulsions meurtrières le tourmentent, plus il les réprime, sans toutefois pouvoir les refouler. Il en est obsédé. Il ne passe pas à l'acte, car, comme il le dit, il se « maîtrise », mais, plus il se force à se retenir, plus son corps a mal.

Ainsi, pendant des séances entières, Badou donne voix à sa haine :

« Au foyer, je déteste les éducateurs. Tous. Il ne faut même pas qu'ils me parlent, même pas qu'ils me disent bonjour, sinon c'est fini. Ils le savent, maintenant ils me laissent tranquille, je mange dans ma chambre, je ne vois personne. », « Je les déteste, parce qu'ils s'en foutent de nous. Ils font semblant, mais ils nous utilisent. Si tu es gentil, tu es foutu. C'est seulement en étant méchant qu'on obtient quelque chose. », « Je n'ai pas peur de la mort, je n'ai peur de rien. Je me méfie de tout le monde. », « Parfois je pense que, si je faisais ce qui est vraiment au fond de moi, je ferais la une des journaux, la planète entière parlerait de Badou. Je ferais un massacre, je tuerais tous les éducateurs dans mon foyer. Un massacre à mains nues. », « Je m'en fous d'aller en prison. De toute façon, ça change quoi ? Ma vie est foutue. »

Le lecteur peut bien s'imaginer dans quel état me laissent de tels entretiens cliniques.

D'une part, la possibilité que Badou passe à l'acte m'inquiète énormément. Je ne pense pas vraiment qu'il puisse tuer quelqu'un. Il passe son temps à « tuer » les objets de sa haine dans le fantasme, et parfois il les agresse verbalement, ce qui lui permet de satisfaire partiellement ses pulsions destructrices, réduisant au moins un peu le niveau de tension auquel il est soumis. Je me dis en outre que les processus de symbolisation auxquels il a accès, lors de nos échanges, devraient le protéger de l'irruption incontrôlable de ses pulsions sur la scène de la réalité extérieure. J'essaye d'étayer, chez Badou, une certaine réflexivité, lui permettant de contacter tout ce qui, en lui, ne hait pas. Je lui parle de la gentillesse, de la tendresse qu'il exprime sans le savoir, ce qui le surprend – « Je pense que tu me connais vraiment », me répond-il. Néanmoins, j'ai peur que, dans un moment d'exaspération, il ne puisse agresser physiquement ses éducateurs, déclenchant ainsi un cercle vicieux de punitions et nouvelles sources de haine.

D'autre part, je me sens emportée dans la haine de Badou, éprouvant, dans le contre-transfert, la portée libératrice des pulsions de déliaison qui sous-tendent de tels affects : parfois je me sens, moi aussi, remplie de haine. C'est quelque chose de très déstabilisant, et, par le biais de l'élaboration clinique avec mes collègues de Groupe Soin, je tente d'analyser de tels mouvements. Ainsi, je m'aperçois que la haine et le désir de meurtre qui m'envahissent s'adressent au père de Badou, en tant qu'objet externe et en tant que mauvais objet intériorisé par mon jeune patient. Je fais donc l'hypothèse que la haine et les envies de meurtre de Badou s'adressent, en réalité, à son père. Comme je l'ai évoqué ci-dessus, Badou lui-même exprime, parfois, le désir de tuer son père et, probablement, lorsqu'il dit vouloir faire du mal à d'autres « mauvais objets » (les « arabes », ses éducateurs), le vrai destinataire de son mouvement haineux est toujours cet homme. D'ailleurs, il me semble que, par un renversement sadique opéré par son Sur-Moi, ces fantasmes de meurtres s'adressent également à une partie de Badou lui-même. Ce qu'il me dit concernant sa volonté de se faire tuer par ses bourreaux en Libye, pour que son père devienne coupable de sa mort, ainsi que ce que son fantasme de « faire un massacre » pour que « toute la planète » en parle – et donc, encore une fois, pour obliger son père à *regarder* une telle horreur – semblent confirmer une telle hypothèse clinique.

En somme, l'accompagnement de Badou me pousse à travailler mes résistances, mes réticences, afin de lui prêter mon « appareil à penser les pensées », pour reprendre la fameuse formule bionienne. Le corps-psyché de ce jeune exilé est en effet soumis à un état de tension continu, une tension que je nommerais « haine du père », laissant osciller le sens de cette formule entre le subjectif et l'objectif – car c'est là, dans l'entre-deux, dans le lien, que cette haine se situe, rongant les assises de la transitionnalité. Les enveloppes psychiques et corporelles de Badou ont été mises à mal, et il se sent menacé, agressé par le regard d'autrui (voici sans doute l'une des sources de ses pulsions meurtrières), il a honte. Honte de ce qu'il est devenu, honte des instincts qui s'agitent en lui, et aussi, certainement, honte d'être en vie – à la place de son cousin Issa, qu'il aurait dû sauver. La *honte d'être soi* est, chez ce jeune homme, profondément liée à la « haine du père ». Cette haine fonctionne, il me semble, comme un dispositif à répandre la honte, la faisant circuler entre trois scènes principales :

1. la scène familiale au moment où elle cesse d'être familière, lorsque Badou préadoles-

cent *voit*, chez son père, une sorte d'« anti-père » (la négation du symbolique et de l'histoire), et tue l'« enfant merveilleux »,

2. la scène de sa propre impuissance honteuse, insupportable, face à l'anéantissement de son cousin, son seul ami,
3. la scène du foyer, qui réveille chez Badou, pour je ne sais pas encore quelles raisons, les envies de meurtre qui le tourmentent.

Peu à peu, Badou me parle plus en profondeur de la situation qu'il vit dans son foyer. Il m'explique avoir créé des liens très forts, « une vraie amitié », avec trois éducatrices – sa référente, et deux autres membres de l'équipe. L'une de ces éducatrices s'est même offerte d'accueillir Badou chez elle, après son dix-huitième anniversaire (car, une fois majeur, Badou devra quitter le foyer et risquera d'être relogé dans un hôtel). Mais, lors de l'arrivée d'une nouvelle directrice, les choses commencent à changer. Badou me dit avoir beaucoup de respect et d'affection pour cette nouvelle directrice : « La directrice tient vraiment à nous, dès qu'on a un problème, on peut aller la voir, et elle cherche une solution. Elle nous dit souvent de lui demander ce dont on a besoin, sans passer par les éducateurs, qui, eux, de toute façon, ne font jamais rien. » La rupture entre Badou et ses éducatrices se déroule dans ce contexte. Sous l'emprise d'une figure qui se met évidemment dans une posture très séductrice vis-à-vis des jeunes, et qui, en même temps, dévalorise le travail de l'équipe éducative, Badou commence à lire le malaise professionnel de ses éducatrices comme le signe d'un « complot » qu'elles seraient en train de tramer contre la directrice, utilisant les jeunes. Cette situation très intriquée atteint un point de non-retour lorsque la directrice ne revient pas d'un congés maladie, et que l'équipe éducative, très fragilisée, n'arrive pas vraiment à élaborer ce départ avec les jeunes – alors que la directrice, elle, les appelle régulièrement pour leur dire qu'elle a été obligée de partir à cause de la malveillance des éducateurs. Les jeunes sont donc en train de se mobiliser pour que la directrice puisse reprendre sa place, et Badou me demande de l'aider à changer de foyer.

Très inquiète, je demande à Badou son accord pour aller rencontrer Aurélie, son éducatrice référente. Badou me semble soulagé par cette proposition, et il me donne le numéro d'Aurélie, qui est également très partante pour discuter avec moi. Nous ne nous rencontrons pas au foyer, car, elle me dit, l'établissement est en train de traverser un

moment très délicat. Ainsi, nous discutons autour d'un café. Les échanges avec Aurélie sont très éclairants quant à la perversité des mouvements qui usent le tissu des liens institutionnels. L'attitude manipulatrice de la directrice n'a pas investi seulement les jeunes, mais également l'équipe des éducateurs, instaurant, derrière des apparences amicales et sympathiques, un régime de méfiance des uns envers les autres, qui a déclenché une longue série de burn-outs chez les professionnels. Le lien qu'ils avaient pu tisser avec les jeunes se trouve à présent abîmé, parfois il s'est carrément rompu. La mise à pieds de la directrice est la conséquence d'une lettre que les éducateurs ont adressée à l'ASE, détaillant les dégâts produits par cette modalité de direction par la division, l'emprise et le mensonge. Lorsque je signifie à Aurélie les conséquences de cette situation sur l'état psychique de Badou, elle n'est pas du tout surprise. Elle-même, tout comme ses collègues, souffre du renversement de la relation éducative avec Badou, et elle se sent impuissante. Je lui dis à quel point ça serait important, pour Badou et, j'imagine, pour les autres jeunes, de connaître la vérité sur la mise à pieds de la directrice, pour se déprendre de son emprise, renouant le lien avec les éducateurs. Aurélie hésite, elle me parle de procédures, d'espaces qui doivent rester séparés. Mais, malgré ces résistances, j'ai le sentiment qu'elle m'entend. Elle me dit qu'une réunion avec les jeunes est prévue. Lorsque je lui demande ce que l'équipe pense dire aux jeunes, elle me fait comprendre que cette réunion est une boîte vide : avec ses collègues, ils ont prévu d'informer officiellement les jeunes du départ de la directrice. Et c'est tout. Aucun détail de ce départ ne sera donné, il n'y aura aucun moment d'échange où les jeunes pourront dire ce qu'ils en pensent. Elle me dit qu'elle va y réfléchir avec ses collègues, pour faire en sorte que ce moment collectif puisse fonctionner comme une instance historisant ce passage difficile de l'institution, et ouvrant une réflexion collective.

Fantasmes de meurtre

Dans l'accompagnement clinique de Badou, la virulence et la persistance de ses fantasmes de meurtre occupent, comme nous venons de le voir, une place centrale. Je me retrouve souvent débordée par de tels fantasmes, qui font irruption dans l'espace entre moi et Badou, le hantant de représentations sidérantes. Je suis particulièrement frappée par ce que Badou partage avec moi concernant les pulsions destructrices qui le poussent à

fantasmer d'accomplir « un massacre à mains nues », afin de se montrer, de répandre partout sur Terre ces images d'horreur. Tout se passe comme si le besoin de « témoigner » dont Badou me fait part oscillait indéfiniment entre la possibilité de donner lieu à une parole, et la négation de cette possibilité, et du sujet de parole lui-même, par un passage à l'acte qui rendrait superflu et vain tout récit, toute tentative d'historiser quoi que ce soit. Ces oscillations sont d'ailleurs très perceptibles au niveau du contre-transfert : en séance avec Badou, il m'arrive régulièrement de ne pas être ni mesure de prendre de notes, et même après les rencontres avec lui, je n'écris que quelques lignes. Les notes concernant l'accompagnement de Badou que je retrouve dans mes carnets sont particulièrement fragmentaires, je les ai effacées et corrigées à plusieurs reprises, elles dénoncent une pensée toujours en train de se faire, toujours en danger de s'autodétruire. Comme l'a écrit Jean-François Chiantaretto,

« Les patients dits limites, spécialisés dans l'attaque du penser de l'analyste, se caractérisent par une puissance d'effacement bien spécifique, qui se traduit par une demande paradoxale, de l'ordre de la double contrainte, venant littéralement occuper l'analyste : penser et ne pas penser, mais sous la forme précise d'être induit à s'autodétruire, à s'auto-effacer et à se voir en train de s'effacer. Cette demande impossible traduirait l'urgence vitale d'un transfert de l'autodestructivité, une adresse première exigeant l'accueil de la menace vitale activée par la demande – une menace rendant manifeste la dimension mélancolique. Dans le transfert, l'analyste est contraint, pour rendre possible le face-à-face inédit exigé par le patient, à vivre seul l'attaque de son penser et à y survivre en pensant l'œuvre de la destruction en lui – à y survivre là, dans ce face-à-face là, et surtout pas seulement ailleurs, avec d'autres patients ou dans sa vie propre ; à y survivre, là, dans l'expérience de l'invivable. Ce que traduirait l'insurmontable tension, à supporter comme telle par l'analyste : *écrire et ne pas écrire, soit très exactement l'effacement d'une écriture possible, avec pour seule issue souhaitable de parvenir à inscrire négativement l'effacement dans l'écriture – à investir (pour une part) l'écriture comme lieu de survivance.* » (2019, p. 16-17, souligné par moi)

Écrire et ne pas écrire, penser et ne pas penser : l'insistance des fantasmes meurtriers

de Badou dans l'espace de nos échanges cliniques me semble marquer un point d'équilibre (précaire) entre ces deux destins du témoignage – et du travail d'exil. Il me semble également que, pour ce jeune exilé, l'expérience de l'ordalie s'inscrit dans cette tentative d'éviter le meurtre par le biais d'un processus signifiant, qui serait éventuellement en mesure de détourner *Thànatos*, dessinant un vecteur qui dévie d'un destin de mort. *Mourir et ne pas mourir, tuer et ne pas tuer*. Par le geste migratoire, mûri dans l'errance, Badou se livre au désert et à la mer, au non-humain, plutôt que de succomber au déshumain du père, à la soumission silencieuse de sa famille. Il se met en position d'étranger radical, de *homo sacer*, pour chercher une forme de déliaison de ses origines *honteuses*. Mais, comme dans une tragédie grecque, où le héros, malgré tous ses efforts pour s'en déprendre, ne peut qu'accomplir sa *tuché*, l'ordalie amène Badou à rencontrer ce destin de mort et cette honte d'exister qu'il était en train de fuir. Le viol et le meurtre d'Issa – ce Blanc que Badou ne peut pas arrêter de regarder, et dont il se sent coupable – fixent à jamais la haine du père, ils la condensent. Suivant les travaux de Magali Ravit, je dirais que Badou vit, sur cette scène anéantissante, un retournement du processus d'illusion qui étaye la transitionnalité et la vie psychique de chaque sujet : quoiqu'il fasse, son « mauvais objet » paternel le poursuivra, avec sa force meurtrière écrasante, qu'il le contraindra à agir. Le passage *par* l'acte de l'ordalie de Badou

« [...] renvoie à ce no man's land de la subjectivité incapable de se rencontrer en dehors d'une expérience d'étrangeté radicale, de coupure avec soi-même, ce qui prend la coloration affective d'un vécu d'effroi et d'horreur que le passage à l'acte tente de (re)contextualiser [...] Ce retournement du processus d'illusion [...] prend alors la forme d'une *désillusion meurtrière qui prend pour expressions toutes les expériences aux confins de la vie et de la représentation*. Quand l'illusion n'est plus un principe qui permet la création d'un monde subjectif, mais une aire d'expérience où se profile la perte irrémédiable de soi (associé à un vécu de terreur suscité par l'appropriation impossible d'expériences qui restent insensées, c'est-à-dire non utilisables telles quelles pour le sujet) les processus concourant à l'expérience subjective se mélancoliseront, imprégnés par des impressions traumatiques dont le destin est la répétition et/ou l'effacement de la trace traumatique (V. Di Rocco, 2007). » (RAVIT, 2016a, p. 92, souligné par moi)

« Aux confins de la vie et de la représentation » : telles sont les coordonnées de l'abîme auprès duquel Badou me convoque. Le Blanc de cet abîme couvre, à la fois, l'horreur de la mort d'Issa et l'effroi du Badou préadolescent, près de sa mère en sang, sous les coups insensés de son père « adoré ». Les deux scènes de déshumanisation, où Badou chute hors du monde de l'histoire, des liens et des constructions de sens, découlent de, et se terminent avec, la « haine du père ». La honte d'être soi, qui fait que la vie de Badou coïncide avec son cauchemar, découle de celle qu'Olivier Douville nomme « l'obscénité de l'Autre » :

« Dans toutes les sociétés, l'humain est marqué de deux traits : la honte d'être soi et la culpabilité d'être soi [...] On trouve à travers Œdipe une articulation entre culpabilité et honte inconsciente, autour d'un *puissé-je n'être pas né*. [...] Dans la honte de soi, autre chose l'emporte, plus proche du regret d'avoir été hissé au rang de l'existant, traînant sa survivance devant un autre qui lui, est totalement dépourvu de honte, éhonté. C'est plus souvent l'obscénité de l'Autre qui distille l'affect de honte. En cela, si la honte est une position existentielle, elle ne peut se saisir uniquement par le biais d'une psychologie de la première personne [...] *Le problème lorsque la honte est une honte de soi, est que le sujet peut s'atteindre non pas pour s'abolir en tant que tel, mais pour supprimer le fait qu'il est lié à un autre éhonté.* » (2015, p. 317, souligné par moi)

L'« autre éhonté » dont Badou cherche désespérément à se délier, c'est l'adulte qui se met en position de toute-puissance, l'adulte qui ne laisse pas de place à l'enfant, l'adulte pervers qui casse la temporalité, qui l'inverse ou qui la fige, l'adulte porteur de mort. C'est peut-être à cause de cela que, à chaque fois que je lui demande qu'est-ce qui le retient d'accomplir ses fantasmes meurtriers, Badou me répond, sans hésiter : « Mon petit frère et ma petite sœur ». Sadio et Zaynab ont huit et six ans. Si Badou appelle encore régulièrement ses grands frères et sa maman, c'est surtout pour entendre la voix de ses « petits », pour leur dire qu'il pense toujours à eux, qu'il ne les oublie pas et qu'un jour ils pourront le rejoindre. Il me dit souvent qu'il est très inquiet pour eux, car il sait qu'un jour leur père va commencer à leur faire du mal, à eux aussi. Il espère, dans quelques années, avoir « une bonne situation » en France, pour les prendre avec lui. L'identification de Badou à son petit frère est spécialement forte :

« S'il m'arrive quelque chose, Sadio aussi il va mourir, nous sommes trop liés.
Je dois me battre pour le petit. »

L'ordalie migratoire me semble donc prendre, pour Badou, le sens d'un « jugement de Dieu » – de la Nature, des forces impersonnelles – un jugement devant établir, par la traversée de plusieurs zones de mise à mort, si Badou a le droit d'exister ou pas, s'il soutiendra, en lui, l'enfant oublié, ou s'il se pliera au père tyrannique.

9.4.2 Un espace pour la déliaison

Dire l'amour

Au bout de cinq mois de suivi, la relation clinique avec Badou arrive à un tournant très important et très difficile à travailler. Mon jeune patient commence à me parler instamment d'une femme dont il est tombé amoureux, tout en sachant qu'il s'agit d'un « amour impossible ». Il déclare qu'il préfère ne pas me dire qui est cette femme, car je la connais, et j'en déduis, au début, qu'il pourrait s'agir d'Aurélie. Lors de notre rencontre, son éducatrice m'a en effet parlé d'un message que Badou lui avait envoyé, lui signifiant ses sentiments pour elle, et elle m'a fait part de ses tentatives d'élaborer cela avec Badou. Mais l'écoute des mouvements transféro-contre-transférentiels qui traversent l'espace des séances cliniques me dit autre chose : Badou est en train de me parler de ce qu'il ressent pour moi. Une telle intuition me met d'abord extrêmement mal à l'aise, tant que je me surprends à mettre en acte des stratégies d'évitement de ce sujet (posant à Badou plein de questions sur la vie au foyer, sur son alternance...), que, pourtant, le jeune homme s'obstine à ramener au centre de nos échanges. Je commence alors à « jouer » le jeu de dupes que Badou me propose, lui faisant comprendre, indirectement, que j'ai compris qu'il parle de moi, et que je suis prête à mettre au travail, avec lui, cet « amour impossible » qui le fait tant souffrir – soit continuant à ne pas nommer l'objet de cet amour, soit, si Badou en a besoin, le nommant.

Au bout de quelques séances, Badou se présente à la permanence de l'*Amphi Z* avec un ami, Mamadou, qui habite dans son même foyer. Je reçois alors les deux jeunes, qui

me parlent, d’abord, des problèmes que l’établissement traverse en ce moment, et qui me disent vouloir changer d’institution. Je suis très frappée par la complicité et l’entente entre Badou et Mamadou – dont Badou m’a déjà parlé, me disant que, avec lui, il se sent en sécurité. Il est évident, en les regardant, que les deux jeunes s’étayaient mutuellement, ils se donnent la force de traverser ce passage si délicat de leurs vies, et, tout en me parlant de choses qui les font souffrir, leurs voix et leurs gestes sont illuminés par une qualité de joie que je n’ai jamais vue en Badou tout seul. Au bout d’une petite demi heure, Badou aborde le sujet de son amour désespéré, et, une fois de plus, je l’invite, s’il le souhaite, à en parler ensemble, ouvertement ou pas. Alors, Mamadou prend la parole : « Madame, il y a une chose que Badou voudrait vous dire » – Badou le regarde, il hoche la tête, « la femme dont il est tombé amoureux, c’est vous ».

Après un moment de silence, Badou éclate de rires, me disant : « Enfin, c’est bien que quelqu’un le dise, quand même ! » Surprise, je commence à rire moi aussi, répondant que c’est vrai, il était temps, et qu’il nous fallait un ami comme Mamadou pour parler enfin de cet « amour impossible ». À ce moment-là, nous commençons, tous les trois, à nous interroger sur les notions d’« amour impossible » et d’« amour de transfert ». C’est une sorte d’association libre à trois, un jeu de pensée et de partage, qui permet à Badou de parler également de ses sentiments pour Aurélie, et qui nous libère du poids et de la frustration des séances précédentes, passées à ne pas arriver à se parler.

Lors de la séance suivante, je propose à Badou de réfléchir ensemble à ce que son « amour impossible »/« amour de transfert » pour les femmes adultes dont il se sent écouté, compris et pris en compte (d’abord Aurélie, et moi ensuite) peut bien vouloir signifier. Badou reste quelques minutes silencieux, méditatif. Puis il me dit : « J’y ai beaucoup pensé. C’est pas la même chose, ce que je ressens pour toi, c’est autre chose ». Ainsi, Badou me fait part de la différence qui sépare, pour lui, ce qu’il ressent pour Aurélie (qu’il décrit et qu’il comprend lui-même comme un « amour de transfert »), et ce qu’il ressent pour moi. Dans ce deuxième cas, me dit-il, l’amour de transfert n’a rien à voir :

« J’ai compris ce que tu as dit sur cet “amour de transfert”, et tu as raison, ça existe. Je l’ai vécu avec Aurélie, puis j’ai compris et c’est fini, j’ai vu que ce n’était pas du tout le sentiment que je pensais. Mais toi, je t’aime, je ne voudrais pas mais c’est comme ça, et je ne peux rien faire, ça ne changera

pas ».

Cette fois, il n'y a pas de trace, dans la voix de Badou, de la joie qui l'animait lors de notre dernière rencontre. Il est triste et fatigué. Avec étonnement et inquiétude, je m'aperçois que, dans son espace psychique, cet « amour impossible » et inévitable fonctionne exactement comme la « haine du père » : Badou est passé d'une hantise à une autre, il a renversé la haine (du mauvais objet) en amour (du bon objet), mais sans trouver, au milieu, un espace d'illusion supportant une certaine transitionnalité, un espace pour vivre. Badou est sans espoir. Il n'essaye ni d'investir une posture séductrice, forçant cet « amour impossible » à devenir possible, ni de considérer la possibilité que ce qu'il vit soit une répétition, dans une autre forme, de ce qui a déjà mis à l'épreuve sa relation avec son éducatrice. Tout ce que je peux lui signifier concernant l'éventualité que ce qu'il ressent soit un produit du lien thérapeutique, susceptible de nous donner des indices importants sur des « amours impossibles » plus anciens et fondamentaux, ne l'atteint pas. À la fin de la séance, lorsque, le voyant très éprouvé, je lui demande s'il veut qu'on mette en suspend notre travail, il me répond que oui. J'ajoute que, s'il le souhaite, je peux lui donner le contact d'une collègue du Groupe Soin, ou même externe à l'*Amphi Z*, pour qu'il puisse continuer à être soutenu, et je lui signifie qu'il serait vraiment important de ne pas rester seul en ce moment, mais Badou ne se sent pas prêt à reconstruire une relation de confiance avec un autre clinicien.

« Pour l'instant, je préfère arrêter de parler de certaines choses. Ne t'inquiète pas, si j'ai besoin d'aide, je t'appelle. »

Ainsi, je laisse partir ce jeune patient, sans savoir si et quand il reviendra me voir, sans savoir s'il se mettra en danger, ou s'il s'effondrera. Une foule de doutes m'envahit, je me sens une très mauvaise psy. Reprenant tout cela avec mes collègues du Groupe Soin, j'essaye de contenir l'angoisse que cette rupture génère en moi, et je tente de suivre le conseil d'Anne : « fais-lui confiance ».

Le pardon

Deux mois plus tard, je reçois un appel de Badou, qui me demande si on peut se voir, car il est arrivé quelque chose de très grave, il ne sait pas quoi faire ni avec qui en parler, et il a « urgemment besoin » de mon aide. Je le reçois ce jour même, et je le trouve dans un état de grande détresse. Ce qui est arrivé est de l'ordre de l'irréparable :

« Mon petit frère est mort. Il faisait du vélo et un homme en moto l'a renversé. Je ne sais pas quoi faire, je ne peux plus dormir, je ne peux plus manger. Si j'étais là-bas, j'irai tuer ce mec. »

Sadio était le dépositaire des pulsions vitales de Badou, qui, avec son petit frère, perd un deuxième objet à sauver. L'accompagnement de Badou recommence donc ainsi, dans l'urgence, face à l'envahissement des pulsions de mort. Nous travaillons surtout à partir de l'angoisse, très active dans les mouvements transféro-contre-transférentiels. Il s'agit de la même angoisse que Badou a éprouvée à d'autres moments tragiques de sa vie, et qui s'apparente d'une crainte de l'effondrement (WINNICOTT, 1974) : l'angoisse est dans ce cas un signal, une tentative de se préparer à l'effondrement (qui, bien entendu, a déjà eu lieu, mais qui se réactualise ici et maintenant, dans la mort de ce petit enfant). Si, dans la première phase du travail clinique avec Badou, au bord de son abîme, le seul conteneur possible était le regard – un méta-regard, soutenant un autre regard, hypnotisé par le Blanc –, maintenant, aux prises avec la perte de Sadio, l'écoute et la parole prennent de plus en plus cette fonction de contenance et transformation. C'est par l'écoute et la parole que je cherche à accompagner Badou vers un processus de deuil, alors que le risque de mélancolisation est très présent. En effet, cette perte concerne Sadio aussi bien que Badou lui-même, qui dit avoir perdu la seule « bonne » partie de lui, celle où se situaient sa tendresse et sa gentillesse, son « enfant oublié », la partie qui ne haïssait pas. Sans Sadio, Badou croit ne pouvoir vivre que dans la « méchanceté ».

Ainsi, les enfants, du passé et du présent, morts et vivants, viennent habiter l'espace de la rencontre clinique. Parmi ces présences que Badou évoque, invoque, et invite parmi nous, ce grand garçon qui parle de soi comme d'un homme dangereux et sans pitié, peut enfin commencer à pleurer. Je reste à ses côtés, pour protéger l'espace-temps de ces pleurs.

Au bout de quelques séances, Badou m'annonce quelque chose de très important :

« Mes grands frères m'ont dit qu'ils voulaient aller chercher l'homme qui a tué Sadio, pour se venger. Tu vas pas me croire, je leur ai dit de ne pas le faire. "Vous l'avez déjà dénoncé, alors maintenant c'est la loi qui s'en occupe", je leur ai dit. Je connais très bien le petit, je sais qu'il ne voudrait pas que quelqu'un meure à cause de lui. Il aimait tout le monde, cet enfant. Ce qu'il veut, ce qu'il nous demande, c'est de pardonner. »

L'abri

Ainsi, lentement, et non sans effort, Badou peut s'engager dans un processus de deuil. Il me semble que, pour ne pas succomber à la mort de son petit frère, Badou a été obligé de – je le dirais comme ça – s'assumer la responsabilité de Sadio, une deuxième fois. Lorsque Sadio était vivant, Badou disait devoir *se battre* pour lui : maintenant qu'il est mort, le jeune homme peut abandonner un temps ce combat, il peut s'effondrer – en présence d'un autre, qui peut contenir et recueillir cet effondrement. Un tel abandon lui permet de redevenir présent pour Sadio, mais maintenant, être responsable de son petit frère signifie accueillir ce que son existence tronquée trop tôt laisse en héritage au grand frère en exil. Le travail d'exil de Badou peut ainsi s'étayer sur son travail de deuil. Devenant le dépositaire de la joie de vivre et de la capacité d'aimer de Sadio – la même joie de vivre et capacité d'aimer de Badou enfant –, et accueillant en lui ce que « son petit » lui aurait demandé – le pardon, la prise en compte de la loi en tant qu'instance tiercéisante, la rupture avec une « tradition » familiale de violence et vengeance – Badou peut entamer un processus de *déliation vitale*, un mouvement de révolte psychique contre l'adulte éhonté, en quête d'une position d'adulte responsable.

Entre temps, Badou est devenu majeur et il a dû quitter le foyer. Pendant son dernier mois au sein de l'établissement, ses accès de colère et ses envies haineuses ont pris de moins en moins de place. Il a enfin accepté d'écouter ses trois éducatrices, qui, après avoir parlé de la situation avec l'ancienne directrice pendant la réunion avec les jeunes, ont pris le temps de discuter avec Badou de leur éloignement. D'ailleurs, grâce à leur aide, et à l'aide d'un certificat de prise en charge psychologique que j'ai rédigé, explicitant

les raisons pour lesquelles il aurait été très dangereux et inapproprié d'obliger Badou à vivre dans une chambre d'hôtel, Badou a pu avoir accès à un studio dans une résidence universitaire. Ainsi, un lien entre ce jeune homme et ses éducatrices a pu se renouer, avant son départ, et Badou a même souhaité fêter ses dix-huit ans auprès du foyer, pour dire au revoir à l'équipe et à ses camarades.

L'aménagement dans son studio est un moment de grand soulagement. Badou a des amis qui habitent dans la même résidence, ce qui lui permet de ne pas se sentir complètement livré à lui-même. Il prend rapidement l'habitude d'organiser de petits dîners chez lui, histoire de cuisiner pour les autres et d'arriver, ainsi, à se nourrir assez régulièrement (car, depuis plusieurs mois, Badou ne mange presque plus, s'il est tout seul). Pendant les entretiens cliniques, il me parle souvent de cet espace de liberté qui est son petit studio : il peut rester seul et en silence lorsqu'il en a besoin, et, même lorsque le monde dehors devient hostile, il sait qu'il y a un endroit où personne ne viendra le déranger, et où il pourra, simplement, rester. En somme, Badou commence enfin à pouvoir habiter un lieu – car, abritant Sadio dans son espace psychique, il apprend à s'abriter lui-même.

La révolte de Badou

Un mois environ avant le confinement du printemps 2020, Badou m'annonce qu'il va beaucoup mieux, et qu'il pense avoir terminé le travail clinique qu'il pouvait faire avec moi. Nous nous prenons encore une séance pour en discuter ensemble, mais je partage l'avis de mon jeune patient : j'ai le sentiment de l'avoir accompagné jusqu'au bout du cheminement clinique que j'étais en mesure de parcourir avec lui. Lors de notre dernier rendez-vous, nous abordons à nouveau le sujet de l'« amour impossible ». Badou me dit qu'il n'a toujours pas compris ce sentiment qui l'a tant obsédé un temps.

« À un moment je ne pouvais faire confiance à personne d'autre qu'à toi.
Comme si ma vie dépendait de toi.

— Comme si tu étais redevenu un petit garçon ?

— Oui, un peu, et en même temps, comme un homme.

— Comme si dans le lien avec moi il y avait un moyen de devenir un homme ?

— Oui.

— Mais en fait, après tu l’as vu : même sans moi, tu as pu devenir un homme. C’est pas moi qui est vraiment important, c’est ce que notre lien t’a permis de faire.

— Penses-tu qu’on pourra rester amis ? »

La période du confinement est une nouvelle épreuve pour Badou. Le fait de ne pas pouvoir aller travailler lui pèse énormément, mais il appelle à l’aide avant de tomber dans un état de détresse trop alarmant : un jour, il m’appelle me disant avoir commencé à se faire suivre par un psychiatre, dans le cadre d’une permanence téléphonique. Ça se passe bien, cette voix calme et gentille le met en confiance, il me dit que, le fait de ne pas le voir, et de ne pas être vu, l’aide à s’ouvrir, à trouver ses mots.

À l’occasion de cet appel, Badou me parle aussi d’une situation très compliquée avec son chef, qui, déjà avant le début du confinement, a arrêté de payer son salaire, lui annonçant, un beau jour, avoir vendu son entreprise depuis déjà plusieurs mois, et lui avoir donné, pendant tout ce temps, des fausses fiches de paye.

L’analyse que Badou fait lui-même de sa réaction est très lucide :

« Au début, j’ai cru devenir fou. Je voulais aller chez lui et lui casser la tête. J’ai pensé à tout ce que j’ai fait pour lui, les travaux les plus lourds, les heures supplémentaires non payées, tout, je faisais tout, et je le faisais bien, car dans mon travail je suis fort. Je me disais qu’il tenait à moi, même si souvent il m’appelait “nègre” et il faisait des blagues racistes. “C’est pas grave”, je me disais, je pensais que de tout façon, quand on est noir et qu’on n’est pas français, ils nous traitent comme des animaux. Mais il m’a juste utilisé, il s’en foutait de moi ! Alors je voulais vraiment le tuer. Pendant quelques jours, ma tête n’a pas arrêté de me faire mal, je ne pouvais plus rien faire. Mais ensuite, je me suis dit que ce qu’il a fait est illégal, et je voulais savoir si tu peux m’aider. »

Éberluée par cette histoire de racisme et exploitation (encore une rencontre avec un adulte éhonté, me dis-je), j'oriente Badou vers mon collègue Robin, qui travaille pour un syndicat spécialisé dans le soutien des travailleurs sans-papiers. Badou en est enthousiaste : ce parcours de lutte syndicale pour défendre ses droits deviendra pour lui un moyen de tisser des liens avec l'espace de la *pólis*, soutenant, dans le cadre de son devenir-homme, l'émergence d'un sujet politique.

Dans un tel retournement de la haine meurtrière en combat pour affirmer sa dignité, et pour s'ouvrir enfin une place, au sein d'un monde partagé et partageable avec d'autres, où des liens de confiance sont possibles, je vois la révolte de Badou, qui marque une nouvelle étape dans son travail d'exil. Par cette capacité qu'il se découvre de se lier à autrui, se fiant à une instance qui matérialise une fonction de tiers, Badou se délie de l'adulte éhonté, s'émancipant d'un destin qui, par la haine du père, aurait sans doute fini par lui faire répéter l'horreur. Dans le combat que j'ai mène, cherchant à tenir une place de « thérapon », aux côtés de Badou, le travail du « féminin de liaison » (GAILLARD, 2004) a été probablement le processus le plus important, le plus difficile à étayer. La puissance d'un « féminin de liaison » a été soutenue « du dehors », par des groupalités qui, tout en restant « collatérales » à cette relation clinique, l'ont vivifiée et nourrie de leur présence discrète et anticipante.

9.5 Oury. Des rêves dans l'écriture

9.5.1 Lire

Lorsqu'on se rencontre pour la première fois, Oury a quatorze ans. Il vient de la région forestière de la Guinée Conakry, dont il est parti depuis un an et demi déjà. Comme beaucoup d'habitants du *Collège*, il vit l'ironie du sort d'avoir quitté son Pays poussé (entre autres) par le désir d'aller à l'école, et de se retrouver, sans scolarisation ni logement, à devoir squatter un ancien collège. Pour l'instant, Oury n'arrive pas vraiment à en rire. Il préfère faire abstraction du monde qui l'entoure, un monde largement incompréhensible, et se réfugier dans d'autres histoires (cf. *supra*, p. 65). Je croise son chemin par hasard, me

promenant dans les lieux communs du *Collège*, et je le trouve pratiquement recroquevillé sur son livre, qu'il a trouvé dans la bibliothèque de la salle de lecture du *Collège* et qu'il définit comme « un livre de mystère » : « Dix petits nègres » d'Agatha Christie (1939). Le titre de ce bouquin n'est évidemment pas anodin, et, comme Oury me l'explique, il a déterminé son choix, car ça l'a questionné. La lecture est lente et laborieuse. En Guinée, Oury a été seulement à l'école coranique, et il est le premier de sa famille qui sait lire et écrire en français : sa concentration est totale. Je me présente, je lui parle de la permanence psychologique, dont il ignorait l'existence, et je lui explique de quoi il s'agit. Lorsque lui demande si je peux m'asseoir à côté de lui pour discuter un peu, il me répond que oui, et il commence à lire à voix haute, comme pour m'inclure moi aussi dans son jeu : discuter à partir des mots qui viennent de cette *autre histoire* contenue dans le livre.

Mot après mot, phrase après phrase, et avec un petit peu d'aide de ma part, Oury me lit une page du premier chapitre, où un personnage, dans un train, pense à la mer avec effroi. Puis il lève le tête et m'adresse un court sourire, effacé aussitôt par l'inquiétude :

« C'est compliqué !

— Il y a des mots que tu ne connais pas ?

— Oui, beaucoup, même !

— Si tu veux, tu peux les souligner et les noter dans un un carnet. Comme ça, tu pourras demander à ceux qui parlent mieux français s'ils peuvent te donner une définition de chaque mot.

— Oui, il y a une dame française qui vient des fois, pour apprendre à écrire à ceux qui ne savent pas. Et... Je pourrai te demander, aussi ?

— (Rires) Oui, bien sûr, je ne suis pas vraiment française, mais on fera comme on peut. »

Ainsi, nous commençons à parler, pour ainsi dire, « hors du livre », qui reste pourtant ouvert, entre les mains d'Oury, qui s'y accroche comme à un objet magique. C'est en effet dans ces termes qu'il m'en parle : ce bouquin est pour lui une sorte de portail, un moyen de s'éloigner du quotidien triste et suspendu du squat, et pour partir « ailleurs », sans dériver vers « les souvenirs ».

Dans la forêt

« Ça va très bien ! », répond invariablement Oury, à chaque fois que quelqu'un lui demande « comment ça va », mais en fait, il porte une grande souffrance. Lorsqu'il ne lit pas, ce jeune garçon se retrouve précisément là où il ne voudrait jamais plus se retrouver : « dans les souvenirs », « dans la forêt ».

« Mon oncle, mon oncle... », me répète-t-il, le regard figé, la tête entre ses mains. Avec son oncle Demba, le frère de son père, une partie d'Oury est restée dans la forêt. Il me parle des deux mois qu'il a passés dans le bois autour de Ceuta, l'enclave espagnole qui prolonge l'Europe jusqu'au Maroc (cf. *supra*, p. 111). Lui et son oncle, arrivés au Maroc depuis la Guinée, après un périple long et dangereux à travers le Mali et l'Algérie, sont allés se cacher, comme des milliers d'autres migrants, dans la forêt près des barrières de Ceuta. Il se sont organisés, avec quelques centaines d'autres exilés originaires d'Afrique subsaharienne, ils ont monté un campement de fortune, avec des matériaux récupérés et des déchets. Plusieurs fois, la police marocaine a fait des incursions, en plein nuit, arrêtant ceux qui n'ont pas couru assez vite et détruisant tout, puis brûlant ce qui restait. Plusieurs fois, les migrants ont reconstruit. Dans la voix d'Oury, il n'y a pas vraiment de rage, seulement une pointe de fierté, et une grande fatigue. Pour manger, les plus jeunes allaient en ville faire la manche, car ils avaient plus de chance d'obtenir quelque chose. Quelques adultes les accompagnaient. Un jour, Demba est allé accompagner les petits en ville, alors qu'Oury est resté dans le bois. Oury me raconte sa stupeur, lorsqu'une partie du groupe est rentrée au campement en criant, disant qu'ils s'étaient faits contrôler par la police, que certains ont été arrêtés. Se faire arrêter au Maroc, signifie se faire conduire à la frontière avec l'Algérie, en plein désert, et s'y faire abandonner. Oury le sait bien, et il a peur pour son oncle. La nuit tombée, il l'attend toujours, assis devant leur tente, écoutant les bruits de la forêt. « Je pensais à tout, le temps était infini ». Quelques heures plus tard, Demba arrive au campement. Il boite, il a du mal à respirer et il est couvert de sang. Lorsqu'Oury le voit, il s'écroule par terre. Oury court près de lui, il voit qu'il est blessé au torse, il ne comprend pas où est la blessure, son oncle lui dit d'appuyer pour bloquer le sang. Le garçon lui fait un bandage comme il peut, avec les vêtements qu'il trouve. Il lui donne à boire et il reste près de lui.

« Il m'a dit qu'on l'avait poignardé. Mais je n'ai pas compris qui c'était, si la police ou des bandits. Il n'arrivait presque plus à parler, il n'avait plus de forces. Il pleurait. Je pleurais aussi. D'autres gens sont venus nous aider, mais on ne pouvait rien faire. Il m'a dit d'être fort et d'aller à l'école. Puis il est mort. »

Après un long silence où je le regarde sans rien pouvoir dire, Oury ajoute :

« J'y pense tout le temps, la nuit, je ne dors pas et je pense à mon oncle. Je pleurs comme cette nuit-là dans la forêt, je ne peux pas m'arrêter. »

Comme je le comprendrai au fil des rencontres cliniques, l'oncle Demba était pour Oury une figure parentale très importante. Les parents d'Oury se sont séparés lorsqu'il était bébé, et peu de temps après, sa maman est morte. Le petit a donc été élevé par son père et son oncle. Son enfance s'est déroulée en équilibre précaire entre deux environnements séparés et opposés :

« J'habitais à la campagne avec mon père et ma marâtre. Mon papa est éleveur d'animaux, il a des vaches, des moutons et de la volaille. Il passait toute la journée avec les animaux, alors moi, je restais avec ma marâtre et mon petit frère.

— Le fils de ta marâtre ?

— Non, il n'a pas de maman, lui non plus. Mon père avait trois femmes, et ma marâtre est la dernière.

— Et ça se passait comment à la maison ?

— Ma marâtre me battait. Je devais faire tout ce qu'elle me disait. Elle me faisait porter tous les produits qu'on vendait sur le marché, mais c'était trop lourd pour moi. Elle ne m'aimait pas.

— Et ton oncle ?

— Souvent, il me prenait avec lui, dans son atelier. Il m'a appris la menuiserie, et aussi à battre l'étain. Avec lui, j'étais bien. »

L'amour que son oncle lui portait, est la raison pour laquelle Oury a pris la route de l'exil. Comme il me l'explique, dès nos premiers échanges, le jour où ils ont quitté leur village, marchant jusqu'à la station de bus la plus proche, Oury ne savait pas que son oncle l'aurait « amené en voyage » si loin. Sans prévenir personne, même pas son frère, Demba a décidé de tenter sa chance pour passer en Europe. Mais, me dit-Oury,

« Il ne pouvait pas me laisser. Mon petit frère était trop petit pour faire le voyage. Mais moi, il m'a amené avec lui. Il voulait autre chose pour moi. »

Lorsqu'Oury arrête de parler, son visage se crispe, et il m'adresse un regard douloureux et interrogatif. Est-ce que son oncle avait raison ? Sa mort a-t-elle un sens ? Y a-t-il *autre chose*, ici, pour ce jeune homme ?

Un « objet épistémophilique »

À la fin de notre première rencontre, je propose à Oury de venir me voir la semaine suivante dans la salle de soin, pour qu'il puisse rencontrer également mes collègues. Il accepte, mais le jour du rendez-vous il n'est pas là. Je laisse alors mes collègues recevoir un autre patient, et je me rends dans la salle de lecture : Oury est là, plongé dans son bouquin. « Salut Oury, tu étais là, alors ! » Lorsqu'il lève ses yeux, un très large sourire les illumine, il me dit bonjour et il m'invite à m'asseoir. Il a l'air d'aller mieux. Sortant de sa poche le petit mot que je lui avais écrit pour qu'il se souvienne du rendez-vous, il me dit, d'un ton joyeux : « Je ne l'ai pas perdu, je l'ai gardé toujours avec moi. » Il m'explique alors qu'il n'est pas sûr de vouloir rencontrer les autres psys, car, dans le cadre de sa procédure d'évaluation à la MEOMIE (cf. *supra*, p. 146), il voit déjà beaucoup de monde, et il se sent un peu perdu. En plus, il va bientôt pouvoir quitter le squat, car ses procédures administratives avancent bien : il a passé son test pour pouvoir être scolarisé, et il sera pris en charge par l'IDEF (Institut départemental de l'enfance et de la famille) dans les jours à venir. « Mais tu viendras me voir ? », il me demande, préoccupé. Je le rassure, lui disant que oui, et que, s'il le souhaite, nous pourrions continuer le suivi, dans le cadre de mes permanences auprès du bar associatif. Encore un grand sourire : « Impeccable ! »

Je m'aperçois rapidement qu'Oury n'est pas simplement en demande d'un accompagnement clinique, mais qu'il cherche aussi un point de repère, une figure d'adulte en qui avoir confiance, et qui, surtout, puisse le guider, lui *apprendre* à décoder le nouveau monde où il se trouve à vivre. N'oublions pas qu'Oury vient d'un tout petit village guinéen, et non pas d'une mégalopole africaine : tout ce qu'il a pu connaître avant de « sortir » (comme il le dit), ne l'aide pas à comprendre, à mettre en sens, la réalité du Pays où son voyage a échoué.

Lorsque, la semaine suivante, je me rends à l'IDEF pour notre rendez-vous, la difficulté du jeune Oury à décoder la réalité qui l'entoure, sa solitude face à un contexte social hostile pauvre de relations et de paroles, me frappent de plein fouet. Je n'ai pas le droit d'entrer, alors Oury me reçoit devant le portail du grand parc qui entoure l'établissement. Nous sommes en février, et la température est en dessous de zéro : Oury est habillé d'un jean et d'un pull en coton, et il grelotte visiblement. Je lui donne mon écharpe et je lui propose qu'on cherche un endroit où s'abriter et prendre une boisson chaude, ce qu'il accepte avec enthousiasme. Pendant une petite demi-heure, nous marchons dans le froid. Oury est très dépaycé, la prise en charge par l'IDEF ne correspond pas à ce qu'il imaginait. Il n'avait pas compris qu'il s'agissait d'un hébergement temporaire : l'équipe des éducateurs est accueillante, mais les professionnels tournent beaucoup, et il est difficile de créer des liens. Même les autres jeunes sont de passage, Oury a déjà changé de camarade de chambre, et il n'est arrivé que depuis cinq jours. Il n'a quasiment pas de vêtements, encore moins d'habits chauds pour l'hiver, et, d'après ce qu'on lui a dit, personne ne lui en fournira. Au niveau du contre-transfert, Oury me donne à éprouver une grande détresse, et je m'aperçois avoir peur. Cette peur concerne un type particulier d'abandon, une forme d'exclusion de la transmission et ses avatars. Voyant Oury grelotter dans le froid de février, dans les quelques habits qu'il a récupérés au *Collège* depuis plusieurs mois déjà, sans avoir aucune prise sur ce qui lui arrive et sur ce qui va lui arriver, sans personne pour l'aider à interpréter les indices du présent, et avec son caractère doux, avec sa souffrance qui tend à ne pas exploser en des symptômes bruyants, mais qui entraîne, plutôt, une sorte d'effacement, je me dis qu'il va « se faire ranger ». Il va se faire oublier dans un coin de la machine institutionnelle, où personne ne sera disponible pour l'écouter, ni pour le garder au chaud. Je pense que, sans encore pouvoir le formuler, Oury a très peur de cette exclusion à bas bruit, qui rejoue, bien évidemment, la condition d'orphelin

dans laquelle il a dû vivre toute son enfance, tout en ayant une famille. S'il a pu résister et « s'en sortir », c'est qu'il a eu son oncle Demba, qui, lui, s'est engagé dans un processus de transmission. Mais Demba est mort dans la forêt. « Tiens, Oury, prends mon manteau. Moi, j'en ai un autre chez moi. Je te le prête, tu peux le garder tout l'hiver », je m'entends lui dire, et mes gestes ont été plus rapides que ma parole, j'ai déjà enlevé mon manteau, Oury l'a déjà pris, et, souriant de gratitude, il me tend mon écharpe.

Lorsque, enfin, nous trouvons un petit café, nous nous posons à l'intérieur et nous continuons à discuter, dans des conditions un peu plus confortables. Ne sachant pas trop à quoi s'attendre par rapport à sa prise en charge au foyer, Oury me dit être impatient de commencer l'école, pour trouver un ancrage stable et surtout parce qu'il a « envie d'apprendre ». L'apprentissage : voici un point central de la démarche migratoire d'Oury, et de notre travail ensemble. Son désir d'apprendre me semble d'abord lié à une *pulsion épistémophilique* – notion théorisée par Melanie Klein, qui nomme ainsi l'« instinct de connaissance » (1921, p. 51) de l'enfant, qui concerne tout d'abord le corps de la mère et puis sa propre sexualité, car, selon cette auteure, « connaître », c'est « pénétrer ». Le corps-psyché de sa mère, est justement l'objet qu'Oury a perdu trop tôt, pour se retrouver aux prises avec l'inverse d'un corps maternel, une marâtre froide, repoussante, maltraitante. Au fil du temps, je découvrirai bien d'autres facettes du désir d'apprendre d'Oury, qui est en effet un désir polymorphe : désir d'apprendre pour connaître, pour se protéger, comprendre, pour se souvenir, pour imaginer...

« Tu comprends beaucoup de choses, tu es très intelligente », me dit-il souvent (pour mon plus grand embarras) lorsque je lui propose des pistes d'interprétation de ce qu'il partage avec moi. Comme j'arrive peu à peu à le deviner, Oury attribue ces qualités non pas à « moi », mais à un objet transférentiel qui prend forme dans l'interstice entre nous, un objet qu'il utilise comme une surface pour projeter ce qu'il aimerait devenir. Initialement, Oury utilise cet *objet épistémophilique* (émergeant du dispositif qui se bricole au fil de nos rencontres) principalement pour trouver des nouveaux mots – des mots qui lui sont nécessaires, à la fois, pour arracher des vieilles histoires au silence (son histoire, et celles que ses ancêtres lui ont léguées sous forme d'énigmes), et pour *faire parler* des fragments d'avenir. Avec Oury, j'apprends à quel point les *signifiants* sont puissants, à quel point se sentir coupé du monde qu'ils permettent de construire est un expérience

effroyable, qui touche à l'exclusion d'un processus structurant de l'humain – encore une fois, l'exclusion des processus de transmission. La langue soussou, dans laquelle le petit Oury a baigné, n'existe, pour lui, qu'à l'oral. Pour agir sur le monde, elle doit être incarnée dans une voix, mais à présent, cette voix demeure silencieuse. Oury a eu accès à la lecture et à l'écriture par le biais de l'arabe, dont il a appris les bases à l'école coranique, et ainsi, le rapport au texte écrit a été, d'abord, rapport à la prière et à Dieu, au-delà de l'humain. La langue française devient donc, pour ce jeune, le premier territoire de sens où il est possible de lire et d'écrire pour tisser une relation avec le vivant, avec les autres, avec l'humain – et avec les traces sur lesquelles le Je s'étaye.

Le carnet des mots

« Férocité », « sottise », « vindicatif », « tourbillonner ». Voici les premiers mots dont Oury me demande une définition, après les avoir soulignés dans « Dix petits nègres » et les avoir notés dans son carnet. Il sirote son thé chaud et il me regarde, son stylo prêt à noter : le « jeu du carnet des mots » a commencé.

La lecture devient ainsi une forme de médiation, permettant à Oury de s'exposer à des mots qui l'interpellent. La ligne qu'il trace au crayon en dessous des signifiants énigmatiques, c'est une première trace qu'il laisse de son passage par ces pages, par ces pensées qu'il a laissées rentrer et résonner dans sa tête, en collision avec ses mots à lui, ou avec ses silences, les blancs qui attendent de produire du sens. La deuxième trace est le mot, transcrit dans le petit carnet. Cette deuxième trace sous-tend une question, et donc un Autre à qui l'adresser. Dans le cadre de nos rencontres cliniques, j'incarne cette figure de l'Autre : Oury m'appelle à répondre, à définir certains fragments de la matière signifiante qui permet de cerner un monde. À partir des définitions que je lui propose (bientôt consultant ensemble un petit vocabulaire, pour démarrer nos élaborations de définitions suffisamment « objectives », c'est à dire, suffisamment distanciées de chacun de nous, et renvoyant à une instance de *tiers*), Oury peut commencer à tisser des liens entre ces mots qui l'ont saisi et l'histoire – souvent muette et douloureuse – qu'il cherche à partager avec moi.

« Férocité » et « sottise » sont deux mots qui l'aident à décrire sa marâtre, et donc

à s'en différencier, et à contenir le mal qu'il a subi. Le mot « vindicatif » symbolise la haine, l'« ombre noire » qu'Oury a senti descendre sur lui, parfois, fantasmant de « faire payer » à cette femme tout ce qu'elle lui a fait souffrir, mais ce terme dit aussi la crainte du jeune garçon d'attirer sur lui la colère d'un esprit, par ses mauvais actes ou mêmes pour ses mauvaises pensées. Quant au verbe « tourbillonner », c'est le mouvement par lequel Oury se sent pris, emporté, dispersé dans l'espace et dans le temps. Il s'agit du « tourbillon » de l'ordalie migratoire, ballottement chaotique au sein duquel Oury cherche à inscrire son travail d'exil.

En effet, différemment des autres sujets irréductibles que nous avons rencontrés dans ces pages, Oury n'a jamais pris la décision de mettre sa vie dans les mains de Dieu, de la Nature ou du Destin, il ne s'est jamais remis, afin de se creuser une place dans le monde et démarrer un travail d'exil, au « jugement de l'inhumain » dans lequel consiste le premier geste de l'ordalie migratoire. Son oncle a choisi pour lui : l'arrachant de l'emprise d'une marâtre qui le maltraitait, mais aussi de l'amour de son père et de son petit frère, Demba n'a pas demandé son avis. C'est lui qui a défié les frontières et la mort, en quête d'une issue de vie, emportant son neveu dans ce défi : Demba a accompli ce geste solitaire et individualiste, *contre* des liens familiaux et sociaux en grande souffrance, *avec* le jeune Oury. Il pensait probablement pouvoir protéger Oury, et *l'éduquer* – c'est à dire, *l'aider à sortir*. Il pensait pouvoir devenir son *porteur d'histoires*, gardant vivants, en son neveu, des fragments de mémoire familiale, de mémoire du village, étayant une *étrangeté intime* dont le garçon aurait pu faire une énigme – mais une dont il aurait pu trouver quelques indices –, et un contre-chant, par rapport aux dispositifs d'intégration au sein du pays de destination. Finalement, il n'a pas pu, car la zone de mort dans laquelle son ordalie a échoué ne lui a pas laissé d'issue.

Oury s'est trouvé alors vraiment orphelin, tout seul, à treize ans, à des milliers de kilomètres de chez lui, au cœur du bois des vies blessées par les frontières. Dans tout ce qu'il me raconte de sa trajectoire, à partir de ce moment terrible, il se représente lui-même en tant que chose, que d'autre prennent et déplacent : « De gens qui étaient dans la forêt m'ont pris avec eux, ils avaient déjà essayé de passer par la barrière, alors ils ont décidé d'essayer par la mer », « On nous a amenés à la plage, je ne sais pas où, il faisait nuit », « On nous a mis dans un zodiac ». La peur et l'impossibilité d'anticiper, de se préparer

aux évènements, prennent beaucoup de place dans les matériaux qu'Oury essaye de penser avec moi. Sa traversée s'est déroulée dans un état continu d'angoisse, qui toutefois n'était jamais suffisante, jamais proportionnée à l'impuissance totale à laquelle la force de la mer l'a exposé. Traverser le détroit de Gibraltar à bord d'un zodiac est l'une des entreprises les plus dangereuses que des humains puissent tenter, et en effet, le bout de plastique sur lequel voyageait Oury a fait naufrage, et presque tous les passagers sont morts. Oury a survécu car il a pu rester accroché au zodiac jusqu'à ce qu'un canot d'un navire d'ONG finisse par s'approcher suffisamment pour le sauver. Une fois en Espagne, Oury s'est rapidement aperçu qu'il n'était pas à sa place – car il ne se sentait pas à sa place *dans la langue* : c'est à ce moment-là, je crois, que la langue française s'est transformée, pour lui, d'héritage colonial « hétéronome », à champ de sens possible, faisant place à une position subjective d'« autonomie ». Si Oury a choisi une seule chose, dans son ordalie migratoire, il a choisi de venir en France.

Oury ne remet pas en cause, du moins consciemment, la décision de son oncle. En outre, je m'aperçois que, semaine après semaine, il me parle de moins en moins de sa vie avant le voyage, ainsi que du voyage lui-même. D'une part, une telle focalisation sur le présent et sur l'avenir est précieuse, elle sert d'accroche à Oury, mais, d'autre part, elle risque de gommer le travail de mémoire indispensable à ce qu'un travail d'exil puisse s'accomplir – recouvrant d'une sur-adaptation reconnaissante et « optimiste » la souffrance et l'abandon, mais aussi le savoir et les liens, que ce jeune exilé laisse à jamais derrière lui. *À jamais* : plusieurs fois, dans le cadre de nos échanges, Oury me dit à quel point il est complexe, pour lui, de penser à une possibilité de retour au Pays, même dans un futur éloigné. La culpabilité qui le démange vis-à-vis de son petit frère resté au Pays n'ouvre pas un imaginaire du retour, au contraire, elle semble le barrer. Toutefois, il est important de noter qu'il ne s'agit pas d'une *disparition*, mais d'une *absence* : la pensée du retour est suspendue, Oury en fait *epoché*, il la met entre parenthèses – et ainsi, il la protège. Le « jeu du carnet de mots » qu'il me propose de jouer avec lui nous aide à matérialiser cet espace entre parenthèses, pour ne pas faire disparaître cet imaginaire du retour, qui, gardant ouverte la blessure, maintenant l'écart entre *ici* et *là-bas*, exige et permet la construction de ponts, de passages. Mais, avant de pouvoir commencer une telle construction, il est nécessaire d'éprouver et de penser ce qui, entre passé et présent, reste à jamais irréconciliable. Il s'agit, au fond, de la déchirure de l'histoire que l'ordalie est

venue inscrire dans la géographie.

C'est donc au travers des mots d'Agatha Christie qu'Oury s'approprie ce mouvement ordalique. Il s'engage ainsi dans un processus de recherche qui lui permettra, peu à peu, de trouver des indices sur l'origine et la destination de son voyage. Le champ sémantique de l'« enquête » est très présent dans nos échanges. Mon travail de thèse est d'ailleurs un objet qui éveille sa curiosité, ainsi que la démarche clinique, et nous en discutons longuement ensemble. Il me dit souvent avoir envie de « faire comme moi », c'est à dire de « soigner » et d'« étudier ». Encore une fois, Oury investit l'« objet épistémophilique » produit par notre relation, qui a, pour lui, une fonction de *thérapon* : le « second au combat » d'Oury est un « second » à la lecture, à l'écriture, à l'enquête. Parfois, il m'arrive de demander à Oury sur quoi porte son enquête à lui. Il me répond souvent qu'il a besoin de « comprendre » : « Il y a beaucoup de choses que je ne comprends pas. J'ai peur que le mal va me poursuivre toujours. », me dit-il un jour. Ensuite, après un moment d'hésitation, il me demande : « Si tu étais moi, qu'est-ce que tu ferais ? »

Oury m'invite à me mettre à sa place, non pas pour penser ou agir à sa place, mais pour entrer en résonance avec ce qu'il vit. Peu à peu, je m'aperçois que, si j'accepte de résonner, Oury peut « se reposer » : il peut *sortir*, pendant un temps, de ce qui, en lui, a été meurtri, il peut se mettre à l'écart du « mal » qui le hante. Sa pensée est alors en mesure de se déprendre de l'angoisse, pour accueillir l'inquiétude d'une créativité possible : (se) faire trace et (s')effacer, mémoire et oubli, deviennent à ce moment des alternatives qui ne s'excluent pas, mais qui coexistent dans une écriture potentielle.

Un jour, Oury m'annonce avoir perdu un carnet. Il ne s'agit pas du petit cahier des mots, mais d'un autre, dont il ne m'avait jamais parlé, mais qu'il a commencé à rédiger au tout début de notre travail clinique. Il me dit que, dans ce carnet, il avait « enfermé la souffrance la plus grande ». Oury a l'air soulagé de s'être débarrassé de ce cahier. Comme nous pouvons le formuler ensemble, certaines souffrances ne peuvent pas rester enfermées, certains mots s'écrivent pour qu'on puisse les effacer, certains objets sont faits pour être perdus.

9.5.2 Écrire

Lorsqu'Oury trouve, enfin, une place dans un foyer où il peut s'installer de façon moins précaire, et qu'il commence à aller au collège, la question de son inscription dans le réseau de liens qui tisse sa vie présente se pose avec force. C'est précisément dans cette période que ses rêves font irruption dans l'espace clinique : ces sont initialement des rêves qui situent Oury ailleurs que dans son présent, des rêves d'Afrique, en soussou ou en arabe. Oury est au village, à la montagne, dans la maison familiale, entouré par les gens que, hors du rêve, il a quittés... Dans ses rêves, il n'est pas parti. Ainsi, je propose à Oury de commencer à rédiger un nouveau cahier : le carnet des rêves, une sorte de journal de ses expériences oniriques.

Oury investit ces nouvelles pages blanches avec une constance et une générosité qui disent sa nécessité de ramener les images énigmatiques des rêves (et des cauchemars) vers un monde compréhensible et partageable, où une symbolisation serait possible. Tel est, il me semble, le deuxième usage de l'*objet épistémophilique* qui émerge dans l'entre-deux de la relation clinique : ce jeune, engagé dans un travail d'exil, se sert d'un tel objet transférentiel pour se mettre à l'écoute de l'écart qui sépare l'Oury de l'ici et maintenant, de l'Oury qui est « resté là-bas ». Oury ne note pas dans le cahier tous ses rêves, mais ceux qui l'interpellent – selon le même paradigme du cahier des mots. Il *souligne* certains rêves par l'écriture, et ensuite, en séance, il met son cahier sur la table, entre nous deux, et il commence à lire à voix haute ce qu'il a noté, tout en me montrant le texte qu'il a tracé sur les pages. Certains mots ou certaines phrases ont été effacées, il y a des rajouts et des inversions de bouts de texte. Cela me fait penser qu'Oury manipule son écrit, il le transforme plusieurs fois, avant de le partager avec moi, et ce partage n'est qu'une transformation de plus. Par ce processus complexe qui commence dans le rêve, continue par l'écriture, par l'effacement et la transformation de cette écriture, et qui passe ensuite par la lecture et l'écoute, pour, enfin, provoquer encore du rêve, Oury s'engage dans une tentative de *créer un ailleurs* – et moi avec lui :

« Création d'un ailleurs, c'est-à-dire création de l'absence, au passé et au présent, du passé dans le présent, du présent dans le passé. Création d'un ailleurs qui permette d'abandonner un passé invivable tout en le localisant,

précisément toujours et à jamais ailleurs ; autrement dit, création d'un ailleurs qui rende vivable une relation sans réconciliation entre passé et présent, ouvrant ici et maintenant l'au-delà du futur. » (CHIANTARETTO, 2019, p. 21)

Le carnet des rêves

« J'étais dans une maison sur le bord d'une rivière sèche, c'était la nuit. Une ombre montait vers la montagne, je suis monté sur le toit », « J'étais aux pieds d'un manguier, j'ai grimpé l'arbre pour manger un fruit, une mangue est tombée à côté d'un serpent, j'ai essayé de le tuer avec un caillou, je n'ai pas pu », « J'ai vu mon petit frère en train de fumer le chanvre, avec ses amis, quand il m'a vu il a jeté la cigarette, j'ai lancé la cigarette au loin, je lui ai dit : "On doit terminer la maison" », « Il y avait deux frères qui avaient divisé en deux leur maison, ils avaient le même père mais pas la même mère, ils ne voulaient plus vivre ensemble, mais ils continuaient à boire à la même source. Je leur demandais : "Comment peut-on être l'un contre l'autre, alors qu'on a le même sang ?" », « C'était l'heure de la prière, au crépuscule, le ciel a changé, on était tous alignés, puis il y a eu un tornade, le mouvement du ciel a gâté l'alignement, j'ai entendu un bruit de tonnerre. »

Ouvrant le carnet des rêves d'Oury, j'ai souvent l'impression de parcourir un seul texte, un roman onirique, dans lequel chaque épisode répondrait aux autres : dans ce récit syncopé, aucun rêve n'est interprétable par lui seul, abstrait de la trame d'ensemble. De rêve en rêve, je reconnais les mêmes ambiances, les mêmes contrastes de couleurs, le même bruit de fond. C'est la même histoire, c'est le même *style*. J'ai l'impression qu'Oury ne fait un certain rêve qu'au moment où il est prêt à le transformer en écriture, et en effet, parfois, les cauchemars les plus terrifiants arrivent la veille de notre rendez-vous. L'univers des rêves, et l'étrange médiation que nous offre la lecture partagée du cahier, nous permettent de nous aventurer dans ce « temps passé » dont Oury *ne peut pas avoir nostalgie*. Les plis mélancoliques qui se cachent, dans le monde interne de ce jeune qui lutte pour ne pas plonger dans sa tristesse (comme il a lutté pour ne pas se noyer dans le détroit de Gibraltar) se dessinent dans les rêves, ils produisent des images, des sons, et ensuite, ils s'inscrivent dans le texte.

Les coordonnées spatiales nous donnent des importants indices pour lire cet univers onirique.

Dans certains rêves, *Oury monte* sur un arbre ou au sommet d'une montagne, ou encore, il « vole comme un oiseau », pour s'échapper d'une situation dangereuse ou oppressante (par exemple, lorsqu'il se trouve enfermé dans une maison, ou pourchassé par quelqu'un). Il m'explique que, lorsqu'il *monte*, ou lorsqu'il *vole*, il se sent bien, libéré d'un poids, détaché. Je pense que ces rêves « légers » se réfèrent à l'enfance d'Oury, et notamment aux maltraitances qu'il a subies : au comble de l'impuissance et de l'effroi, la seule chose qu'il pouvait faire, c'était, justement, *s'élever*, loin de l'actuel de la violence et de son corps martyrisé. Lorsqu'Oury me parle d'un tel mouvement vers le haut, je pense à ce que Sandor Ferenczi a écrit sur l'« orpha » (1932), cette pure intelligence de survie, qui permet à l'enfant violenté de se fragmenter, détachant la *tête* du *corps*, pour préserver une partie de la psyché de la destruction.

Symétriquement, dans d'autres rêves, *Oury descend* : il quitte la montagne, il descend des escaliers, il tombe, il se retrouve dans un puits, sous terre, il marche vers la mer. Un tel mouvement vers le bas ne découle pas d'un désir d'Oury, mais d'une contrainte, d'une nécessité. Dans ces rêves « lourds », Oury suit les autres, il se confond avec la foule, et il est toujours très angoissé, il sent qu'un grand danger s'approche, et qu'il ne sera pas en mesure d'y faire face. L'éprouvé d'une telle angoisse, au niveau du contre-transfert, m'amène à entendre ces rêves en tant que « rêves de l'ordalie », c'est à dire que le travail onirique d'Oury concerne, ici, son expérience migratoire – ce tourbillon chaotique et si près de la mort, qui lui est arrivé comme ça, comme une fatalité. Dans l'un de ces rêves, Oury se trouve dans une station de bus, tous parfaitement blancs, et, près de lui, le Président de la République de Guinée l'invite à se mettre en route. Oury dit qu'il n'est pas prêt, mais il est emporté par la foule et il se retrouve dans le bus, qui roule vers la mer. Dans un autre rêve, il est sur la plage, avec des centaines d'autres personnes, tout le monde doit se déshabiller pour endosser un uniforme. Lorsqu'ils sont nus, ils se rendent compte qu'ils ont tous des marques noires sur le corps. Oury voit que son petit frère est près de lui, les gens commencent à dire que les deux garçons portent les mêmes marques. Oury écrit aussi à propos d'un rêve où une longue file d'hommes et des femmes sont enchaînés les uns aux autres, et ils pleurent, car ils savent qu'ils vont mourir.

La sorcière

Il y a, ensuite, des cauchemars où le mouvement devient, tout simplement, impossible. Une figure est constamment présente, dans ce type de rêves : la « dame noire », la « sorcière ». Il s'agit d'un personnage polymorphe. Souvent, elle se présente en effet comme une femme noire, habillée en noir ou en rouge, mais à d'autres moments elle peut apparaître à Oury sous forme d'animal. Dans un cauchemar particulièrement effrayant, elle s'approche d'Oury prenant l'apparence de son petit frère. À un moment précis du rêve, la « sorcière » – qui peut parfois devenir gigantesque – accomplit un certain geste (elle ferme les yeux, elle attrape une jambe d'Oury, elle fait une sorte de danse désarticulant son corps) qui a pour conséquence la paralysie totale d'Oury. Il ne peut plus bouger, ni parler, ni respirer. Toutes ses forces le quittent, et il reste ainsi, abandonné comme un corps inerte, exposé à la cruauté sans bornes de cette figure toute-puissante, pour se réveiller juste avant qu'elle ne puisse le tuer. Dans un rêve, pendant qu'il est paralysé, il sent son petit frère se blottir contre lui, comme à lui demander son aide. Parfois, Oury observe, pour ainsi dire, « à distance », le pouvoir meurtrier de la « sorcière », sans le subir directement. Je pense à plusieurs cauchemars où Oury assiste au meurtre « magique » de petits enfants, mourant d'un coup, dans les bras de leurs mères, ou finissant noyés. « Il n'arrivait plus à tenir son cou », ou « Il a disparu dans les vagues », écrit Oury, pour décrire les différentes images de la mort de ces enfants. Dans ces rêves, les enfants, toujours accompagnés par des adultes, n'arrivent pas à *tenir*, c'est à dire que la fonction parentale est en panne, les adultes n'ont aucune prise, ils ne peuvent pas éviter l'effondrement des petits. La « sorcière » peut leur donner la mort quand elle veut, sans que les adultes ne se rendent compte du danger, sans qu'ils essayent de l'arrêter : c'est à peine s'ils s'aperçoivent que les bébés sont morts.

Ces rêves de petits enfants tués, dépourvus d'un environnement à même d'empathiser avec leur détresse et, encore moins, de les protéger de (leurs propres) souhaits de mort, me font penser à quelque chose que Sandor Ferenczi a écrit dans son texte sur l'« enfant mal accueilli » :

« L'enfant doit être amené, par une prodigieuse dépense d'amour, de tendresse et de soins, à pardonner aux parents de l'avoir mis au monde sans lui demander son intention, sinon les pulsions de destruction se meuvent aussitôt. » (1929,

p. 79)

Pour Oury, aucune « prodigieuse dépense » n'a été prodiguée. Son oncle Demba l'a sûrement aimé, mais avant, lorsqu'Oury n'était qu'un bébé, personne n'a joué le rôle d'une « mère suffisamment bonne » pour lui. Ainsi, il a dû grandir entouré par des adultes peu présents, peu disponibles, et même, dans le cas de sa marâtre, haineux et malveillants – ce qui l'a confronté à des angoisses de mort de l'ordre des expériences catastrophiques qui sont à l'origine de la « crainte de l'effondrement » (WINNICOTT, 1974). Les « rêves de la sorcière » sont les plus durs à vivre, pour Oury, les plus difficiles à écrire et à porter dans sa voix. Les évoquant, il s'interrompt souvent, comme si dans le silence, dans le blanc, résidait l'essentiel de ces expériences oniriques. Le travail consiste, ici, à lier les différents moments du rêve, composé, initialement, par une série de « stop sur image ». Par l'écriture, la lecture, et l'écoute, il s'agit, aux côtés d'Oury, de mobiliser des affects et des pensées qui puissent casser l'état de paralysie, et mettre en circulation du vivant – du vivant piétiné, fragile, terrifié, mais toujours vivant. Nous nous trouvons bien souvent confrontés à une question : *qui est la sorcière ?*

« Ma marâtre », répond initialement Oury. Je pense en effet que le personnage de cette « dame noire » *donne une forme à l'expérience de l'informe* auquel le tout petit Oury a été exposé, dans la relation avec sa marâtre. La multiplicité et l'imprévisibilité des apparences que la « sorcière » peut prendre est une manière de figurer l'*informe*, ainsi que la danse complètement désarticulée que ce personnage accomplit dans un rêve. La figure de la « dame noire » incarne le côté tout-puissant et terrifiant du féminin, le maternel archaïque, l'incestuel qui écrase toute possibilité d'altérité, qui étouffe et noie, paralyse et dévore, niant la temporalité, la filiation et le langage, prenant toute la place. Face à l'informe, Oury perd toutes ses forces, il devient un bout de matière inerte, figée, ce qui peut faire penser à l'agglutination psycho-physique propre à l'« adaptation à n'importe quoi » (AMATI SAS, 1985).

Afin de survivre à son ordalie migratoire, Oury a dû, adolescent, faire face une deuxième fois aux forces meurtrières et archaïques de la « dame noire » : l'immensité du désert, le noir de la forêt, l'imprévisible de la perversion humaine, la force terrible de la mer... Pour ne pas l'abandonner, pour lui donner une possibilité de trouver un *ailleurs* habitable, l'oncle Demba l'a amené au beau milieu des forces les plus hostiles de la Nature. Une

deuxième fois, quelqu'un l'a « mis au monde sans lui demander son intention », pour ensuite mourir et l'abandonner aussitôt, et Oury a été obligé de continuer le chemin, seul, jusqu'au bout.

La force

À chaque fois qu'il se réveille après un rêve trop terrifiant, Oury fait ses ablutions et se met à prier. Ce rituel, me dit-il, a toujours le pouvoir de le calmer, il l'aide à se réapproprier son corps, ses gestes, sa voix, la sonorité d'un arabe qui n'est pas celui des meurtriers. La prière fonctionne, pour Oury, comme un rempart contre les forces aveugles, démesurées et déliées, condensées dans la « sorcière ». L'ordre, la précision des gestes et des paroles, et l'invocation d'une entité qui représente la transcendance par excellence, protègent Oury du chaos, structurant un monde humain, un monde compréhensible et viable. Après avoir prié, Oury écrit son rêve dans le carnet : l'écriture est pour lui une deuxième forme de résistance, mais elle ouvre également un espace de liberté, de créativité. Cette fois, la langue est le français, qui – bien plus que la France – devient pour Oury une terre d'asile, où il peut, enfin, consacrer ses jours à *prendre soin* et à *apprendre*. Par ces deux *praxis*, Oury se creuse un passage, qui l'amène, de l'ordalie migratoire, à se faire étranger, parvenant ainsi à amorcer un travail d'exil.

Prendre soin et apprendre : tel est le destin de la *Kulturarbeit*, dans la trajectoire existentielle de ce jeune garçon – ici se situe, d'ailleurs, la résonance transféro-contre-transférentielle qui sous-tend notre relation.

Lorsqu'il pense à son avenir, il se voit médecin, vétérinaire, infirmier, ou même psychologue. Il me dit souvent qu'il souhaite « être utile », « servir », dans le sens le plus noble et libre de ce terme. Oury a une qualité de présence très forte, il remplit l'espace autour de lui sans le déborder, il sait regarder, écouter, attendre, rester. Il a appris à être présent, au sens de contenant et disponible, tout d'abord pour soi, pour ne pas se perdre – et, par conséquent, même pour autrui. Si, dans ses rêves les plus terribles, il se fige et il se trouve impuissant face au Mal, dans sa vie éveillée il lutte, et sa lutte passe aussi par une grande capacité de patience.

« Je suis confiant, je sais que je vais y arriver. Je ressens comme une force en moi. » Prononçant ces mots, Oury porte ses mains vers sa poitrine, au niveau de son cœur. « Ton cœur bat toujours », je lui réponds spontanément. Oury est frappé par cette image, il me sourit et il me parle de la force qui permet à son cœur de continuer à battre. Il s'agit d'une force qui le pousse vers les autres, et qui se nourrit des liens qu'il tisse avec eux. Après son placement au foyer et sa scolarisation, plusieurs personnes commencent à devenir importantes pour Oury : deux de ses éducateurs, un jeune qui habite aussi au foyer et avec qui il fait toujours le trajet pour aller au collège (Ibrahim, dont Oury me parle comme d'un ami plus fragile, dont il se soucie et dont il souhaite prendre soin), et deux de ses professeurs. Pauline, sa prof de français, s'attache particulièrement à Oury, qui passe de plus en plus de week-ends avec elle et sa famille. Cette dame se met en lien avec moi et avec les éducateurs, ce qui nous permet de nous confronter, d'échanger, d'accompagner Oury d'une manière chorale. Il me semble qu'un tel étayage relève du travail du *féminin de liaison* (GAILLARD, 2008), cette disponibilité subjective ou groupale à faire une place en soi pour l'autre, à accueillir en soi les poussées phalliques narcissiques et leurs excès mortifères de l'autre, se prêtant à la déliaison (cf. supra, p. xv).

Une telle *puissance de l'impuissance* trouve une forme d'élaboration primaire dans les rêves d'Oury. Face au débordement pulsionnel qui se condense dans le personnage de la « dame noire », Oury se fige. Lorsque nous explorons ensemble le sens d'une telle réaction, nous nous apercevons que, au fil des rêves, il y a une transformation : peu à peu, celle qui semblait seulement une paralysie, le comble de l'impuissance, devient une tension, une contraction des muscles de tout le corps. Une telle contraction, qui a lieu, à la fois, dans les sensations du rêve et au niveau somatique, constitue un véritable bouclier psychique et physique contre l'empiètement du pouvoir de la « sorcière ». L'enveloppe corporelle d'Oury – ses muscles, ses os – peut ainsi étayer le bon fonctionnement d'une enveloppe psychique corrélée, ce qui évite au garçon de se faire détruire. La modulation de la tension d'une telle enveloppe permet à Oury, tantôt de s'armer contre des attaques mortifères, se déprenant d'un lien totalitaire et mortifère, tantôt de se détendre, se rendant disponible, présent à soi et aux autres. Il est très probable qu'Oury a « appris » à moduler d'une telle manière ses enveloppes déjà dans sa toute petite enfance. Le travail clinique l'a peut être aidé à retrouver une telle *puissance*, qui passe nécessairement par un vécu d'*impuissance*.

Oury n'a pas pu sauver son petit frère. Même s'il est conscient de n'avoir jamais décidé de le quitter, il ressent une énorme culpabilité à son égard : il l'a abandonné. Il est convaincu que leur père n'est pas en mesure de le protéger (comme il n'a pas su protéger Oury lui-même), et il se sent responsable. De temps en temps, Oury arrive à parler avec son père au téléphone, passant par un voisin, mais le contenu de ces coups de fils reste vague, et il n'a jamais pu parler avec son petit frère. Ce dernier est constamment dans les pensées d'Oury, qui parfois, après avoir fait un rêve spécialement angoissant, peut me faire part de la souffrance qu'il porte en lui, comme un « poids sur le cœur », qui s'oppose à la force lui permettant de se battre. La question du sens revient toujours dans nos échanges : pourquoi cette séparation douloureuse et injuste ? Que faire de cette « nouvelle vie » en exil ?

Petit à petit, Oury commence à pouvoir dialectiser sa position psychique de « sauveur ». Si, d'une part, celle-ci découle de l'introjection d'un bon objet, étayant la « force » qu'Oury ressent en lui, d'autre part, elle peut se scléroser dans une posture surmoïque cruelle et persécutrice. Ainsi, nous pouvons travailler ensemble sur la figure de l'*adulte responsable*. La responsabilité qu'Oury ressent vis-à-vis de son petit frère (ainsi que d'un Soi enfant qu'il projette dans ce dernier) se concrétise dans son désir d'*apprendre* et de *soigner*, dans la constance et le sérieux qu'il met dans ses études, dans sa détermination à trouver une place dans la trame des liens inter-subjectifs qui font le socius, pour faire place, dans l'histoire transgénérationnelle dont il est issu, à un point d'avenir. Par son travail d'exil, Oury assume la responsabilité de son propre avenir, mais un tel processus n'est pas individuel et il ne concerne pas que lui : ce sont de différentes groupalités à « envelopper » une telle entreprise, et le vecteur qu'elle dessine, dépasse l'existence singulière de ce jeune. Son amour de l'écriture, en tant que geste, processus avec un début et une fin, et en tant que texte qui reste, sous-tend peut-être une nécessité de partager et de faire trace, une posture de témoin. *Parce qu'il est vivant, parce qu'il connaît l'exil*, Oury ne cesse pas de ravauder une trame spatio-temporelle qui module le blanc et le noir, la présence et l'absence, faisant appel à une *lecture*, à une transcendance, et préparant un avenir.

9.6 Synthèse du Chapitre

L'ordalie migratoire a arraché d'Akamere la personne qui incarnait, pour lui, une fonction de *double transitionnel* (JUNG, 2015), son frère jumeaux Ikameri. Déprivé de cet « amour pour la vie », ce jeune homme ne survit qu'à moitié, et, pour transformer son martyr en témoignage signifiant et partageable, il aura besoin de l'étayage d'un groupe et d'une institution accueillante.

Amanda est *folle*, au sens de psychotique, profondément blessée au niveau des liens inter-subjectifs, qui n'arrivent plus à la tenir au monde, dans le même monde que les autres. Elle vit en squat avec ses deux enfants, Béa et Brando, qui sont « adoptés » par le collectif. Lorsque la situation de cette petite famille en exil et en errance se dégrade, le groupe fait appel au « refuge dans le refuge ». Les porteurs de la fonction soignante doivent ainsi tenter de retisser quelques fils, entre Amanda, ses enfants et l'espace de la *pólis*, mais cette tentative implique de supporter de nombreuses contradictions et déchirures.

Le travail clinique avec Ismaël s'est construit autour d'un « fantasme de transmission » (CICCONE, 2012) : aux prises avec des « questions d'héritage », et confronté au manque de réponses d'un « monde sans adulte », Ismaël s'exile dans la tentative de devenir un « être-frontière » (KAËS, 2009), pour permettre à son histoire (et à celle de ses ancêtres) de circuler. La *pierre*, le *couteau*, l'*incendie* et le *nom* sont les objets qu'il mobilise dans sa quête d'une vérité et d'un accueil. Ismaël m'invite à m'engager avec lui dans un dialogue maïeutique, en tant que garant d'une « fonction d'adulte responsable » : ainsi, nous pourrions explorer les *zones d'interférence* de nos révoltes respectives.

Badou a traversé les frontières poussé par *la haine du père*, qu'il porte enkystée en lui. Dans l'espace protégé de la permanence psychologique, ce jeune homme cherche une manière de témoigner (CHIANTARETTO, 2005), de faire revivre les « objets à sauver » (AMATI SAS, 1996b) qu'il n'a pas pu sauver. Il veut *dire la haine*, il veut *dire l'amour*, et parfois il n'arrive à rien dire : nous devons alors supporter, ensemble, le silence d'un interdit de penser. Car dans ses pensées, Badou tue. Les fantasmes de meurtre, mais, plus encore, le blanc, l'irreprésentable (RAVIT, 2016b) qui échappe même à ces fantasmes, envahissent parfois l'espace de la rencontre clinique. C'est seulement en tolérant l'éloignement de Badou que je pourrai, ensuite, le retrouver. Un tel mouvement d'aller-retour permet de préfigurer

une expérience nécessaire à ce qu'une certaine altérité et une certaine temporalité se remettent en branle, et à ce que la révolte subjective de Badou puisse trouver un étayage.

L'accompagnement d'Oury se déroule autour d'un médium trouvé-créé dans le cadre de la relation clinique, le *carnet des mots*, qui se transforme ensuite en *carnet des rêves*. Un tel médium rend investissable, dans l'espace de la permanence, un *objet épistémophilique*. Au travers de cet objet, Oury pourra faire résonner sa voix dans une autre langue, une langue qui n'est pas celle de la dévastation, la langue du « non-extermisable du moment » (ALTOUNIAN, 2008). Dans l'espace-temps de cette rencontre, il est donc question de *rêver, lire et écrire* ensemble, afin de donner un nom aux mauvaises et aux bonnes rencontres qui ont déterminé l'ordalie migratoire de ce jeune garçon : peu à peu, un travail d'exil devient possible.

Conclusion et perspectives

Ainsi chercheurs et migrants auraient en commun le sens de la quête, la quête de sens, et le besoin de trouver une place au sein d'une fratrie sans cesse renouvelée.

BRUYÈRE, 2014, p. 228

Sur le seuil de cette partie conclusive, l'élan de l'écriture devient timide. Une certaine gêne infiltre la démarche de la rédaction : au bout d'un travail de trois ans, un travail qui a demandé une implication si dense, il faudrait être en mesure de dire des choses importantes, il faudrait avoir, enfin, du savoir à transmettre. Bien au contraire, je me sens, aujourd'hui, encore moins « savante » qu'au début de cette enquête. Par contre, le processus d'écriture a laissé des traces : le lecteur a parcouru jusqu'ici celles qui ont bien voulu s'inscrire sous forme de graphèmes, mais d'autres traces, je les porte en moi – ou, plus précisément, elles se sont imprimées dans l'espace des liens entre moi et mes objets de recherche. Dans cet *espace entre*, dans cet *interstice*, ont pu venir s'abriter les signes d'une expérience, qui m'a changée, en tant que clinicienne, chercheuse et militante, qui a transformé mon être-au-monde. Une expérience, plutôt qu'une connaissance : voici l'objet que je souhaite laisser au lecteur, dans ces dernières pages.

10.1 Le préconscient et l'inter-subjectivité à l'épreuve des frontières

Même si, jusqu'ici, je ne l'ai jamais nommé, le *préconscient* est le plus important parmi les « espaces interstitiels » dont cette thèse rend compte : hormis le travail du *préconscient*, aucun « interstice » ne saurait s'offrir au sujet. La notion de « préconscient » (Pcs) a été élaborée par Freud, qui l'a longuement reprise et remaniée. L'œuvre de Freud nous lègue, en effet, deux différentes façons d'entendre le *préconscient* :

1. Le préconscient de la première topique (FREUD, 1900). Il s'agit d'un lieu psychique intermédiaire entre l'inconscient et le conscient. On peut se le figurer comme un pont, par lequel les représentations de choses doivent passer, afin de devenir des représentations de mots.
2. Le préconscient de la seconde topique (FREUD, 1923). Ici, Freud incorpore le préconscient à l'instance du Moi : le préconscient est une « qualité » du Moi, qui consiste à lier l'énergie pulsionnelle, permettant ainsi au Moi de connecter entre elles représentations de choses et représentations de mots.

Même si elles ne concernent pas explicitement le « préconscient », les propositions théoriques de Wilfred R. Bion (1962) autour de la « fonction alpha » de la mère, disent quelque chose de fondamental d'une telle « qualité » du Moi : il est question de « détoxifier » les « proto-pensées du bébé », de psychiser ces contenus encore très somatiques, et de les rendre « pensables », par le biais d'une disponibilité à les contenir, à les accueillir dans une « capacité de rêverie ». Une telle capacité n'émerge pas « spontanément », mais découle de la relation avec un autre, qui l'exerce avec et pour le petit humain. Il s'agit, précisément, de la « capacité » du *préconscient*.

Dans ce manuscrit, il a été question, à plusieurs reprises, de l'élaboration de Piera Aulagnier (1975) autour de l'*originnaire* et du *pictogramme* – ce « fond représentatif », « source somatique de la représentation psychique du monde », qu'il est question de « métaboliser », pour que les éprouvés corporels puissent trouver une figuration. Une telle élaboration permet à Aulagnier de poursuivre la pensée freudienne et bionienne

du *préconscient*, mettant en exergue l'importance fondamentale de l'*inter-subjectivité*. Pour qu'un éprouvé corporel puisse se métaboliser, le sujet ne peut pas rester seul : c'est justement sur la scène de cette première forme de liaison, entre Soma et Psyché, que l'Autre fait son apparition, en tant que « porte-parole » du sujet.

René Kaës a étudié le travail du préconscient dans les groupes, nous donnant ainsi des importants indices sur la relation entre *préconscient*, *inter-subjectivité* et *langage*. Pour cet auteur, le préconscient est noué à l'« entre-dire », le lieu relationnel des fonctions interprétatives et contenantantes :

« L'entre-dire inter-subjectif est une des conditions de l'avènement de la parole, du dire avec la parole ; il est aussi l'effet des entre-dits intimes capables de se nouer avec d'autres dire, ce qui suppose quelques zones de passage entre les lieux psychiques du dedans et du dehors, et d'abord quelques formations identiques entre les sujets entre-disants. » (KAËS, 2010, p. 18)

Nous pouvons donc entendre le préconscient comme un « espace interstitiel » entre le corporel et le psychique, et entre le sujet et l'Autre : sur la « scène » du préconscient, joue l'inter-subjectivité. Seulement grâce à l'ouverture d'une telle « scène », le sujet peut arriver à lier les contenus bruts qui le traversent, à les mettre en sens, et à tisser les fils qui intriquent (synchroniquement et diachroniquement) sa vie à celles des autres. Voici donc pourquoi je tiens à parler de *préconscient* dans ces pages conclusives : pour les sujets issus de l'ordalie migratoire, cet espace interstitiel est le lieu d'une douleur, d'une déchirure psychique qui remonte à leur préhistoire, et qui se réactualise, aux prises avec le *déshumain* qui informe les dispositifs néropolitiques jalonnant les frontières. J'invite le lecteur à relire les hypothèses qui structurent ce travail, et notamment la sous-hypothèse 1.1 :

H1 Sous-hypothèse 1.1 : La *géographie psychique* ouverte par l'élan d'« allo-engendrement » est travaillée par l'Histoire, singulière et collective. Le sujet part se remettre au monde *ailleurs*, suivant une cartographie intérieure, imprimée sur une surface psychique sensible, qui a été précocement « impressionnée » par une succession complexe de *catastrophes* dans l'histoire – individuelle, familiale et sociale.

La « cartographie intérieure, imprimée sur une surface psychique sensible » (que je mets en relation avec le registre originaire de la vie subjective) relève de la « scène » préconsciente. La « géographie psychique » est une façon d'entendre la travail du préconscient, en ce qu'il cherche à établir des coordonnées pour que le Je puisse s'orienter dans le monde (à l'articulation entre sa réalité psychique et la réalité extérieure). Lorsque les premiers objets du petit d'homme négligent leur rôle de « cartographes », au service du jeune explorateur, la trajectoire existentielle du Je sera probablement celle d'une *errance* qui, dans certains cas – à condition que le sujet ne s'enferme pas dans un mythe d'*auto-engendrement traumatique* trop « satisfaisant », et à condition qu'il puisse dialectiser ce fantasme clôturant, le mettant en tension avec un élan d'*allo-engendrement* – pourra donner lieu à un *travail d'exil psychique*.

Comme nous l'avons vu, entre l'*errance* et l'*exil psychique* des sujets que j'ai pu accompagner, se déploie le/la geste de l'*ordalie migratoire*. Or, par rapport aux hypothèses que j'ai formulées, il me semble que la prise en compte de la clinique rend nécessaire un temps de réflexion supplémentaire concernant le rapport entre l'*ordalie migratoire* et le préconscient. Dans ma sous-hypothèse 1.3, j'énonce que :

H1 Sous-hypothèse 1.3 : L'« *ordalie migratoire* » est, pour le sujet, une manière d'accomplir deux gestes dont dépend sa survie psychique :

1. se déprendre d'un « espace parlant » qui n'a pu offrir au Je aucun habitat viable, un espace incapable de l'accueillir, de l'identifier, d'ouvrir sa temporalité subjective au passé et à l'avenir, et de le tenir au monde, l'emprisonnant dans un présent sans issue – aplati par un déterminisme et par un fonctionnement opératoire, qui taisent ou banalisent les catastrophes historiques.
2. ébaucher une forme de représentation de ces catastrophes – les inscrire, tout d'abord, dans une sensori-motricité, dans une trajectoire qui investit l'espace externe – sous forme de voyage sans retour et potentiellement fatal (*ordalie*), permettant au sujet de mettre en scène son exclusion radicale. Celle-ci devient, dans ce cadre, une expérience héroïque d'exclusion de la commune humanité, par laquelle le sujet revendique un statut d'« exception », dans le cadre d'un « *auto-engendrement traumatique* ».

Se déprendre d'un espace incapable d'accueillir, ébaucher une représentation des catastrophes : ces deux « gestes », centraux dans l'ordalie migratoire, concernent, évidemment, le préconscient et l'inter-subjectivité en ce qu'ils ont de *vital*, c'est à dire, les capacités de liaison du sujet. Mais *quid* d'un préconscient et d'une intersubjectivité qui ne fonctionnent plus que sous le sceau de la nécropolitique ? *Quid* d'une « capacité de rêverie » à l'envers, une *incapacité* hostile, qui abandonne le sujet à un glissement indéfini vers des zones de mise à mort ? Il est fondamental de se poser ces questions, car l'ordalie migratoire est attenante à ce préconscient, à cette intersubjectivité nécropolitique. Il n'est pas seulement question d'une tentative, de la part du sujet, de « mettre en scène » (c'est à dire, « préconscientiser »), par le/la geste ordalique, son « expérience héroïque d'exclusion de la commune humanité ». Comme l'accompagnement clinique d'Ismaël le montre bien, l'ordalie migratoire est aussi un trou noir, vers lequel le sujet précipite malgré lui, en dehors de ses tentatives de figuration et de symbolisation. Ce trou noir s'ouvre là où l'espace inter-subjectif et l'espace trans-subjectif ont été déstructurés : ici, pulsions de vie et pulsions de mort n'arrivent plus à s'intriquer, et Thànatos se matérialise dans l'absurde d'une hostilité « pure », dans des *machines de guerre* et dans des *zones de mise à mort*. Lorsque le « tiers » reste silencieux face à ces figures du Mal, l'ordalie migratoire n'est qu'un vertige, une chute, dans laquelle le sujet s'abîme avec la nécessité sourde de la matière : pour reprendre les mots d'Ismaël « on ne pouvait plus se retourner ».

Dans les rencontres cliniques que nous avons parcourues dans ce texte, l'ombre que la nécropolitique jette sur la « scène » préconsciente, et l'*absurde* dont elle infiltre la dimension inter-subjective, ont eu des conséquences majeures sur les processus transféro-contre-transférentiels. Je pense que la nécessité et la difficulté qui ont caractérisé le travail du groupe (à partir d'une tentative de « faire groupe » qui n'a jamais pu vraiment aboutir), dans les différents territoires où cette démarche d'enquête s'est déroulée, parlent de ces « ruptures » dans le préconscient. L'investissement, de la part de ces sujets, de deux collectifs comme l'*Amphi Z* et le *Collège* – où *hospitalité* et *hostilité* se confondent, parfois, dans une ambiguïté mortifère, et où elles peuvent, à d'autres moments, s'articuler, se penser, et laisser la place à des formations groupales – est signifiant. La démarche groupale du travail clinique dans lequel je me suis engagée avec les autres intervenants « soignants », l'est tout autant. Hormis l'étaillage d'un groupe, il serait impossible de revivifier la scène préconsciente envahie par la nécropolitique. Mais il ne s'agit pas, ici, de faire appel

à une groupalité instituée, soutenue par des cadres et des hiérarchies garantissant un minimum de stabilité et de continuité. Il s'agit, au contraire, de se mettre au travail à partir de groupes qui n'en finissent pas de se faire et de se défaire, de groupes « inactuels », marginaux, éphémères. Comme si, pour le sujet qui a été exposé aux « frontières », et qui a connu la condition d'*homo sacer*, le processus de (re)construire du groupe était une condition nécessaire à la possibilité de trouver une place dans le groupe. Dans la partie méthodologique, nous avons pris en compte l'*inactuel* dont a écrit Nietzsche,

« cette force qui permet de se développer hors de soi-même, d'une façon qui vous est propre, de transformer et d'incorporer les choses du passé, de guérir et de cicatriser des blessures, de remplacer ce qui est perdu, de refaire par soi-même des formes brisées. » (1874, p. 7)

Je propose de situer cette « force » au niveau du préconscient, au cœur de l'inter-subjectivité. Je pense que, au sein de ces groupalités « blessées », le sujet issu de l'ordalie migratoire vient chercher un espace interstitiel, afin d'entamer un travail d'exil. Tout le sens de la création d'un « refuge dans le refuge », toute la valeur de bricoler des praxis de soin, me semble reposer en ceci : pour se restructurer, au-delà des trous noirs qui ont déterminé l'ordalie, la scène préconsciente a besoin d'un portage groupal. Le caractère *inactuel* du groupe qui accueille le sujet, et que le sujet décide d'accueillir, permet d'inscrire, dans l'espace de la rencontre un mouvement de révolte subjective, ou, plus précisément, l'interférence de plusieurs mouvements de révolte. C'est, il me semble, à partir de cette inscription, que la *géographie psychique* (préconsciente) du sujet peut transformer ses dynamiques, cartographiant des chemins susceptibles de l'amener vers l'Autre, l'ailleurs et l'avenir. De telles dynamiques « géographiques » – *errance, ordalie, auto-engendrement traumatique, allo-engendrement, révolte et travail d'exil* – dessinent des déplacements, des dépaysements, dans l'espace-temps de la rencontre clinique. La « frontière intérieure », on la traverse ensemble, ou on ne la traverse pas.

10.2 Continuer le chemin

Pour que l'exploration ouverte par cette thèse ne finisse pas dans une impasse, pour que ce long travail puisse « allo-engendrer » quelque chose, je souhaite mettre en exergue l'intrication entre les hypothèses et les observations cliniques qui sont au cœur de cette enquête. Ainsi, j'espère éclaircir quelques pistes d'élaboration suffisamment solides – des pistes que d'autres pourront parcourir.

Dans ce temps d'après-coup de la praxis clinique et de l'écriture, que reste-t-il des hypothèses, si denses et complexes, qui vectorisent cette élaboration – et dont la répétition a parfois alourdi la lecture de ce manuscrit ? Quels sont les territoires « en recherche » qui les ont faites « travailler », qui les ont mises à l'épreuve ? Quel pourrait être leur intérêt, pour les chercheurs et les chercheuses qui voudraient approfondir l'approche proposée ?

10.2.1 H1. L'ordalie migratoire, entre histoire et géographie du sujet

- **Sous-hypothèse 1.1** : *La géographie psychique ouverte par l'élan d'« allo-engendrement » est travaillée par l'Histoire, singulière et collective.*

Au fil des rencontres cliniques, j'ai été régulièrement confrontée au poids des restes non-historisés du passé transgénérationnel du sujet, et au rôle déterminant de ces « restes », dans le/la « geste » ordalique. L'ouverture offerte par l'élan d'« allo-engendrement » ne va pas du tout de soi. La « géographie psychique » qui soutend les mouvements migratoires est, tout d'abord, une « géographie » pauvre de cartes et de boussoles, car l'environnement primaire du sujet ne s'est pas prêté au jeu d'une « cartographie » vitale, étayant le préconscient. Il s'agit alors, au travers du geste ordalique (et au prix de la perte qu'il entraîne inévitablement), de tenter d'ouvrir à une possibilité d'allo-engendrement une « géographie » fermée par un fantasme d'auto-engendrement traumatique. Autrement dit, à partir d'un mouvement circulaire d'*errance*, il est question, pour le sujet, de tracer un vecteur d'*exil*, permettant ainsi à une histoire enfermée dans une répétition mortifère de se mettre en tension avec un à-venir.

- **Sous-hypothèse 1.2** : *Le trajet migratoire témoigne d'une tentative d'appropriation de ce qui se présente initialement comme inappropriable.*

Par le mouvement qu'il inscrit dans l'espace extérieur, le sujet se met en quête d'un espace intérieur habitable – un « ailleurs » qu'il arrive à faire exister en lui, et qu'il projette dehors. Aux prises avec l'éternel « ici et maintenant » d'un traumatisme « retranché », et avec les « tremblements de temps » qui en découlent, la préservation d'un tel « ailleurs » relève, pour le sujet, d'un enjeu vital. Tant que la coordonnée de l'*ailleurs* reste ouverte, le sujet peut espérer s'émanciper d'une condition existentielle d'exclu.

- **Sous-hypothèse 1.3** : *L'« ordalie migratoire » permet au sujet de se déprendre d'un espace incapable d'accueillir, et d'ébaucher une représentation des catastrophes qu'il porte en lui. Mais ce/cette « geste » signale, également, la grande souffrance de la fonction du préconscient et du travail de l'inter-subjectivité : sous l'emprise d'une nécropolitique, rien ne « tient » le sujet, rien ne le « contient », et ainsi il se laisse glisser dans le monde, abandonné, en dehors des coordonnées qui pourraient donner un sens à l'espace.*

Le/la « geste » ordalique se déroule au plus vif d'une tension, d'une indécision des forces psychiques du sujet : *auto-engendrement traumatique* ou *allo-engendrement* ? Capitulation subjective face à la mise au ban et au domaine de la nécropolitique, effondrement du préconscient et de l'inter-subjectivité, ou tentative signifiante, en quête d'adresse, préfiguration d'une possibilité de penser les catastrophes et d'en témoigner ? Impossible de trancher : *l'ordalie est pour l'Autre et pour la mort.*

10.2.2 H2. Hors du monde, dans le monde : déplacements dans la rencontre clinique

- **Sous-hypothèse 2.1** : *La menace d'exclusion du monde humain et la frontière entre vie et mort sont sans cesse convoquées dans les processus transféro-contre-transférentiels de la rencontre clinique.*

Les accompagnements cliniques que nous avons parcourus ensemble dans cette thèse nous ont amenés au plus près de cette menace d'exclusion, et des problèmes

que pose cette frontière. Lorsque le sujet n'a pas pu trouver sa place parmi ses « autres », morts ou vivants, et lorsqu'il a été exposé à une déshumanisation de la vie, de la mort, et de la frontière qui les articule, il ne se pas où se mettre, il a du mal à intriquer, en lui, Éros et Thànatos. Aux côtés d'Akamere, Ismaël et Badou, de telles problématique ont eu une place tout à fait centrale dans le travail clinique. En fait, j'ai dû faire face à ces aspérités tout au long de mon engagement auprès de l'*Amphi Z* et du *Collège* : la menace d'exclusion de la commune humanité et la difficulté de vivre sous l'emprise de Thànatos font partie du quotidien de ces collectifs.

- **Sous-hypothèse 2.2** : *Les cliniciens sont appelés à étayer une « fonction-témoin », une fonction d'« adulte responsable » et un mouvement de « révolte psychique ».*

Ces deux « fonctions » (qui prennent appui sur le « témoin interne », sur les « objets phares », et sur les « objets à sauver » du sujet) et ce « mouvement » (qui concerne une « pulsion anarchiste ») ont pu émerger dans le cadre des permanences psychologiques. Je voudrais souligner encore une fois que ces trois dynamiques ne peuvent se déployer que dans l'inter-subjectivité de la rencontre clinique, et qu'ils deviennent sensibles lorsqu'on se met à l'écoute des « interférences » entre cliniciens, sujets accompagnés et contexte du dispositif.

- **Sous-hypothèse 2.3** : *Le travail clinique consiste donc à chercher, avec le sujet, une possibilité d'exil, préalable à ce qu'un « asile psychique » puisse prendre forme.*

S'engageant dans un tel travail, le clinicien sera confronté aux mouvements d'aller-retour, aux ruptures et aux remises en cause du cadre qui caractérisent la prise en charge (et qui demandent la *prise en compte*) des sujets « irréductibles ». Un combat vital occupe ces sujets : la lutte contre l'*absurde*. Afin d'investir une posture de « thérapon », le clinicien doit être disponible pour entrer dans la « tranchée », aux côtés du sujet (le héros/héraut du combat). Le travail d'exil psychique commence donc ainsi, aux prises avec le tumulte d'un champ de bataille.

10.2.3 H3. Hostilité : glisser dans un monde absurde

- **Sous-hypothèse 3.1** : *Le travail de l'exil psychique inhérent à la migration est entravé par les processus sans sujet traversant le politique contemporain. De tels*

processus relèvent d'une forme social-historique d'« absurde », et assignent le sujet en migration au statut de « homo sacer ».

La « perte massive d'habitat », l'« expulsion » et la « sacralisation » comme paradigmes du traitement politique des figures de l'autre, et une indifférence du « tiers » face à la spoliation et à la destruction de l'humain caractérisent les processus macro-sociaux de « notre » civilisation, dénouant les fils de la *Kulturarbeit* et mettant à mal les « métacadres » qui rendent possibles les liens. Le monde *absurde* qui en découle est celui où le sujet en migration ne trouve aucune réponse à ses demandes d'asile.

- **Sous-hypothèse 3.2** : *Un tel statut d'« exception », qui est négation d'une place parmi les autres, vient redoubler, au niveau du lien social, une dynamique psychique que les sujets engagés dans un travail d'exil ont déjà expérimentée, dans le cadre de leurs premières relations objectales et identificatoires. Ici, le sujet a été confronté à une impossibilité de s'inscrire dans les traces de l'Autre, et de les transformer.*

L'*hostilité politique* et l'*hostilité psychique* auxquelles le sujet en situation d'exil est exposé sont profondément liées entre elles, elles semblent se déclencher mutuellement, et leurs « détonations » font voler en éclats le *monde humain*. Dans ces conditions, le sujet se trouve enfermé hors héritage et hors transmission, et, assigné à l'« exception », il ne peut pas devenir « un parmi d'autres ».

10.2.4 H4. Hospitalité : bricoler des « institutions inactuelles »

- **Sous-hypothèse 4.1** : *En marge et en contre de ces tendances macro-sociales, s'organisent des groupes où le mouvement instituant semble prioritaire par rapport au déjà institué : l'apparent oxymore d'institutions inactuelles peut en rendre compte.*

S'impliquant dans la vie de ces *institutions inactuelles*, le sujet peut « refaire des formes brisées » – pas vraiment « par soi-même », comme dans la formule nietzschéenne, mais *par les autres et par l'ailleurs*. Le risque de l'utopie est toujours présent, dans ces collectifs qui « militent pour l'accueil », et qui ont du mal à accéder à une position dépressive, nécessaire à remettre en cause les scléroses des idéologies groupales. D'où l'importance de soutenir une pensée auto-réflexive, solidaire du

travail du féminin : seulement ainsi, le *travail de l'inactuel* est susceptible d'ouvrir des interstices – des zones de *repos, étonnement et transitionnalité* – où il est possible de bricoler de l'accueil.

- **Sous-hypothèse 4.2** : *Un travail clinique peut ainsi se dérouler au niveau de l'« accompagnement de la vie ordinaire » de ces groupes « exceptionnels » : voici un deuxième oxymore, qui parle très précisément de la tension qui sous-tend le geste ordalique des sujets qui constituent de tels groupes.*

La fonction du *chœur* est, à cette endroit, essentielle. Seulement le chant polyphonique qui tisse une narration chorale, avec sa force inter-subjective et sa référence au « tiers », est à même de mettre au travail les oxymores de l'*hospitalité* (*institutions inactuelles, accompagnement de la vie ordinaire de groupes exceptionnels*), sans les réduire. L'univocité n'offre pas de terreau fertile aux praxis de l'*hospitalité*. Au-delà de l'ordalie, le sujet est en quête d'une pluralité de voix.

10.3 Perspectives sur une civilisation

Dans « Espèces d'espaces », Georges Perec s'attache à décrire les espaces dans lesquels nous vivons : il commence par la *page*, puis il passe au *lit*, à la *chambre*, à l'*appartement*, à l'*immeuble*, et, lorsqu'il parvient à observer la *rue*, il commence comme ça :

« Les immeubles sont à côté les uns des autres. Ils sont alignés. Il est prévu qu'ils soient alignés, c'est une faute grave pour eux quand ils ne sont pas alignés : on dit alors qu'ils sont frappés d'alignement, cela veut dire que l'on est en droit de les démolir, afin de les reconstruire dans l'alignement des autres. » (1974, p. 93)

Il me semble entendre résonner, dans ces lignes, une métaphore de la civilisation, et notamment, des processus qu'une civilisation met en acte vis-à-vis des sujets qui ne s'alignent pas à ses dogmes – les « dérangeurs », les « irréductibles », ceux et celles qui se soulèvent contre l'*absurde* – ou qui le souffrent, vivant comme abandonnés dans le

monde. Méinscription, exclusion, mis au ban, nécropolitique... La liste des méthodes de « démolition » de ce qui, dans l'humain, ne s'aligne pas, est malheureusement assez longue.

Notre exploration des ordalies migratoires nous a permis de penser de telles impasses civilisationnels, attaquant l'altérité et érodant la *Kulturarbeit*. J'espère avoir montré l'intérêt de telles problématiques pour la psychanalyse contemporaine, qui est appelée à rendre compte des points d'articulation entre deux modalités de production de l'humain travaillant l'une contre l'autre : les *processus sans sujet*, qui relèvent d'un mouvement *absurde* de massification des foules, et l'*inter-subjectivité*, qui permet aux sujets de se rencontrer dans un espace pluriel. Je crois qu'il est de plus en plus important de se mettre au travail, en cliniciens et en chercheurs, autour de ces questions, face aux tendances « autophages » qui menacent, aujourd'hui, la capacité de faire place à l'Autre. Hormis un tel effort d'élaboration (qui se doit d'être collectif), les « étoiles » qui guident les explorateurs humains que nous sommes ne peuvent que s'effondrer, générant des trous noirs dont aucun vecteur d'ailleurs et d'avenir ne saurait s'échapper.

Le traitement nécropolitique des sujets en migration rappelle l'Europe à ses fantômes. Le fonctionnement des frontières en « machines de guerre » – un fonctionnement accepté comme un état de faits, parfaitement « aligné » aux courants les plus *absurdes* de Thànatos, et provoquant, en toute bonne conscience, la mort de milliers de personnes dans l'indifférence générale – a déjà produit des traumatismes collectifs irréparables :

« Les frontières sont des lignes. Des millions d'hommes sont morts à cause de ces lignes. Des milliers d'hommes sont morts parce qu'ils ne sont pas parvenus à les franchir : la survie passait alors par le franchissement d'une simple rivière, d'une petite colline, d'une forêt tranquille : de l'autre côté, c'était la Suisse, le pays neutre, la zone libre... » (PEREC, 1974, p. 147)

Malgré toute sa rhétorique de la « mémoire », l'Europe des années 2020 semble souffrir d'une grave amnésie, quant à ces « lignes » qui tuent ou qui laissent mourir des êtres humains. L'Histoire continue ainsi, dans une répétition des catastrophes : c'est précisément ce mécanisme macabre, que la pensée psychanalytique est maintenant appelée à élaborer. Seulement ainsi, il sera possible d'ouvrir des marges – dans l'inconscient et dans le politique – à même de déjouer cette inertie, cette paresse, cette catastrophe des liens.

Si les effets des *processus sans sujet*, qui opèrent à grande échelle, sont plus « spectaculaires » (catastrophe environnementale, destruction du vivant, guerres, hypercapitalisme...), la puissance de l'*inter-subjectivité* découle de l'attention portée à l'*infra-ordinaire*, aux *interstices* de nos vies. Des questions apparemment simples viennent nourrir nos relations avec ces espaces-entre. Par exemple : *qu'est-ce qu'une ville ?*

« Une ville : de la pierre, du béton, de l'asphalte. Des inconnus, des monuments, des institutions. Mégalo-poles. Villes tentaculaires. Artères. Foules. Fourmilières ? Qu'est-ce que le cœur d'une ville ? L'âme d'une ville ? » (PEREC, 1974, p. 121)

M'impliquant dans cette recherche, j'ai été amenée à me mettre à l'écoute de l'âme marginale de la ville, celle des collectifs qui « ouvrent » des bâtiments qui avaient été fermés à jamais, inventant des formes de vie dans des espaces « déviabilisés ». Je pense que, auprès de ce groupe révolté, l'œuvre du *féminin de liaison* peut étayer des praxis se construisant au plus vif de la tension entre hospitalité et hostilité. Ici, entre travail d'exil et travail de la Culture, des nouvelles formes de vie, faisant brèche dans les zones nécrosées de la civilisation, peuvent s'esquisser. La pensée qui surgit de ces formes de vie, est une pensée de l'aventure et de l'à-venir.

Bibliographie

- ABRAHAM, Nicolas et Mária TÖRÖK (1976). *L'écorce et le noyau*. Paris. Flammarion.
- AGAMBEN, Giorgio (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino. Einaudi.
- (2006). *Che cos'è un dispositivo ?* Milano. Nottetempo.
- AKKERMAN, Mark (2016). *Border Wars. The arm dealers profiting from Europe's refugee tragedy*. Amsterdam. Stop Wapenhandel et Transnational Institute.
- ALBAHARI, Maurizio (2015). *Crimes of Peace. Mediterranean Migrations at the World's Deadliest Border*. Philadelphie. University of Pennsylvania Press.
- ALINSKY, Saul (1971). *Rules for radicals*. New York. Random House.
- ALTHUSSER, Louis (1965). « Marxisme et humanisme. » Dans : *Pour Marx*. Paris. Éditions François Maspero.
- (1972). « Sur le rapport de Marx à Hegel. » Dans : *Lénine et la philosophie*. Paris. Maspero.
- (1973). *Réponse à John Lewis*. Paris. Éditions François Maspero.
- (1974). *Éléments d'autocritique*. Paris. Hachette Littérature.
- ALTOUNIAN, Janine (1990). *Ovrez-moi seulement les chemins d'Arménie*. Paris. Les Belles Lettres.
- (2000). *La survivance. Traduire le trauma collectif*. Paris. Dunod.
- (2005). *L'intraduisible. Deuil, mémoire, transmission*. Paris. Dunod.
- (2008). « De l'élaboration d'un héritage traumatique. » *Cliniques méditerranéennes*. 2.78, p. 7-22.
- AMATI SAS, Silvia (1977). « Qualche riflessione sulla tortura per introdurre una discussione psicoanalitica. » Dans : *Ambiguità, conformismo e adattamento alla violenza sociale*. Milano. Franco Angeli, 2020, p. 33-49.

BIBLIOGRAPHIE

- AMATI SAS, Silvia (1985). « Mégamorts, unité de mesure ou métaphore ? » *Bulletin de la Société Suisse de Psychanalyse*. 18, p. 11-19.
- (1989). « Récupérer la honte. » Dans : PUGET, Janine, René KAËS et al. *Violence d'état et psychanalyse*. Paris. Dunod.
- (1991). « La vergogna in chiave di ambiguità. » Dans : *Ambiguità, conformismo e adattamento alla violenza sociale*. Milano. Franco Angeli, 2020, p. 97-112.
- (1994). « Etica e Trans-soggettività. » *Rivista di Psicoanalisi*. 40.4, p. 609-622.
- (1996a). « L'ovvio, l'abitudine e il pensiero. » Dans : *Ambiguità, conformismo e adattamento alla violenza sociale*. Milano. Franco Angeli, 2020, p. 74-84.
- (1996b). « La modesta onnipotencia. » *Revista de Psicoanálisis*. 5, p. 21-31.
- (2002). « Situations sociales traumatiques et processus de la cure. » *Revue française de psychanalyse*. 66, p. 923-933.
- ANZIEU, Didier (1974). « Le Moi-peau. » *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. 9, p. 195-208.
- (1975). *Le groupe et l'inconscient : l'imaginaire groupal*. Paris. Dunod.
- (1985). *Le Moi-peau*. Paris. Dunod.
- (1990). *L'épiderme nomade et la peau psychique*. Paris. Apsygée.
- (2009). *Le travail de l'inconscient. Textes choisis, présentés et annotés par René Kaës*. Paris. Dunod.
- ANZIEU, Didier et Eugène ENRIQUEZ (1999). « La rencontre du groupe. Dialogue entre Didier Anzieu et Eugène Enriquez. » *Revue Française de Psychanalyse*. 63.3, p. 737-751.
- ARENDRT, Hannah (1963). *Eichmann in Jerusalem : A Report on the Banality of Evil*. New York. Viking Press.
- (1973). *The Origins of Totalitarianism*. Boston. Houghton Mifflin Harcourt.
- ARISTOTE (335-331 av. J.-C.). *Rhetorica e Poetica*. Trad. par Marcello ZANATTA. Torino. UTET, 2006.
- ASSOUN, Pierre-Laurent (2005). « Précarité du sujet, objet de la demande, préjudice et précarité à l'épreuve de la psychanalyse. » *Cliniques méditerranéennes*. 2.72, p. 7-16.
- AULAGNIER, Piera (1975). *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*. Paris. Presses Universitaires de France.
- (1982). « Condamné à investir. » *Nouvelle Revue de Psychanalyse*. 25, p. 309-330.
- (1984). *L'Apprenti-historien et le maître-sorcier : du discours identifiant au discours délirant*. Paris. Presses Universitaires de France.
- (2015). « Se construire un passé. » *Adolescence*. 4.4, p. 713-740.

BIBLIOGRAPHIE

- AULAGNIER, Piera et al. (2009). *La pensée interdite*. Sous la dir. de Piera AULAGNIER. Paris. Presses Universitaires de France.
- AZNAR BERKO, Marina (2019). « Répense l'héritage de l'exil. » *Canal Psy*. 123, p. 11-16.
- BADIOU, Alain (1988). *L'être et l'événement*. Paris. Éditions du Seuil.
- BARBIERI, Gaia (2019). « Ni patrie, ni destin ? Pour une pratique clinique militante auprès des jeunes exilés. » *Canal Psy*. 123, p. 25-31.
- BARBIERI, Gaia et Arnaud DE RIVIÈRE DE LA MURE (2019). « L'accueil des exilés en squat. Pensée en actes d'un habitat subversif. » *Nouvelle Revue de Psychosociologie*. 2.28, p. 165-178.
- BARBIERI, Gaia et Georges GAILLARD (2018). « Évaporation de la responsabilité collective et dispositifs d'étayage. » *Nouvelle Revue de Psychosociologie*. 1.67, p. 93-101.
- (2020). « Évaporations contemporaines. La responsabilité collective à l'épreuve de la pandémie. » *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*. 2.75, p. 161-173.
- BASLEZ, Marie-Françoise (2008). *L'étranger dans la Grèce antique*. Paris. Les Belles Lettres.
- BATAILLE, Georges (1943). *L'expérience intérieure*. Paris. Gallimard.
- BATTENBERG, Friedrich (1990). *Gli ebrei in Europa. Dalla Diaspora alla Shoah*. Trad. par Erminia DE FELICE. Genova. ECIG, 1996.
- BAZALGETTE, Gérard (2003). « La haine, l'envie, le féminin. » *Topique*. 1.82, p. 75-92.
- BENHAÏM, David (2007). « La phylogenèse et la question du transgénérationnel. » *Le Divan familial*. 18, p. 11-25.
- BENJAMIN, Walter (1920). « Zur Kritik der Gewalt. » Dans : *Per une critica della violenza*. Trad. par Massimiliano TOMBA. Rome. Edizioni Alegre, 2010.
- (1940). « Über den Begriff der Geschichte. » Dans : *Sur le concept d'histoire, Œuvres III*. Trad. par Maurice de GANDILLAC. Paris. Gallimard, 2000.
- BENVENISTE, Émile (1969). *Le Vocabulaire des Institutions indo-européennes, volume I : Économie, parenté, société*. Paris. Éditions de Minuit.
- BERGEON, Céline et Anne-Cécile HOYEZ (2015). « Être migrant et vivre en squat. La santé à l'épreuve des trajectoires résidentielles précaires. » *L'Espace Politique*. 2.
- BERMAN, Antoine (1984). *L'épreuve de l'étranger*. Paris. Gallimard.
- BION, Wilfred Ruprecht (1961). *Experiences in groups*. London. Tavistock.
- (1962). « A theory of thinking. » *International Journal of Psycho-Analysis*. 43, p. 110-119.

BIBLIOGRAPHIE

- BION, Wilfred Ruprecht (1991). *A Memoir of the Future*. New York. Routledge.
- BLANQUET, Brigitte (2010). « L'ordalie : un rite de passage. » *Adolescence*. 28.4, p. 887-898.
- BLEGER, José (1967). *Simbiosi e ambiguità*. Loreto. Libreria editrice Lauretana, 1992.
- BLUM, Claude et al., éd. (2004). *Le nouveau littré*. Paris. Éditions Garnier.
- BONNET, Gérard (2010). « Le martyr, témoin de l'idéal. » *Topique*. 4.113, p. 73-80.
- BOUDOU, Benjamin (2013). « Ennemis, hôtes et étrangers. Enquête sur les identités politiques grecque et romaine. » *Mots. Les langages du politique*. 101, p. 127-140.
- BOUILLON, Florence (2003). « Des migrants et des squats : précarités et résistances aux marges de la ville. » *Revue européenne des migrations internationales*. 19.2, p. 23-46.
- (2009). *Les mondes du squats*. Paris. Presses Universitaires de France.
- BOUILLON, Florence, Raphaël FOURQUEMIN et Cécile LOUEY (2012). « Le squat, lieu et promesse de résistances. » *Vie sociale et traitements*. 1.113, p. 79-85.
- BOURDIEU, Pierre (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris. Le sens commun.
- BOURDIEU, Pierre et Jean-Claude PASSERON (1970). *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris. Le sens commun.
- BRAIDOTTI, Rosi (2019). “*Necropolitics and Ways of Dying*”, conférence prononcée au *Sonic Acts Festival*, le 02 février 2019. Amsterdam.
- BREARLY, Margaret (2001). « The Persecution of Gypsies in Europe. » *American Behavioral Scientist*. 45.4, p. 588-600.
- BRUYÈRE, Blandine (2014). *Une aventure humaine : la migration. Approche des processus inconscients pré-migratoires*. publié en ligne, Université Lumière Lyon 2.
- CAMUS, Albert (1942). *Le Mythe de Sisyphe*. Paris. Gallimard.
- (1951). *L'homme révolté*. Paris. Gallimard.
- CARR, Mattew (2012). *Fortress Europe : Dispatches from a Gated Continent*. London. C. Hurst et Co. Publishers.
- CASTEL, Robert (1994). « La dynamique des processus de marginalisation : de la vulnérabilité à la désaffiliation. » *Cahiers de recherche sociologique*. 22, p. 11-27.
- CASTORIADIS, Cornelius (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris. Éditions du Seuil.
- (1986). *Les carrefours du labyrinthe II*. Paris. Éditions du Seuil.

BIBLIOGRAPHIE

- CHAMBON, Nicolas (2017). *Solidarisations : Enquête sur les migrants en situation irrégulière et leurs soutiens*. Thèse de doctorat en sociologie. Lyon. Université Lumière Lyon 2.
- CHAMOISEAU, Patrick (2017). *Frères Migrants. Contre la barbarie*. Paris. Éditions du Seuil.
- CHAPLIN, Charlie (1936). *Modern Times*. United artists, Prod. par Charlie Chaplin.
- CHERKI, Alice (2008). « Franchir la frontière intérieure. » Dans : CHEMLA, Patrick. *Entre deux rives. Exil et transmission*. Paris. ERES, p. 145-153.
- CHIANTARETTO, Jean-François (2005). *Le témoin interne. Trouver en soi la force d'exister*. Paris. Broché.
- (2015). « Trouver en soi la force d'exister. » *Vie sociale*. 1.9, p. 45-51.
- (2019). « L'interlocution interne du psychanalyste. » *Imaginaire et Inconscient*. 1.43, p. 13-26.
- CHOUVIER, Bernard (1982). *Militance et inconscient. Les fondements psychologiques*. Lyon. Presses Universitaires de Lyon.
- CHRÉTIEN, Corentin (2016). « Ils se mutilent pour échapper au fichage de leurs empreintes. » *L'Observateur*.
- CHRISTIE, Agatha (1939). *Dix petits nègres*. Trad. par Louis POSTIF. Paris. Librairie des Champs Elysées, 1940.
- CICCONE, Albert (2012). *La transmission psychique inconsciente*. Paris. Dunod.
- CICÉRON (44 av. J.-C.). *Les devoirs*. [*De Officiis*.] trad. par Maurice TESTARD. Paris. Les belles lettres, 1974.
- CLOCHARD, Olivier (2016). « Révoltes, protestations et “résistances du quotidien”. Des étrangers à l'épreuve de la détention. » *Migrations Société*. 2.164, p. 57-72.
- CUPA, Dominique (2007). *Tendresse et cruauté*. Paris. Dunod.
- DADUSC, Deanna, Margherita GRAZIOLI et Miguel A. MARTINEZ (2019). « Introduction : citizenship as inhabitation? Migrant housing squats versus institutional accommodation. » *Citizenship Studies*. 23.6, p. 521-539.
- DANEWID, Ida (2002). « White innocence in the Black Mediterranean : hospitality and the erasure of history. » *Third World Quarterly*. 6, p. 38-43.
- DAVOINE, Françoise (2017). « Tremblements de Temps dans la littérature et la psychanalyse de la folie et du trauma. » *Le Coq-héron*. 4.231, p. 87-94.

BIBLIOGRAPHIE

- DAVOINE, Françoise et Jean-Max GAUDILLIÈRE (2004). *Histoire et trauma. La folie des guerres.* [*History Beyond Trauma.*] trad. par Françoise DAVOINE et Jean-Max GAUDILLIÈRE. Paris. Éditions Stock, 2006.
- DE CHARTRES, Bernard (1130). *Metalogicon*. Comp. par John of SALISBURY. 1175.
- DE MIJOLLA-MELLOR, Sophie (2005). « Le Mal est une mauvaise rencontre. » *Topique*. 2.91, p. 7-22.
- DE VINCENZO, Mauro (2017). « Souffrances dans les liens et processus sans sujet. » *Corps et Psychisme*. 1.71, p. 97-108.
- DEBORD, Guy (1967). *La Société du Spectacle*. Paris. Gallimard.
- DEL GRANDE, Gabriele, Antonio AUGUGLIARO et Khaled Soliman Al NASSIRY (2014). *Io sto con la sposa*. Gina Films et DocLab.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI (1972). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris. Les Éditions de Minuit.
- (1980). *Mille Plateaux*. Paris. Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles et Claire PARNET (1996). *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris. Prod. par Pierre-André Boutang.
- DENEAULT, Alain (2017). *Politiques de l'extrême centre*. Paris. Lux.
- DERRIDA, Jacques (1995). *Mal d'archive*. Paris. Galilée.
- DERRIDA, Jacques et Anne DUFOURMENTELLE (1997). *De l'hospitalité*. Paris. Calmann-Lévy.
- DEVEREUX, Georges (1967). *From Anxiety to Method : In the Behavioral Sciences*. University of Michigan. Mouton & Company.
- DEVOS, Raymond (1971). *Sur l'absurde, interview pour l'émission "Le Grand Amphi", le 15 mai 1971*. Paris.
- DOUVILLE, Olivier (2001). « Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social. » *Cliniques méditerranéennes*. 1.63, p. 239-262.
- (2002). « Adolescences exilées et modernité : éclairages psychanalytiques et anthropologiques. » Dans : RASSIAL, Jean-Jacques. *Y a-t-il une psychopathologie des banlieues ?* Paris. ERES, 2002, p. 77-97.
- (2012a). « De l'exil à l'exil intérieur. » Dans : *Clinique psychanalytique de l'exclusion*. Paris. Dunod, p. 13-42.
- (2012b). « Pour une anthropologie clinique contemporaine. » *Psychologie Clinique*. 1.33, p. 201-226.

BIBLIOGRAPHIE

- DOUVILLE, Olivier (2014a). « Considérations sur l'errance grave de certains adolescents. » *Pensée plurielle*. 1.35, p. 113-124.
- (2014b). *Les figures de l'Autre*. Paris. Dunod.
- (2015). « Violence, haine et honte. » *Adolescence*. 33.2, p. 311-322.
- (2016a). « De la honte à l'indifférence. Situations d'enfants et d'adolescents sous la guerre, en Afrique. » *La clinique lacanienne*. 1.27, p. 199-212.
- (2016b). « Le travail de retissage psychique dans des contextes de marginalisation sociale : migration, exil, exclusion. » *Chimères*. 1.88, p. 70-79.
- DUBUISSON, Michel (2001). « Barbares et barbarie dans le monde gréco-romain. » *L'antiquité classique*. 70, p. 1-16.
- DUFOUR, Dany-Robert (2007). *Le Divin Marché*. Paris. Denoël.
- ELIOT, Thomas Stearns (1943). « Burt Norton. » Dans : *The Four Quartets*. San Diego. Harcourt.
- EMMANUELLI, Xavier (2003). *OUT. L'exclusion peut-elle être vaincue ?* Paris. Robert Laffont.
- EMMANUELLI, Xavier et Catherine MALABOU (2009). *La grande exclusion*. Paris. Bayard Culture.
- ERNAUX, Annie (1983). *La Place*. Paris. Gallimard.
- (2000). *L'évènement*. Paris. Gallimard.
- ESCHYLE (472 av. J.-C.). *I Persiani*. Trad. par Monica CENTANNI. Milano. Feltrinelli, 2014.
- (463 av. J.-C.). « Le supplici. » Dans : *Eschilo : Tutte le tragedie*. Trad. par Anna RUSCONI. Milano. Rusconi Libri, 2007.
- ESPOSITO, Roberto (1998). *Communitas. Origine e destino della comunità*. Torino. Einaudi.
- (2002). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino. Einaudi.
- (2018). *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*. Torino. Einaudi.
- FACCHINI, Duccio (2020). « L'ossessione européenne pour les migrants fait exploser le bilan de Frontex. » *Altreconomia*. 223, p. 24-30.
- FANON, Frantz (1961). *Les Damnés de la Terre*. Paris. Éditions Maspéro.
- FASSIN, Didier (2000). « La supplique : Stratégies rhétoriques et constructions identitaires dans les demandes d'aide d'urgence. » *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. 5, p. 955-981.

BIBLIOGRAPHIE

- FASSIN, Didier (2009). « Les économies morales revisitées. » *Annales. Histoire, Sciences sociales*. 64.6, p. 1237-1266.
- (2012). *Économies morales contemporaines*. Sous la dir. de Didier FASSIN et Jean-Sébastien EIDELIMAN. Paris. La découverte.
- FÉDIDA, Pierre et al. (2007). *Humain/Déshumain. Pierre Fédida, la parole de l'œuvre*. Paris. Presses Universitaires de France.
- FERENCZI, Sándor (1929). « L'enfant mal accueilli et sa pulsion de mort. » Dans : *Psychanalyse IV*. Paris. Payot, 1982.
- (1931). « Analyse d'enfants avec des adultes. » Dans : *Psychanalyse IV*. Paris. Payot, 1982, p. 98-112.
- (1932). « The clinical diary of Sándor Ferenczi. » Dans : *Journal clinique*. Trad. par Judith DUPONT et al. Paris. Payot et Rivages, 1985.
- (1933). « Confusion de langue entre les adultes et l'enfant. Le langage de la tendresse et de la passion. » Dans : *Psychanalyse IV*. Paris. Payot, 1982, p. 125-135.
- FOUCAULT, Michel (1975). « Il faut protéger la société. » Dans : *Cours au Collège de France (1975-1976)*. Édition numérique, 2012.
- (1976-1979). *Dits et Écrits. Tome III*. Paris. Éditions Gallimard.
- (1982). « La technologie des individus. » Dans : *Dits Écrits, Tome IV*. Paris. Gallimard, 1994.
- FREUD, Sigmund (1895). « Esquisse pour une psychologie scientifique. » Dans : *La naissance de la psychanalyse. Lettres à Wilhelm Fliess*. Trad. par Françoise KAHN et François ROBERT. Paris. Presses Universitaires de France, 2006.
- (1900). « L'interprétation des rêves. » Dans : *Œuvres complètes, tome IV*. Trad. par Janine ALTOUNIAN et al. Paris. Presses Universitaires de France, 1998.
- (1908). « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes. » Dans : *La vie sexuelle*. Trad. par Jean LAPLANCHE. Paris. Presses Universitaires de France, 1969, p. 28-46.
- (1912). « La dynamique du transfert. » Dans : *De la technique psychanalytique*. Trad. par Anne BERMAN. Paris. Presses Universitaires de France, 1970, p. 50-60.
- (1913). « Totem et tabou. Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés. » Dans : *Œuvres complètes, XI*. Trad. par Janine ALTOUNIAN et al. Paris. Presses Universitaires de France, 1998.

BIBLIOGRAPHIE

- FREUD, Sigmund (1914a). « Pour introduire le narcissisme. » Dans : *Œuvres complètes, tome XII*. Trad. par Janine ALTOUNIAN et al. Paris. Presses Universitaires de France, 1998.
- (1914b). « Remémoration, répétition et élaboration. » Dans : *De la technique psychanalytique*. Trad. par Anne BERMAN. Paris. Presses Universitaires de France, 1970, p. 105-115.
- (1915a). « Considérations actuelles sur la guerre et la mort. » Dans : *Essais de psychanalyse*. Rév. par Angelo HESNARD. Trad. par Samuel JANKÉLÉVITCH. Paris. Payot, 1970, p. 235-267.
- (1915b). *Métapsychologie*. Paris. Gallimard, 1968.
- (1915c). « Observations sur l'amour de transfert. » Dans : *La technique psychanalytique*. Trad. par Anne BERMAN. Paris. Presses Universitaires de France, 2013.
- (1917). « Complément métapsychologique à la théorie du rêve. » Dans : *Métapsychologie*. Trad. par Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS. Paris. Gallimard, 1968.
- (1919). « L'inquiétante étrangeté. » Dans : *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Trad. par Bertrand FÉRON. Paris. Gallimard, 1985.
- (1920). « Au delà du principe du plaisir. » Dans : *Essais de psychanalyse*. Trad. par Jean LAPLANCHE et Jean-Bertrand PONTALIS. Paris. Payot, 1981, p. 41-115.
- (1921). « Psychologie des foules et analyse du moi. » Dans : *OCF.P XVI*. Trad. par Pierre COTET et al. Paris. Payot, 1981, p. 1-83.
- (1923). « Le moi et le ça. » Dans : *Essais de psychanalyse*. Trad. par Jean LAPLANCHE. Paris. Payot, 1981, p. 219-274.
- (1926a). « Abrégé de psychanalyse. » Dans : *GW 17*. Trad. par Anne BERMAN. Paris. Presses Universitaires de France, 1949, p. 67-138.
- (1926b). « Inhibition, symptôme et angoisse. » Dans : *OCF.P XVII*. Trad. par Michel TORT. Paris. Presses Universitaires de France, 1951, p. 203-286.
- (1927). « Fétichisme. » Dans : *OCF.P XVIII*. Trad. par René LAINÉ. Paris. Presses Universitaires de France, 1994, p. 123-131.
- (1929). « Malaise dans la civilisation. » Dans : *OCF.P XIX*. Trad. par Rose-Marie ZEITLIN. Paris. Gallimard, 1984, p. 83-268.
- (1932a). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Trad. par Rose-Marie ZEITLIN. Paris. Gallimard, 1984.

BIBLIOGRAPHIE

- FREUD, Sigmund (1932b). *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*. Trad. par Anne BERMAN. Paris. Gallimard, 1936.
- (1937). « L'analyse avec fin et l'analyse sans fin. » Dans : *Résultats, idées, problèmes II*. Trad. par Janine ALTOUNIAN et al. Paris. Presses Universitaires de France, 1985, p. 231-268.
- (1938). « Le clivage du moi dans le processus de défense. » Dans : *OCF.P XX*. Trad. par Pierre COTET et Alain RAUZY. Paris. Presses Universitaires de France, 2010, p. 219-224.
- (1939). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Trad. par Cornélius HEIM. Paris. Gallimard, 1986, p. 203-286.
- FREUD, Sigmund et Joseph BREUER (1896). « Studien über Hysterie. » Dans : *Études sur l'hystérie*. Trad. par Anne BERMAN. Paris. Presses Universitaires de France, 1956.
- FURTOS, Jean (1992). *Monographie de l'ORSPERE. La Souffrance Psychique*. Bron. ORSPERE.
- (2012). « La clinique psychosociale et la souffrance d'exclusion comme paradigmes des situations extrêmes. » Dans : ESTELLON, Vincent et François MARTY. *Cliniques de l'extrême*. Paris. Armand Colin, p. 265-288.
- FUSTIER, Paul (1987). « L'infrastructure imaginaire des institutions. À propos de l'enfance inadaptée. » Dans : KAËS, René et al. *L'institution et les institutions*. Paris. Dunod.
- (1989). « Institution soignante et double prise en charge. » *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*. 13, p. 59-75.
- (2008). *Les corridors du quotidien. Clinique du quotidien et éducation spécialisée en institution*. Paris. Dunod.
- GAILLARD, Georges (2004). « De la répétition traumatique à la mise en pensée : le travail psychique des professionnels dans les institutions de soin et de travail social. » *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*. 1.42, p. 151-164.
- (2006). « Traumatisme, solitude et auto-engendrement. Annie Ernaux : "L'événement". » *Filigrane*. 15.1, p. 67-86.
- (2008). « "Se prêter à la déliaison." : Narcissisme groupal et tolérance au féminin dans les institutions. » *Connexions*. 2.90, p. 107-121.
- (2011). « Écriture autobiographique, traumatisme et auto-engendrement. Annie Ernaux et "L'événement". » Dans : BRUN, Anne. *Les enjeux psychopathologiques de l'acte créateur*. Paris. De Boeck Supérieur.

BIBLIOGRAPHIE

- GAILLARD, Georges (2020a). « Métapsychologie et institution. Thànatos et travail de culture. » Dans : PINEL, Jean-Pierre et Georges GAILLARD. *Le travail psychanalytique en institution. Manuel de cliniques institutionnelles*. Paris. Dunod.
- (2020b). « Trauma, sidération et travail de subjectivation dans la clinique institutionnelle. » Dans : PINEL, Jean-Pierre et Georges GAILLARD. *Le travail psychanalytique en institution. Manuel de cliniques institutionnelles*. Paris. Dunod.
- GAILLARD, Georges et Jean-Pierre PINEL (2012). « Actif-passif, féminin-phallique : le travail des polarités au sein des équipes. » *Nouvelle Revue de Psychosociologie*. 2.14, p. 113-129.
- GAUDÉ, Laurent (2006). *Eldorado*. Paris. Actes Sud.
- GAUDILLÈRE, Jean-Max (2010). « De la mémoire, du trauma, du transfert, à partir de l'itinéraire de W.R. Bion. » *Journal Français de Psychiatrie*. 1.36, p. 13-16.
- GEDDES, Andrew (2001). « Immigration and European Integration : Towards Fortress Europe ? » *American Political Science Review*. 1.95, p. 254-255.
- GIMENEZ, Guy (2003). « L'objet de relation dans la thérapie individuelle et groupale de patients schizophrènes. » *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*. 2.41, p. 41-62.
- GIULIANI, Gaia (2002). « Il mostro che viene dal Sud del mondo. » *Jacobin*. 6, p. 38-43.
- GIUST-DESPRAIRIES, Florence (1986). *L'imaginaire collectif entre les représentants psychiques et les représentations sociales. Thèse de doctorat en psychologie*. Paris. Université Paris 8.
- (2009). *L'imaginaire collectif*. Paris. Eres.
- GOBO, Giampietro et Andrea MOLLE (2008). *Doing Ethnography*. London. Sage Publications.
- GODARD, Anaëlle et Jean OURY (2010). *Au jour le jour, à la nuit la nuit*. Cour-Cheverny, Clinique de La Borde. Abacaris films, 2016.
- GËTHE, Johann Wolfgang (1808). « Faust. » Dans : *Faust I*. Trad. par Gérard DE NERVAL. Paris. Garnier, 1877.
- GOFFMAN, Erwing (1963). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. London. Penguins.
- GOLDING, William (1954). *Lord of the Flies*. London. Faber et Faber.

BIBLIOGRAPHIE

- GOMEZ, Sarah et Georges GAILLARD (2019). « Subversion transitionnelle au quotidien des pratiques de soin et d'accompagnement. » *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*. 2.71, p. 101-112.
- GREEN, André (1992). *La déliaison*. Paris. Les belles lettres.
- (1993). *Le travail du négatif*. Paris. Les Éditions de Minuit.
- (2002). *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine : méconnaissance et reconnaissance de l'inconscient*. 1^{ère} éd. Paris. Presses universitaires de France.
- GREEN, André et al. (1995). *Le négatif : travail et pensée*. Perspectives psychanalytiques. Bordeaux-Le-Bouscat (France). L'Esprit du Temps.
- GUILLAUMIN, Jean (1999). « Besoin de traumatisme et adolescence. Hypothèse psychanalytique sur une dimension cachée de l'instinct de vie. » Dans : GUTTON, Philippe. *Affliction*. Paris. Éditions GREUPP.
- (2004). « Le destin de l'inconnu entre transfert et contre-transfert. » *Filigrane*. 13.1, p. 5-21.
- HASSOUN, Jacques (1994). *Les contrebandiers de la mémoire*. Paris. Syros.
- HEGEL, Georg W. F. (1807). « Phänomenologie des Geistes. » Dans : *Fenomenologia dello Spirito*. Trad. par Vincenzo CICERO. Milan. Bompiani, 2000.
- HENRI, Alain-Noël (2004). « Le secret de famille et l'enfant improbable. » Dans : MERCADER, Patricia, Alain-Noël HENRI et al. *La formation en psychologie, filiation bâtarde, transmission troublée*. Sous la dir. de Patricia MERCADER et Alain-Noël HENRI. Lyon. Presses Universitaires Lyonnaises, p. 193-303.
- (2009). « Contre l'assignation à la mésinscription : le sujet en lutte pour advenir. » Dans : OMAÏ, Oguz et Georges GAILLARD. *Rencontre avec Alain-Noël Henri : penser à partir de la pratique*. Paris. ERES, p. 137-209.
- HÉRODOTE (440-429 av. J.-C.). *Le Storie*. Trad. par Aristide COLONNA et Fiorenza BEVILACQUA. Torino. UTET, 1996.
- HOUSIER, Florian (2013). « L'adolescence comme révélateur des désirs infanticides. » *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*. 1.87, p. 171-182.
- IONESCO, Eugène (1950). *La Cantatrice chauve*. Paris. Collège de Pataphysique.
- (1959). *Rhinocéros*. Paris. Gallimard.
- ISIN, Engin F. et Greg M. NIELSEN (2008). *Acts of Citizenship*. London. Zed Books.
- JABÈS, Edmond (1991). *Le Livre de l'hospitalité*. Paris. Gallimard.

BIBLIOGRAPHIE

- JAN, Olivier (2016). *Ce qu'errer veut dire. Étude psychopathologique et anthropologique de l'errance à partir des cliniques de la grande précarité. Proposition du concept d'errance essentielle.* publié en ligne, Université de Rouen.
- JAPPE, Anselm (2017). *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction.* Paris. La Découverte.
- JOANNY, Julien (2015). « Aux creux des villes, des utopies en actes. Le cas des lieux culturels intermédiaires. » *Communication et organisation.* 48, p. 39-48.
- JUNG, Johann (2015). *Le sujet et son double. La construction transitionnelle de l'identité.* Paris. Dunod.
- JUNG, Johann et René ROUSSILLON (2013). « L'identité et le "double transitionnel". » *Revue française de psychanalyse.* 77.4, p. 1042-1054.
- KAËS, René (1976). *L'appareil psychique groupal. Constructions du groupe.* Paris. Dunod.
- (1988). « Réalité psychique et souffrance dans les institutions. » Dans : *L'institution et les institutions.* Paris. Dunod.
- (1993). *Le groupe et le sujet du groupe.* Paris. Dunod.
- (2002). « Le sujet de l'héritage. » Dans : *Transmission de la vie psychique entre générations.* Paris. Dunod, 1993.
- (2007). *Un singulier pluriel. La psychanalyse à l'épreuve du groupe.* Paris. Dunod.
- (2009). « Le travail de l'intersubjectivité et la polyphonie du récit dans l'élaboration de l'expérience traumatique. » Dans : ALTOUNIAN, Janine et Vahram ALTOUNIAN. *Mémoire du génocide arménien. Héritage traumatique et travail analytique.* Paris. Presses Universitaires de France.
- (2010). *La parole et le lien. Associativité et travail psychique dans les groupes.* Paris. Dunod.
- (2012a). « Conteneurs et métaconteneurs. » *Journal de la psychanalyse de l'enfant.* 2.2, p. 643-660.
- (2012b). *Le malêtre.* Paris. Dunod.
- (2013). « Face au malêtre psychique dans les cultures hypermodernes, que peut la psychanalyse ? » *Bulletin de psychologie.* 4.526, p. 281-288.
- (2015). « Crises et traumas à l'épreuve du temps. » Dans : *Crises et traumas à l'épreuve du temps.* Sous la dir. de René KAËS. Paris. Dunod.
- (2016). *L'idéologie.* Paris. Dunod.

BIBLIOGRAPHIE

- KAËS, René et al. (1987). « Réalité psychique et souffrance dans les institutions. » Dans : *L'institution et les institutions*. Paris. Dunod, p. 1-46.
- KESTING, Marianne (1972). « L'horreur du vide. » *Romantisme*. 4, p. 20-36.
- KLEIN, Melanie (1921). « Le développement d'un enfant. » Dans : *Essais de psychanalyse 1921-1945*. Trad. par Marguerite DERRIDA. Paris. Payot, 1968.
- (1940). « Mourning and its Relation to Manic-Depressive States. » *International Journal of Psycho-Analysis*. 21, p. 125-153.
- (1946). « Notes on some schizoid mechanisms. » *International Journal of Psychoanalysis*. 27, p. 99-110.
- KOBELINSKY, Carolina, Stefan LE COURANT et al. (2017). *La mort aux frontières de l'Europe : retrouver, identifier, commémorer*. Neuvy-en-Champagne. Éditions le passager clandestin.
- KRISTEVA, Julia (1997). *La révolte intime. Discours direct*. Paris. Fayard.
- (1998). *L'avenir d'une révolte*. Paris. Calmann-Lévy.
- L'HEUILLET, Hélène (2016). *Du voisinage. Réflexions sur la coexistence humaine*. Paris. Éditions Albin Michel.
- LACAN, Jacques (1949). « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. » *Revue Française de Psychanalyse*. 13.4, p. 449-455.
- (1955a). *Encore. Le séminaire Livre XX. Texte établi par Jacques-Alain Miller*. Paris. Éditions du Seuil.
- (1955b). *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse. Le séminaire Livre II. Texte établi par Jacques-Alain Miller*. Paris. Éditions du Seuil.
- (1956). « La chose freudienne. » *L'évolution psychiatrique*. 1, p. 225-252.
- (1963). *L'angoisse. Le séminaire Livre X. Texte établi par Jacques-Alain Miller*. Paris. Éditions du Seuil.
- (1971-1972). « Le savoir du psychanalyste. » Dans : *Séminaire XIX ...Ou pire*. Paris. Éditions du Seuil, 2011.
- (1979). « Joyce le symptôme II. » Dans : *Joyce avec Lacan*. Paris. Navarin, 1997.
- LAKOFF, George et Mark JOHNSON (1980). *Metaphors we Live By*. Chicago. University of Chicago Press.
- LANG, Fritz (1927). *Metropolis*. Parufamet, Prod. par UFA.

BIBLIOGRAPHIE

- LAPLANCHE, Jean (1980). « L'angoisse. » Dans : *Problématiques I*. Paris. Presses Universitaires de France.
- LASCH, Christopher (1979). *The Culture of Narcissism : American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York. W. W. Norton.
- LASCH, Christopher et Cornelius CASTORIADIS (2012). *La culture de l'égoïsme*. Paris. Flammarion.
- LECLAIRE, Serge (1975). *On tue un enfant*. Paris. Les Éditions du Seuil.
- LENDARO, Annalisa, Claire RODIER et Youri LOU VERTONGEN, éd. (2008). *La crise de l'accueil. Frontières, droits, résistances*. Paris. La découverte.
- LEVI, Primo (1947). *Se questo è un uomo*. Torino. De Silva.
- (1986). *I sommersi e i salvati*. Torino. Einaudi, 1991.
- LEVINAS, Emmanuel (1961). *Totalité et Infini*. La Haye. Martinus Nijhoff.
- (1988). *À l'heure des nations*. Paris. Les éditions de minuit.
- (1993). *L'éthique comme philosophie première*. Paris. Rivages, 1998.
- (1998). *De l'évasion*. Saint Clément de Rivière. Fata Morgana.
- LÉVY-STRAUSS, Claude (1962). *La Pensée Sauvage*. Paris. Presses Pocket.
- LÉVY, Ghyslain (2014). « Kulturarbeit e controtransfert. » Dans : DE ROSA, Barbara et al. *Il male dal prisma del Kulturarbeit*. Sous la dir. de Barbara DE ROSA. Milano. Franco Angeli.
- LICHTENSTEIN, Heinz (1963). « The Dilemma of Human Identity. » *Journal of American Psychoanalytical Association*. 11, p. 173-223.
- MARX, Carl (1867). « Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. » Dans : *Le Capital*. Trad. par Joseph ROY. Paris. Gallimard, 2008.
- MATHIEU, Frank (2011). *L'errance psychique des sujets SDF. Le manteau cloacal, l'effondrement scénique et la séduction*. publié en ligne, licence Creative Commons, Université Lumière Lyon 2.
- MBEMBE, Achille (2003). « Nécropolitique. » [Necropolitics.] *Raisons politiques*. 1.21, p. 29-60.
- (2020). *Brutalisme*. Paris. La Découverte.
- MCNEVIN, Anne (2011). *Contesting Citizenship : Irregular Migrants and New Frontiers of the Political*. New York. Columbia University Press.
- MEDEJEL, Martine (1997). « De l'évincement ou destin du contrat narcissique dans la situation d'immigration. » *Filigrane*. 6.2, p. 44-50.

BIBLIOGRAPHIE

- MELVILLE, Herman (1851). *Moby Dick or The Whale*. New York. Harper et Brothers Publishers.
- MEZZADRA, Sandro et Brett NEILSON (2013). *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham/London. Duke University Press.
- MOSCOVICI, Marie (1991). *Il est arrivé quelque chose*. Paris. Petite Bibliothèque Payot.
- MOUSSAOUI, Rosa (2018). « Aminata Dramane Traoré : “Les migrants sont les réfugiés d’une guerre économique”. » *Humanité*. 2018-06-28.
- MUDU, Pierpaolo et Sutapa CHATTOPADHYAY (2017). *Migration, Squatting and Radical Autonomy*. Abingdon-New York. Routledge.
- NICOLAS-LE STRAT, Pascal (2007). *Expérimentations politiques*. Montpellier. Fulenn.
- (2014). “Une recherche de plein vent”, intervention prononcée au séminaire “Fabriques de sociologie”. Université Paris VIII, Saint Denis.
- (2018a). « Des lieux en recherche. » Dans : ENCORE HEUREUX, Collectif et al. *Lieux infinis. Construire des bâtiments ou des lieux*. Paris. Éditions B42.
- (2018b). *Quand la sociologie entre dans l’action. La recherche en situation d’expérimentation sociale, artistique ou politique*. Rennes. Éditions du commun.
- NIETZSCHE, Friedrich (1874). *Deuxième Considération Inactuelle*. Trad. par Henri ALBERT. Paris. Garnier-Flammarion, 1998.
- (1886a). *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne*. Trad. par Hans HILDENBRAND. Paris. Éditions Kimé, 2012.
- (1886b). *Par-delà le bien et le mal*. Trad. par Cornélius HEIM. Paris. Gallimard, 1987.
- (1977). « Fragment Posthume. » Dans : HALÉVY, Daniel. *Nietzsche*. Paris. Pluriel, p. 444.
- NYERS, Peter (2015). « Migrant Citizenships and Autonomous Mobilities. » *Migration, Mobility and Displacement*. 1, p. 23-29.
- OURY, Jean (1980). *Onze heures du soir à la Borde*. Paris. Galilée.
- PAGÈS, Claire (2015). « Le travail du négatif : Freud avec Hegel? » *Revue française de psychanalyse*. 79.3, p. 809-823.
- PAUGAM, Serge (1991). *La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*. Paris. Presses Universitaires de France.
- PÉCHU, Cécile (2010). *Les squats*. Paris. Presses de Sciences Po.
- (2020). « Squat. » Dans : FILLIEULE, Olivier et al. *Dictionnaire des mouvements sociaux*. Paris. Presses de Sciences Po, p. 565-573.

BIBLIOGRAPHIE

- PEREC, Georges (1969). *La disparition*. Paris. Gallimard.
- (1974). *Espèces d'espaces*. Paris. Galilée.
- (1975). *W ou le souvenir d'enfance*. Paris. Gallimard.
- (1978). *La Vie mode d'emploi*. Paris. Hachette.
- (1989). *L'infra-ordinaire*. Paris. Éditions du Seuil.
- (1995). *Ellis Island*. Paris. Gallimard.
- PESSIN, Alain (2001). *L'imaginaire utopique aujourd'hui*. Paris. Presses Universitaires de France.
- PESTRE, Élise (2014). *La vie psychique des réfugiés*. Paris. Payot.
- PINEL, Jean-Pierre (2018a). « Adolescents, agirs délinquants et convocation du répondant. » *Adolescence*. 36.1, p. 133-146.
- (2018b). « La haine de l'internat. » *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*. 2.71, p. 75-87.
- PLATON (vers 400 av. J.-C.). *Les lois*. [*Nomoi*.] trad. par Christine BAYCROFT. Paris. Ellipses, 2009.
- PLUTARQUE (96). « Vita di Romolo. » Dans : *Vite Parallele*. Trad. par Antonio TRAGLIA. Torino. UTET, 2013.
- POIRET, Anne (2016). *Bienvenue au Réfugistan*. Quark Productions, ARTE France.
- RAIMONDI, Valeria (2019). « For “common struggles of migrants and locals”. Migrant activism and squatting in Athens. » *Citizenship Studies*. 23.1, p. 1-18.
- RAVIT, Magali (2016a). « La folie criminelle : un rempart contre la désymbolisation radicale? » Dans : BRUN, Anne et al. *Aux limites de la symbolisation*. Paris. Dunod.
- (2016b). « Les aménagements paradoxaux de la subjectivité dans la clinique de la criminalité. » *Cahiers de psychologie clinique*. 2.47, p. 133-147.
- (2020). « Une rencontre interdite avec la violence. » *Le Carnet Psy*. 5.235, p. 22-27.
- REKACEWICZ, Philippe (2016). « Mourir aux portes de l'Europe ou l'Europe des trois frontières. » *Livret de l'exposition “Rêver d'un autre monde”, Centre d'Histoire de la Résistance et de la Déportation de Lyon*.
- RICŒUR, Paul (1975). *La métaphore vive*. Paris. Seuil.
- RITAINE, Évelyne (2015). « Du pouvoir d'exposer à la mort à/par la frontière. » *Cultures et Conflits*. 99/100, p. 145-148.
- ROSA, Hartmut (2018). *Résonance, une sociologie de la relation au monde*. Paris. Éditions La Découverte.

BIBLIOGRAPHIE

- ROUGEMONT, Denis de (1938). *Journal d'Allemagne*. Paris. Gallimard.
- ROUSSILLON, René (1987). « Espaces et pratiques institutionnelles, le débarras et l'interstice. » Dans : KAËS, René et al. *L'institution et les institutions*. Paris. Dunod, p. 157-176.
- (1999). *Agonie, clivage et symbolisation*. Paris. Presses Universitaires de France.
- (2005). « Les situations extrêmes et la clinique de la survivance psychique. » Dans : FURTOS, Jean. *La santé mentale en actes*. Paris. ERES, p. 221-238.
- (2008). « La loi du plus faible : les stratégies de survie. » Dans : FURTOS, Jean et al. *Les cliniques de la précarité*. Sous la dir. de Jean FURTOS. Paris. Masson, p. 134-138.
- (2012). « Les logiques de survie et la rencontre clinique. » Dans : ESTELLON, Vincent et François MARTY. *Cliniques de l'extrême*. Paris. Armand Colin, p. 289-306.
- (2013). « Postface. Le refus du féminin et l'objet. » Dans : SCHAEFFER, Jacqueline. *Le refus du féminin*. Paris. Presses Universitaires de France, p. 281-296.
- (2017). « Se retirer pour survivre. » *Rhizome*. 2.64, p. 13-14.
- RUIZ BENEDICTO, Ainhoa (2019). *Guarding the Borders*. Barcelone. Centre Delàs d'Estudis per la Pau.
- SAID, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York. Pantheon Books.
- SASSEN, Saskia (2014). *Expulsions : Brutality and Complexity in the Global Economy*. Cambridge. The Belknap Press of the Harvard University Press.
- (2016). « A Massive Loss of Habitat : New Drivers for Migration. » *Sociology of Development*. 2.2, p. 204-233.
- SAVIANO, Roberto (2019). « Sulla partita dei migranti si gioca l'idea di Europa. » *La Repubblica*.
- SAYAD, Abdelmalek (1999a). « Immigration et "pensée d'État". » *Actes de la recherche en sciences sociales*. 129, p. 5-14.
- (1999b). *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris. Éditions du Seuil.
- SCHAEFFER, Jacqueline (2002). « Une instable identité psychosexuelle. » *L'Orientation scolaire et professionnelle*. 31/4, p. 535-543.
- (2013). *Le refus du féminin*. Presses Universitaires de France.
- SCHMITT, Carl (1922). « Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. » Dans : *La categoria del politico*. Trad. par Gianfranco MIGLIO et Pierangelo SCHIERA. Bologna. Il Mulino, 1972.

BIBLIOGRAPHIE

- SCHMITT, Carl (1932). *La Notion de politique et Théorie du Partisan*. Trad. par Marie-Louise STEINHAUSER. Paris. Flammarion, 2009.
- SCHNEIDER, Monique (2011). *La détresse, aux sources de l'éthique*. Paris. Éditions du Seuil.
- SCIURBA, Alessia (2016). « Hotspot system as a new device of clandestinisation : view from Sicily. » *Opendemocracy.net*.
- SEARLES, Harold Frederic (1959). « The effort to drive the other person crazy. » Dans : *L'effort pour rendre l'autre fou. Un élément dans l'étiologie et la psychothérapie de la schizophrénie*. Trad. par Brigitte PONTALIS. Paris. Gallimard, 1975.
- (1960). *The Nonhuman Environment in Normal Development and in Schizophrenia*. New York. International Universities Press.
- (1979). *Le contre-transfert*. Paris. Gallimard.
- (1986). *My Work with Borderline Patients*. London. Karnac Books.
- SOULET, Marc-Henri (2007). « La reconnaissance du travail social palliatif. » *Dépendances*. 33, p. 14-18.
- SPINOZA, Baruch (1677). *Éthique*. [*Ethica More Geometrico Demonstrata*.] trad. par Charles APPUHN. Paris. Flammarion, 1993.
- STITOU, Rajaa (1997). « Universalité et singularité de l'exil. » *Psychologie clinique*. 3, p. 13-29.
- (2001). « Exil et traumatisme. » Dans : BACCINO, Éric et al. *Victime-Agresseur. Tome 1*. Paris. Champ social, p. 211-216.
- (2006). « L'exil comme "épreuve de l'étranger". Pour une nouvelle clinique du déplacement. » *Filigrane*. 2.15, p. 51-67.
- (2012). « L'extimité de l'étranger. » *Cliniques méditerranéennes*. 2.86, p. 197-207.
- TASSIN, Étienne (2017). « Exil, hospitalité et... Politique. » *Médiapart*.
- THOMAS, Hélène (2010). *Les Vulnérables : la démocratie contre les pauvres*. Paris. Éditions du Croquant.
- TILLY, Charles (1986). *La France conteste. De 1600 à nous jours*. Paris. Fayard.
- TISSERON, Serge (2006). « Maria Torok, les fantômes de l'inconscient. » *Le Coq-héron*. 3.186, p. 27-33.
- VASSE, Denis (1978). *Un parmi d'autres*. Paris. Éditions du Seuil.
- VAUDANO, Maxime et Agathe DAHYOT (2019). « Les 100 réformes qui ont durci la condition des immigrés en France. » *Le Monde*. 2019-11-06.

BIBLIOGRAPHIE

- WAINTRATER, Régine (2010). *Rencontre : Mémoires du génocide arménien, Paris, Auditorium Edmond J. Safra, 23 mai 2010*. Paris.
- (2014). « Bion et la guerre. » *Le Coq-héron*. 1.216, p. 51-61.
- WINNICOTT, Donald W. (1971). *Playing and Reality*. London. Tavistock editions.
- (1974). « Fear of breakdown. » *International Review of Psychoanalysis*. 1-2.1, p. 103-107.
- WINTHOL DE WENDEN, Catherine (2017). *La question migratoire au XXI^{ème} siècle. Migrants, réfugiés et relations internationales*. Paris. SciencesPo Les Presses.
- ZALTZMAN, Nathalie (1999a). *De la guérison psychanalytique*. Paris. Presses universitaires de France.
- (1999b). *La résistance de l'humain*. Paris. Presses Universitaires de France.
- (2001). « La mort dans l'âme. » *Topic*. 1.74, p. 57-68.
- (2007a). *L'esprit du mal*. Paris. Éditions du Seuil.
- (2007b). « Une volonté de mort. » *Topic*. 3.100, p. 85-102.
- (2011). « La pulsion anarchiste. » Dans : *Psyché anarchiste. Débattre avec Nathalie Zaltzman*. Sous la dir. de Nathalie ZALTZMAN. Paris. Presses Universitaires de France.