

UNIVERSITÉ PARIS 13, Sorbonne Paris Cité

UFR Lettres, Sciences de l'Homme et des Sociétés

École Doctorale ERASME

Unité Transversale de Recherches, Psychogenèse et Psychopathologie, UTRPP - EA 4403 -
UP13

T H È S E

pour obtenir le grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ PARIS 13

Discipline : Psychologie

présentée et soutenue publiquement par

Davide GIANNICA

le 28 Novembre 2019

Titre :

***« Psychologie et psychopathologie de la migration de retour, du
non-retour et de l'entre-deux migratoire »***

Directeur de thèse :

Monsieur le Professeur Thierry BAUBET

JURY

Monsieur BAUBET Thierry, Professeur, Université Paris 13

Madame SAGLIO YATZIMIRSKY Marie-Caroline, INALCO, Président

Madame CHAHRAOUI Khadija, Professeur Université de Bourgogne, Rapporteur

Madame DEBIEUX Miriam, Professeur Université São Paulo, Rapporteur

Madame MAURIN Aurélie, Maître de conférence, Université Paris 13

Monsieur DOUVILLE Olivier, Maître de conférence, Paris X

Monsieur FURTOS Jean, Docteur, Onsm - Orspere

RESUME DE LA THESE EN FRANÇAIS

À partir des réalités croisées entre la France et l'Italie et des voyages exploratoires au Sénégal, le chercheur investigate l'enjeu fondamental du phénomène migratoire : le retour. Quel est son impact psychologique sur les individus et les populations concernés ? Comment le retour affecte les dynamiques intrapsychiques et intersubjectives ?

L'étude a été effectuée à partir d'une enquête menée auprès de la population migrante sénégalaise déplacée en Europe. Trois terrains de recherche ont été menés au Sénégal entre 2014 et 2018. La recherche inclut les entretiens de 20 « migrants de retour » et de 11 informateurs privilégiés. La thèse est structurée en cinq parties. Le premier chapitre est dédié à l'analyse qualitative du matériel. Le chercheur recourt à la méthodologie inspirée par la Grounded Theory.

Le second chapitre est consacré à revue de la littérature. Sa constitution a nécessité un effort majeur, car les études antérieures abordent les phénomènes sociaux et cliniques liés au « désir de retour » à partir de perspectives très hétérogènes.

La présente recherche doctorale vise à une composition théorique apte à définir un tout nouveau champ d'investigations. Ceci est l'objet de la troisième partie de la thèse où le chercheur articule les notions émergentes de son analyse de cas à la littérature existante afin de proposer deux nouvelles notions théoriques qui s'avèrent nécessaires à la compréhension de la psychologie et la psychopathologie du retour : l'*entre-deux migratoire* et le *non-retour*. Ce squelette ternaire (*retour, non-retour, entre-deux migratoire*), en tant que modèle, permet de comprendre l'expérience migratoire et de proposer une psychopathologie de la migration de retour. Dans la quatrième partie de ce travail le chercheur présente et discute les cas à partir desquels il développe d'une manière détaillée les notions de *migration rituelle, objet de la migration, itinéraire de retour, billets de retour, droit de retour* et *code du retour*. Le cinquième chapitre est consacré à la discussion générale.

RESUME DE LA THESE EN ANGLAIS

Through diverse realities of France and Italy and exploratory trips to Senegal the researcher investigates the fundamental aspect of the migratory phenomenon: the return. What psychological impact does the return have on individuals and populations involved? How does the return affect intrapsychic and intersubjective dynamics?

The study is based on the survey of the Senegalese migrant population displaced in Europe. Three fields studies were conducted in Senegal between 2014 and 2018. The research includes the interviews with 20 "return migrants" and 11 key informants. The thesis is composed of five parts. The first part of the thesis is empirical part which is dedicated to data analysis. The researcher uses the methodology inspired by the Grounded Theory.

The second part consists of the literature review. Given the previous studies that considered the social and clinical phenomena linked to the "desire to return" from very different perspectives, making the theoretical overview demanded great efforts.

The aim of this doctoral research is to produce a theory defining a completely new field of investigations. Therefore, in the third part of the thesis the researcher analyses case studies against the existing literature in order to propose two new theoretical notions indispensable for the understanding of psychology and the psychopathology of return: "migratory in-between" and "non-return". The ternary model (return, "non-return", "migratory in-between") enables our understanding of the migratory experience and allows to define the psychopathology of the return migration. In the fourth part of this work the researcher presents and discusses the cases from which he develops and describes the notions of ritual migration, the object of migration, the return itinerary, the return tickets, the rights of return and the code of return. The fifth part is dedicated to the general discussion.

TITRE DE LA THESE EN ANGLAIS

The psychology and the psychopathology of return migration, the non-return and the migratory in-between.

Remerciements

La liste des personnes qui ont rendu possible ce travail est longue et je ne saurais pas les inclure toutes. Je veux le dédier avant tout à tous ceux qui savent ce que signifie pour moi ce travail et surtout son achèvement.

Je ne peux que commencer par remercier Goda, compagne et complice de ma vie qui a réussi à me supporter et me soutenir jusqu'à la fin de ce long travail... Et je le dédie à la petite vie qui bientôt viendra nous rejoindre dans ce monde fou et merveilleux...

Je remercie ma mère et mon père qui, à l'espoir de mon retour, n'ont jamais renoncé...

Je remercie Gabriel Binkowski, mon frère.

Merci à Mayssa Husseini, à Myriam Largueche et à Julia Tiberg pour leur soutien dans les moments les plus difficiles de ce parcours. Merci à tous mes collègues de l'école doctorale. Merci aux migrantes et aux collègues qui ont partagé leur faiblesse et leurs espoirs.

Merci aux associations qui m'ont accueilli et aux professionnels avec qui j'ai pu partager tant de projets, un remerciement spécial à Cédric Dekeyser et à Silvia Lami.

Merci à Isabelle Lavigne, amie et compagne d'aventure au Sénégal.

Merci à Léa Kalaora pour son amitié, son soutien et pour avoir pris soin de ce texte.

Merci à Angelo et Alba Villa qui m'ont offert un coin de paradis où rédiger une bonne partie de ce travail.

Merci à Marie-Caroline Saglio-Yatzmirsky, Khadija Chahraoui, Miriam Debieux, Aurélie Maurin, Olivier Douville et Jean Furtos pour avoir accepté de participer au jury de cette thèse et m'avoir inspiré avec leurs travaux.

Un grand merci à Bernard Toboul dont la présence a su m'accompagner lors de la nuit la plus sombre.

Et pour terminer, un grand merci à Thierry Baubet dont la confiance inconditionnée m'a soutenu et m'a permis de travailler selon mon rythme, tout en m'accordant la plus totale liberté théorique.

Introduction générale.....	8
I. Mise en contexte.....	8
II. Quelques définitions préliminaires.....	11
III. Objet de la recherche.....	12
IV. Structure de la thèse.....	14
V. <i>RE-</i> de retour.....	16
VI. Les expressions du retour.....	22
1 Chapitre I – La recherche.....	25
1.1 Introduction à la méthodologie de la recherche.....	25
1.1.1 Références théoriques.....	26
1.2 Présentation du protocole de recueil des données.....	27
1.2.1 L’entretien semi-directif.....	28
1.2.2 Focus groups.....	30
1.2.3 Méthode ethnographique.....	31
1.3 Présentation du terrain de recherche.....	33
1.3.1 Le terrain.....	33
1.3.1.1 Le Centre Hospitalier National Universitaire de Fann (CHNU).....	33
1.3.1.2 L’hôpital Principal de Dakar.....	34
1.3.1.3 L’Hôpital Psychiatrique de Thiaroye.....	34
1.3.1.4 Le terrain de recherche à Dakar.....	35
1.3.1.5 Le terrain de recherche en Europe.....	36
1.3.2 Population d’étude : Caractéristiques et critères d’inclusion.....	37
1.3.2.1 Les migrants de retour.....	38
1.3.2.2 Les informateurs privilégiés.....	42
1.3.3 Les activités de recherche-action.....	43
1.4 La méthodologie d’analyse de données.....	43
1.4.1 La Théorie ancrée.....	43
1.4.1.1 La méthode.....	45
1.4.1.2 Le codage.....	46
1.4.1.3 La catégorisation.....	48
1.4.1.4 Validation et saturation des catégories.....	51
1.4.1.5 La mise en relation.....	53
1.4.1.6 La modélisation.....	53
1.4.1.7 Théorisation.....	54
1.4.1.8 La Carte mentale.....	55
1.4.2 Présentation du Noyau analytique des catégories.....	56
1.4.3 Arbre généalogique des catégories des contextes sociaux.....	59
1.4.3.1 Le « Complexe migratoire ».....	60
1.4.3.2 « Contextes sociaux de la migration de retour ».....	60
1.4.3.3 <i>L’Entre-deux migratoire</i>	61
1.4.3.4 « Acteurs de la migration de retour ».....	62
1.4.4 Arbre généalogique des catégories « Destins du Complexe migratoire ».....	63
1.4.4.1 Les « Destins du Complexe migratoire ».....	63
1.4.4.2 La « Migration de retour ».....	65
1.4.4.3 Le « Droit du retour ».....	65
1.4.4.4 Le « Travail du retour ».....	66
1.4.4.5 Le « Code du retour ».....	67
1.4.4.6 Le « Retour légitime ».....	67
1.4.4.7 Le « Retour illégitime ».....	68
1.4.4.8 Les « Itinéraires de retour ».....	68
1.4.4.9 Les « Objets du retour ».....	69
2 Chapitre II – Revue de la littérature.....	71
2.1 Histoire de la migration de retour.....	71
2.1.1 Tours et détours de la clinique du retour.....	71
2.1.2 XVI ^{ème} siècle.....	72
2.1.2.1 Le mal du pays.....	72

2.1.2.2	Confusion nostalgique.....	75
2.1.2.3	La nostalgie, une pathologie de l'absence.....	78
2.1.3	XVIII ^{ème} siècle : De la douleur au désir du « chez-soi »	81
2.1.3.1	P-F. Percy : Honte, honneur, silence et amour de soi	83
2.1.4	XIX ^{ème} siècle : Voyages thérapeutiques et voyages pathologiques	85
2.1.5	XX ^{ème} siècle : La rencontre de l'Autre.....	90
2.1.5.1	L'expérience française	92
2.1.5.2	La clinique de la migration dans l'après-guerre.....	94
2.1.5.3	Psychologie du départ et du retour.....	95
2.1.5.4	Les ethnopsychiatries	98
2.1.5.5	La clinique de l'exil	102
2.2	Le retour en psychanalyse	103
2.2.1	Le retour du refoulé	104
2.2.2	Unheimlich, l'angoisse du retour	107
2.2.3	Le retour d'Œdipe	109
2.3	Naissance d'une littérature spécialisée sur le retour	110
2.3.1	Un retour « sur mesure ».....	111
2.3.2	Psychanalyse du migrant et de l'exilé.....	115
2.3.3	La sociologie du retour	119
2.3.4	Les trois retours.....	120
2.3.5	« Le retour, élément constitutif de la condition d'immigré »	122
2.3.6	Du « mal du retour » au « mal <i>au</i> retour »	123
2.3.7	Du « mal <i>au</i> retour » au « mal <i>dû au</i> retour »	127
3	Chapitre III : Cadre et développement théorique.....	131
3.1	Introduction	131
3.2	La migration en tant que rituel de passage	133
3.2.1	Phase préliminaire et phase pré-migratoire.....	134
3.2.1.1	Le wootal.....	136
3.2.1.2	Tago.....	138
3.2.1.3	L' <i>entre-deux</i> migratoire	139
3.2.1.4	La barre (/) de l' <i>entre-deux</i>	142
3.2.1.5	L' <i>entre-deux</i> migratoire (ou l'espace liminale de la migration)	146
3.2.1.6	L' <i>entre-deux</i> rituel	148
3.2.1.7	L'espace liminale et espace transitionnel.....	150
3.2.1.8	Entre-deux à l'épreuve des théoriciens de la migration	152
3.3	Le rituel migratoire au Sénégal.....	155
3.3.1	La migration en tant que marché d'« objets sociaux »	158
3.3.2	Le rôle de la honte dans le rituel migratoire sénégalais.....	163
4	Chapitre IV - Analyse des cas	166
4.1.1.1	Cas 1 – Ulysse	166
1.1.1.1	Cas 2 - Bëti Guddi - Le vampire	173
1.1.1.2	Cas 3 – Pan – L'homme mouton.....	185
1.1.1.3	Cas 4 – Sissoko – Le revenant	197
4.1.2	Retour et politique.....	219
4.1.3	Retour sur la décolonisation.....	221
4.1.3.1	Cas 5 – Elimane	227
4.1.3.2	Cas 6 – Camara	235
5	Chapitre V – Discussion.....	240
5.1.1.1	Discussion - Les notions au travail dans la migration de retour et de non-retour.....	240
5.1.1.2	Travail de retour, organisation psychique transitionnelle, entre-deux migratoire	240
5.1.1.2.1	Itinéraires de retour	242
5.1.1.2.2	Itinéraire de retour religieux.....	244
5.1.1.2.3	Itinéraire de retour entrepreneurial	246
5.1.1.2.4	Itinéraire de retour familial.....	247
5.1.1.2.5	Itinéraire de retour thérapeutique.	248
5.1.1.2.6	Itinéraire de retour médical	249

5.1.1.2.7	L'itinéraire de retour animiste.....	250
5.1.1.3	Le retour légitime et le retour illégitime. Billets de retour.	251
5.1.1.4	Les destins du complexe migratoire.....	252
Conclusions	255
I.	Transfert et contre-transfert culturel du chercheur.....	255
II.	Limites et perspectives de la recherche.....	259
III.	Conclusion.....	260
Bibliographie	262

Introduction générale

I. Mise en contexte

La migration de retour est encore aujourd'hui un sujet relativement peu étudié dans les sciences sociales. Par certains elle est considérée comme « le chapitre oublié de la migration internationale »¹.

Au cours de ces dernières années seulement, cet aspect du phénomène migratoire a commencé à trouver sa place dans les réflexions scientifiques en raison d'un intérêt politique croissant tant des pays d'immigration que des pays d'émigration. La littérature spécialisée la considère aujourd'hui comme faisant partie intégrante du cycle migratoire².

Les premières disciplines à s'intéresser au phénomène furent l'économie, la démographie, la sociologie et les sciences politiques. L'intérêt que le monde académique porte au sujet semble avoir coïncidé à chaque fois avec les crises économiques qui ont nourri d'importants flux migratoires des travailleurs immigrés vers leur pays d'origine. Les premières recherches sur le sujet datent de la fin des années 70 suite à la crise économique qui toucha l'Europe et causa une baisse de la demande de main-d'œuvre. Animés par des intérêts différents et parfois diamétralement opposés, les gouvernements des pays intéressés s'efforçaient de mettre en place des projets d'aide au retour volontaire destinés à faciliter la réinsertion des travailleurs. La recherche était motivée par la nécessité de connaître et maîtriser le phénomène, promouvoir des politiques de réinsertion efficaces, tout comme cela sera le cas lors des « crises économiques » de 2008 et de la « crise migratoire » de 2015.

Si la fin des années 70 l'économie et les autres disciplines commençaient à étudier la réinsertion des migrants dans leur pays d'origine, la psychiatrie et la psychologie étaient

¹ (Ammassari & Black, 2001)

² Anarfi, J. K. et S. Jagare (2005). *The Sustainable Return of West African Transnational Migrants: What Are the Options?* Communication à la conférence : " New frontiers of social policy ". Arusha, 12-15 December. In : (Flahaux, 2009)

entièrement concentrées autour des défis de l'intégration, ainsi très peu furent les auteurs qui ont traité de l'impact du retour sur la santé mentale des revenants.

Les premières contributions des économistes sur ce thème datent de la première moitié des années 70³. Cette approche théorique appelée *néoclassique* analyse le phénomène migratoire à partir des facteurs « *push-pull* »⁴. La migration est conçue comme une activité menée par des individus rationnels qui suivent une stricte logique coûts-avantages. Selon cette théorie la maximisation des gains comporte une installation définitive dans le pays d'émigration, pour cette raison le retour est conçu fondamentalement comme un échec⁵.

Autour des années 80 se développe un nouveau paradigme qui remet en question le postulat de la théorie néoclassique et propose d'analyser le rapport « émigration-immigration » à partir du modèle structuraliste « périphérie-centre » largement employé en sociologie. Le retour est alors considéré comme inscrit dans le processus migratoire⁶. Dans ce cas le retour est une « réussite » à condition que le migrant ait atteint l'objectif initial.

Au cours des années 90 un nouveau courant théorique aborde la migration dans le nouveau contexte de la mondialisation⁷. La relation entre la migration de retour et le développement économique est explorée davantage. Une attention particulière est portée aux espaces transnationaux qui lient les différents contextes et dans lesquels les acteurs se déplacent⁸. Le retour ici n'est pas considéré comme la fin du processus migratoire, mais comme une étape dans un mouvement circulatoire perpétuel.

Aujourd'hui, alors qu'une nouvelle crise économique touche les pays occidentaux, l'intérêt pour ce sujet apparaît de nouveau pertinent. Ce sujet a toutefois significativement

³ (Tapia, 1989, p. 259)

⁴ (Massey et al., 1993, p. 432)

⁵ (Constance & Massey, 2002)

⁶ (Cassarino, 2004)

⁷ (Flahaux, 2009, p. 11)

⁸ (Black et Ammassari, 2001 ; in Flahaux, 2009, p. 12)

évolué au cours des dernières décennies, parce qu'ont également évolué les conditions politiques, techniques, et celles de la gestion de la migration en elle-même. On doit souligner, en effet, qu'outre le développement technique de la mobilité de masse et la mutation des relations politiques entre les pays concernés par les flux migratoires (on pense par exemple aux accords bilatéraux sur la migration saisonnière entre l'Europe et les pays d'Afrique occidentale)⁹, ont émergés de nouveaux phénomènes, comme celui de la transnationalité¹⁰, qui ont radicalement changé la façon de penser le retour à la patrie. La migration de retour, aujourd'hui, au moins dans les intentions déclarées des politiciens qui s'en occupent, semble être liée à la dichotomie retour/développement¹¹ où la figure sociale du migrant de retour est réévaluée à partir des compétences (professionnelles et économiques) acquises par le migrant durant son séjour à l'étranger.

Qu'il soit un échec ou non, le retour représente toujours un événement significatif dans la vie des migrants et de leur famille, événement qui aujourd'hui, plus que jamais, nécessite un approfondissement. Coïncidant avec le commencement du nouveau millénaire, les flux migratoires de retour semblent avoir connu un nouveau rebond, en vertu de multiples facteurs : la crise économique de l'industrie occidentale, le « 11 septembre », l'accroissement du contrôle des frontières, le développement des pays d'origine des migrants, les accords politico-économiques bilatéraux entre les pays touchés par les flux. Pour toutes ces raisons, et pour beaucoup d'autres encore, la migration de retour est aujourd'hui un phénomène de grande actualité et numériquement significatif¹².

⁹ A titre explicatif nous rappelons les récents accord bilatéraux (2005) entre la Communauté Européenne et la Union-Ouest économique africaine et de l'Union monétaire (UEMOA) : <http://www.ilo.org/public/english/standards/reln/ilc/ilc92/pdf/pr-22.pdf>

¹⁰ (Blanc, Basch, & Schiller, 1995, p. 384)

¹¹ (Eljamri, 2009, p. 2)

¹² En France, en 2012 seulement, les personnes impliquées dans des projets d'aide au retour volontaire dans le pays d'origine auraient été 12,418. (<http://www.ofii.fr/r>)

Dans le domaine de la psychopathologie, le sujet¹³ ne sera abordé qu'à partir de la deuxième moitié des années 80.

Quand nous avons commencé à nous intéresser au sujet, aucun ouvrage ne portait spécifiquement sur les enjeux liés à la migration de retour. Par conséquent, nous avons dû mener notre propre recherche à partir des différentes contributions venant de domaines et traditions cliniques assez différentes afin de construire le socle théorique de ce que nous nommons *clinique de retour*.

A notre connaissance le terme « clinique du retour » a été employé pour la première fois par Ari Gounongbé (2009). Dans son travail Gounongbé tente de décrire quelques éléments caractéristiques de cette clinique sans chercher à les systématiser dans une approche théorico-clinique cohérente, tentative qu'est un des objectifs du présent travail.

II. Quelques définitions préliminaires

Pour mesurer l'importance du retour dans le phénomène migratoire, il suffirait de penser à la manière dont les différentes agences internationales font une distinction entre les différentes formes de migration.

Selon l'Organisation des Nations Unies, « le terme migrant peut être compris comme toute personne qui vit de façon temporaire ou permanente dans un pays dans lequel il n'est pas né et qui a acquis d'importants liens sociaux avec ce pays »¹⁴. La rapporteuse spéciale Gabriela Rodríguez Pizarro propose en 2000 d'inclure dans cette définition : « a) Les personnes qui se trouvent hors du territoire de l'État dont elles possèdent la nationalité ou la citoyenneté, mais qui ne relèvent pas de la protection juridique de cet État [...] b) Les personnes qui ne jouissent pas du régime juridique général inhérent au statut de réfugié [...] c) les personnes qui ne jouissent

¹³ (Grinberg & Grinberg, 1986)

¹⁴ <http://www.unesco.org/new/fr/social-and-human-sciences/themes/international-migration/glossary/migrant/>

pas non plus d'une protection juridique générale »¹⁵. À partir de cette définition, il est évident qu'une distinction entre migrants et réfugiés est faite. Cette différenciation se construit autour de l'idée que les migrants peuvent regagner leur lieu de provenance sans être exposés à des dangers physiques qui sont au contraire le motif pour lequel les réfugiés reçoivent la protection internationale. Les premiers pourraient donc faire l'objet des procédures de « refoulement ».

En ce qui concerne plus explicitement la notion de migrant de retour, il n'existe pas non plus de définition univoque. Déjà en 1980, Gmelch composa une liste de termes présents dans la littérature scientifique faisant référence à des définitions très hétérogènes : « reflux migration », « homeward migration », « remigration », « return flow », « second-time migration », « repatriation », « retromigration »¹⁶.

De manière générale, selon une définition donnée par la division statistique des Nations Unies en 1998, les migrants de retour sont des individus qui ont quitté leur pays pendant une période d'au moins un an et « qui ont l'intention de rester dans leur propre pays pendant au moins un an »¹⁷.

III. Objet de la recherche

Les rares, mais cependant existantes, études sur la migration de retour de tradition sociologique, économique et statistico-démographique, racontent la réalité de la migration de retour comme une expérience difficile. La majeure partie des recherches actuelles cherchent à identifier les facteurs “push-pull” pour déterminer les facteurs déclencheurs de départs. Celles-ci, après avoir passé en revue les facteurs d'ordre économique, politique, démographique, en viennent à conclure que ce qui détermine la réussite du projet de retour serait à attribuer à des

¹⁵ (Rodríguez Pizarro, 2002, p. 16)

¹⁶ (Gmelch, 1980; in Flahaux, 2009, p. 12)

¹⁷ (Flahaux, 2009, p. 12)

dispositions subjectives, autrement dit à des facteurs individuels, personnels, psychologiques et culturels, en bref, à ces “dimensions occultées” que Bourdieu exhortait à prendre en compte pour intégrer aux études exclusivement économiques “l’économie du non-économique”¹⁸.

Par la présente étude, nous nous proposons d’explorer les difficultés spécifiques auxquelles est assujéti le migrant durant la période de réinsertion dans sa propre société d’origine. S’il est vrai que de nombreux migrants aspirent à rentrer durant toute la période passée à l’étranger¹⁹, il l’est pourtant tout autant que bon nombre de témoins se souviennent que ce retour n’était pas dépourvu d’une certaine nostalgie du pays d’accueil qu’ils ont quitté. C’est cette ambivalence qui incite au moins un quart de ceux qui sont rentrés à repartir à l’étranger peu de temps après²⁰. Les migrants de retour ont des difficultés à se réinsérer dans les règles et dans le rythme de vie désormais profondément modifiés par leur séjour à l’étranger, l’absence de travail, d’une assistance sanitaire publique et gratuite, d’une offre culturelle suffisante²¹. Ils doivent particulièrement faire face à une sensation de solitude, au fait d’être étranger à leur propre culture et à une difficulté réelle à partager leurs expériences avec leurs compatriotes²². Les familles, de leur côté, vivent le retour, dans le cas où il n’a pas été organisé de façon à garantir un revenu permettant de les soutenir, de façon assez ambivalente, la joie de pouvoir jouir de nouveau de la présence de leur parent étant tempéré par les difficultés économiques que le choix de ce dernier leur impose. Par conséquent, s’il n’est pas correctement préparé, le retour expose le migrant tant aux pressions familiales qu’à celles exercées par le milieu social. Comment même expliquer le retour à la multitude de jeunes dans l’attente de trouver le moyen de partir à leur tour ? La société d’origine, en outre, reconnaît difficilement aux migrants de retour l’identité qu’elle lui attribuait avant son départ, si bien qu’elle fait de cet

¹⁸ (Bourdieu in Sayad, 1999, p. 16)

¹⁹ (Tourn, 1997, p. 15)

²⁰ (Narodar, 2009, p. 26)

²¹ (Schaeffer, 2001, p. 166)

²² (Gounongbé, 2009, p. 29)

étranger à l'étranger un étranger à sa patrie²³. Une double absence, comme Abdelmalek Sayad la décrit bien dans son livre éponyme. Ces brèves considérations nous permettent de comprendre la nécessité d'explorer de manière simultanée tant la dimension subjective du phénomène que sa dimension sociale, afin de pouvoir comprendre quelles sont les difficultés rencontrées par les migrants de retour, comment et à travers quels symptômes elles se manifestent.

Cette migration de retour constitue un objet d'études à part entière dans la psychopathologie telle qu'elle est envisagée au Sénégal²⁴, dont l'approfondissement pourrait fournir de la matière de réflexion pour repenser la clinique des migrations dans le pays d'accueil.

IV. Structure de la thèse

La thèse est divisée en quatre chapitres. Dans le premier nous présentons la méthodologie de la recherche, le terrain, la population d'étude et l'outil d'analyse des données choisi. A la fin de cette première partie, nous présentons brièvement les catégories conceptuelles qui ont émergées de notre étude et grâce auxquelles nous analyserons les cas au cours du quatrième chapitre.

En raison d'une absence quasi totale de littérature sur les caractéristiques et les effets de la migration de retour dans le domaine de la psychologie ou de la psychopathologie, le deuxième chapitre est consacré au repérage des fils de recherche cliniques qui au fil des siècles ont contribué à fonder un savoir spécifique autour des enjeux migratoires lorsque le migrant regagne son pays d'origine. Nous avons été obligés de nous appuyer initialement sur les recherches de disciplines connexes, puis sur le savoir clinique qui aborde de manière parfois

²³ « Occidentalisé » ou « blanchi » sont des termes utilisés dans le langage populaire pour désigner l'acculturation subie par migrant pendant son absence.

²⁴ (Gounongbé, 2009, p. 32)

accidentelle les arguments qui sont au cœur de la clinique migratoire de retour, à savoir la clinique de la nostalgie, la clinique de la honte et de nombreuses contributions venant de la psychanalyse ainsi que des différents courants psychologiques qui s'occupent des migrations.

Dans le troisième chapitre, nous avons voulu exposer une partie essentielle de nos référents théoriques utilisés dans l'analyse de cas. Il s'agit du développement des catégories émergées de l'analyse des cas cliniques et du contexte migratoire dans lequel se développent les phénomènes du retour, du non-retour et de l'entre-deux migratoire.

En nous appuyant sur la précieuse suggestion de Pierre Bourdieu²⁵, nous aborderons l'étude de la migration de retour à partir de deux points de vue différents : les points de vue psychologique et sociologique. Bourdieu nous invite "à s'interroger, plus particulièrement, sur les conditions sociales d'émergence de certaines questions qui n'existent comme objet social qu'à condition qu'on les constitue, d'abord, comme objet de discours et, seulement après, comme objet de science"²⁶. Pour étudier la souffrance psychologique des migrants de retour nous partirons donc de l'analyse du discours social présent dans les pays concernés par le phénomène (dans notre cas, l'Italie, la France et le Sénégal). En suivant les prescriptions de Bourdieu nous considérerons que "le discours sur l'objet fait partie de l'objet et doit être intégré à l'objet d'étude ou devenir lui-même objet d'étude"²⁷.

A partir de ce postulat théorique, la méthodologie que nous entendons adopter pour notre recherche sera centrée sur l'analyse du discours social émergeant des entretiens effectués avec des informateurs privilégiés et l'analyse des médias afin de décrire la dimension sociale du phénomène.

²⁵ (Bourdieu in Sayad, 1999, p. 17)

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 19

Retour, non-retour et entre deux migratoire constituent le squelette de notre analyse à partir duquel nous développerons dans le quatrième chapitre les notions de *migration rituelle*, *objet de la migration*, *itinéraire de retour*, *billets de retour*, *droit de retour* et *code du retour*.

Il ne nous reste que de vous souhaiter une bonne lecture.

V. *RE-* de retour

Grâce aux apports de la linguistique, un nombre de caractéristiques qui composent l'univers de significations du concept de retour émerge.

Le substantif retour (du lat. *tornāre*) est dérivé du verbe retourner qui signifie « travailler au tour » (du lat. *tornus*)²⁸. Le tour, dont celui du potier représente la version élémentaire, consiste en un outil permettant de manipuler un objet en lui imposant un mouvement rotatoire. Il impose à l'objet un mouvement circulaire et répétitif. Ainsi, l'idée de retour conserve implicitement ce *caractère dynamique*, l'idée du *mouvement* qui suit une certaine *trajectoire* dans l'espace. Bien que cette trajectoire soit uniquement circulaire, le mouvement bénéficie d'*un certain degré de liberté*, en ce qui concerne la possibilité de suivre une *double direction* (avant-arrière), ou si l'on veut, horaire ou antihoraire²⁹.

L'origine latine du mot *retour* demeure bien reconnaissable dans plusieurs langues dérivées, comme l'italien *ritorno*, l'espagnol et le portugais *retorno* (ou *regreso*), mais aussi l'anglais *return* qui conserve l'influence du mot français. Une des raisons pour lesquelles le mot retour réapparaît sous des formes proches dans les différentes langues romaines renvoie au fait que la signification de retour est celle principale du préfixe *re-*. Le *re-* est effectivement un préfix aux caractéristiques singulières n'ayant pas manqué d'attirer l'attention des linguistes à

²⁸ <http://cnrtl.fr/definition/tourner>

²⁹ On verra que cette observation, loin d'être une simple métaphore, pousse à une certaine simplification trompeuse quand on fait l'équivalence espace/temps bien décrite par Jankélévitch (Jankélévitch, 2011)

cause de son originalité. Il est utilisé dans la construction d'un grand nombre de verbes (répartir, réviser, regarder, etc.) et de substantifs (remords, relevé, etc.). Nous émettons l'hypothèse que le mot **retour** conserve l'ensemble des différentes significations véhiculées par le préfixe *re-* et que l'analyse de ces différentes significations pourrait éclairer les significations implicites au concept de retour. L'étude de ce préfixe nous offrira, nous l'espérons, une possibilité d'explorer les déclinaisons de la notion de retour habituellement restées en arrière-plan. Par cette voie, nous considérerons sous une nouvelle perspective les dynamiques psychologiques qui caractérisent le vécu du sujet face à la question du retour. Étudier l'utilisation en latin du préfixe *re-* nous renseigne quant aux différentes fonctions remplies par cette particule, que nous retrouverons aussi en filigrane dans le concept de retour.

Dans un article³⁰ paru en 2009, la linguiste Isabelle Weill analyse le préfix *re-* afin d'ouvrir une intéressante réflexion sur son aspect implicatif (qui implique le sujet dans le processus), et dénoncer la banalisation de son interprétation hâtive. Souvent, dit-elle, le préfixe *re-* est interprété pour signifier « à nouveau » comme dans l'exemple de *r-appeler*, *re-faire*, ou « en arrière » comme c'est le cas pour le mot *re-plier*. L'auteure insiste sur le fait que, bien que considérées comme des équivalents, ces deux significations diffèrent. En suivant le fil de notre raisonnement, nous pouvons ajouter qu'*à nouveau* renvoie à l'ordre de la temporalité, dès qu'*en arrière* fait plutôt référence aux coordonnées spatiales. La même différenciation entre la dimension temporelle et la dimension spatiale est relevée par le médiéviste Rey³¹ qui souligne comment la valeur de *re-* peut signifier de son côté (référence spatiale) ou à son tour (référence temporelle). Rey³² met en évidence que le préfixe n'ajoute pas du sens à la base, mais assume plutôt une valeur d'achèvement. Comme c'est le cas du mot *re-garder* qui littéralement

³⁰ (Weill, 2009)

³¹ (Rey, 1995; in Weill, 2009, p. 119)

³² *Ibid.*

signifierait « garder à nouveau », mais qui est interprété comme « garder avec toute l'attention dont on peut faire preuve »³³.

Selon Weill, en latin le préfixe *re-* accomplit quatre opérations différentes. Dans le premier cas *re-* « permet au processus de repartir en sens contraire »³⁴. C'est le cas du mot *jacio* « tirer des traits » qui deviennent *rejacio* « riposter en lançant des traits contre les attaquants ». Dans ce cas, la *direction* de l'action est donc inversée rappelant la signification la plus commune de retour. Cette action serait le résultat d'une rencontre, voire, d'une collision entre le sujet de l'action et l'agent extérieur. L'action décrite par le verbe préfixé est donc spéculaire, inversée par rapport au mouvement décrit par le verbe non préfixé. Le retour se fait donc avant (en deçà) d'avoir franchi une certaine limite (X)³⁵, à partir de la rencontre avec cette limite.

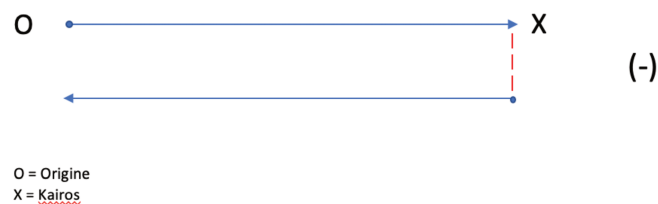


Figure 1

Dans le deuxième cas *re-* « décrit un mouvement rétrograde qui, poussé à l'extrême, assume un sens négatif »³⁶. C'est le cas du mot *cedo* (avancer) qui s'oppose à *re-cedo* (reculer). Ici le signifié du verbe préfixé s'oppose à celui du verbe simple, comme par exemple dans les mots français *vêler* qui dans sa forme préfixée (*révêler*) ne signifie pas « vêler à nouveau », mais au

³³ *Ibid.*

³⁴ (Weill, 2009, p.122)

³⁵ Nous utilisons le terme Kairos, qui est le « temps du changement » dans la Grèce antique, pour indiquer le point de bascule de l'expérience migratoire (obtention d'un diplôme, mariage, licenciement, maladie, etc.).

³⁶ (Weill, 2009, p.122)

contraire dévoiler. Ici le *re-* implique un bouleversement complet du sens via l'insistance (ce qui évoque le propre de la pulsion de mort ; la répétition pouvant provoquer la destruction).

Enfin, cette transformation dans son sens opposé est également présente dans les verbes *condo* et *re-condo*. Le premier mot, *condo*, se réfère à l'acte de fondation, le deuxième, *re-condo*, à celui de restauration. Le préfixe *re-* produit ici une *transformation radicale de la relation à l'origine*. Le retour se fait donc après (au-delà) d'une certaine limite (X), à partir du dépassement de cette limite.



O = Origine
X = Kairos

Figure 2

Tout comme dans le cas de l'inversion, l'effet de ce mouvement provoque un déplacement vers le point d'origine (O), mais, si dans le premier cas le retour se réalise en retraçant la trajectoire dans la direction opposée, ici le retour implique un déplacement dans la même direction. À l'image d'un navigateur qui garderait la ligne droite du gouvernail jusqu'à regagner le point de départ après avoir circumnavigué le globe terrestre.

La troisième fonction assurée par le préfixe *re-* est de « procéder dans la même direction amplifiant le sens »³⁷. L'autrice propose comme exemple le mot *bouillir*, « envoyer des bulles à la surface », et sa version préfixée *rebouillir* qui signifie « envoyer des bulles à la surface en les faisant déborder ». On voit ici le sens donné à l'action : aller s'extrémiser sans pour autant se transformer en son contraire comme dans le cas précédent. On associe ce mouvement au

³⁷ (Weill, 2009, p.123)

retour en tant que répétition. En effet, ce qui se multiplie ici c'est la quantité des répétitions. À savoir, le nombre des allers-retours.



Figure 3

Enfin, pour illustrer la quatrième valeur du *re-* nous ferons référence au mot *repartir*, fréquemment employé comme un synonyme du mot *retour(ner)*. Au mot *re-partir*, dans le vocabulaire Larousse, correspondent plusieurs sens : « partir à nouveau après un arrêt »³⁸, mais aussi « classer les choses », « partager quelque chose », ou « distribuer les éléments d'un groupe » et encore « placer des choses, des gens de telle sorte qu'ils occupent certaines positions », « étaler uniformément quelque chose sur une surface » (référence spatiale) ou « étaler dans le temps » comme on pourrait le faire avec nos vacances sur les trois mois d'été (référence temporelle). Le *re-* ici crée une *séparation*, une répartition que nous associons à l'opération arithmétique de la division que nous représentons dans la figure 4.

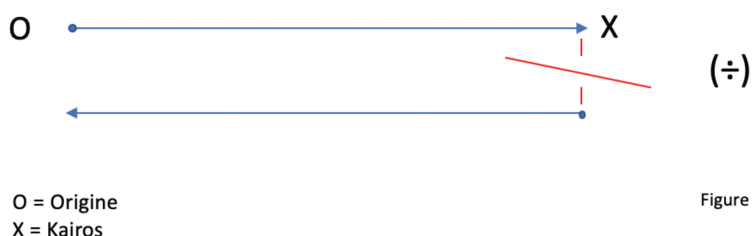


Figure 4

³⁸ <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/repartir/68328?q=repartir++#67579>

Nous avons exploré les différentes utilisations du préfixe *re-* témoignant de sa large diffusion. À la première fonction décrite – qui dérive de la définition « repartir en sens contraire » - nous attribuons une valeur négative. Il s’agit là d’une opération de soustraction (symbole -), de perte que nous appellerons *retour régressif*.

La deuxième fonction - « pousser à l’extrême jusqu’à l’inversion de sens » - que nous appellerons *retour par progression* - serait associée à l’opération d’addition (symbole +). Le retour se réalise ici à travers une progression *achevée* (à l’image d’un navigateur faisant le tour du globe terrestre).

La troisième fonction associée au signifié « amplification de sens » est à considérer comme une opération de multiplication (symbole x) que nous appelons *amplification*. Le retour dans ce cas déclenche une série d’aller-retours.

Enfin, à travers l’analyse du mot *repartir*, nous avons identifié la quatrième opération, à savoir, la division (symbole ÷). Cette dernière, avec celles qui la précèdent, complète la liste des quatre opérations arithmétiques traditionnelles sur laquelle se fondent nos possibilités logiques³⁹. Ainsi, prenant appui sur la linguistique, nous venons de démontrer que le concept de retour peut assumer différentes valeurs (+, -, x, ÷). C’est cette versatilité, pouvons-nous penser, qui explique au moins en partie sa large diffusion. La signification que prend le retour dépend du type de l’opération dont il résulte. Ainsi, sa qualité ne peut pas être définie au préalable, mais seulement en analysant l’ensemble du contexte dans lequel il s’inscrit. En effet, comme suggéré par Weill, « ces objets (ceux définis par le préfix *re-*. Ndr) ne peuvent pas être manipulés que par leur propriété intrinsèque »⁴⁰ : le cristal *réfléchit*, le bruit *résonne*, la lumière *réverbère*. De la même manière, la signification du retour doit être mise en relation avec les caractéristiques propres à chaque expérience migratoire.

³⁹ En cela nous sommes d’accord avec Jacques Halbronn qui reconnaît au préfixe ré- « une sorte d’arithmétique » (http://www.hommes-et-faits.com/Linguistique/Jh_PrefixeRe.htm)

⁴⁰ (Weill, 2009, p.120)

Voyons maintenant si dans l'utilisation qu'on fait de ce vocable dans le langage commun et technique on peut obtenir des nouvelles suggestions qui nous aideront à la compréhension de cette notion multiforme.

VI. Les expressions du retour

Le mot retour participe à la construction de nombreuses expressions utilisées dans le langage commun et dans le langage technique.

Dans le droit du commerce le *retour* est une garantie pour l'investisseur. Le renvoi de la marchandise au fournisseur se justifie par un défaut de qualité du produit. L'idée du retour prend ici une valeur négative, le retour même devient cet objet négatif. L'objet retourné est appelé lui-même le « retour ». Ce reste se produit à cause d'un échec de négociation autour de l'objet. L'objet devient lui-même représentant de cet échec. L'accent est mis sur le défaut contractuel entre les parties en jeux.

Ce retour toutefois confirme l'existence d'un rapport réglé par la Loi basé sur une certaine réciprocité qui est le garant de la relation sociale. Le retour est ainsi la marque positive de l'existence de ce garant, évocation et appel à cette loi. Comme nous le verrons aussi pour ce qui concerne la migration, le retour nécessite d'une certain « cadre légal » pour s'accomplir. Le retour est parfois synonyme de *non-vendu*, telles les copies d'un ouvrage qu'une librairie retourne à l'éditeur. Le retour devient donc un déchet, l'os d'un fruit qui n'est pas arrivé à maturation. Il est le représentant d'un gain non réalisé. Les contrats commerciaux règlent la question à travers l'institution d'un code sur la base duquel se règlent les échanges.

Le droit bancaire règle la question des *retours sans frais*, ou dans le droit successoral⁴¹. Dans le droit, le retour doit respecter une certaine convention. Il est considéré conventionnel quand les parties sont en accord, non-conventionnel dans le cas contraire.

Dans le droit international il existe une « loi du retour » (en hébreu Aliya) qui a institué le droit pour les descendants du peuple juifs à « revenir » dans la terre d'origine⁴². En réalité il ne s'agit pas dans ce cas d'un retour au sens conventionnel parce que les bénéficiaires ne reviennent pas dans un lieu qu'ils ont quitté. Cela est possible parce que la Loi dérive directement d'un verset de la Thora.

Tant dans le commerce légal que dans le commerce illégal la notion de retour est souvent au centre des négociations. De plus, le retour est une modalité de négociation. Souvent il correspond au moment où une relation qui avait été déséquilibrée retrouve une certaine stabilité, un moment de prévarication résolu avec un acquittement en argent. C'était le cas pour ce qu'on appelait à une époque : « cheval de retour » (It. « cavallo di ritorno »), une pratique illégale qui était diffusée en Italie et qui consistait en une extorsion : ceux qui avaient subi un vol devaient payer une rançon par pour récupérer ce qui leur avait été volé, à l'occasion, un cheval. Le retour est le moment où l'escroquerie réussit. Cette expression dérive probablement d'un plus ancien usage de la notion de « cheval de retour ». Encore plus tôt cette expression figurait parmi les expressions souvent utilisées dans les contextes de location de chevaux pour des déplacements sur de longues distances. Le *cheval de retour* était le cheval loué dans une station de location et qui était moins cher car plus fatigué ayant déjà parcouru le trajet de l'aller. Le mot retour peut devenir le nom d'un délit ou d'une menace proférée dans les arènes de la politique internationale. Le retour utilisé en tant que ruse n'est pas le monopole de l'homme. C'est en

⁴¹ Droit résultant de la volonté des parties (retour conventionnel) et en vertu duquel un donateur rentre dans la possession des choses par lui données, en cas de prédécès du donateur.

⁴² Il s'agit de la Loi de l'État d'Israël, votée par la Knesset le 5 juillet 1950, stipulant que tout juif a le droit de venir s'installer en Israël en tant qu'immigrant.

fait aussi une stratégie de survie adoptée par les animaux sauvages qui, revenant sur leur pas embrouillent les traces de leur passage, et les idées des éventuels prédateurs. Enfin l'expression « cheval de retour » en linguistique est utilisé pour nommer le processus de transformations d'un mot originaire d'une certaine langue et qui revient modifié dans le sens, après le transit par une langue étrangère.

1 Chapitre I – La recherche

1.1 Introduction à la méthodologie de la recherche

Le premier objectif d'un travail de recherche consiste en la construction de son objet scientifique. Le nôtre porte sur l'exploration du phénomène de la « migration de retour ». En 2014, date du début de notre enquête, ce phénomène était encore très peu étudié dans le domaine de la psychologie. Nous avons alors également le souci de récolter du matériel qui nous permettrait de proposer des pistes explicatives.

Ce travail nous est apparu essentiel en raison de son actualité scientifique, sociale, économique et politique. Le but, tant ambitieux qu'urgent, était de mettre à disposition de la communauté scientifique et des professionnels de la politique et des organisations humanitaires, des outils théoriques pour cerner la complexité du phénomène migratoire du retour. Et ainsi leur permettre d'optimiser aussi bien les politiques que les programmes d'aides destinés aux migrants de retour.

À partir d'un bagage théorique héritier de la psychanalyse, de la psychologie interculturelle, de la psychologie sociale et du complémentarisme de George Devereux⁴³, nous avons réalisé notre étude à travers l'utilisation d'entretiens semi-structurés, de focus groups et nous avons mené des observations de terrain proches/ s'inspirant ? de la méthodologie ethnographique.

⁴³ (Devereux, 1983)

1.1.1 Références théoriques

Nos formations psychanalytique et transculturelle ont contribué à attirer notre attention sur certains aspects du phénomène du retour et à en négliger bien d'autres. En particulier, nos références psychanalytiques allant des pères fondateurs (en particulier Freud, Klein, Winnicott, Jung, Lacan) aux auteurs contemporains (Bergeret, Tisseron, Kaës), ont évidemment orienté notre processus d'analyse, de catégorisation et nos tentatives de théorisations. Les notions théoriques constitutives de la psychanalyse comme l'après coup, le retour du refoulé ou du clivé sont fondées sur la notion du retour, et elles continuent en même temps de structurer notre vision cette notion. Ici, il s'agit d'une relation métonymique, les frontières entre la notion du retour et les notions psychanalytiques dérivées se perdant dans un jeu de miroir infini. En effet, la psychanalyse toute entière est en quelque sorte fondée sur la notion du retour. Elle partage avec celle-ci un certain nombre d'éléments constitutifs. Même l'épopée œdipienne se construit autour du retour comme figuration du désir fondamental, moment inaugural de la crise existentielle et d'accomplissement de la prophétie tragique de laquelle l'homme ne peut pas s'échapper. Cette relation rend de ce fait impossible à cerner définitivement ce qui vient de l'un et ce qui vient de l'autre comme il serait impossible d'élucider le paradoxe de l'œuf et de la poule. Pour sortir de ce court-circuit des sens nous avons investigué d'autres champs que la psychologie, tel le cinéma, la mythologie ou la littérature. Nous étions à la recherche des éléments constitutifs de la notion du retour qui échapperaient à cette relation métonymique. Nous avons ainsi en quelque sorte accompli la même opération qu'un migrant qui doit d'abord se perdre pour ensuite se retrouver.

Ce qui est certain c'est que le retour, malgré ses caractères universels, se décline dans le temps et dans l'espace de manière assez différente. La prise en compte de la donnée culturelle s'avère donc primordiale à la compréhension du phénomène de la migration de retour. Malgré

ses invariants, ce phénomène nécessite d'être compris dans son historicité. Pour ce faire, nous ferons constamment référence aux contributions des auteurs de la psychologie interculturelle, en particulier aux travaux de Nathan, Devereux, Moro, Baubet, mais aussi aux auteurs qui, à partir de perspectives différentes, apportent des réflexions intéressantes sur le rôle et la fonction de la culture (Douville, Benslama, Cherki, etc.). Pour un exposé plus détaillé sur les différents apports théoriques nous renvoyons le lecteur vers la revue de la littérature (Chapitre 2). Les deux dimensions, subjective et socioculturelle, seront donc prises en compte, et l'exploration de leurs relations réciproques sera systématisée à travers l'utilisation de l'approche complémentariste de George Devereux⁴⁴. Cette approche s'avère indispensable pour rendre compte de phénomènes qui, comme la migration, se situent au carrefour de l'individuel et du social. Devereux propose d'appréhender la complémentarité⁴⁵ de ces deux dimensions à travers l'utilisation d'un double discours⁴⁶ qui viserait à présenter tous les cas analysés dans leur double perspective psychologique et socio-culturelle.

1.2 Présentation du protocole de recueil des données

Nous avons effectué 20 entretiens de recherche avec 19 personnes. Initialement, nous avons prévu d'effectuer notre recherche à partir d'un double entretien auprès de dix sujets. Nous avons envisagé de mener un premier entretien dans le pays d'accueil avant le retour et un second entretien dans le pays d'origine quelque temps après le retour. Malheureusement, le recrutement de personnes candidates au retour dans le pays d'accueil s'est révélé plus compliqué que prévu. En 2014, date de notre premier terrain, nous nous sommes adressés aux organisations qui géraient les programmes d'aide au retour volontaire. Ces dernières n'avaient pas encore réalisé des collectes officielles fiables et les protocoles de participation n'étaient pas univoques. Les

⁴⁴ (Devereux, 1972)

⁴⁵ (Devereux, 1996)

⁴⁶ (Devereux, 1972)

informations concernant les revenants étaient donc quasi inexistantes ou inutilisables. De plus, les projets de retour étaient très changeants. Un bon nombre de migrants changeait d'avis à la dernière minute ou déplaçait la date de départ parfois en l'anticipant, mais la plupart du temps la décalant indéfiniment. Bien que ces mêmes difficultés aient représenté par la suite un matériel source à la réflexion que nous exposerons au cours de la recherche, il n'était pas facile pour nous de suivre, car à l'imprévisibilité des décisions subjectives s'ajoutait celle des appareils administratifs auxquels leur programme de retour était subordonné ou encore aux réactions inattendues des familles d'origine. Face à ces difficultés nous avons envisagé d'effectuer les deux entretiens après le retour, à un an d'intervalle entre les deux. Ce projet s'est également révélé irréalisable, car pour différentes raisons (déménagement, nouveau départ, décès, etc.) il n'a pas été possible de recontacter la plupart des migrants après le premier entretien. Nous avons donc décidé d'effectuer un seul entretien et de doubler le nombre de sujets.

Les entretiens ont une durée moyenne d'environ 1h15 minutes. Étant donné l'hétérogénéité de la population examinée et la diversité des lieux des rencontres, nous avons associé à chaque entretien les observations et une documentation qui seront communiquées à chaque présentation de cas.

1.2.1 L'entretien semi-directif

L'entretien semi-directif est une méthode de collecte de données souvent utilisée dans les sciences sociales et particulièrement utile dans la recherche qualitative⁴⁷. La construction de l'entretien semi-directif a été menée par étapes successives. Nous avons fait le choix de recourir à la théorie ancrée, car il s'agissait d'aborder un champ d'étude largement inexploré. Notre objectif visait principalement à montrer l'ampleur, l'intérêt et la complexité de ce sujet dans le domaine de la psychologie de la migration et ainsi stimuler la curiosité pour les recherches à

⁴⁷ (Imbert, 2010, p. 23)

venir. Nous avons donc décidé de commencer par mener plusieurs entrevues exploratoires libres. Il s'agissait de laisser le sujet nous parler librement de leur expérience migratoire, dans l'ordre et dans la façon souhaitée, en prenant soin de ne pas déclarer ouvertement notre intérêt pour le retour. Cette approche serait maintenue dans l'entretien semi-structuré. À partir de ces rencontres exploratoires nous avons identifié dix axes thématiques avec lesquels nous avons construit notre grille d'entretien : 1) Données biographiques, 2) Parcours migratoire, 3) Difficultés liées à la migration, 4) Liens, 5) Changements, 6) Retour, 7) Bilans de l'expérience migratoire et du retour, 8) Perspectives futures. Nous posions des questions concernant ces axes uniquement si le sujet ne les élaborait pas spontanément. Ce procédé nous a donc permis d'aborder deux nouveaux thèmes que ne figuraient pas dans la grille initiale : 9) Entre-deux migratoire et 10) Non-retour. De plus, laisser les sujets aborder librement la question du retour nous a permis d'observer à quel moment du récit il émerge et ainsi comprendre quelle place il occupe pour chacun dans le processus migratoire, sa signification, etc.

Le choix de ne pas nous concentrer uniquement sur le retour nous a permis d'appréhender la migration non pas comme un état, mais plutôt comme un processus transformatif. En effet, le retour peut représenter soit un horizon de sens dans lequel s'inscrit la migration, soit une des étapes fondamentales du processus migratoire.

L'adoption de cette perspective processuelle nous a poussés à abandonner le modèle dualiste aller-retour à travers lequel nous avons considéré la migration auparavant, pour la concevoir finalement comme une structure dynamique tripartite : aller/entre-deux/retour. Les trois axes autour desquels l'entretien semi-directif fut organisé reflètent cette tripartition conceptuelle. La notion de l'entre-deux migratoire a progressivement acquis une importance centrale dans notre modélisation. Elle nous a ainsi permis de repenser l'expérience migratoire dans le pays d'accueil et lors du retour à partir des phénomènes qui émergent pendant cette phase transitoire. Nous sommes persuadés aujourd'hui que tant la migration dans le pays

d'accueil que la migration de retour doivent être systématiquement analysées en relation à cette étape transitionnelle de l'entre-deux migratoire.

1.2.2 Focus groups

L'impact du social sur les trajectoires migratoires nous est apparu comme une évidence dès les premiers instants de la recherche. Nous avons donc estimé nécessaire de jeter la lumière sur le rapport entre les représentations collectives et les choix individuels. Cette opération nous a conduits à explorer les espaces de négociations où les individus et les groupes redéfinissent leurs relations réciproques lors du retour. Pour analyser ces pratiques de retissage du lien, nous avons utilisé la technique du focus group.

Stewart définit le focus group comme un outil qualitatif ayant pour but la collecte d'informations⁴⁸. Développé principalement par les auteurs de la théorie psychosociale, le focus group permet de faire émerger les représentations sociales à partir de discussions centrées sur des sujets donnés. Bien que, suivant la méthode préconisée par Moscovici⁴⁹, nous avons déjà répertorié une partie de ces représentations lors de nos immersions dans le terrain, il nous fallait une base de données suffisamment robuste recueillie auprès des acteurs impliqués dans ces espaces de négociations. Le 21 aout 2014, nous avons organisé un premier focus group où nous avons invité les divers représentants de la société sénégalaise (politiques, associations de bénévolat et d'expatriés, organisations humanitaires) à discuter librement de leur perception de la migration de retour. Nous avons spécifié que le débat avait un double objectif ; au-delà de la collecte des données pour notre étude, il visait l'identification des problématiques que traversaient les migrants du retour et la recherche d'éventuelles solutions. À partir de cette

⁴⁸ (Stewart, Rook, & Shamdasani, 2006)

⁴⁹ Moscovici, l'auteur de référence de la théorie de représentations sociaux accordait une attention particulière aux conversations quotidiennes (Moscovici, Abric, Billig, & Deconchy, 2014)

rencontre, nous avons identifié quatre parcours de réinsertion que nous avons appelés : Itinéraire de retour entrepreneurial, Itinéraire de retour religieux et Itinéraire de retour thérapeutique. Ce dernier était composé par deux sous-catégories distinctes : Itinéraire de retour thérapeutique médical et Itinéraire de retour thérapeutique magico-religieux.

Nous avons envisagé de réaliser un focus group pour chacun de ces domaines, mais cela n'a été possible que pour l'itinéraire de retour entrepreneurial et l'itinéraire de retour thérapeutique médical.

Pour l'itinéraire de retour thérapeutique magico-religieux et l'itinéraire de retour religieux, nous nous sommes ensuite basés sur les entretiens individuels. Entre 2014 et 2016, nous avons réalisé 3 focus groups auxquels ont participé un total de 14 personnes (Figure 1). Le deuxième a été réalisé en milieu médical à l'hôpital principal de Dakar et le troisième dans les locaux d'une organisation humanitaire. Le verbatim de chaque focus group a été répertorié sous forme des notes conceptuelles (Voire annexes).

1.2.3 Méthode ethnographique

L'observation participante est la méthode privilégiée dans les travaux de recherche ethnographique ; elle est couramment utilisée dans les sciences sociales. Cette approche vise « à atteindre la compréhension de l'autre dans le partage d'une condition commune »⁵⁰. Il s'agit d'un travail d'observation et de documentation qui s'effectue à partir de la participation plus ou moins active du chercheur aux dynamiques qu'il veut décrire. Patricia et Peter Adler⁵¹ décrivent trois degrés d'implications du chercheur : « périphérique », « active » et « complète ». Dans le premier cas, une présence constante sur le terrain permet au chercheur d'acquérir un

⁵⁰ (Lapassade, 2002, p. 211)

⁵¹ (Adler & Adler, 1987)

certain rôle qui va lui permettre de participer aux activités étudiées. Il est reconnu comme un « membre » mais il reste « périphérique » par rapport au centre de la scène. Cette première position est recommandée par certains auteurs, tel E.C. Hughes qui conseille de trouver « un équilibre subtil entre le détachement et la participation »⁵². Une proximité trop accentuée aux phénomènes pourrait, selon cet auteur, affecter les capacités d'observation et d'analyse. Une participation « active » permettrait quant à elle au chercheur de collaborer activement et d'acquiescer un véritable statut au sein du phénomène tout en gardant une certaine distance. Lapassade décrit cette posture où le chercheur aurait « un pied ici et l'autre ailleurs »⁵³ ; idée qui évoque directement la notion d'*entre-deux*. La troisième forme est la participation « complète », où selon la formulation de Mehan et Woods, les chercheurs finissent par « devenir le phénomène qu'ils étudient » (becoming the phenomenon)⁵⁴. Nous verrons comment cette position active était la nôtre à certains moments de la recherche. Nous en parlerons à l'occasion de l'analyse de nos ressentis contre-transférentiels du chercheur (chapitre Discussion).

Au cours de notre recherche, nous avons expérimenté ces trois différentes positions selon les contextes et la qualité des interactions qui ont eu lieu. Parfois nous avons été un simple témoin et nous nous sommes limités à récolter les témoignages des migrants, cela a été le cas dans les hôpitaux Fann et de Thiaroye. À d'autres moments, nous avons été plus actifs. Notamment, la synergie de l'équipe soignante à l'Hôpital Principale a donné lieu à l'émergence d'un véritable projet de collaboration appelé « Maison de retour ». Ce projet, qui était en partie le résultat d'un mouvement contre-transférentiel dont nous avons pris conscience au cours de la rédaction finale de ce travail, visait à transformer la réalité que nous nous sommes proposés

⁵² (Chapoulie 1984 : 598, note 48 in Lapassade, 2002)

⁵³ (Lapassade, 2002)

⁵⁴(Mehan et Woods 1975 in Lapassade, 2002)

de décrire. Je développerai ces deux aspects à l'occasion de l'analyse du contre-transfert et du paragraphe consacré aux activités de la recherche-action.

1.3 Présentation du terrain de recherche

1.3.1 Le terrain

Notre enquête a été menée dans trois différents pays : Sénégal, France et Italie. Nous avons effectué trois terrains de recherche au Sénégal en 2014, 2016 et 2017. La durée de chaque séjour a été d'environ trois mois pour un total de neuf mois. La recherche a été menée dans différents quartiers de Dakar et dans trois hôpitaux publics : Le Centre Hospitalier National Universitaire de Fann (CHNU), l'Hôpital Principal de Dakar (HPD) et l'Hôpital psychiatrique de la ville de Thiaroye. En ce qui concerne le terrain européen, nous avons principalement mené des entretiens et des activités de divulgation.

1.3.1.1 Le Centre Hospitalier National Universitaire de Fann (CHNU)

L'Hôpital Fann est situé dans l'arrondissement Point E-Amitié, proche du centre-ville de la capitale où se trouve également la plupart des ambassades. Il s'agit d'un ancien hôpital colonial fondé en 1956. L'œuvre novatrice du psychiatre militaire français Henry Collomb contribue à l'époque à le faire connaître au-delà des frontières africaines. C'est ici qu'il inaugure un service de psychiatrie fondé sur le respect de la culture et la tradition locale et leur prise en considération dans le traitement de la maladie⁵⁵. Encore aujourd'hui les activités de cet

⁵⁵ (Collomb & Diop, 1965)

établissement conservent encore un certain caractère novateur. C'est ici qu'au cours d'une visite en 2006 j'ai eu l'idée de mener une recherche sur la migration de retour. Le Professeur Mamadou Habib Thiam qui gère aujourd'hui le Service de Psychiatrie est parmi les rares auteurs qui se sont intéressés à la question de la migration de retour et ses liens avec la psychopathologie.

1.3.1.2 L'hôpital Principal de Dakar

Cet hôpital est situé à quelque pas de la maison présidentielle. Il se trouve dans le quartier Dakar-Plateau, probablement le plus riche de la capitale. Il s'agit d'un ancien hôpital colonial qui fût converti en hôpital militaire de l'armée française, avant de passer sous le contrôle des Forces Armées sénégalaises suite à l'Indépendance. Le service de psychiatrie de cet hôpital reçoit prioritairement les vétérans ou les militaires de retour de missions à l'étranger. Un quota de population civile est cependant admis. Les honoraires de l'Hôpital Principale sont plus élevés par rapport aux autres hôpitaux ; la patientèle plus aisée y est ainsi majoritaire. Cette donnée socio-économique semble influencer les problématiques des revenants que nous avons rencontrés ici qui diffèrent de celles des patients économiquement démunis. Le Service est géré aujourd'hui par le Docteur Tabara Sylla Diallo qui en a fait un centre renommé dans toute l'Afrique de l'Ouest. La collaboration avec le Docteur Ndiaye Sergine Modou a été fondamentale tant pour le recrutement des migrants de retour que pour la richesse des échanges cliniques que nous avons eus au cours de plusieurs années.

1.3.1.3 L'Hôpital Psychiatrique de Thiaroye

Il se trouve dans la ville homonyme tristement célèbre à cause d'un massacre accompli par l'armée française en 1944. Ici, plus de 70 tirailleurs sénégalais de retour de la Deuxième Guerre furent tués par les gendarmes au cours d'une manifestation pour revendiquer le paiement

de leurs indemnités pour le service rendu à l'Europe. Aujourd'hui, Thiaroye est plutôt associé à la présence du seul hôpital entièrement consacré à la prise en charge psychiatrique du Sénégal. Depuis quelques années, la structure traverse d'importantes difficultés gestionnaires à cause de l'augmentation exponentielle de la demande de soin. Selon le sociologue sénégalais Papa Mamadou Diagne, la raison d'une telle croissance est à attribuer à une progressive « psychiatisation de la prise en charge »⁵⁶ de la souffrance dans le pays. On demande à la médecine de s'occuper du malaise auparavant géré par d'autres acteurs sociaux comme les tradipraticiens, les marabouts, etc. La souffrance a également augmenté à cause des changements socio-économiques introduits par la mondialisation. Le service dans lequel nous avons mené nos observations est l'Unité Adultes dirigée par le Docteur Sara Sey, psychiatre de grande expérience et sensibilité.

Dans les trois hôpitaux, j'ai bénéficié de la bienveillance et de la disponibilité des équipes soignantes qui m'ont aussi permis d'accéder aux dossiers des patients et aux centres de documentations. De plus, tous les chefs de service m'ont mis à disposition dans chaque structure un bureau pour mener les entretiens et accordé l'accès sans limitation aux chambres des patients.

1.3.1.4 Le terrain de recherche à Dakar

La recherche s'est également déroulée dans trois quartiers de Dakar où j'ai récolté des données fondamentales pour l'élaboration des concepts *d'itinéraires de retour religieux* et *magico-religieux*. Ici, nous avons fréquenté plusieurs maisons et lieux de culte. À savoir, la Mosquée Médine Cambérène situé dans le quartier de Cambérène 1 et le mausolée de Seydina Issa Rohou Laye qui se trouve à Cambérène 2. Nous avons participé à diverses cérémonies dans le quartier de Yoff, village natal de Seydina Limamou, fondateur de la communauté Laye.

⁵⁶ (Diagne, 2016, p. 2)

Enfin, nous avons fréquenté le quartier de Parcelle bordé au nord par le cimetière musulman de Yoff et au sud par le stade dédié au président Léopold Sédar Senghor.

1.3.1.5 Le terrain de recherche en Europe

En France et en Italie, nous avons rencontré uniquement les professionnels du secteur humanitaire, de la santé et les associations de migrants⁵⁷. En diverses occasions, nous avons pu présenter les résultats provisoires de notre enquête, et également récolter de nouvelles informations et élaborer de nouvelles idées. Le 13 mars 2015, nous avons participé au colloque « Culture et Institutions » organisé par l'Université Paris 13, et réalisé une intervention intitulée « Dispositifs d'accueil thérapeutiques pour les migrants de retour ».

Nous avons fait partie du comité scientifique de l'organisation du colloque « *Les réfugiés : entre urgence du soin et suspension politique. Comment penser la prise en charge et agir ?* » (le 24 février 2017). Nous avons également réalisé une communication. Au cours de cette intervention, nous avons présenté une réflexion sur notre expérience de terrain effectué en 2016 dans le camp de réfugiés de Grande-Synthe et dans le campement dénommé la « Jungle » de Calais. Nous avons articulé notre réflexion autour de la question migratoire et les conditions psychiques des migrants rencontrés au Nord-Pas-De-Calais avec la question du retour et du non-retour au Sénégal.

Enfin, nous avons participé en 2017 et 2018 en tant qu'intervenants à la formation qualifiante « *Prise en charge des personnes exilées en situation précaire* » organisée par Paris 7 et le Comede. Elle vise à apporter des éléments d'analyse et de réflexion aux professionnels confrontés aux questionnements suscités par les personnes exilées en situation de rupture (familiale, culturelle, etc.) et de précarité. Titre de l'intervention : « *Les cliniques du transit* ».

⁵⁷ La seule exception est représentée par le cas d'Issa que nous avons pu interviewer avant son retour d'Italie.

1.3.2 Population d'étude : Caractéristiques et critères d'inclusion

L'idée d'explorer les effets psychologiques et psychopathologiques du retour est née en 2006 à l'occasion d'une visite à l'hôpital Fann. À cette époque, le retour devenait un phénomène d'actualité dans la réalité sociale sénégalaise⁵⁸ et l'expérience migratoire colorait de plus en plus le discours des patients. Le chef de Service Professeur Thiam et le Professeur Papa Lamine Faye commençaient à débattre sur cette question dans un bref article paru deux ans plus tard dans la revue « La psychopathologie africaine »⁵⁹. L'introduction de la question culturelle dans la clinique de cet hôpital ne fût cependant pas nouvelle. Comme précédemment expliqué, Fann représente une sorte de monument vivant de la rencontre entre la psychiatrie et la culture.

La question culturelle se pose aujourd'hui d'une manière différente. Dans le passé, le souci d'Henri Collomb était d'adopter une attitude respectueuse vers la spécificité culturelle de *l'autre colonisé*, et en particuliers de son univers traditionnel. Le défi qui se présente aux cliniciens d'aujourd'hui concerne plutôt la manière dont on peut convoquer la culture pour faire face au *métissage*⁶⁰ des compatriotes transformés par l'expérience migratoire. Cette rencontre inattendue d'un autre semblable provoque ainsi un changement de paradigme dans l'histoire des « cliniques de la migration ». Le lieu de confrontation à l'altérité ne se trouve plus dans le pays d'accueil, mais dans celui d'origine où patient et thérapeute proviennent d'une même culture d'origine. Ici, il n'est plus question de s'adapter à une altérité radicale, mais de faire face à *inquiétante étrangeté*⁶¹ d'un autre semblable.

⁵⁸ (Riccio B, 2008)

⁵⁹ (Faye, Gueye, & Thiam, 2008)

⁶⁰ (Moro, 2002)

⁶¹ (Freud, 2011)

Le fait que ce phénomène a été répertorié pour la première fois au Sénégal n'est pas fruit du hasard, car la migration sénégalaise est caractérisée par une forte propension au retour⁶². Les liens particulièrement étroits à la société d'origine et à la famille sont généralement conservés tout au long de la migration. Une réalité qui, comme nous le verrons, favorise et facilite le retour. Les acteurs impliqués dans le retour sont multiples. Outre les migrants et leurs familles, nous devons répertorier les groupes d'expatriés, les communautés de revenants, les sociétés et les institutions du pays d'origine et celles du pays d'accueil. Nous avons essayé de rendre compte de cette complexité à travers l'étude de cas particuliers et l'analyse du discours des autres acteurs sociaux impliqués (les représentants institutionnels et politiques du Sénégal).

1.3.2.1 Les migrants de retour

Un des défis majeurs de chaque recherche réside dans la constitution d'un échantillon représentatif de la population étudiée. Dans notre cas, la difficulté était de le rendre suffisamment diversifié pour nous permettre d'identifier une grande quantité de variables, tout en préservant l'homogénéité nécessaire pour légitimer un certain nombre de généralisations. Trois critères d'inclusion étaient implicites à l'objet d'investigation : les sujets devaient être de nationalité sénégalaise, avoir vécu une expérience migratoire et être présents sur le sol national au moment de notre enquête. Un quatrième critère concernant le caractère volontaire du retour fut initialement retenu puis, largement remis en question. Nous avons choisi de ne pas l'inclure dans notre recherche des mineurs pour diverses raisons. Les enjeux développementaux et les limitations de leur autonomie rendent ce segment de la population cette recherche incompatible avec cette recherche. Cependant, nous espérons que cette étude encouragera d'autres chercheurs

⁶² Les données démographiques sur les migrants de retour au Sénégal sont tirées de l'article de Silvia Lami : « Les migrations de retour » (Lami, Mezzetti, & Ceschi, 2019). L'article - en cours de publication au moment de la rédaction de ce travail - se base sur une recherche ethnographique effectuée entre 2016 et 2018 par l'Association LVIA. Il qui porte sur les retours plus de 500 migrants dans la région agricole de Thiès.

à approfondir davantage cet aspect, car les mineurs impactés par le choix de retour des parents sont de plus en plus nombreux.

Notre échantillon est donc composé de 19 personnes, 15 hommes et 4 femmes de nationalité sénégalaise. La moindre présence de femmes ne dépend pas d'un choix spécifique du chercheur ni d'une difficulté de recrutement. Elle reflète plutôt la disparité de genre qui caractérise la composition de la population migrante sénégalaise en Europe où les hommes sont majoritaires, une caractéristique statistique qui est conservée lors du retour⁶³. L'âge moyen des personnes que nous avons interviewées est de 39 ans, la plus jeune a 19 ans, la plus âgée 66 ans. Cette donnée subit une variation très importante selon le genre. Les femmes semblent revenir beaucoup plus tard, l'âge moyen au moment du retour est de 47 ans pour les femmes contre 37 pour les hommes. Bien que notre enquête n'ait aucune prétention en termes de représentativité statistique, cette différence nous paraît pour une part liée au fait que le projet de retour des femmes semble être déterminé par la présence de la deuxième génération. En effet, les enfants nés dans le pays d'accueil restent pour la plupart dans le pays de migration parentale même après le retour des parents dans le pays d'origine. Cette hypothèse est soutenue par la durée moyenne de la migration qui pour les hommes est de 7,2 ans contre 22,5 ans pour les femmes. Ce laps de temps permettrait à la progéniture d'acquérir une certaine indépendance affective et économique. La durée moyenne de la migration du total de l'échantillon est de 10 ans.

11 sujets ont été rencontrés dans le cadre hospitalier. Cette donnée ne peut appuyer aucune hypothèse statistique concernant la relation entre le retour et la psychopathologie, mais dépend uniquement des modalités de recrutement. Néanmoins, parmi les 500 migrants de retour recensés dans le cadre de la recherche conduite par LVIA dans la période 2016-2017, 80% avait

⁶³ En début 2018, seulement 25,8% de la population immigrée sénégalaise en Italie était composé de femmes (Istat, 2018 : <https://www.istat.it/storage/rapporto-annuale/2018/Rapportoannuale2018.pdf>)

déclaré avoir rencontré des difficultés d'ordre économiques (55%) et d'ordre familial (45%)⁶⁴. Ces données témoignent de la fréquence des difficultés rencontrées par les revenants qui se traduisent souvent dans la souffrance psychosociale que nous voulons décrire dans cette recherche.

Nous avons offert à tous les interviewés la possibilité de bénéficier de la présence d'un interprète. Seulement dans deux cas cette présence a été nécessaire. Tous les autres interviews se sont déroulés en français ou en italien.

Parmi les 13 migrants qui avaient eu une destination unique de migration, 11 venaient d'Italie et 2 de France. Parmi les 9 personnes qui revenaient de la France, 7 avaient séjourné aussi dans au moins un autre pays. Un tableau descriptif de l'échantillon a été ajouté à la fin de ce paragraphe (figure 2).

⁶⁴ (Lami, Mezzetti, & Ceschi, 2019)

Pseud o	Ulysse	Amadou	Marcel	Baba	Béti Guddi	Mbaye	Fatoumata	Pan	Penda	Isa	Aida	Omar	Sissoko	Sancho	Adija	Peter	Elimane	Karounga	Lear
Date	13-08-2014	18-08-2014	13-07-2014	18-04-2014	14-07-2014	26-06-2016	19-07-2014	22-07-2016	23-08-2014	20-08-2014	20-08-2014	03-07-2016	22-08-2014	20-08-2014	11-08-2014	10-08-2014	14-08-2014	15-02-2019	23-08-2014
Genre	M	M	M	M	M	M	F	M	F	M	F	M	M	M	F	M	M	M	M
Âge	35	21	25	48	38	45	43	32	48	30	66	41	44	26	32	51	39	50	30
Lieu de l'entretien	Dispensaire de Thiarye	Hôpital principal de Dakar	CHNU Fann	Dakar, Domicile privé	CHNU Fann	Dakar, Domicile privé	Dakar, Domicile privé	Dakar, Café	Hôpital de Thiarye	Hôpital principal de Dakar	Hôpital principal de Dakar	Dakar, Domicile privé	Dakar, Café	Hôpital de Thiarye	Hôpital principal de Dakar	Dakar, Domicile privé	Dakar, Domicile privé	Skype	Hôpital de Thiarye
Présents à l'entretien	Ulysse Chérch. Interpr.	Amadou Oncle Chérch.	Marcel Chérch.	Baba Chérch.	Guddi Secur Mère Chérch.	Mbaye Chérch	Fatoumata Chérch.	Pan Chérch.	Penda Chérch.	Isa Chérch.	Aida Chérch.	Omar Chérch.	Daouda Chérch.	SanchoSecur Chérch.	Adija Mère Chérch.	Peter Interpr Chérch.	G. Chérch.	Karounga Chérch.	Lear Chérch.
Pays d'accueil	Italie	Italie	France IE GB	Italie France	Esp. France Italie	Italie France	Italie	Italie	France	Italie France USA	France	Italie	Italie	Italie	Italie	France BE FI	France	Italie	France
Durée migration	5 ans	5 ans	4 ans	20 ans	5 ans	14 ans	10 ans	2 ans	26 ans	11 ans tot 5 ans (It) 6 (Usa)	29	4 ans	16 ans	4 ans	25 ans	3 ans	6 ans	6 ans	3 ans
Retour depuis	8 ans	3 mois	1 an	2 mois	1 an	2 ans	1 an	10 ans	4 mois	13 Mois	11 ans	8 ans	11 ans	2 mois	4 mois	22 ans	6 ans	4 ans	18 mois
Symptômes et/ou vécus	Exclusion Honte Carence soins pers Tristesse Pleurs Auto exclusion Mutisme Perte repères Insomnie Délire Hallucinations Abus produit Hospitalisation	Abuse de produits Comportement violent, oppositif Problème avec la justice Hospitalisations Auto-exclusion Tremblements Délire Ruminati on Soliloque	Antécédents Délires Incohérence Perte de contrôle	Nostalgie Déception Manque de motivation Racisme	Paranoïa Délires de persécution Somatisation Fatigue chronique Hallucinations	Déception Injustice	Nostalgie Exclusion Perte espoir Fatigue	Exclusion Auto-exclusion Honte Carence soins pers Tristesse Mutisme Perte repères Insomnie Délire Hallucinations Abus produit Hospitalisation	Exclusion Auto-exclusion Épisode psychotique Hallucination Mise en danger du mineur Délire Fuite de la pensée	Auto-exclusion Apathie Délire religieux	Eco de la pensée Pensée parasitée avec phrases incohérentes Automatismes mentaux Commentaire des actes Fugues nocturnes Hallucinations auditives	Fatigue Voix Hallucination Hallucinations sensorielles Insomnie Nostalgie	Hallucination Exclusion Honte Carence soins pers Tristesse Exclusion Mutisme Perte repères Abus produit	Accident sur le lieu de travail État catatonique Idée fixe Nostalgie	Abus de produits Dépression Épisodes psychotiques Affects mélancoliques Pleurs Trouble du sommeil	Abus de produits Dépression Errance Exclusion Auto-exclusion Trauma	Abus de produits Dépression	Sentiment de vide Nostalgie	Hallucinations verbales et visuelles Sorcellerie
Déclencheur retour	Clochardisation (non-retour)	« Accident » dans les toilettes Surdosage de drogue	Hospitalisations répète	Problèmes avec l'intégration de sa femme	Délire de persécution	Déception professionnelle	Crise économique Majorité de fils cadet	Arrestation (Billets de retour)	Divorce AVC	Arrestation	Maladie mère	Incident sur le lieu de travail	Maladie	Maladie physique /mystique	Retour au pays de la fille et la mère	Rencontre avec un migrant de non-retour		Décès d'un parent Visite occasionnelle au pays	Visite occasionnelle au pays
Itinéraires de retour	Retour thérapeutique	Retour thérapeutique	Retour thérapeutique	Entrepreneuriat Religieux (Solution transnationale)	Retour thérapeutique	Retour politique	Entrepreneur (Solution transnationale)	Retour forcé (Passage à l'acte)	Retour thérapeutique	Retour thérapeutique	Familiale	Retour thérapeutique (religieux)	Aucune - errance	Itinéraire thérapeutique (médical)	Retour thérapeutique (médical)	Entrepreneuriat-Retour politique		Entrepreneuriat, formation	Retour thérapeutique (animiste/médical)
Cause du départ	Prendre la place du père qui partait à la retraite	Migration thérapeutique Le père voulait l'éloigner du groupe de consommateurs	Rupture scolaire Consommation produits	Carrière football	Passage à l'acte Chômage profite d'un ami	Demande du frère majeure	Réunion familiale au mari	Mort du père	Réunion familiale	Séparations parentes Rupture scolaire Curiosité	Études	Problème de salaire	Amélioration condition de vie	Décision du groupe Économique	Divorce de la mère	Économique		Amélioration condition de vie	Réunion familiale avec la mère
Cause du retour	Psychopathologie	Problèmes de justice, retour thérapeutique	Psychopathologie	Difficultés financières Désir de « vivre la religion »	Psychopathologie	Déception, impératif moral	Crise économique en Italie	Rapatriement forcé	Divorce Sorcellerie	Maladie	Maladie mère	Maladie	Maladie	Maladie	Nostalgie - dépression	Nostalgie Amélioration condition de vie		Amélioration condition de vie	Nostalgie du père Nostalgie générale
Projet migratoire	Maintien de la famille	Réunion familiale Rêve de devenir footballeur	Eloignement mauvais fréquentations	Carrière sportive Gagne d'argent en prévision d'un retour	Non planifié	Découverte, argent	Gagner une somme pour revenir	Maintien de la famille	Mariage	Aucun projet migratoire	Étudier, fonder famille	Émancipation de la famille	Émancipation de la famille	Amélioration condition économique	Économique	Économique Professionnel		Amélioration condition de vie	Réunion familiale avec la mère
Projet de retour	Survivance Soins	Retrouver la forme Soins	Redécouvrir la France	Activité entrepreneuriale Réinstallation réseau religieux	Non planifié	Politique	Ouvrir une boutique	Non planifié	Soins Médecine traditionnelle	Non planifié	S'occuper de la mère	Soins	Non planifié	Soins	Soins	Activité entrepreneuriale		Démarrage activité économique	Solution transnationale
Objet de retour	Maladie	Maladie	Maladie	Religion Projet entrepreneurial Projet entrepreneurial Préparation nouveau départ	Maladie	Engagement politique	Religion Projet entrepreneurial	Maladie	Maladie	Maladie	Maladie	Religion Projet entrepreneurial Préparation nouveau départ	Maladie	Maladie	Soins Projet entrepreneurial Préparation nouveau départ	Compétence savoir Expérience Formation pratique		Entreprise Enseignement	Maladie

(Figure 1)

1.3.2.2 Les informateurs privilégiés

Afin de préciser les contenus émergés dans le focus group, neuf entretiens supplémentaires ont été réalisés. L'objectif était aussi de récolter davantage d'informations concernant les itinéraires de retour *magico-religieux* et *de retour religieux* peu traités dans les sessions groupales.

Le premier entretien a été effectué avec le chef de mission du « programme de soutien au retour volontaire » de l'époque d'une organisation intergouvernementale basé à Dakar. La deuxième avec un responsable de l'antenne du syndicat italien des travailleurs qui s'occupe de la défense des droits de sécurité sociale acquis au cours de la migration. L'entretien avec le gestionnaire du projet d'aide à la réinsertion des migrants dans la région de Thiès, nous a permis de repenser la fonction sociale des projets de retour proposés par la coopération internationale. Nous avons eu la chance de nous entretenir avec Ibrahima Sow, professeur de philosophie à l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar et fondateur du Laboratoire de l'Imaginaire. Ses textes ont été fondamentaux pour comprendre l'univers imaginaire sénégalais. L'entretien avec un secrétaire du Ministère des Affaires étrangères du Sénégal nous a donné l'occasion de réfléchir sur l'attitude des institutions vers la diaspora sénégalaise. Nous avons enfin interrogé trois tradipraticiens, la célèbre guérisseuse traditionnelle Wolimata, Monsieur Mohamed Ndiaye, et le marabout Sengane MDIAYE, chef de l'Association Nationale des tradipraticiens du Sénégal. Nous avons retranscrit uniquement les passages les plus significatifs de leurs entretiens qui sont cités dans au cours de l'analyse des cas cliniques.

1.3.3 Les activités de recherche-action

Parallèlement à nos activités de recherche, nous avons participé à trois activités visant l'application des connaissances. À savoir, l'organisation du Festival « Migration de retour » qui a eu lieu à Dakar du 9 au 13 mai 2017. La participation à la table ronde organisée par l'OIM en collaboration avec les Ministères de l'Intérieur sénégalais et italien et la communauté Européenne (le 30 mars 201). Enfin du 2014 au 2017 nous avons contribué à la construction d'un programme d'intervention appelé « Maison de retour ». Nous parlerons de ce dernier dans les conclusions de ce travail.

1.4 La méthodologie d'analyse de données

1.4.1 La Théorie ancrée

Pour réaliser notre recherche qualitative, nous avons décidé d'utiliser la méthode de la Théorie ancrée. Nous allons présenter ici les spécificités de cette méthode et les raisons de notre choix, nous illustrerons ensuite les modalités et les résultats de son application.

La théorie ancrée est une méthode visant « à générer inductivement une théorisation au sujet d'un phénomène culturel, social ou psychologique, en procédant à la conceptualisation et la mise en relation progressive et valide de données empiriques qualitatives »⁶⁵. Sa spécificité est de permettre au chercheur de produire de la connaissance tout en restant « ancré » aux phénomènes observés. Selon Paillé, « le matériau empirique est à la fois le point de départ de la théorisation, le lieu de la vérification des hypothèses émergentes, et le test ultime de la validité de la construction d'ensemble »⁶⁶. Ici, le travail de théorisation désigne « à la fois le

⁶⁵ (Mucchielli, Bianquis-Gasser, Numilog, & Paillé, 2009, p. 189)

⁶⁶ (Mucchielli et al., 2009, p. 185)

processus et le résultat, tout en indiquant que le résultat lui-même n'est pas une fin, mais plutôt l'état dans lequel se trouve, à un moment donné, une construction théorique donnée »⁶⁷.

L'usage de cet outil d'analyse s'est imposé à nous principalement pour trois raisons. En premier lieu, étant donné le caractère inédit de notre sujet, le risque était de produire une observation réduite à la simple description des phénomènes, tandis que notre objectif était la production théorique au service des recherches futures. Deuxièmement, dépourvus de littérature sur l'argument, nous avons besoin de trouver un référentiel rigoureux qui nous permettait de nous aventurer à travers cette forêt d'informations, suggestions et intuitions qui se dégagent lors du premier terrain exploratoire. Nous avons trouvé dans la rigueur de la méthode de la théorie ancrée un contrepoids capable de faire face à l'hétérogénéité de la population examinée, des lieux impliqués et même à la fragmentation du savoir. Enfin, nous avons la nécessité de tenir compte des enjeux éthiques, personnels et professionnels qui résonnaient en nous dès les premiers entretiens et qui risquaient de biaiser notre observation. Ainsi, nous avons choisi ce procédé (prétendu) a-théorique.

La *Théorie ancrée* trouve sa principale source d'inspiration dans la *Grounded theory*, créée par Glaser et Strauss en 1967⁶⁸. Elle est fréquemment confondue avec cette dernière. De nombreux chercheurs utilisent les deux termes comme équivalents bien qu'ils diffèrent sur de nombreux points. Comme nous le rappelle Méliani⁶⁹, la théorisation ancrée proposée par Paillé en 1994 est « une adaptation-transformation de la *Grounded theory* »⁷⁰. Il s'agit d'un « acte de conceptualisation qui s'inscrit dans une démarche de théorisations, proche du sens de la théorisation empirique et inductive de Glaser et Strauss en 1967, mais différente de la *grounded theory* »⁷¹. Parmi les différences soulignées par Méliani, celles que nous souhaitons rappeler ici

⁶⁷ (Mucchielli et al., 2009, p. 186)

⁶⁸ (Glaser, Strauss, Soulet, Œuvray, & Paillé, 2017)

⁶⁹ (Méliani, 2013, p. 437)

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*

sont la divergence de leurs objectifs et la différente place accordée aux données statistiques. En ce qui concerne les objectifs, la Grounded Theory vise à produire une théorie plus ou moins accomplie des phénomènes observés, tandis que la Théorie ancrée a comme objectif la théorisation, elle serait donc « plus généraliste et moins ambitieuse »⁷².

La Théorie ancrée, tout comme la Grounded theory, n'est pas fondée sur l'échantillonnage statistique, mais plutôt sur l'échantillonnage théorique. Cela signifie que, comme nous le suggèrent Guillemette et Luckerhoff⁷³, la finalité de la collecte des données serait plutôt la compréhension et non la documentation. En d'autres mots, l'objectif est la production des catégories qui sont les outils théoriques où se réalise le travail de synthèse entre la donnée empirique et la production théorique. Nous verrons par ailleurs dans le paragraphe consacré au processus de la catégorisation (1.4.1.3) que la Grounded theory et la Théorie ancrée diffèrent considérablement en ce qui concerne la procédure technique déployée.

Avant de terminer cette introduction, il est essentiel de rappeler que la linéarité de la présentation qui suivra ne reflète pas correctement la récursivité du procédé. Cette linéarité nous est pourtant parue nécessaire pour des raisons de clarté et de lisibilité.

1.4.1.1 La méthode

La théorisation ancrée est le résultat d'un processus d'analyse qui prévoit six étapes : 1) le codage, 2) la catégorisation, 3) la mise en relation, 4) l'intégration, 5) la modélisation et enfin 6) la théorisation. Ces étapes ou opérations se répètent de manière non linéaire en progressant vers un niveau toujours majeur d'abstraction.

⁷² (Méliani, 2013, p. 438)

⁷³ (Luckerhoff & Guillemette, 2012)

Pour réaliser notre analyse qualitative, nous avons choisi de ne pas utiliser les logiciels actuellement disponibles comme Nvivo ou similaires. Bien que formés à leur utilisation, nous avons préféré construire notre propre instrument à partir des feuilles de calcul de Microsoft Excel (Version 16.26 - 2019).

La construction de cette grille d'analyse appelée *Tableau de catégorisation* (Figure 5) a subi plusieurs remaniements au cours de son utilisation et de la création d'une carte *mentale*⁷⁴ (Figure 8). Le tableau et la carte mentale sont également répertoriés dans les annexes du présent ouvrage (Annexes). Explorons maintenant dans les détails chacune de ces opérations.

1.4.1.2 Le codage

Comme précédemment souligné, la production du savoir avec la Grounded Theory prévoit plusieurs étapes successives dont la première est le codage. La codification quantitative s'effectue sur la base de catégories analytiques préalablement établies. Au contraire, dans ce type de procédé, l'analyse du matériel s'organise progressivement en se regroupant en unité de sens. Ces unités deviendront elles-mêmes les catégories à travers lesquelles nous pourrons réaliser par la suite une analyse du contenu plus ciblé. Pour reprendre la métaphore de la forêt, utiliser la méthode qualitative équivaut à s'y aventurer avec un petit canif qui nous permet seulement de couper les premières branches de sens (codes). C'est avec celles-ci qu'ensuite nous construirons des outils (catégories) pour nous bâtir une voie (théorie) et procéder plus efficacement à la découverte du territoire.

Mucchielli définit le codage comme « l'opération intellectuelle du chercheur qui consiste à transformer des données brutes (faits observés, paroles recueillies...) en une première

⁷⁴ Pour la construction de la carte mentale, nous avons utilisé le logiciel *Mindmeister* qui est disponible à l'adresse <https://www.mindmeister.com>

formulation scientifique⁷⁵. Dans ce passage, le chercheur accomplit une première opération d'abstraction. Selon Méliani, en abordant les morceaux de texte le chercheur doit se poser ces questions : qu'est-ce qu'il y a ici ? Qu'est-ce que c'est ? De quoi est-il question ?⁷⁶ Les réponses seront notées soigneusement en marge du texte. Ici, la difficulté serait d'accomplir une reformulation du contenu du discours sans procéder directement à sa qualification ni à sa conceptualisation. Bien évidemment, des idées de catégorisation peuvent émerger déjà au cours de cette phase. Nous avons pris le soin de noter ces idées en marge du texte, entre parenthèses et soulignés en couleurs spécifiques, pour ne pas les confondre avec le reste du codage (Figure 3).

<p>Int : Comment vous avez appris du changement des accusations que ces gens vous ont adressé ?</p> <p>B : (Il rit) Moi je peux voire ça par internet. J'arrive à tout savoir.</p> <p>Int : Comment vous arrivez à tout savoir ?</p> <p>B : Je ne sais pas, ça m'arrive. Ce gens-là sont très naïfs. Quand les africains ils vivent avec la faim, avec les problèmes sociaux, il faut faire très attention parce que d'autres peuvent les utiliser pour régler leurs affaires. Ils sont tombés dans leur piège. Ils se croient intelligents mais pour moi ils ne sont pas très intelligents. Le problème qui j'ai eu en Espagne je n'aurais pas pu les avoir parce qu'ici tout le monde me connaît et donc si quelqu'un m'avait accusé être un <i>démm</i> les gens ici auraient refusé cette accusation. C'est pour cette raison que quand je suis rentré ici ils ont changé cette accusation, à la place de dire que j'étais un vampire m'ont dit que j'étais un voleur. Moi je n'ai pas dit que je ne connais pas quelque chose mais j'ai dit que je ne suis pas un vampire. Je n'ai jamais fait mal à personne, je n'ai demandé de l'argent à personne. C'est eux que pour échapper à la police ils ont dit que j'ai demandé l'argent, sont eux qui ont été aller dire que j'ai leur fait du tort. Moi ce que je veux c'est qu'ils me laissent en paix, parce que je n'ai fait rien à personne, parce que je veux ma dignité. Je veux avoir une famille, j'ai ma mère, il y a des choses dont je ne veux pas qu'elle souffre. J'ai des sœurs, tu sais... je suis une personne normale comme tout le monde.</p>	<p>Davide GIANNICA Accusations</p> <p>Davide GIANNICA « Il dit de tout savoir » Ironise Utilise internet pour « tout savoir »</p> <p>Davide GIANNICA Les autres naïfs Problèmes sociaux Il faut faire gaffe Danger de tomber dans le piège de l'autre</p> <p>Davide GIANNICA Accusation de sorcellerie Discours contradictoire Il considère le pays un « espace protégé »</p> <p>DGZ 04 janvier 2015 Transformation de l'accusation lors du retour (Un fois rentré l'accusation a été transformé en voleur car dans la société sénégalaise actuelle il s'agit d'une accusation plus grave). Exploiter – se sentir exploité</p> <p>Davide GIANNICA Changement de discours/accusations</p> <p>DGZ Projection</p> <p>Davide GIANNICA DIGNITÉ – Honte Famille Effet de contagion de la honte</p>
--	---

(Fig. 2 Extrait de l'analyse de l'entretien de Bèti Guddi)

Dans un deuxième temps, nous sommes revenus sur la liste des codes afin d'éliminer les doublons et d'uniformiser ceux qui présentaient un haut degré de similarité⁷⁷. Nous

⁷⁵ (Mucchielli et al., 2009, p. 25)

⁷⁶ (Méliani, 2013, p. 439)

⁷⁷ (Glaser et al., 2017, p. 141)

pouvons voir un exemple de cette opération dans le tableau de catégorisation en annexe⁷⁸. Nous avons enfin éliminé les codes non pertinents⁷⁹ (marqués en rouge dans le tableau de catégorisations), identifié ceux qui pouvaient être déjà considérés comme catégories émergentes et ceux qui pouvaient être conçus plutôt comme les propriétés des catégorisés⁸⁰. Nous avons utilisé cette procédure pour la totalité des 21 entretiens qui composent notre matériel de recherche. A été ainsi créée une liste de 2304 codes qui sont répertoriés dans le *Tableau de catégorisation* (Voire annexes).

1.4.1.3 La catégorisation

Mucchielli et Paillé définissent la catégorisation de la *Théorie ancrée* comme la « désignation substantive d'un phénomène apparaissant dans le corpus de l'extrait du corpus analysé »⁸¹. La catégorie relève donc d'un outil d'analyse complexe, car elle permet « d'aller au-delà du simple contenu pour toucher à la théorisation même des phénomènes »⁸². Les auteurs proposent l'utilisation du terme de « catégorie conceptualisante »⁸³ pour en souligner le caractère euristique. C'est à ce signifié que nous nous référons à chaque fois qu'est évoqué le terme de « catégorie » tout au long de cet ouvrage. Il est nécessaire de distinguer le terme de « catégorie conceptualisante » de celui de la « catégorie émergente ». Cette dernière désigne dans notre travail les catégories en devenir qui pourront être classées à la fin du processus d'analyse en tant que catégories conceptualistes, sous-catégories ou propriété des catégories ou

⁷⁸ A titre d'exemple, les codes « Idéalisation du pays d'origine » et « Idéalisation du groupe d'origine » ont été regroupés dans une seule sous-catégorie que nous avons renommée « Idéalisation de la terre d'origine ». (Voir *Tableaux des catégorisations*, colonne AS, lignes 9 et 10. Annexes).

⁷⁹ Les codes non pertinents ont été marqués en rouge dans le Tableaux des catégorisations.

⁸⁰ (Glaser et al., 2017, p. 100)

⁸¹ (Paillé & Mucchielli, 2016, p. 20)

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*

des sous-catégories. La catégorie représente un niveau supérieur d'abstraction par rapport au code. Elle résulte d'une « opération intellectuelle qui permet de subsumer un sens plus général sous un ensemble d'éléments bruts du corpus ou d'éléments déjà traités et dénommés (codifiés) »⁸⁴.

Après avoir codé chaque entretien et retravaillé la liste des codes décrite auparavant, nous avons commencé à les regrouper dans des unités de sens plus englobantes. Les questions qui sous-tendent cette opération sont selon Méliani les suivantes : *Qu'est-ce qui se passe ici ? De quoi s'agit-il ? Je suis en face de quel phénomène ?*⁸⁵

À travers cette procédure nous avons commencé à distinguer les catégories et les propriétés de catégories en identifiant pour chaque code s'il s'agissait d'une catégorie, d'une sous-catégorie, de la propriété d'une catégorie ou d'une sous-catégorie, ou d'un code non pertinent. Un bon nombre de codes, comme on peut le voir dans la grille d'analyse, ont été regroupés sous des codes plus pertinents et plus inclusifs.

Ulysses	
Codes	Catégories émergentes, sous-catégories et propriétés
Abandon groupe expat (Tournant récit)	Groupe migrants
Adesion groupe migrants	Sujet
Agentivité	Actions de mediation - Société d'accueil, société d'origine
Aide au retour	Etayage - Lien
Aide social	Objet de retour - Lien
Alliance	Migration thérapeutique - Causes du retour, Causes de la migration
Antécédentes psychiatriques	Objet de retour - Lien
Argent	Objet de retour
Arrête d'étudier suite à la mort du père	Mort d'un proche - Rupture
Argent	Cadeau du retour
Cause du retour	
Cause du retour illégitime	Cause du retour illégitime
Cause du retour légitime	Cause du retour légitime
Cause indépendante	Volonté - Agentivité
Code du retour	Code du retour
Commencement de l'histoire-mise en récit	
Commerce du retour	Itinéraire de retour économique
Comportement	
Compréhension	Lien à la communauté d'origine
Contenance-incontenance	Lien à la communauté d'origine - Etayage
Control	Agentivité - Control social
Dedans-dehors	Dedans-dehors - Identité
Défenses	Mécanismes de défense - Identité
Désir de retour	Désir
Destin	Itinéraire de retour religieux - Agentivité
Dieu	Itinéraire de retour animiste - Agentivité
Difficulté à expliquer	Recherche de sens
Difficultés du retour	Difficultés du retour
Difficultés d'élaboration	Quête de sens
Dignité	Narcissisme - Identité
Discrimination	Rupture - Exclusion - Lien
Discrimination retour	Rupture - Exclusion - Lien
Drogue	
Errance	
Exclusion	Rupture - Exclusion - Lien
Excuse pour retourner (Billet de retour)	Droit de retour - Billet de retour - Lien
Famille	Société d'origine - Famille
Femme	Société d'origine - Famille nucléaire
Foile (Psychopathologie)	Souffrance - Psychopathologie
Fragilisation	Narcissisme - Souffrance
Futur	Temporalité subjective
Gagner	Objet de retour - Droit du retour - Gain - Narcissisme
Société d'accueil (Société d'accueil)	Société d'accueil
Groupe d'origine (Société d'origine)	Société d'origine
Groupe de migrants de retour (Expatriés de retour)	Expatriés de retour

(Fig. 3)

⁸⁴ (Mucchielli et al., 2009, p. 23)

⁸⁵ (Méliani, 2013, p. 440)

1.4.1.4 Validation et saturation des catégories

La Grounded theory a été inventée dans le cadre de la compétition entre les « sciences dures » et les « sciences sociales ». Son objectif était de créer une méthode capable d'assurer les critères de scientificité à travers la standardisation du procédé d'analyse et la possibilité de le reproduire. Une précision sur la nature de notre démarche est donc nécessaire. La Grounded theory est fondée sur le postulat selon lequel la présence des catégories est justifiée par un corpus suffisamment large de références récurrentes. Selon Glaser et Strauss, leur procédé permettrait de faire émerger de manière quasi spontanée les références au sein d'un corpus d'entretiens⁸⁷. La fréquence et la distribution de chaque référence se révèlent comme critère ultime de leur validation. Et, les auteurs soutiennent que la validité des catégories est basée sur la possibilité qu'un autre chercheur arrive « à la même catégorisation du corpus »⁸⁸. Cependant, certains auteurs, comme Paillé, Mucchielli, Luckerhoff et Guillemette⁸⁹, contestent cette idée. Tout d'abord, ils reconsidèrent la place accordée à la fréquence statistique de la catégorie, jusqu'à affirmer que « son évolution [théorique] n'est ni prévue ni liée au nombre de fois qu'un mot ou qu'une proposition apparaissent dans les données »⁹⁰. De plus, ils considèrent l'idée qu'un autre chercheur puisse arriver à la même catégorisation à partir du même corpus comme étant une « erreur fondamentale ». L'erreur serait de « concevoir le travail d'analyse comme un exercice d'étiquetage relativement reproductible, alors qu'il s'agit beaucoup plus de l'articulation d'une conceptualisation où se rencontrent une analyse-en-action, des références théoriques et expérientielles, et un matériau empirique (uniques) »⁹¹. De plus, la validation d'une catégorie est fondée, selon Glaser et Strauss, sur sa saturation⁹². La saturation

⁸⁷ (Glaser & Strauss, 2017)

⁸⁸ (Paillé & Mucchielli, 2016, p. 365)

⁸⁹ (Luckerhoff & Guillemette, 2012), (Paillé & Mucchielli, 2016)

⁹⁰ (Paillé, Lacroix, Descarries, & Vandelac, 1994, p. 151)

⁹¹ (Paillé & Mucchielli, 2016, p. 365)

⁹² (Glaser & Strauss, 2017)

d'une catégorie se réaliserait « à partir du moment où la collecte des données apparaît répétitive ou stérile au regard du phénomène concerné, ou lorsque la même catégorie s'impose avec suffisamment de constance ou de force lors de l'analyse »⁹³. C'est donc à partir du moment où le chercheur n'arrive plus à repérer de nouvelles propriétés qu'il peut déclarer avoir satisfait le critère de saturation⁹⁴. Pourtant, Paillé et Mucchielli nous rappellent qu'il « est primordial de comprendre que la saturation d'une catégorie relève d'une décision de l'analyste. Il n'y a pas de règle générale, pas des chiffres magiques, pas de mécanismes certains »⁹⁵.

Si les deux piliers sur lesquels est fondée la validité de la Grounded theory relèvent des opérations arbitraires, comment pouvoir attribuer un quelconque caractère de scientificité pour notre recherche ? Pour les auteurs de la Théorie ancrée, la justesse de la théorie ne sera donc validée qu'à posteriori, par la communauté scientifique qui pourra l'accueillir, la redéfinir ou la réfuter tout court, le cas échéant. Pour notre recherche, la validation de la théorie proposée sera ainsi fondée sur sa capacité euristique et sa justesse sera mise à l'épreuve par la clinique.

Ceci étant dit, dans les pages qui suivent nous nous sommes efforcés de décrire le procédé technique qui nous a conduits à la formulation finale de notre catégorisation. Le lecteur intéressé pourra suivre le chemin logique qui nous a menés à formuler nos propositions théoriques.

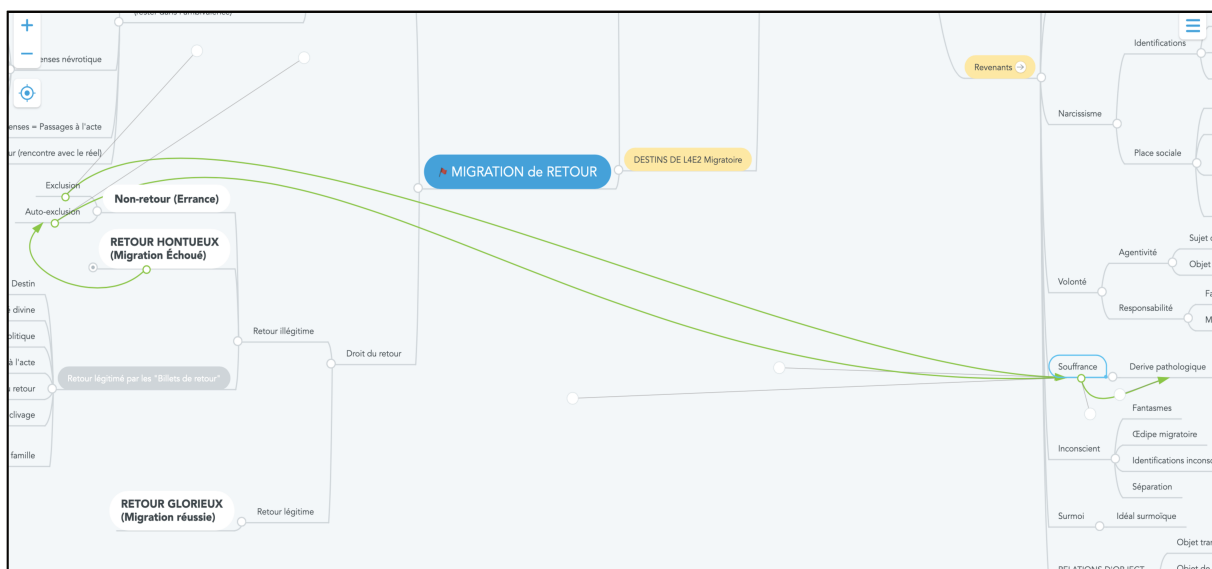
⁹³ (Paillé & Mucchielli, 2016, p. 370)

⁹⁴ (Glaser et al., 2017, p. 158)

⁹⁵ (Paillé & Mucchielli, 2016, p. 371)

1.4.1.5 La mise en relation

La troisième étape de la théorie ancrée est la mise en relation. Il s'agit de mettre en relation les catégories émergentes en cours de définition. Dans cette phase nous avons analysé les relations de dépendance, de hiérarchie et les ressemblances des phénomènes observés. Cette phase se distingue de la phase précédente (codage) et de celles qui lui succèdent (intégration et modélisation) seulement de manière artificielle. En réalité, ces mouvements adviennent simultanément. Un exemple est donné ci-dessous. Dans la carte mentale les relations entre les catégories sont marquées par des flèches vertes. Nous voyons ci-dessous un exemple de ce travail d'intégration des catégories « Retour honteux », « exclusion » et « auto-exclusion » avec leur potentiel pathogénique (Figure 5).

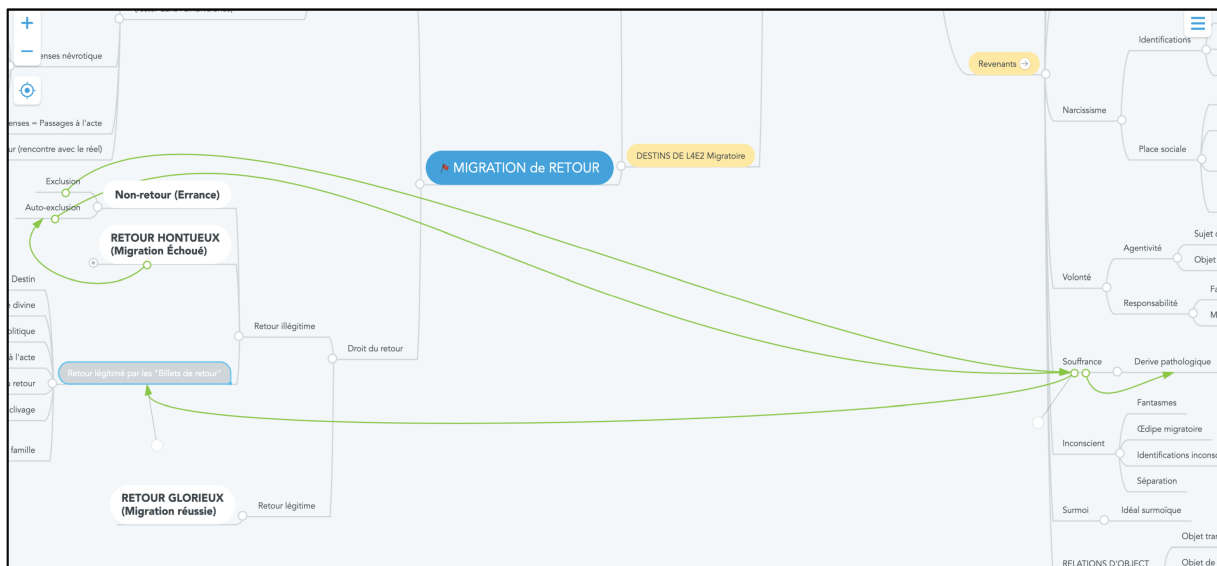


(Figure 5)

1.4.1.6 La modélisation

Le travail de modélisation consiste fondamentalement en aboutissement du travail d'intégration. Ce « travail consiste à reproduire le plus fidèlement possible l'organisation des

relations structurelles et fonctionnelles caractérisant le phénomène principal cerné au terme de l'opération d'intégration »⁹⁶. Toujours suivant Méliani, nous avons procédé en répondant aux questions qu'elle formule⁹⁷ : « Comment le phénomène se dévoile-t-il ? Quelles sont les propriétés du phénomène ? Quels sont les antécédents et les conséquences du phénomène ? Quels sont les processus en jeu autour du phénomène ? ». La modélisation de catégories nous a permis d'affiner la définition des catégories, en particulier, leurs propriétés et leurs relations. Cette opération est donc prépedeutique à la définition finale du noyau des catégories.



(Figure 6)

1.4.1.7 Théorisation

La théorisation, sixième et dernière phase du traitement des données, représente l'achèvement du travail d'analyse préconisé dans la méthode de la Théorie ancrée. Bien que Paillé⁹⁸ considère que la réalisation de trois premières étapes suffise pour un résultat d'abstraction considérable, notre analyse a pu être menée jusqu'à la théorisation. Cette

⁹⁶ (Paillé et al., 1994, p. 189)

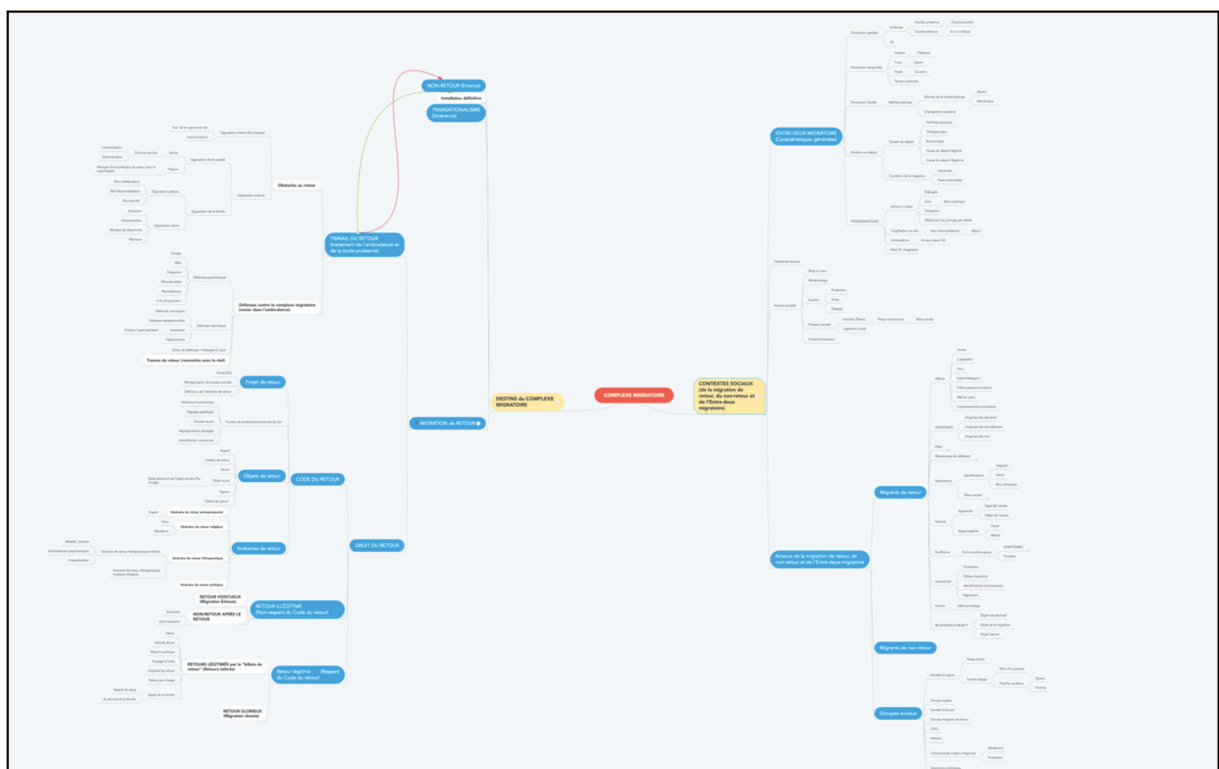
⁹⁷ (Méliani, 2013)

⁹⁸ *Ibid.*

dernière étape a été achevée lors de la rédaction finale de notre thèse. En effet, le travail d'écriture comporte un niveau d'analyse, d'abstraction et de synthèse dont a besoin le chercheur pour avoir un regard global sur le phénomène étudié. Nous avons choisi la dernière partie de la thèse comme la mieux adaptée pour présenter la théorie que nous avons produite.

1.4.1.8 La Carte mentale

En guise du support aux activités de codage, de catégorisation, de la mise en relation, de la modélisation et de la théorisation, nous nous sommes appuyés, comme prescrit par la méthode originale et toutes ses versions revisitées, sur l'utilisation de schémas. Nous avons construit notre modèle de la carte mentale (ci-dessous sa version intégrale et définitive, figure 7). Cette opération nous a permis d'identifier les thèmes, d'illustrer et de classer chaque référence en tant que catégorie, propriété d'une catégorie ou d'une sous-catégorie (autrement appelé « rubrique »). Enfin, certains codes ne correspondent ni à une catégorie ou une sous-catégorie, ni à leur propriété, mais décrivent plutôt les relations entre celles-ci.



(Figure 7)

Le processus circulaire de relecture et de redéfinition constantes, nous a permis enfin de réorganiser la liste de 48 catégories émergentes définies dans le tableau de catégorisations (figure 4), en 16 catégories présentées dans la carte mentale en figure 8 qui représente le *noyau analytique des catégories*.

1.4.2 Présentation du Noyau analytique des catégories

Nous abordons finalement le contenu de notre recherche à travers la présentation du noyau analytique des catégories. Il s'agit du résultat final du processus de catégorisation que nous avons décrit dans les paragraphes précédents. Pour achever cette phase, quatre exercices se sont révélés indispensables :

1) La définition de la catégorie. Nous avons dégagé une description du phénomène la plus concise et précise possible⁹⁹. Comme suggéré par Paillé et Mucchielli, nous avons procédé comme s'il s'agissait de rédiger un dictionnaire. Ce travail est à l'origine d'un réajustement ultérieur de nos catégories.

2) La description minutieuse de propriétés de chaque catégorie. Cela nous a permis d'obtenir une description plus fidèle de la catégorie et de préciser ses relations hiérarchiques dans le phénomène global. En effet, les propriétés des catégories relèvent parfois elles-mêmes des catégories, comme, par exemple, *l'itinéraire de retour thérapeutique médical* consiste en une sous-catégorie de *l'itinéraire de retour thérapeutique* (voire point 4).

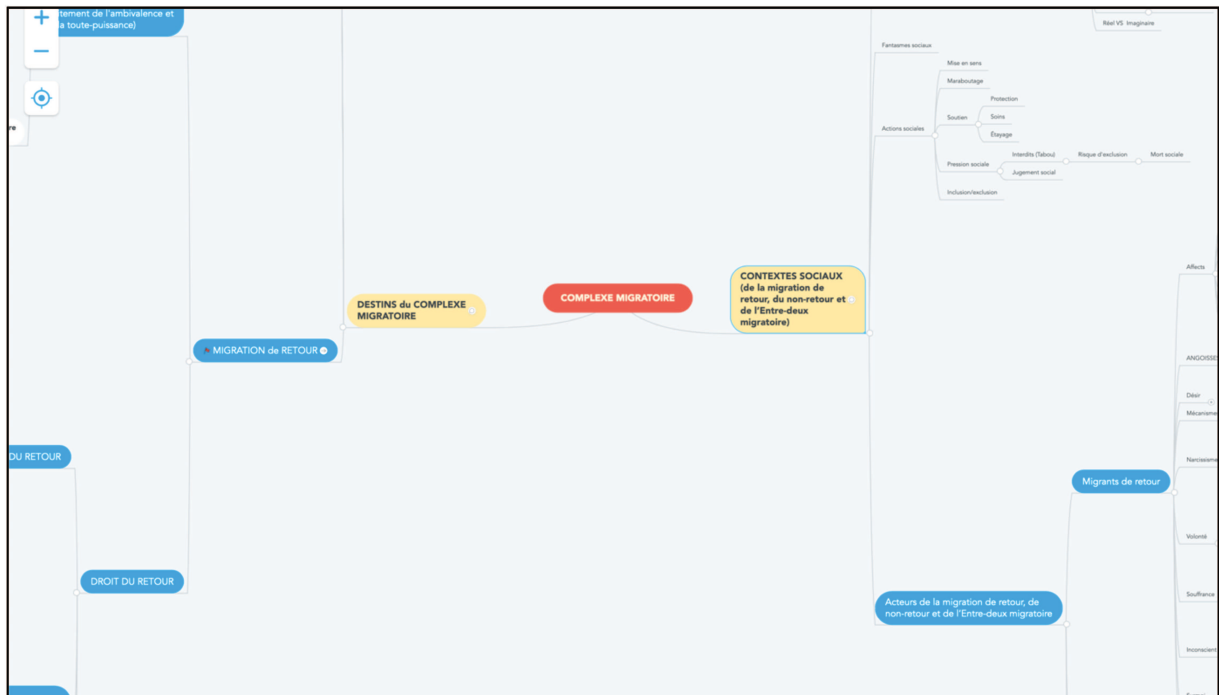
3) L'identification de conditions d'existence décrit les conditions sans lesquelles le phénomène n'aurait pas lieu¹⁰⁰. Par exemple, sans la relation de pouvoir qui lie le sujet à la famille, la catégorie « droit du retour » n'aurait pas raison d'être.

⁹⁹ (Paillé & Mucchielli, 2016, p. 358)

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 363

4) Les trois opérations précédentes ont enfin facilité la tentative de mettre en lumière les relations avec les autres catégories (point 2). Ce travail nous a permis d’accomplir une dernière redéfinition des catégories (point 1) et en particulier de faire la différence entre catégorie, rubrique (ou sous-catégories) et propriété.

Les 48 catégories mentionnées dans le Tableau des catégories (figure 5) ont ainsi été réduites à 16. En résulte un noyau analytique structuré comme un arbre. À partir d’un point central représenté par le Complexe migratoire se développent deux grandes branches. La première réunit les éléments constitutifs du contexte général, tels les acteurs et le contexte social. La deuxième regroupe quant à elle les phénomènes qui dérivent de leur interaction (figure 8). Bien que la catégorie « Complexe migratoire » figure parmi celles identifiées en dernier, nous avons choisi de la présenter avant les autres, car elle est la plus englobante du phénomène du retour (Figure 6).

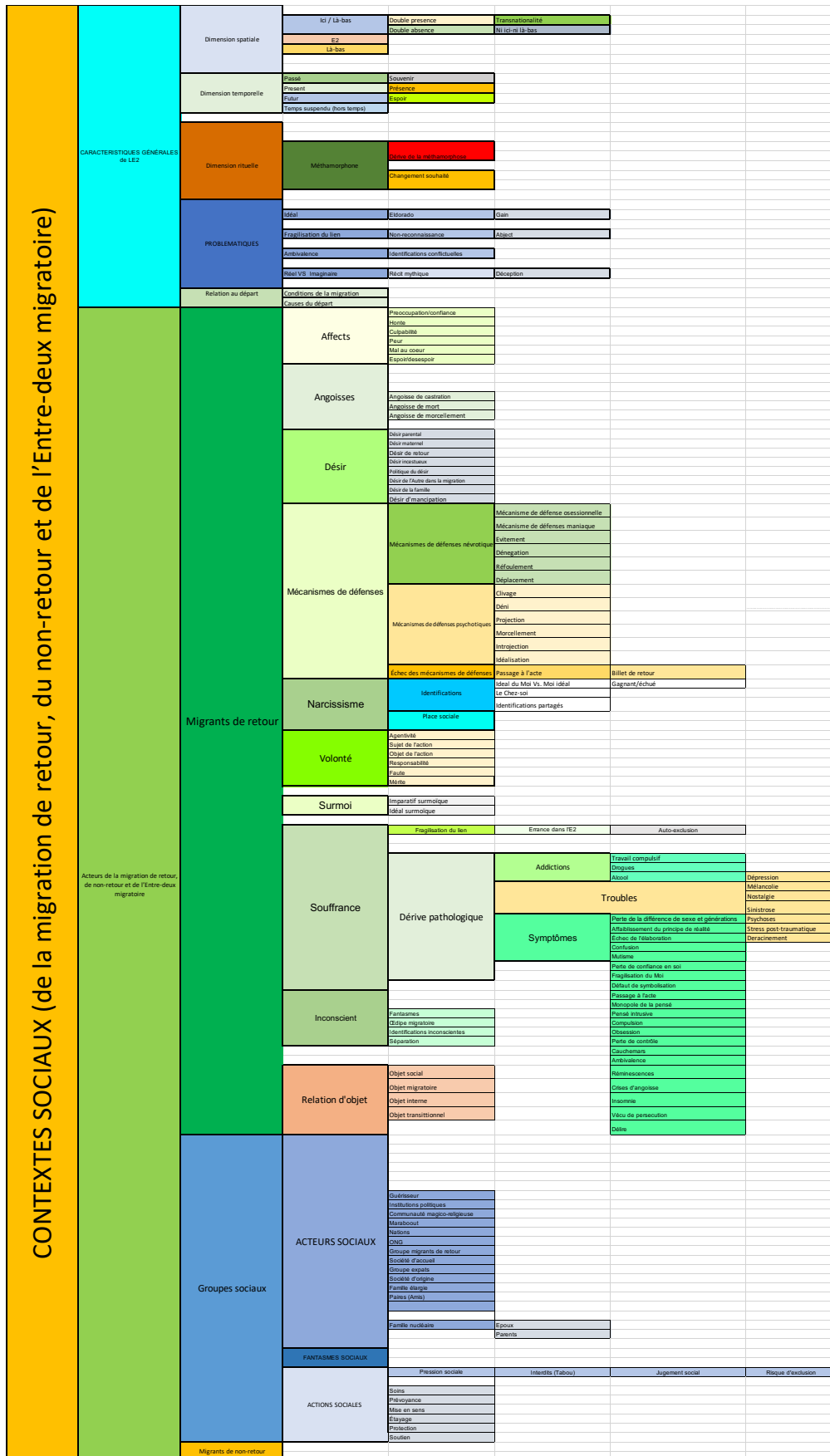


(Figure 8)

Autour du *Complexe migratoire* s'organisent les quatre principaux éléments de notre analyse :

1) Les *destins du Complexe migratoire* qui correspond à l'objet de notre recherche. Il s'agit du phénomène que nous explorons à partir des relations entre les différents acteurs et leur contexte socio-historique que nous explorons à partir de trois autres catégories : 2) l'*Entre-deux migratoire*, 3) les *acteurs de la migration de retour, de non-retour et de l'Entre-deux migratoire* et 4) les *contextes sociaux de la migration de retour, du non-retour et de l'Entre-deux migratoire*.

1.4.3 Arbre généalogique des catégories des contextes sociaux



1.4.3.1 Le « Complexe migratoire »

Nom du thème : « Complexe migratoire »
Définition : La migration provoque une perte de repères et un bouleversement de l'équilibre dans l'économie psychique du migrant. Elle impose une réorganisation des liens, des représentations, des identifications, de la vie fantasmatique, des affiliations et une mise à l'épreuve de l'univers symbolique face aux défis du réel migratoire. Ce remaniement s'étaye sur les précédentes organisations œdipiennes. Afin de mettre l'accent sur l'héritage conceptuel issu de la théorisation freudienne, nous employons le terme <i>Complexe migratoire</i> pour définir cette « crise de la transition ». Cette réorganisation résonne avec la précédente expérience de la traversée de la crise œdipienne (chez l'adulte) et en est, en quelque sorte, une réédition. Son organisation finale est influencée par les précédentes modalités de résolution de la crise œdipienne et peut en être une réinterprétation cohérente dans la continuité de celle-ci, son évolution ou son involution. Le Complexe migratoire s'apparente au Complexe d'Œdipe aussi par sa structure triangulaire (Freud, 1912). Si l'enjeu principal de l'Œdipe est la relation que l'enfant entretient avec le couple <i>mère-père</i> , dans le complexe migratoire l'enjeu est déplacé par le migrant vers le couple <i>ici/là-bas</i> . L'organisation fantasmatique originaria possède également le caractère tripartite (fantasmes de séduction, scène primaire et fantasme de castration) ; elle est revisitée lors du Complexe migratoire. Nous retrouvons également la structure triangulaire du complexe migratoire dans le rituel de passage caractérisé par les trois phases : pré-liminale, liminale et post-liminale (Van Geenep, 1909).
Propriétés : <ul style="list-style-type: none">• Capacité de transformation psychoaffective• Réorganisations des investissements libidinaux• Confrontation à la castration, aux interdits, à l'autorité et à la toute-puissance• Angoisses spécifiques• Défenses spécifiques• Dimension rituelle
Conditions d'existence : <ul style="list-style-type: none">• Migration• Transformation identitaire• Dispositif de protection au cours de la transformation identitaire• Résonance avec le complexe d'Œdipe
Relations avec d'autres catégories : Il s'agit de la thématique autour de laquelle s'organisent les autres catégories du noyau analytique utilisé pour explorer la migration de retour.

1.4.3.2 « Contextes sociaux de la migration de retour »

Nom de la catégorie : « Contextes sociaux de la migration de retour, du non-retour et de l'Entre-deux migratoire »
Définition : Cette macro-catégorie réunit les différents acteurs, leurs actions et leurs caractéristiques, impliqués dans les phénomènes de la migration de retour, du non-retour et de l'Entre-deux migratoire.

1.4.3.3 L'Entre-deux migratoire

Nom de la catégorie : « L'Entre-deux migratoire »

Définition : L'entre-deux migratoire consiste en l'espace-temps dans lequel se réalise la transition migratoire. Nous avons abordé l'analyse de cette notion à partir de trois dimensions : *topique*, *chronologique* et *rituelle*. L'analyse de la dimension rituelle du Complexe migratoire met en évidence sa structure triangulaire. Aux phases pré-liminale, liminale et post-liminale du rituel que décrit Van-Geenep (1909) correspondent les phases *pré-migratoire*, de *l'entre-deux migratoire* et *post-migratoire* de la migration. L'*entre-deux migratoire* consiste en l'espace-temps suspendu qui doit être franchi par le migrant au cours de la transition migratoire. Il peut aussi être défini comme la période du passage d'une organisation psychosociale donnée à une autre.

Propriétés : Au-delà de sa dimension rituelle précédemment évoquée, l'Entre-deux migratoire possède une dimension temporelle spécifique caractérisée par un temps suspendu et une dimension spatiale dont la territorialité est dépourvue d'attachements significatifs (non-lieux et hors lieux). Ces deux caractéristiques sont nécessaires pour que les aménagements identitaires que la migration comporte inévitablement puissent s'accomplir. Comme tout processus transformatif, le complexe migratoire comporte aussi un certain risque de perte.

Conditions d'existence :

- Migration
- Métamorphose
- Espace-temps liminale
- Temporalité suspendue
- Non-lieux, hors lieux
- *Double présence* (Ambrosini, 2008) Vs. *Double absence* (Sayad, 2014)

Relations avec d'autres catégories :

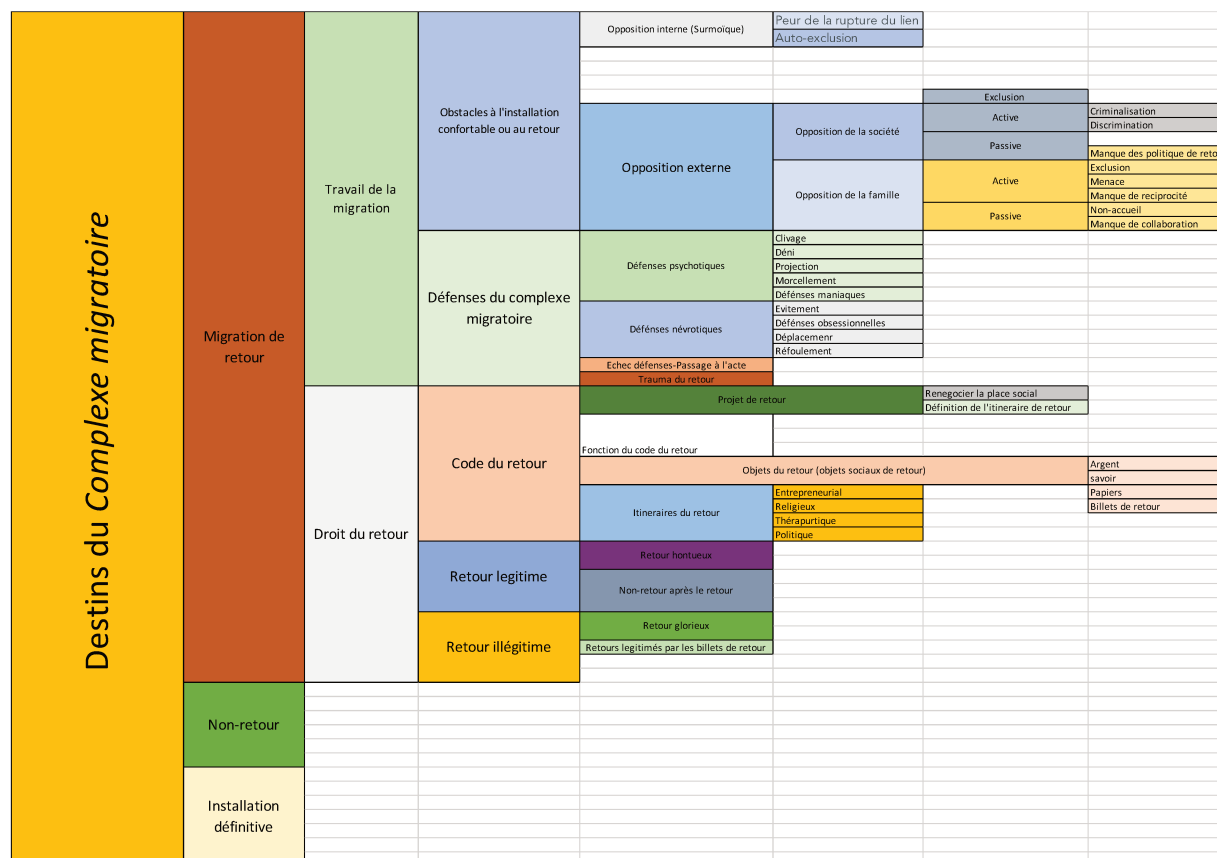
- Dimension spatiale de l'entre-deux migratoire
- Dimension temporelle de l'entre-deux migratoire
- Dimension rituelle de l'entre-deux migratoire
- Relation au départ
- Problématiques spécifiques de l'Entre-deux migratoire

1.4.3.4 « Acteurs de la migration de retour »

Nom de la catégorie : « Acteurs de la migration de retour, de non-retour et de l'Entre-deux migratoire »
Définition : Les acteurs de la migration de retour sont tous les sujets impliqués dans la migration de retour : les migrants de retour, les migrants de non-retour, les sociétés d'origine et les sociétés d'accueil dont les groupes d'expatriés et des revenants, les institutions politiques, religieuses et économiques qui exercent, à différents titres, une influence sur ce phénomène.
Propriétés : Chaque acteur est impliqué directement ou indirectement.
Conditions d'existence : <ul style="list-style-type: none">• Migration• Retour dans le pays d'accueil• Contextes sociaux• Non-retour• Entre-deux migratoire
Relations avec d'autres catégories : <ul style="list-style-type: none">• « Migrants de retour »• « Migrants de non-retour »• « Groupes sociaux »• « Contextes sociaux de la migration de retour »

1.4.4 Arbre généalogique des catégories « Destins du Complexe migratoire »

Dans la macro-catégorie « Destins du complexe migratoire » nous avons organisé l'ensemble des catégories qui spécifiquement décrivent les phénomènes que nous avons observés.



1.4.4.1 Les « Destins du Complexe migratoire »

<p>Nom de la catégorie : « Les destins du Complexe migratoire »</p>
<p>Définition : Le <i>Complexe migratoire</i> mobilise un ensemble de conflits caractéristiques qui, pour être résolus, nécessitent un travail d'élaboration spécifique (le <i>travail de la migration</i>). Ce processus comporte le risque d'adoption de défenses psychiques particulièrement coûteuses pouvant inaugurer une dérive psychopathologique. Nous avons répertorié quatre possibles destins du <i>complexe migratoire</i> : l'<i>installation confortable</i> (dont le <i>retour glorieux</i> en est le prototype), le <i>non-retour</i> (<i>errance dans l'entre-deux migratoire</i>), le <i>non-retour après le retour</i>, la <i>solution transnationale</i>.</p>
<p>Propriétés :</p> <p>1) L'installation confortable : Il s'agit d'une sortie « idéale » de la phase liminale de la migration (entre-deux migratoire). Elle peut se réaliser de plusieurs manières. La première, la moins fréquente, mais aussi la plus souhaitée par le migrant renvoie à la réalisation du projet migratoire. Généralement, comme nous le verrons dans un nombre de témoignages recueillis auprès de</p>

migrants de retour sénégalais, ce projet consiste à vivre dans le pays d'accueil pendant un certain nombre d'années avec l'objectif d'accumuler une fortune qui garantira un « retour glorieux ». Cette solution est la moins coûteuse sur le plan psychique, car garantit une continuité des liens avec le groupe d'origine et ouvre la voie au retour aisé. La « réussite » escompté du projet migratoire peut également pousser le migrant à reporter le moment du retour jusqu'à l'abandon définitif de ce projet. Le terme « confortable » a été préféré à celui de « définitif », utilisé au début de la recherche. Ce dernier renvoyait à une vision figée de ce phénomène qui, à notre sens, ne correspond pas à la clinique migratoire actuelle. L'emploi du terme « confortable » vise à porter au premier plan la qualité de relation entre la personne et son/ses environnement/s.

- 2) **Errance dans l'entre-deux migratoire et non-retour :** Quand le travail d'élaboration de la transition migratoire subit un ralentissement ou, pire, un arrêt complet, nous assistons à des phénomènes spécifiques que nous avons décrits sous les termes d'*errance dans l'entre-deux migratoire et non-retour*.
- 3) **Le non-retour :** Il peut se manifester même en situation d'un retour réel (*Non-retour après le retour*). Le migrant qui n'a pas pu atteindre les objectifs de son projet migratoire trouve la voie du retour barrée par ses propres injonctions surmoïques et/ou par l'opposition - réelle ou fantasmée - de la société d'origine. Il s'agit d'une condition caractérisée par l'immobilité, le retrait social, le blocage du processus d'élaboration symbolique, et qui peut mener à la disparition sociale.
- 4) **Solution transnationale :** L'*errance dans l'entre-deux migratoire* ne peut pas être simplement assimilée au déplacement continu du migrant. La notion de transnationalisme (Glick-Schiller, 1999 ; Guarnizo, 2001 ; Levitt, 2001 ; Smith, 2001) montre bien que le déplacement continu peut tout à fait être compatible avec une organisation harmonieuse de la personnalité et des liens sociaux. Alors que le migrant transnational multiplie ses investissements (*double présence*, Ambrosini, 2008), le migrant égaré dans l'*Entre-deux migratoire* se trouve dans l'impossibilité d'investir le monde extérieur (*double absence*, Sayad, 1999). Il finit par replier progressivement les investissements sur soi-même (*Syndrome d'auto-exclusion*, Furtos, 2009). L'itinérance ne peut pas être considérée comme un symptôme en soi car elle s'oppose à l'*errance de l'Entre-deux migratoire*, du *non-retour* ou du *non-retour après le retour*. L'*errance de l'entre-deux migratoire* serait alors le « négatif » de l'itinérance transnationale.

Conditions d'existence :

- Rentrée dans l'*Entre-deux migratoire*
- Sortie de l'*Entre deux migratoire*
- Permanence indéterminée dans l'*Entre-deux migratoire*
- « Habiter » l'*Entre-deux migratoire*

Relations avec d'autres catégories :

La catégorie appelée « Destins de l'Entre-deux migratoire » dont 3 sous-catégories :

1. « Migration de retour »
2. « Non-retour »
3. « Installation définitive »

La sous-catégorie « Défenses contre le complexe migratoire » est divisée en plusieurs rubriques :

- Défenses psychotiques
 - Clivage du Moi et clivage de l'objet
 - Déni
 - Projection
 - Morcellement
 - Folie des grandeurs

- Défenses névrotiques
 - Défenses maniaques
 - Défenses obsessionnelles
 - Évitement
 - Errance / auto-exclusion
 - Déplacement
 - Échec des défenses = Passages à l'acte

1.4.4.2 La « Migration de retour »

Nom de la catégorie : « Migration de retour »
Définition : Le terme migration de retour indique en psychologie l'ensemble des processus psychosociaux à travers lesquels le migrant tente de se réinstaller convenablement dans son milieu d'origine. Ce processus peut précéder, accompagner et suivre le déplacement physique vers la terre d'origine.
Propriétés : Nous avons organisé la description des différentes caractéristiques et propriétés du processus de réinstallation autour de deux grandes sous-catégories nommées « Droit de retour » et le « Travail du retour. ». Ce dernier serait un type spécifique de travail de la migration.
Conditions d'existence : <ul style="list-style-type: none"> • • Migration de retour • • Travail de retour • • Relation à la société d'origine • • Droit du retour
Relations avec d'autres catégories : <ul style="list-style-type: none"> • Droit du retour • Travail du retour • Travail de la migration

1.4.4.3 Le « Droit du retour »

Nom de la catégorie : « Droit du retour »
Définition : Il s'agit de l'ensemble des normes, valeurs, idéaux conscients et inconscients qu'un groupe social établit afin d'exercer son pouvoir sur l'individu et régler les possibilités et les modes de sa réintégration.
Description : Il s'agit d'une sous-catégorie de la migration de retour, mais aussi une catégorie à part entière dotée d'un haut degré de complexité. Elle est divisée en trois grandes sous-catégories : « Retour légitime », « Retour illégitime » et une troisième sous-catégorie que nous avons appelée « Code de retour ». Dans le « Retour légitime » nous trouvons, le plus recherché par les migrants, mais aussi le plus rare, « Retour glorieux », à côté du « Retour toléré » et du « Retour légitimé par les billets de retour ». Une sous-catégorie du « Retour toléré », consistant en « Itinéraires du retour », est utilisée pour comprendre le phénomène du

<p>retour et du non-retour. Parmi les « Retours illégitimes », nous trouvons le « Retour honteux », le « Non-retour après le retour » et le « Retour légitimé par les billets de retour ».</p>
<p>Conditions d'existence :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Relation de pouvoir individu/société – Société d'origine/ société d'accueil • Code du retour • Lien • Concordance des interdits sociaux avec les interdits surmoïques du migrant
<p>Relations avec d'autres catégories :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Retour honteux • Non-retour après le retour • Retours légitimés par les billets de retour

1.4.4.4 Le « Travail du retour »

<p>Nom de la catégorie : « Travail du retour »</p>
<p>Définition : Le « Travail du retour » représente un chapitre spécifique du travail de la migration décrit par Truffaut (Truffaut, 2006). Il consiste en ensemble d'opérations intrapsychiques (d'aménagement et restructuration psychoaffective) et trans individuelles (du lien) que le migrant doit accomplir afin de pouvoir se réinstaller convenablement dans le groupe d'origine.</p>
<p>Propriétés : À la différence du « travail de la migration » décrit par Truffaut (Truffaut, 2006), le travail de la « séparation de l'exilé » décrit par Benslama (Benslama, 1997) et le travail de la culture dont parle Zaltmann (Zaltmann, 2007), le « Travail du retour » permet au migrant d'accomplir les réaménagements nécessaires à la réinstallation dans la société d'origine (travail de culture, travail de séparation et plus spécifiquement le travail de désinvestissement et réinvestissement des liens). Parmi les multiples défis identitaires auxquels le migrant est confronté, nous trouvons en particulier le travail autour de l'idéal, souvent hypertrophique, empêché par un défaut de fonctionnement du principe de réalité, et, de l'autre part, l'entrave exercée par les sentiments de la culpabilité et de la honte. Parallèlement à cette dimension intrapsychique, le travail de retour implique également un aspect plus spécifiquement social. Le travail de retour vise donc la possibilité de renégocier avec son groupe d'origine une place sociale. Cette activité s'avère nécessaire afin d'éviter l'exclusion et ses conséquences. Parfois un migrant qui redoute, à tort ou à raison, l'exclusion, se trouve dans l'impossibilité de considérer le retour comme une option réelle, alors même qu'il pourrait avoir de meilleures conditions dans le pays d'origine (Non-retour).</p>
<p>Conditions d'existence :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Capacité/Possibilité d'élaboration • Migration de retour • Tentative de faire face à l'ambivalence • Dépassement des résistances internes (surmoïques) et externes (du groupe)
<p>Relations avec d'autres catégories :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Projet de retour • Objets de retour • Itinéraires du retour

1.4.4.5 Le « Code du retour »

Nom du thème : « Code du retour »
Définition : Avec le terme « Code du retour » nous indiquons l'ensemble des règles qui régissent les modalités d'exclusion ou de ré inclusion d'un sujet au sein de son groupe d'origine. Le « Code du retour » concerne l'application concrète mise en place par l'individu et la société des principes éthiques et moraux exprimés par le « Droit de retour ».
Propriétés : Chaque <i>itinéraire de retour</i> possède un code de retour caractéristique qui précise les modalités de réinsertion du migrant dans le pays d'origine. Le <i>code du retour</i> est souvent implicite et opère à travers les interdits surmoïques conscients et inconscients.
Conditions d'existence : <ul style="list-style-type: none">• Migration de retour• Droit du retour• Relation au groupe d'origine• Interdictions surmoïques
Relations avec d'autres catégories : <ul style="list-style-type: none">• Projet de retour• Objets de retour• Itinéraires du retour• Fonction de protection/continuité du lien

1.4.4.6 Le « Retour légitime »

Nom du thème : « Retour légitime »
Définition : Les retours qui se réalisent conformément aux « Codes de retour » sont désignés « Retours légitimes ». Ils permettent aux migrants de préserver les liens avec la société d'origine, la société d'accueil et la relation entre la société d'origine et la société d'accueil.
Propriétés : Deux types de retour légitimes ont été repérés, le « Retour réussi » et le « Retour toléré ». Le <i>retour réussi</i> est autrement appelé le « Retour glorieux » car il garantit au revenant non seulement une place au sein de la société mais aussi une place plus prestigieuse. Il s'agit dans ce cas de l'ascension sociale dans le pays d'origine qui renvoie à l'achèvement ultime de nombreux projets migratoires. Parmi les <i>retours légitimes</i> nous retrouvons aussi les « Retours légitimés par les billets de retours ». Ici, il s'agit des retours qui ne sont pas initialement conformes au droit de retour, mais qui sont légitimés par l'utilisation d'objets sociaux (« objets de retour ») substitutifs nommés « billets de retour ». Grâce à l'utilisation des « Billets de retour » le migrant transforme le projet migratoire utopique en visant les « objets de retour » plus abordables. Telle la substitution de l'objectif d'accumulation d'une fortune par celui « d'accumulation d'expérience professionnelle ». Il s'agit ici d'un exemple d'un « objet de retour » pouvant être « dépensé » dans le pays d'origine pour démarrer une nouvelle activité économique.

<p>Conditions d'existence :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Respect du Code de retour • Droit du retour • Code du retour • Réaffiliation • Billets de retour • Objet de retour
<p>Relations avec d'autres catégories :</p> <ul style="list-style-type: none"> • « Retours légitimés par les billets de retours » (Migration toléré) • « Retours glorieux » (Migration réussie)

1.4.4.7 Le « Retour illégitime »

<p>Nom du thème : « Retour illégitime »</p>
<p>Définition : Le « Retour illégitime » consiste en catégorie du « Droit de retour ». Un retour est considéré « illégitime » quand il ne respecte pas le « Code du retour », c'est-à-dire les exigences internes (intrapyschiques) et externes (des groupes d'origine et d'accueil). Le retour illégitime mène directement à l'exclusion et à la « mort sociale » et/ou l'auto-exclusion ; pour cette raison il doit être considéré comme un des risques psychosociaux majeurs de la migration de retour.</p>
<p>Propriétés : La catégorie du « Retour illégitime » est composée de cinq sous catégories : <i>Retour honteux</i> (Migration Échoué) », <i>Non-retour après le retour</i>, <i>Exclusion</i>, <i>Auto-exclusion</i>.</p>
<p>Conditions d'existence :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Non-respect du « Code du retour » • « Droit du retour » • « Code du retour » • Exclusion/Mort sociale
<p>Relations avec d'autres catégories :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Retour honteux (Migration Échouée) • Non-retour après le retour • Exclusion • Auto-exclusion • Code du retour

1.4.4.8 Les « Itinéraires de retour »

<p>Nom du thème : « Itinéraires de retour »</p>
<p>Définition : « Les itinéraires de retour » correspondent aux différentes stratégies de réinsertion déployées par les migrants et les sociétés impliquées. Chaque <i>itinéraire de retour</i> se déploie à travers un réseaux social spécifique et se modèle sur la base d'un code de retour caractéristique qui permet aux divers acteurs de négocier et de redéfinir leurs relations.</p>

<p>Propriétés : Quatre itinéraires ont été identifiés au cours de notre recherche : « thérapeutique », « entrepreneurial », « religieux » et « politique ». Chaque itinéraire offre une possibilité de reconnexion avec la société à travers un réseau de relations appartenant à un de ses domaines sociaux spécifiques. Les différents itinéraires sont caractérisés par des « droits » et des « codes de retour » spécifiques, tout comme des différents « objets de retour ».</p>
<p>Conditions d'existence :</p> <ul style="list-style-type: none"> • Relation au groupe d'origine • Objet de retour spécifique • Réseaux social spécifique • Stratégie de réaffiliation
<p>Relations avec d'autres catégories :</p> <ul style="list-style-type: none"> • « Itinéraires de retour entrepreneurial » • « Itinéraires de retour religieux » • « Itinéraires de retour thérapeutique » • « Itinéraires de retour politique »

1.4.4.9 Les « Objets du retour »

<p>Nom du thème : « Objet du retour »</p>
<p>Définition : L'objet du retour (ou objet de la migration) peut être considéré comme un type particulier d'« Objet social » décrit par Jean Furtos (2009). Cet objet, qui n'a par ailleurs pas toujours de consistance matérielle, devient le représentant de la valeur sociale du migrant de retour. Comme le Visa est nécessaire pour être accepté dans le pays d'accueil, « l'objet de retour » représente le « passeport social » sans lequel le migrant n'est pas autorisé (ou ne peut s'autoriser) à réintégrer la société d'origine.</p>
<p>Propriétés : Sa fonction est d'actualiser le lien avec les membres de la société d'origine. Au-delà de sa valeur sociale, cet objet symbolise la volonté de réparation en témoignant de la continuité de l'alliance de l'individu avec le groupe. « L'objet de retour » sert aussi à justifier l'absence du migrant en l'inscrivant dans l'intérêt collectif et non pas dans une volonté d'émancipation vécue comme dangereuse pour l'unité du groupe. A travers l'objet du retour, « tout le monde gagne ». Pour accomplir ces fonctions, l'objet du retour doit avoir des caractéristiques précises : 1) Il doit être un objet socialement valorisé (objet social) mais qui n'apporte pas uniquement de la valeur à l'individu mais aussi à son groupe par l'<i>effet de contagion</i>. 2) Il doit être un objet <i>partageable et partagé</i>, c'est-à-dire qu'il ne doit pas apporter des bénéfices au revenant seul mais aussi à toute la communauté ou à une partie d'elle. 3) Il doit maintenir vivant « l'espoir du gain » que la migration avait instauré lors du départ. Il s'agit en fait d'un objet qui doit garantir une évolution au sujet et au groupe : évolution économique, professionnelle, morale, politique, etc. Comme le souligne Furtos (Furtos, 1998), l'objet social peut être un bien (l'argent par exemple) tout autant qu'un moyen qui sert pour l'obtenir (le travail). A partir de ce postulat, nous considérons que la migration est un objet social en soi, car elle représente le champs potentiel où réaliser le « gain », tandis que « l'objet du retour » serait l'objet obtenu à travers cet objet social. En effet « l'objet-social-migration » ne peut pas être considéré comme un « objet de retour » en soi à cause du fait qu'il ne possède pas les quatre caractéristiques mentionnées plus haut ; il ne peut donc pas garantir l'ouverture de la voie du retour. Un cas à part est représenté par les « papiers » que nous analyserons séparément. Toutefois <i>l'objet-social-migration</i> donne au migrant la possibilité d'obtenir un objet du retour. Enfin, l'objet du retour est un objet « fabriqué » par le migrant, le migrant est toujours impliqué dans une certaine mesure dans sa production. Sa production ne</p>

doit pas nécessairement être accomplie au cours de la migration mais peut se réaliser après le retour, ce qui permet au migrant de garder une certaine marge de manœuvre sur son propre destin même après le retour.

Conditions d'existence :

- Migration
- Retissage du lien
- Tentative de réaffiliation

Relations avec d'autres catégories :

- Cadeau de retour
- *Objet-social-migration*
- Dédoublement de l'objet social (Par clivage)
- Billets de retour

2 Chapitre II – Revue de la littérature

2.1 Histoire de la migration de retour

L'exploration des effets psycho-sociaux et psychopathologiques de la migration de retour ne peut pas être réalisée en dehors d'une mise en perspective des relations historiques entre psychopathologie et migration. Notre avons ici pour ambition d'explorer ces rapports avant nous concentrer spécifiquement sur la migration de retour. Nous limiterons notre recherche, à quelques exceptions près, au contexte des productions scientifiques francophones.

2.1.1 Tours et détours de la clinique du retour...

Si l'on veut esquisser une histoire de la psychologie de la migration de retour, nous devons nécessairement évoquer ses ancrages et ses péripéties dans les disciplines qui lui ont précédé. Les cliniques actuelles du retour portent encore les traces de ces anciennes expériences. Cette tâche d'investigation se révèle particulièrement ardue. La première difficulté relève du choix et du repérage des sources bibliographiques. Une recherche effectuée sur les principales bases de données (PsycInfo, Medline, Cairn.info et Worldcat) à partir du mot-clé « retour » associée aux termes « migration », « clinique », « pathologie » et « psychopathologie » s'annonce particulièrement infructueuse. À partir de ces premiers résultats nous forgeons une première impression que très peu, voire, rien du tout n'avait été écrit auparavant à ce sujet. Cette conclusion est au moins partiellement trompeuse.

La « pathologie du retour », tout comme les entités cliniques qu'elle cherche à décrire, n'a pas arrêté de changer de forme et de place dans les nosographies des quatre derniers siècles. Actuellement pensée en termes d'une souffrance de l'identité et de la place sociale, l'algie du retour a enduré elle-même au cours de son histoire plusieurs crises d'identité, de légitimité, et revendique depuis longtemps une place parmi les autres pathologies. Nous sommes parvenus à

la conclusion que les cliniques migratoires contemporaines sont héritières de deux champs de recherche, l'un concerne la *clinique de la nostalgie* et l'autre fait référence à la clinique du voyage. Ces deux volets de recherche convergent au cours du XIX^{ème} siècle, et finissent par alimenter la réflexion sur la clinique migratoire moderne. La question du retour, bien qu'elle soit dès le début au cœur de ces deux traditions de recherche, est restée longtemps en arrière-plan à représenter l'horizon lointain de la scène, telle Ithaque dans l'Odyssée. Ce n'est que récemment que le contexte sociopolitique international¹⁰¹ a permis d'accorder au retour le statut d'objet d'étude autonome, inaugurant ainsi un nouveau champ de recherche dans la clinique des migrations, la clinique du retour¹⁰².

Dans les parties qui suivent, nous allons parcourir ces deux champs d'études pour investiguer les questionnements des chercheurs de l'époque et les réponses qu'ils proposent. Nous allons porter une attention particulière à leurs modélisations de l'impact du déplacement sur les dynamiques identitaires et subjectives.

2.1.2 XVI^{ème} siècle

2.1.2.1 Le mal du pays

Dès la fin du XVI^{ème} siècle, les souffrances physiques et psychiques associées au désir de retour étaient au centre des réflexions cliniques. L'idée de retour était alors considérée comme le pivot central d'une catégorie de la sagesse populaire appelée le mal du pays¹⁰³. À cette époque, il n'y avait que la médecine militaire qui s'en occupait. Au cours des années 1600,

¹⁰¹ Dans son bilan d'activités l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) déclare qu' « au fil des ans plus de 1,3 million de migrants ont bénéficié d'une aide (au retour) depuis 1979. Plus de 300.000 migrants ont bénéficié d'une aide ces dix dernières années. 30.000 migrants en moyenne bénéficient chaque année d'une aide ». (<https://www.iom.int/fr/aide-au-retour-volontaire-et-la-reintegration-avrr>)

¹⁰² Le terme *clinique du retour* a été employé pour la première fois par Ari Gounongbé (Ari, 2009, p. 34)

¹⁰³ Notre brève exploration historique se fonde sur l'excellente analyse historique d'Andrée Bolzinger. L'auteur explore l'émergence de la notion de *nostalgie* à partir de l'analyse d'un corpus de plus de 400 thèses de médecine et d'autres sources bibliographiques qui vont de la fin du XVII^e à la deuxième moitié du XX^e siècle (Bolzinger, 2007).

une autre appellation réunissait au moins une partie des symptômes associés au mal du pays. La pathologie touchant les marins était connue sous le nom de *Calenture*¹⁰⁴. Il s'agissait d'une « maladie qui attaque souvent les marins lorsqu'ils naviguent entre-deux tropiques et qui cause un délire violent »¹⁰⁵.

L'affect nostalgique était connu par la médecine au moins depuis la guerre des huguenots. En effet, en 1569, Ludwig Pfyffer, le chef des troupes suisses de France, informe le Commandant Général qu'un de ses sous-officiers « est mort du mal du pays »¹⁰⁶. Pendant la guerre de trente ans, au moins six soldats espagnols engagés dans les rangs de l'armée anglaise sont congédiés à cause du « mal du cœur »¹⁰⁷ (« *el mal du corazon* »). À cette période, et plus particulièrement au cours des guerres de l'Empire français, les médecins appelaient nostalgie les troubles dépressifs qui touchaient les soldats de la Grande Armée¹⁰⁸. Le problème qui, auparavant, avait été considéré comme un problème de discipline, car il poussait le déserteur à fuir son devoir, devient progressivement un problème sanitaire majeur pour les armées de tous les pays. Loin de trahir la présence de cœurs romantiques cachés sous les uniformes, le mal du pays était considéré au XVIII^{ème} siècle comme un des adversaires les plus redoutables¹⁰⁹. Et ce pour deux raisons. La première est sa dangerosité : la nostalgie provoquait plus de dégâts que les tirs ennemis. Selon Jean-Baptiste Joseph Tyrbas de Chamberet, qui la considérait comme une « redoutable névrose », la nostalgie était « bien plus commune encore que le scorbut et non moins meurtrière que le typhus »¹¹⁰. Deuxièmement, la nostalgie était crainte, car elle était considérée comme une affection contagieuse. Les exemples ne manquent pas. Jean-Nicolas Corvisart écrit dans son Journal de Médecine en 1808 : « Assez souvent la nostalgie règne

¹⁰⁴ (Bolzinger, 2007, p. 171)

¹⁰⁵ (Dictionnaire de l'Académie française cité par Bolzinger, 2007)

¹⁰⁶ (Von Segesser, 1880 ; cité par Josse, 2019, p. 57)

¹⁰⁷ (Rauchs, 2013 ; cité par Josse, 2019, p. 58)

¹⁰⁸ (Josse, 2019, p. 62)

¹⁰⁹ « Pendant le siège de Paris la nostalgie se montre plus meurtrière que le feu ennemi » (Bolzinger, 2007, p. 106)

¹¹⁰ (Moreau, 1821 ; cité par Josse, 2019, p. 59)

épidémiquement, et devient la plus terrible complication des symptômes les plus légers »¹¹¹. La même année, Auenbrugger et le baron Corvisart des Marets affirmaient que « sur cent qui y étaient en proie, à peine pouvait-on en arracher un à la mort »¹¹². Déjà en 1700 Sagar considérait la nostalgie (transposition scientifique du mal du pays) comme le facteur déclencheur des fièvres hectiques et de la consommation. Ces dernières étaient associées aux épidémies de scorbut et dysenterie qui décimaient les soldats¹¹³. Pour d'autres, au contraire, elle n'était pas une véritable maladie, mais plutôt un facteur qui « aggrave toutes les maladies de longue durée et les rend presque toujours incurables »¹¹⁴. C'est ainsi que Moreau affirmait que la nostalgie est une « redoutable et funeste complication qui conduit lentement au tombeau »¹¹⁵.

La première épidémie de nostalgie est officiellement reconnue en 1793¹¹⁶. Puis, en Espagne, au début du XIX^{ème} siècle une autre épidémie de nostalgie emporte quatre cents hommes « sans autres causes apparentes que le vif regret qu'il éprouvait d'être loin des lieux qui les avaient vus naître »¹¹⁷. Cette maladie invisible et mystérieuse s'infiltrait silencieusement en deçà de la ligne des combats, glissait parmi les rangs des soldats donnant du fil à tordre aux chefs militaires et aux médecins. Selon plusieurs auteurs, la *calenture* (autrement appelé *fièvre tropicale*), tout comme le *mal du pays* était capable de décimer des bataillons entiers. Vital-Despax affirmait que « Sur le vaisseau Le Golymin, les deux tiers des hommes ont succombé en deux ans aux affections pénibles de l'âme et au regret du pays »¹¹⁸.

À partir de la fin du XVII^{ème} siècle, les théories et les remèdes pour faire face à cette émergence se multiplient. Certains identifiaient la cause dans une prédisposition ethnique, car

¹¹¹ (Corvisart, 1808 ; cité par Josse, 2019)

¹¹² (Auenbrugger et Corvisart des Marets 1808 ; cités par Josse, 2019, p. 59)

¹¹³ (Bolzinger, 2007, pp. 85–86)

¹¹⁴ (Maury cité par Bolzinger, 2007, p. 81)

¹¹⁵ (Moreau, 1821 ; cité par Josse, 2019, p. 59)

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 157

¹¹⁷ (J.-J. Armbruster cit. in Bolzinger, 2007, p. 63)

¹¹⁸ (Vital-Despax cité par Bolzinger, 2007, p. 63)

elle semblait toucher uniquement les mercenaires venant de la Confédération helvétique au point que pendant longtemps le mal du pays était connu sous le nom de la maladie des Suisses¹¹⁹. D'autres encore attribuaient les effets néfastes à la qualité de l'air et ses changements. Cette théorie pouvait aussi expliquer pourquoi les Suisses étaient des cibles privilégiées, ils succombaient à cause du dérèglement biologique provoqué par le passage de l'atmosphère raréfiée des Alpes à celle plus dense et lourde des plaines¹²⁰. Au cours de la Deuxième Guerre mondiale, une « épidémie de nostalgie » tue 100 tirailleurs sénégalais capturés par les nazis en Allemagne. Fait curieux, ces hommes ont survécu à deux terribles hivers dans des conditions misérables. Les décès débutaient à la suite d'un transfert décidé par les Allemands vers le camp de Rennes où les conditions environnementales auraient dû être meilleures. Selon Marret (1942), le thésard qui raconte cette histoire, la pathologie pulmonaire s'était déclenchée au cours du déplacement quand les militaires avaient pris conscience de l'occupation de la Bretagne, épisode qui aurait mis à mal leur « esprit patriotique »¹²¹. L'hypothèse selon laquelle « l'amour pour la patrie » peut protéger la santé psychophysique des soldats est fort intéressante, mais Marret n'approfondit pas la question.

2.1.2.2 Confusion nostalgique

À partir de la reconstruction historique de l'émergence de la notion de nostalgie¹²², depuis le XVII^{ème} siècle nous avons compté au moins une trentaine d'entités cliniques différentes où le retour est considéré soit comme le pivot central, soit comme un élément essentiel de la dynamique pathogénique. La liste était inaugurée officiellement par Hofer avec l'introduction du terme nostalgie. Le même auteur avait admis en tant que synonymes les termes

¹¹⁹ (Bolzinger, 2007, p. 56)

¹²⁰ (Quirot, 1995, p. 6)

¹²¹ (Marret in Bolzinger, 2007, p. 156)

¹²² Le présent chapitre est particulièrement redevable au travail d'Andrée Bolzinger (Bolzinger, 2007), mais aussi aux apports d'autres auteurs (Josse, 2019); (Quirot, 1995); (Rice-Davis, 2015); (Caro, 2006).

nostomanie, délire nostalgique, ou philopatridomania¹²³ (Hofer, 1688). En 1705, Scheuchzer, parmi d'autres (La Mothe La Vayer¹²⁴, 1662 ; Rousseau, 1763¹²⁵), parle de la Maladie des Suisses, et s'interroge sur la nature ethnique de la maladie. Le débat porte sur les causes physiques et environnementales qui s'opposent à celles intrapsychiques. Un peu plus tard l'accent est mis sur le rôle du sentiment patriotique et on parle de pathopatridalgia¹²⁶ (Zwinger, 1710). Pour Haller (1745), la nostalgie est déterminée par l'heimsehnsucht, le désir brulant de chez soi plutôt que par la douleur de la perte. À cette période, les deux écoles de pensée proposent des explications assez différentes, certains placent la nostalgie et ses manifestations dans la sphère des passions tristes, accablement dépressif, désarroi fébrile, fascination de la mort¹²⁷, morositas¹²⁸. D'autres, fidèles à l'approche biologiste et intéressés par les symptômes physiques parleront de gastro-entérite¹²⁹ (Broussais, 1803), febris helvetica ou febris hectica¹³⁰ (Stoll, 1820), fièvre nostalgique¹³¹ (Pinel, XIXème siècle), fièvre du moral¹³² (Durantis, 1820) ; fièvre typhoïde¹³³ (Lachase, 1837 ; Louis, 1837). En 1820, Allard la considérait comme « une variété de la mélancolie »¹³⁴, parlant plutôt de photopatridalgie¹³⁵.

Au fil de son histoire, les pistes du destin de la douleur du retour n'arrêteront pas de s'embrouiller. Vers la fin du XIXème siècle l'affect nostalgique s'inscrit dans ce qui, à l'époque actuelle, serait considéré comme des séquelles de la guerre et du psychotraumatisme. La guerre

¹²³ *Ibid.*, p. 42

¹²⁴ (Rice-Davis, 2015, p. 43)

¹²⁵ *Ibid.*, p. 43

¹²⁶ (Bolzinger, 2007, p. 43)

¹²⁷ *Ibid.*, p. 136

¹²⁸ *Morositas* est l'appellation donné par de Sauvages à la première étape de la genèse du sentiment nostalgique. *Ibid.*, p. 208

¹²⁹ (Foucault, 1963, p. 190)

¹³⁰ (Stoll cité par Allard 1820 in Bolzinger, 2007, p. 86)

¹³¹ (Pinel cité par Lachaze, 1837 in Bolzinger, 2007, p.87)

¹³² *Ibid.*, p. 93

¹³³ (Bolzinger, 2007, pp. 87–88)

¹³⁴ (Allard, 1820 ; cité par Josse, 2019, p. 60)

¹³⁵ *Ibid.*, p. 48

n'était pas considérée comme un facteur étiologique en soi, et ses effets nuisibles étaient de temps à autre attribués à des facteurs contingents : le déplacement de troupes, le refus d'un congé, le deuil d'un copain. La confrontation à la mort¹³⁶ était considérée comme une cause de la nostalgie, qui finissait ainsi classée parmi les troubles mentaux de guerre et prenait la forme d'une interrogation : « Est-ce que je reviendrai vivant ? »¹³⁷. Suivant la même logique nous retrouvons la nostalgie envisagée comme vertige de batailles, psychose réactionnelle, nostalgie aiguë, raptus émotif¹³⁸, hystérie de guerre. Au cours du XIXème siècle l'attention se porte progressivement vers la prédisposition constitutionnelle, les esprits fragiles et immatures succomberaient plus facilement à l'algie du poussin¹³⁹. S'amorcent les premières tentatives de mise en relation entre la douleur de la séparation et l'histoire subjective, on cherche à tisser des liens avec le passé, l'histoire familiale, le mal de mer de la calenture peut finalement être repensé en tant que mal de mère... On parle aussi de morositas, la première étape du sentiment nostalgique selon de Sauvages¹⁴⁰ qui se manifeste à travers un attachement morbide au passé. Un indice du fait que les cliniciens ont depuis longtemps entrevu cette parallèle entre l'évènement actuel et l'histoire intime du sujet nous est fourni par l'équivalent anglais du mot nostalgie. Les britanniques en effet parlent de homesickness (littéralement maladie de la demeure) dont mothersickness (maladie de la mère) est indiqué comme synonyme.

Au début du XXème siècle, quand la question nostalgique revient à nouveau dans le vécu des migrants on parle finalement de Sinistrose¹⁴¹, de syndrome nord-africain¹⁴² (Fanon, 1952), de pathologie d'adaptation¹⁴³ (Dulfo, B. 1974). Viennent ultérieurement compliquer les

¹³⁶ (Josse, 2019, p. 59)

¹³⁷ *Ibid.*, 142

¹³⁸ (J-L. Hugny, 1958 in Bolzinger 2007: P. 150)

¹³⁹ (Guerbois, 1803; cité par Bolzinger 2007, p. 148)

¹⁴⁰ (Bolzinger, 2007, p. 208)

¹⁴¹ (Brissaud, 1908 ; cité par Douville, 2016, p. 73)

¹⁴² (Fanon, 1952)

¹⁴³ La pathologie d'adaptation sera caractérisée par désordres psychiatriques : états dépressifs, crises délirantes, troubles psychosomatiques, ulcères digestifs, goitres, péricardites (Dulfo, 1974 in Bolzinger, 2007, p. 174)

choses les expressions trompeuses et ambiguës des malades : ils parlent de cafard, bourdon, d'ennui¹⁴⁴...

Si nous considérons que cette analyse, à quelques exceptions près, est limitée aux seuls travaux en langue française, nous avons une petite idée des difficultés que doit affronter celui qui aurait pour ambition de retracer une histoire exhaustive de la clinique du retour.

2.1.2.3 La nostalgie, une pathologie de l'absence

Le terme nostalgie, littéralement « douleur du retour » devient une entité clinique officielle en 1688 grâce à la thèse de médecine de Johannes Hofer (1669-1752). Dans la nomenclature médicale, les noms sont souvent construits de manière à annoncer facilement les caractéristiques essentielles des pathologies¹⁴⁵. La racine nous indique sa localisation (l'organe ou l'apparat intéressé), alors que le suffixe décrit généralement le type de symptôme (dans notre cas, la douleur). La dénomination de Hofer suit seulement partiellement la procédure habituelle opérant un déplacement tout à fait inattendu. Dans le site où l'on s'attend à trouver la région du corps affecté par la douleur, il glisse un terme évoquant une région géographique, le lieu de l'origine, et plus particulièrement l'absence de celui-ci. Pour la première fois, l'algie n'est pas associée à un site du corps dans lequel la douleur prend son origine comme c'est le cas pour la névralgie, la sciatalgie, etc. La douleur se manifeste au contraire par l'absence du corps du malade dans son lieu d'origine. E c'est précisément cette absence, ce vide, qui affecte le corps du nostalgique.

À l'aube du XVIIIème siècle, le jeune médecin alsacien, comme beaucoup de ses contemporains, était occupé à identifier un traitement pour le mal du pays, car à l'époque le pronostic était sévère : la nostalgie est « incurable et mortelle, insanable et lethale, ou du moins

¹⁴⁴ *Ibid.*, p.10

¹⁴⁵ (Delamare, 2012)

très dangereuse »¹⁴⁶. Pour ce faire, il était indispensable d'identifier avec précision les symptômes, les causes et surtout une procédure thérapeutique efficace. Hofer, à la différence de ses collègues, avait assigné une étiologie morale à la pathologie. Selon lui, la souffrance nostalgique « n'est pas liée à la qualité de l'air, mais plutôt un phénomène lié à une certaine modalité de vie »¹⁴⁷. Pour qu'on puisse parler de nostalgie deux conditions devaient être réunies : le malade devait avoir le « désir de retour » et ce même désir devait être irréalisable¹⁴⁸. Pour développer ses arguments, l'auteur explore dans sa thèse les cas cliniques de deux hommes, un soldat et un domestique. Les deux, il va sans dire, étaient suisses. Les obstacles qu'il avait identifiés et qui s'opposaient au retour de ces hommes étaient évidemment des raisons concrètes, les obligations militaires, les engagements professionnels. Pour soigner ces esprits atteints du mal du pays,¹⁴⁹ Hofer ne voyait pas d'autre solution que le retour, bien que ces mêmes cas lui aient offert de la matière pour repenser la radicalité de son remède. En effet, il avait suffi au domestique triste qui demandait la permission de revenir chez lui d'obtenir la dispense de son patron pour parvenir à une complète guérison. Ainsi, avec Hofer, le retour devient officiellement une ressource thérapeutique dans la boîte à outils du médecin. Il restait toutefois à comprendre le mécanisme à la base de son fonctionnement. Comment expliquer ce succès thérapeutique quand le retour n'avait été qu'amorcé ? Hofer avance une interprétation d'allure psychanalytique bien que cette discipline n'apparaîtra sur la scène médicale que deux siècles plus tard. Selon l'auteur, le symptôme nostalgique donnait forme à un autre type de questionnement, à travers sa demande le domestique interrogeait le rapport de pouvoir entre lui et son employeur. Il voulait ainsi en réalité vérifier s'il était un homme libre¹⁵⁰. Hofer se lance dans l'interprétation du désir du malheureux en affirmant que la demande de retour n'était en

¹⁴⁶ (Bolzinger, 2007)

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 52

¹⁴⁸ (Bolzinger, 2007, p. 263)

¹⁴⁹ (Bolzinger, 2007, p. 109)

¹⁵⁰ (Bolzinger, 2007, p. 28)

vérité qu'instrumentale pour s'assurer de sa place dans le lieu de résidence et les rapports de force dans lesquels il était engagé. Une fois la permission accordée, l'une des deux conditions d'apparition de la pathologie (l'empêchement au retour) disparaissait, et avec elle, la maladie. Libéré de son doute, le domestique avait pu abandonner sa chimère (phantasma)¹⁵¹ et reprendre ses occupations habituelles. Grâce à Hofer, nous voyons comment la question du retour interroge la responsabilité individuelle, le pouvoir et la capacité de chacun à maîtriser son propre destin¹⁵².

Hofer se lance par ailleurs dans la description de différentes phases de la maladie. L'installation de la nostalgie se ferait en deux temps : « Au début on voit un homme déambuler tristement, on l'entend vanter assidument les charmes de son pays et affirmer que ce pays-là est supérieur à tous les autres. Il dégaîne de s'entretenir avec les autochtones, il montre de l'aversion pour les usages locaux. Il réagit à des insuffisants préjudices ou désagréments comme s'il en était profondément offensé, il ne supporte aucune plaisanterie. Cette personne suspecte de tendances mélancoliques est menacée de nostalgie, dira le médecin, surtout si de réelles injustices ou une quelconque maladie viennent alourdir le sentiment de malheur »¹⁵³. Lors de la deuxième phase, le pays natal devient l'objet qui monopolise sa pensée¹⁵⁴. C'est la phase la plus dangereuse, car faim, soif et sommeil disparaissent laissant le souffrant en proie au chagrin. L'épuisement et la dénutrition qui finissent par provoquer la mort du malade. Selon Hofer, il s'agit dans la nostalgie d'un arrêt sur image (comme dans le trauma) capable de provoquer une « lésion de l'imagination »¹⁵⁵. En d'autres mots, l'auteur affirme que l'état nostalgique est caractérisé par une fixation sur l'objet du désir, thèse que seraient reprise et développée plus tard par Freud dans la clinique de la névrose.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.28

¹⁵² *Ibid.*, p. 28

¹⁵³ *Ibid.*, p. 32

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 32

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 33

Bien que Hofer eût saisi la portée symbolique des troubles liés à l'obsession pour le retour, sa prescription thérapeutique restait bien ancrée dans le réel. Le retour prescrit était un retour concret, bien que l'auteur n'eût pas manqué d'observer que parfois « les malades entrent en convalescence pendant la durée du voyage ou dès leur arrivée chez eux »¹⁵⁶. Observateur attentif, il avait aussi remarqué que les nostalgiques étaient réticents à reconnaître ou expliciter la cause de leur malheur. Pour le clinicien il s'agissait donc de saisir dans le « mi-dire » du patient le désir inavouable et de « réanimer l'espoir d'un retour au pays (...) mettre le malade sur route »¹⁵⁷ et, là où cela est possible, satisfaire l'exigence de se réunir avec l'objet de son désir.

2.1.3 XVIII^{ème} siècle : De la douleur au désir du « chez-soi »

Un demi-siècle plus tard (en 1745), Haller, qui était professeur à Bale, l'université fréquentée par Hofer, publie à nouveau la thèse originale de ce dernier. Dans cette réédition, au lieu de traduire le terme grec nostalgie avec son équivalent populaire en allemand Heimweh (mal du pays), il utilise le terme Heimsehnsucht (désir de chez soi)¹⁵⁸. Selon Bolzinger, ce changement aurait dénaturé l'intention initiale de Hofer qui était de décrire la nostalgie comme une impasse de la volonté. En effet, même si Heimsehnsucht fait référence à une passion létale¹⁵⁹, ce terme proposé par Haller semble souligner davantage l'aspect dynamique et vital du désir.

Ce qui est intéressant de relever chez Haller c'est l'hypothèse qu'il avance pour expliquer le mal du retour. Il croit que la raison pour laquelle les Suisses étaient particulièrement sensibles à la nostalgie était à rechercher dans les « fondements juridiques »¹⁶⁰ de leur identité

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 29

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 29

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 43

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 45

¹⁶⁰ (Bolzinger, 2007, p. 56)

nationale. Il ébauche ainsi, sans l'approfondir, une explication de la nostalgie qui présume un lien entre l'identité sociale et la douleur du retour.

Zimmermann, l'élève préféré de Haller, poursuit la route tracée par son maître. Il confirme que la nostalgie n'était pas une affaire exclusive des Suisses¹⁶¹ et il ajoute une réflexion qui se révélera décisive pour nous quand nous développerons notre propre point de vue sur le mal du retour. Selon son opinion : « Tout Suisse sent comme moi la maladie du pays, sous un autre nom, au milieu de sa patrie, lorsqu'il pense qu'il vivrait mieux chez l'étranger »¹⁶². Cette affirmation venait éclairer une phrase ambiguë que Haller avait incluse dans son article du Supplément où il affirmait qu'il était possible de « prendre la nostalgie dans la Suisse même »¹⁶³. La nostalgie qui était donc envisageable comme le désir d'un chez-soi que le déplacé identifiait facilement avec la terre d'origine, pouvait également affecter l'autochtone qui rêvait d'un lieu élu à résidence de son bonheur. La nostalgie était pour lui une pathologie de la privation de la liberté¹⁶⁴. Tout comme son mentor, Zimmermann avançait l'hypothèse qu'une certaine organisation politique serait capable de participer à l'apparition de la pathologie. Sa théorie se basait sur l'idée que les Suisses, à différence d'autres peuples « n'avaient pas une institution centrale capable d'incarner le contrat social »¹⁶⁵. Ainsi, ils ne leur restaient que les attaches à la terre et aux proches¹⁶⁶, pensons-nous pouvoir supposer, pour s'enraciner dans le corps social. Cette explication semble anticiper la naissance d'une pathologie du lien social qui traverse en filigrane toutes les époques, mais qui, selon Ehrenberg, se formalisera seulement au cours du XX^{ème} siècle¹⁶⁷. Encore une fois, bien que la nostalgie

¹⁶¹ (Bolzinger, 2007, p. 57)

¹⁶² (Jean George Zimmermann, *Traité de l'expérience*, op; cit. tome III, P. 266; cit in Bolzinger, 2007, p. 59)

¹⁶³ (Rice-Davis, 2015, p. 49)

¹⁶⁴ (Bolzinger, 2007, p. 60)

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 61

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 61

¹⁶⁷ La notion de « pathologie sociale » trouve ses sources dans les travaux préliminaires de Durkheim (Ehrenberg, 2013)

soit formellement dissociée de l'idée d'être un trouble ethnique à proprement parlé, l'auteur ne peut pas se soustraire à la tentative de l'utiliser pour donner du sens à une évidence clinique.

2.1.3.1 P-F. Percy : Honte, honneur, silence et amour de soi

Dans l'histoire de la nostalgie un dernier auteur mérite d'être mentionné, le chirurgien en chef des armées révolutionnaires, Pierre-François Percy. Né en 1754 en Haute-Saône dans une humble famille, il devient baron grâce aux mérites militaires reconnus par l'armée. Percy était un innovateur. Il avait inventé une ambulance capable de secourir les blessés directement sur le champ de bataille, il avait institué des équipes mobiles de médecins, et introduit également des nouveautés dans la clinique de la nostalgie.

Pour Percy, la nostalgie n'était pas une maladie que l'on pouvait soigner avec des médicaments. Au contraire, il considérait les traitements proposés auparavant comme fréquemment nuisibles. La nostalgie était une maladie morale et ainsi nulle autre option qu'un soin basé sur la relation avec le médecin et la parole ne pouvait être efficace. Pour cette raison, Bolzinger considère Percy comme le précurseur de la *talking cure*¹⁶⁸. Le mutisme du patient était pour lui l'aspect le plus dangereux de la pathologie. Tous les efforts du thérapeute devaient donc viser à percer la bulle de silence et de non-dits dans laquelle le patient s'était renfermé. Un nouveau protocole de soin avait alors été proposé pour la prise en charge du nostalgique. Le médecin devait être bienveillant avec le patient, partager ses émotions, se montrer compréhensif, soutenant. Il devait être attentif aux omissions qui punctuaient le discours du nostalgique et le pousser à en parler davantage, car ce qui était important pour lui c'était de « réactiver le commerce de parole »¹⁶⁹. Sa méthode est révolutionnaire. Au lieu d'essayer

¹⁶⁸ (Bolzinger, 2007, p. 75)

¹⁶⁹ (Bolzinger, 2007, p. 202)

d'éloigner les images obsédantes comme le faisaient ses prédécesseurs¹⁷⁰, Percy invite à en parler afin de (ou dans le but de) supprimer leur potentiel pathogène. Le retour pour Percy n'était qu'un remède extrême, car dans son expérience il était très souvent suffisant de donner l'illusion aux patients d'un congé imminent pour réactiver leur l'espoir, l'autre nom du désir. Il s'agissait de l'ingrédient vital pour le nostalgique qui s'est retourné vers le passé et stagne dans les souvenirs. Percy autorise ses médecins à promettre des retours imminents même quand ceux-ci sont irréalisables. Certes la technique est éthiquement discutable, mais autorisée, car les patients en tirent sans doute des bénéfices alors qu'ils sont exposés au risque mortel. Une autre recommandation éclaire davantage cette conception de la nostalgie. Le médecin, dit-Percy, est aussi responsable : « de faire naître des sentiments positifs vis-à-vis d'une carrière militaire vantée comme brillante, porteuse de gloire, d'honneur et de fortune »¹⁷¹.

Avec Percy on touche deux aspects fondamentaux de la clinique du retour actuelle. L'attention portée sur le non-dit du patient et l'exploration des arguments indicibles sont pour lui d'importance capitale. Pour la première fois on cherche à repérer les causes de la pathologie dans le discours du patient, ou encore dans les impasses de son discours, et à travers le discours, de les soigner. Le médecin porte son attention sur les blancs, et en particulier sur les sentiments (conscients ou pas) qui alimentent la censure et l'inhibition ; le sentiment de honte est finalement identifié. Le patient est déchiré entre le désir obsédant du retour et les obstacles qui s'interposent à sa réalisation, mais avec Percy ces obstacles ne sont plus de nature externe, mais intérieure. Ils consistent en sentiments qui font barrage à l'action d'un sujet divisé¹⁷². Afin d'accompagner le malade vers la résolution d'un conflit qui s'est déplacé du champ de bataille

¹⁷⁰ Selon Rousseau, au cours du XVIII^e siècle jouer le *Ranz-des-Vache*, un motif très connu chez les Suisses, était punissable avec la peine de mort car l'écoute de cette chanson était passible de provoquer des chagrins mortels chez les soldats Suisses. A la célèbre chanson était attribué le pouvoir de faire « fondre en larmes, désertir ou mourir ceux qui l'entendaient, tant il excitait en eux l'ardent désir de revoir leur pays » (Rousseau, 1768 ; cité par Josse, 2019).

¹⁷¹ (Josse, 2019, p. 58)

¹⁷² Pour Percy, le nostalgique est un malheureux qui se déchire lui-même (Bolzinger, 2007, p. 196)

vers son univers privé, Percy invite les médecins à soutenir l'estime de soi du nostalgique. Il s'agit donc d'accompagner le soldat dans sa bataille privée qui se joue uniquement sur le plan symbolique et imaginaire. Le propos de Percy est repris par Alibert¹⁷³. À défaut d'un véritable retour, selon ce dernier, le sentiment de honte devrait être la cible privilégiée d'une thérapie fondée sur la parole. Ainsi, avec Percy, c'est la deuxième fois que la honte est explicitement nommée dans la dynamique du retour. Au cours de quelques années, l'honneur, la honte et le respect de soi, trois constantes du discours nostalgique sont finalement mises en lumière par le travail de ces deux médecins. Malheureusement, le diagnostic de nostalgie connaîtra un déclin rapide au cours de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle et plongera dans l'oubli avec ces précieux éléments de réflexion qui réapparaîtrons seulement à la veille du XXI^{ème} siècle.

2.1.4 XIX^{ème} siècle : Voyages thérapeutiques et voyages pathologiques

Au milieu du XIX^{ème}, l'exploration des incidences cliniques des aliénistes attribuait au voyage une valence entièrement positive. En 1822, les nombreuses vertus thérapeutiques du déplacement géographique sont explorées dans le Dictionnaire des sciences médicales¹⁷⁴. Ici, Léon Marchant (1793-1863) soutenait que parmi les outils du médecin, le voyage thérapeutique était « un de ces secours (...) le plus capables d'opérer, pour le physique et pour le moral, toutes les révolutions nécessaires et possibles dans les maladies chroniques (...) ; tout y concourt ; la variété des pays, l'espoir de la guérison , la diversité des aliments, l'air continuellement nouveau qu'on respire, qui baigne et qui pénètre le corps, le changement des sensations habituelles , les liaisons passagères, les petites passions qui naissent de ces occasions, la liberté dont on jouit , tout cela change , bouleverse, détruit les habitudes d'incommodité et de maladie »¹⁷⁵. Esquirol le considérait comme une alternative efficace à

¹⁷³ (Alibert cité dans la thèse de Jules Prosper Roché in Bolzinger, 2007, p. 83)

¹⁷⁴ (Quirot, 1995, p. 7)

¹⁷⁵ *Ibid.*

l'isolement asilaire du malade¹⁷⁶, un des piliers du protocole thérapeutique proposés par Pinel¹⁷⁷. Pour Calmeil, son disciple, il n'était plus qu'une question de temps : « tôt ou tard [les médecins] s'apercevront que leur mélancoliques se sont rapatriés [de leur voyage thérapeutique] avec l'espérance et les choses de la vie »¹⁷⁸. Le déplacement était présenté dans cette perspective comme l'antidote à la mélancolie. Pour les premières aliénistes, le voyage n'était pas seulement la source de miraculeuses guérisons, mais aussi un excellent moyen de formation pour les jeunes médecins. En 1836, Jacques-Joseph Moreau de Tours, un autre élève d'Esquirol, avait été invité par son maître à accompagner un patient dans un long « voyage thérapeutique » en Orient. Le maître comptait tirer un double profit de cette expérience. Le patient aurait bénéficié de la présence d'un savant, ce dernier aurait accumulé de l'expérience utile pour forger son caractère et ses compétences professionnelles.

Au cours de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle, sous l'impulsion des observations de la médecine militaire¹⁷⁹, l'attitude positive et romantique des premiers aliénistes subit une inversion radicale. Les pathologies du déplacement commencent par être abordées selon une perspective inversée. Si par le passé le prototype du nostalgique était le soldat suisse qui succombait face à l'impossibilité de répondre à l'appel impérieux du pays d'origine, à partir de maintenant, l'attention est portée sur les départs soudains et sans fondement des déserteurs militaires ou civiles. Selon la reconstruction faite par Hacking, le déplacement pathologique fut un phénomène qui touchait particulièrement les soldats des armées de conscription¹⁸⁰ et s'élargit par la suite à la petite bourgeoisie. Il s'agit « dans la majorité des cas, d'un honnête artisan, employé ou travailleur régulier, ou encore un conscrit »¹⁸¹.

¹⁷⁶ (Esquirol & Gourevitch, 1998)

¹⁷⁷ (Foucault, 1972, p. 529)

¹⁷⁸ (Calmeil, cité par Starobinski 1960 : 66 in Quirot, 2005)

¹⁷⁹ (Hacking, 2002, p. 149)

¹⁸⁰ (Hacking, 2002, p. 150)

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 103

Esquirol, qui avait fait l'éloge des effets bénéfiques du voyage, il n'avait pourtant pas négligé d'évoquer son rôle de symptôme à l'intérieur de certains cadres pathologiques (monomanie intellectuelle, délires partiels, etc.)¹⁸²

Une première rupture radicale avec l'explication nostalgique de la fugue se produit aux États-Unis, en 1851 quand le médecin Samuel Cartwright décrit la *Drapétomanie*¹⁸³. Le terme dérivé du grec *drapetes* (fugueur, déserteur) et *mania* (manie, folie) rendait compte du comportement, considéré à l'époque inexplicable, des esclaves afro-américains, qui cherchaient de s'évader des champs de coton...

En France deux ouvrages marquent ce passage, *Les Aliénés voyageurs, ou migrateurs* publiés par Foville en 1875, et *Les Aliénés voyageurs*¹⁸⁴ de Tissié en 1897. Les mêmes éléments constitutifs de l'expérience du déplacement jusque-là considérés comme les ingrédients secrets des guérisons spectaculaires (tels la surprise, le bouleversement, la perte de repère, la rupture des rythmes et des habitudes, les liens passagers, la confrontation à l'altérité deviennent, à partir de la deuxième moitié du 19^{ème} siècle, des facteurs potentiellement pathogènes. Ainsi à côté des épidémies de nostalgie et d'hystérie, les fugues pathologiques assumaient une dimension endémique¹⁸⁵. À nouveau c'est toute une floraison de nouvelles entités cliniques dans lequel le voyage est considéré soit comme la cause soit comme le symptôme principal de la pathologie¹⁸⁶.

¹⁸² (Esquirol & Gourevitch, 1998, p. 153)

¹⁸³ (Beneduce, 2008, p. 56)

¹⁸⁴ (Cité in Hacking, 2002, p. 35)

¹⁸⁵ L'idée de Ian Hacking (Hacking, 2002) que la propagation du diagnostic de fugue a effectivement pris un caractère épidémique est fortement critiquée par Bolzinger (Bolzinger, 2003, p. 449)

¹⁸⁶ Dans un article intéressant paru en 2006, F. Caro ne mentionne au moins une vingtaine : « *Automatisme ambulatoire* (Tissié, 1897), *automatisme somnambulique* (Garnier, 1887), *impulsion à la déambulation* (Duponchel, 1890), *déterminisme ambulatoire* (Verga, 1891 ; Borri, 1892 ; Funaioli, 1983), *vagabondage impulsif* (Pitres 1891), *Dromomanie* (Régis, 1893) *automatisme ambulatoire épileptique* ou *hystérique* (Charcot, Clérambault et Janet, 1891) *délire psychasthénique* (Raymond 1895), *manie ambulatoire* (Berkley, 1897), *poriomanie* (Donath et Burg, 1900), et encore *psychoses migratrices*, *paranoïa ambulatoire*, *fugues de la mélancolie*, *manie ambulatoire*, *fugues de la démence du paralytique* et de la *démence sénile*. In (Caro, 2006, pp. 406–408)

Cette transformation se concrétise, en 1888, quand Charcot forge le terme de « automatisme ambulateur » pour rendre compte du comportement de certains patients erratiques. Pour l'auteur, cette pathologie ne représente pas un nouveau domaine diagnostique, mais il faut la considérer soit comme un excès épileptique, soit comme une sous-catégorie de l'hystérie. Marie-Meunier précise qu'il se caractérise par « une impulsion à partir et aller devant soi, dans un état variable d'obnubilation de la conscience et sans but défini. Il se présente surtout chez les névropathes : hystériques, neurasthéniques, épileptiques »¹⁸⁷. Dans la même période en Europe se multiplient les diagnostics fondés sur le déplacement géographique dans leurs critères d'inclusion, le *Wandertrieb* en Allemagne, le *determinismo ambulatorio* en Italie¹⁸⁸.

Le tableau symptomatique se présente toujours de manière identique : un départ inattendu suivi par une impulsion incontrôlable d'aller devant soi sans autre objectif que la répétition compulsive d'avancer... Toutes ces nouvelles entités cliniques convergent sur un point essentiel. Durant son évasion le fugueur perd souvent ses papiers. Au cours de ses pérégrinations, l'ancienne identité troublée est souvent remplacée par une nouvelle¹⁸⁹. Si on résiste à la tentation de classer le comportement du voyageur aliéné comme une séquelle d'un trouble neurologique, d'une schizophrénie, de l'épilepsie ou de l'hystérie, une interrogation devient fondamentale : au juste, que fuient-ils ? À la place de l'absence encombrante qui déprime le nostalgique, nous trouvons chez le fugueur une présence asphyxiante que le pousse à quitter le lieu en courant. Au désir de retour au foyer de l'un correspond le désir de le quitter sans délai de l'autre. À un moment donné de l'histoire, la pathologie du voyage identifie l'archétype du fugueur dans la figure du Juif. C'est le Cas Klein décrit par un élève de Charcot qui fait de « L'Israélite [un sujet] particulièrement exposé à toutes les manifestations de la

¹⁸⁷ (Meunier, 1908 in Beaune, 2014)

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.63

¹⁸⁹ (Hacking, 2002, p. 15)

névrose »¹⁹⁰. Le juif, en vertu de sa condition historique d'homme sans terre, est peint comme privé d'attaches territoriales et d'inscription symbolique. À l'image du héros nostalgique suisse consommé par l'amour de la patrie fait le contrepoint son antihéros, le « Juif errant »¹⁹¹. La « maladie des Suisses » trouve son antinomie dans la « pathologie du juif »¹⁹².

Au-delà des différences qui caractérisent les diverses pathologies composant la constellation des pathologies du déplacement, il faut remarquer que des troubles dissociatifs semblent associés tant aux excès nostalgiques qu'aux manies erratiques. Leur dénominateur commun est le vécu d'être détaché de soi ou de l'environnement qui précède ou accompagne souvent les crises. « Une rupture soudaine ou progressive, transitoire ou chronique, des fonctions normalement intégrées (affecte) la conscience, la mémoire, l'identité ou la perception de l'environnement »¹⁹³. Pour ce qui concerne le déplacement pathologique, le retour coïncide normalement avec la fin de la crise amnésique et de l'état d'inconscience. Le retour manqué du nostalgique coïncide au contraire avec son effondrement mélancolique.

Nous terminerons ce chapitre en évoquant brièvement la notion de voyage pathologique qui a été proposé en 1914 par Briand, Livet et Morel¹⁹⁴. Selon Kaplan et Sadok¹⁹⁵, celui-ci se différencie des fugues par l'absence des troubles de la conscience et l'impulsivité. Au fil des années de nombreux syndromes ont été proposés pour décrire les décompensations psychiques survenant pendant ou après un voyage tels les syndromes du *jat-lag* ou¹⁹⁶ et le syndrome de Stendhal (ou syndrome de Florence). Dans ces deux cas, les troubles découlent de l'exposition à des stimuli bouleversants auxquels le voyageur n'est pas préparé. Le syndrome d'Inde, de

¹⁹⁰ (Charcot, 1889, p. 236)

¹⁹¹ (Charcot, 1889, pp. 347–349)

¹⁹² (Meige & Charcot, 1893)

¹⁹³ (Kaplan et Sadok, 1998; in Caro, 2006, p. 409)

¹⁹⁴ (Briand, Morel, & Livet, 1914, p. 238)

¹⁹⁵ (Kaplan et Sadok, 1998; in Caro, 2006, p. 409)

¹⁹⁶ (Katz, Durst, Zislin, Barel, & Knobler, 2001)

Paris, de New York, et de Tahiti¹⁹⁷ ont en commun la déception des attentes comme facteur déclencheur des symptômes que les caractérisent.

2.1.5 XX^{ème} siècle : La rencontre de l'Autre

Au début du vingtième siècle, l'histoire de la clinique de la migration de retour s'enrichit d'un nouveau chapitre. Aux savoirs de deux traditions cliniques qui avaient exploré l'expérience du déplacement - nostalgie et fugueurs - s'ajoutent de nouvelles pistes de réflexion introduites par la psychiatrie moderne.

Emil Kraepelin, considéré aujourd'hui comme un des pères fondateurs de la psychiatrie, s'efforçait depuis 1883 d'établir une classification systématique des maladies mentales¹⁹⁸ fondée sur des critères cliniques objectifs. En 1903 il part pour une expédition coloniale afin d'effectuer une étude dans un asile psychiatrique de l'île de Java. Son objectif était de mener des observations dans la colonie hollandaise pour tester l'universalité de ses catégories diagnostiques forgées en occident et ainsi légitimer leur scientificité. Pendant son voyage, il réussit à confirmer la présence de la démence précoce et psychose maniaco-dépressive, mais il eut aussi l'occasion d'observer deux entités cliniques l'amok et le latah¹⁹⁹, fraîchement décrites par Gilmore Ellis. Les deux sont caractérisés par des automatismes mentaux²⁰⁰. Le latah est associé à un état de transe provoqué par un choc dans lequel la personne répète mécaniquement les gestes ou les mots produits par quelqu'un d'autre. Le running amok (la course de l'amok, ou simplement amok) semblait au contraire s'apparenter à la fugue. Il s'agissait d'un accès de rage durant lequel l'individu se lançait dans une course mortelle pendant laquelle il agressait gravement toute personne qui croisait son chemin. L'épisode se terminait dans la majorité des

¹⁹⁷ (Caro, 2006, p. 411)

¹⁹⁸ (Coppo, 1996)

¹⁹⁹ Les deux entités cliniques furent présentées pour la première fois dans les *Annales Psychologiques* du 1896 et du 1990. (Postel, 1994, p. 389)

²⁰⁰ Terme décrivant au début du XX^{ème} un activité involontaire (Arveiller, 1996, p. 610)

cas par la mort de l'agresseur et était pour cela associé à un comportement suicidaire. Il est intéressant de noter que les épisodes d'amok interviennent suite généralement suite à humiliations ou échecs publics. Bien que Kraepelin reconnaissait des « spécificités » pour *l'amok* et le *latah*, il les identifiait avec l'épilepsie psychique et l'hystérie²⁰¹. La spécificité de leurs manifestations était une conséquence d'une variable culturelle. Ce voyage qui est considéré comme l'acte fondateur de la psychiatrie moderne coïncide, selon Roudinesco et Plon, avec la naissance de la psychiatrie comparée²⁰², précurseur de la psychiatrie transculturelle. Selon Baubet et Moro, « c'est cette année-là, en 1904, la psychiatrie européenne rencontrait officiellement la « folie » des autres ».

Bien que Kraepelin ait établi l'universalité substantielle de la psychopathologie, la psychiatrie coloniale continuait de cumuler des échecs. La « variable culturelle » devenait la cible privilégiée vers laquelle porter son attention afin de trouver des réponses et des remèdes efficaces. C'est ainsi que la prise en compte de la différence des mœurs et des coutumes culturelles devint pour la psychiatrie un outil théorique incontournable pour gérer la santé mentale des colonisés. Cette nouvelle approche donnera lieu à de nombreuses expériences partout dans le monde, parmi les plus connues, celle de l'hôpital Fann de Dakar²⁰³.

C'est à ce moment précis que le savoir relatif aux effets pathologiques du déplacement qui avait occupé le débat des siècles précédents fusionne progressivement avec la question culturelle et nécessairement avec la question coloniale, donc politique. Tant la psychiatrie coloniale que la psychiatrie générale étaient en effet impliquées dans l'action colonisatrice, mais comme l'a souligné Gouriou²⁰⁴, si la psychiatrie coloniale assumait sa participation active

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² (Roudinesco & Plon, 1997, p. 237)

²⁰³ (Collomb & Diop, 1965)

²⁰⁴ (Gouriou, 2008)

dans le projet d'expansion coloniale, la psychiatrie y participait par le maintien des préjugés évolutionnistes qui la justifiaient²⁰⁵.

Suite à ces premières expériences, de nombreuses disciplines se développent : psychiatrie coloniale, psychiatrie culturelle, psychiatrie transculturelle, psychiatrie des migrants, ethnopsychiatrie et clinique de l'exil pour en citer quelques-unes. Comme nous le verrons, nombreuses implications éthiques, théoriques et politiques qui ont caractérisés les débats de la psychiatrie coloniale, se posent à nouveau aujourd'hui dans le champ de la migration de retour.

Loin de constituer un domaine de savoir unique, toutes ces différentes disciplines ont en commun l'idée que la migration peut représenter une variable susceptible de faire émerger un nouveau champ d'investigation à l'intérieur de la psychopathologie, ainsi que des savoirs et des cliniques spécifiques. Nous allons en explorer les principaux.

2.1.5.1 L'expérience française

A partir du XX^{ème} siècle la question du déplacement est reprise à partir de l'analyse de l'impact de l'expérience migratoire. En France, la migration est affaire de la médecine du travail. C'est la période durant laquelle on enregistre les premiers déplacements de masse des habitants des anciennes colonies et du sud de l'Europe en direction de la métropole. Ce mouvement était favorisé par le processus de décolonisation, l'amélioration des transports et l'augmentation de la demande interne en mains d'œuvre. Ce qu'intéressaient les psychiatres français c'était le dépistage des troubles constitutionnels avant d'autoriser l'entrée des candidats travailleurs dans le territoire national, car les malades pesaient lourdement sur les caisses publiques²⁰⁶. Les psychopathologies de l'époque reconnaissent l'absence d'une pathologie

²⁰⁵ Nous reviendrons sur la question de la colonisation et surtout de la décolonisation quand nous aborderons dans le détail la question du retour au Sénégal.

²⁰⁶ (Gouriou, 2008, p. 26)

spécifique de la transplantation, car les symptômes associés étant trop changeants et exotiques pour définir un tableau diagnostique univoque et rigoureux. Ceci étant dit, plusieurs descriptions nosographiques se succèdent au cours de l'histoire, devenant représentants des troubles caractéristiques du migrant même en absence d'une pathologie spécifique officiellement reconnue.

Les différentes pathologies qui touchaient les migrants étaient considérées comme constitutionnelles ou liées aux conditions de travail. Pendant la première moitié du XX^{ème} siècle, les souffrances liées aux conditions de l'exilé étaient souvent désignées par le terme *sinistrose*, « une forme de névrose traumatique (qui apparaissait) après un accident de travail »²⁰⁷. Le terme *sinistrose* est généralement attribué à un élève de Charcot, Édouard Brissaud qui l'avait forgé en 1908²⁰⁸. Il décrivait la pathologie comme « un état psychopathique spécial qui procède uniquement d'une interprétation erronée de la loi²⁰⁹ et consiste en une sorte de délire raisonnant fondé sur une idée fausse de revendication qui concerne non pas l'accident, mais l'accidenté »²¹⁰. De nombreux auteurs s'accordent sur le fait que cette pathologie offrait l'occasion au migrant de donner forme à une souffrance qui ne trouvait pas d'autres voies d'expression (Sayad, 1999 ; Douville, 2001 ; Baubet et al., 2004). Le diagnostic était très controversé. Karl Abraham affirmait que « la lutte pour l'obtention d'un dédommagement empêche la disparition des manifestations morbides. Lorsque l'amélioration constitue une menace de réduction, voire de disparition de la rente, les symptômes disparus ou atténués réapparaissent avec une force nouvelle »²¹¹. De plus, un travailleur qui subissait un accident plus ou moins invalidant sur le lieu de travail voyait la voie du retour barré. À ce propos,

²⁰⁷ (Douville, 2001, p. 256)

²⁰⁸ Selon plusieurs auteurs (Gouriou, 2008 ; Ham, 2003) le terme *sinistrose* était déjà employé auparavant par Karl Abraham dans l'article « Les traumatismes sexuels comme forme de sexualité infantile » du 1907.

²⁰⁹ Il s'agit de la loi introduite en France le 9 avril 1898 qui règlementait l'indemnisation des accidents de travail.

²¹⁰ (Brissaud cité par Quétel & Morel, 1979, p. 49)

²¹¹ (Abraham, 1907 ; cité par Gouriou, 2008, p. 103)

Abdelmalek Sayad soutenait que la famille du migrant algérien ne posait pas d'obstacle au retour du migrant à condition que le retour ne provoque pas la perte de l'apport financier²¹². Mais l'obtention de cette rente comportait une lutte procédurale et bureaucratique intense au point de devenir un véritable travail à temps plein pour le sinistré. Ce dernier restait ainsi coincé dans un entre-deux constitué par l'impossibilité de se bâtir son propre futur grâce à une activité professionnelle, et l'éternisation des procédures pour obtenir le dédommagement. La rente garantie par l'indemnisation d'un accident de travail pouvait parfois représenter pour le migrant un apport financier fondamental. Cependant, si, d'un côté, l'indemnisation offrait au migrant une sorte de « passe-partout social » en lui permettant de revenir parmi les siens, de l'autre côté, elle risquait de l'enfermer dans sa condition morbide. Nous verrons quelques exemples de cette dynamique à l'occasion de notre analyse clinique.

2.1.5.2 La clinique de la migration dans l'après-guerre

Il a fallu attendre les années 50 pour que la dimension sociale soit prise en compte dans la compréhension de la souffrance du migrant. Plusieurs facteurs contribueront à ce changement. Un premier changement est véhiculé par les mouvements d'Indépendance des colonies qui succèdent à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Frantz Fanon (1925-1961), un des représentants majeurs de ce courant, psychiatre et militant de la décolonisation, critique toute hypothèse évolutionniste et dénonce les théories qui expliquent la maladie du migrant et du colonisé par des facteurs constitutionnels²¹³. Comme alternative il porte au premier plan la

²¹² (Sayad, 2006a)

²¹³ (Fanon, 1952)

condition sociale des aliénés coloniaux²¹⁴. À la même époque, *l'antipsychiatrie*²¹⁵ portait une critique majeure au paradigme du déterminisme biologique de la souffrance. Ses partisans soutenaient que la vraie cause des troubles était de nature psychosociale. Le débat interne à la psychiatrie occidentale et les expérimentations promues dans les colonies par des innovateurs comme Fanon et Collomb, créaient ainsi les conditions propices à l'émergence d'une nouvelle approche de la clinique de la migration, donnant vie au développement d'une nouvelle psychopathologie de la migration.

Les pathologies des migrants commencent à être envisagées comme la conséquence directe de la condition migratoire et des difficultés d'adaptation au nouveau milieu socioculturel.

2.1.5.3 Psychologie du départ et du retour

Entre 1990 et 1991, André Bolzinger publie dans la revue « Bulletin de Psychologie » une série d'articles et de thèses de doctorat édités entre 1946 et le 1985 et consacrés à la « Psychologie du départ et du retour ». Il s'agit d'une première dans la littérature dédiée aux ouvrages francophones qui traitent le retour comme un objet d'analyse à part entière. Dans son introduction, Bolzinger (1991) souligne les principaux thèmes abordés par les auteurs ; tel le vécu de frustration qui accompagne souvent les revenants, les difficultés liées aux retrouvailles, le vécu d'aliénation qui parfois s'en suit quand l'exilé se retrouve étranger dans sa propre patrie, condition d'autant plus blessante, car après le retour réel il se retrouve sans solution imaginaire... Le retour pour Bolzinger serait alors « dangereux pour la santé du corps ou pour

²¹⁴ Dans un article consacré à son travail à l'hôpital psychiatrique de Blida-Joinville il écrit : « Une psychothérapie ne pouvait être possible que dans la mesure où l'on tenait compte de la morphologie sociale et des formes de sociabilité » (Fanon & Azoulay, 1954, p. 378)

²¹⁵ Dans son ouvrage « les antipsychiatries », Hochmann considère le mouvement antipsychiatrique comme une constellation d'approches hétérogènes caractérisées par une pluralité de perspectives et de motivations généralement reconnues sous la même bannière. (Hochmann, 2015)

la santé de l'âme »²¹⁶. Après avoir passé en revue ces textes, Bolzinger dénonce un certain préjugé qui habite tous les travaux analysés qui se fondent sur le postulat d'une psychopathologie de la transplantation qui réduit toute explication à une « inadaptation sociale liée à la disparité culturelle »²¹⁷, donc à une rubrique de la psychiatrie sociale.

La clinique de la transplantation selon Bolzinger exclurait toute implication subjective en l'écrasant sous le poids d'un déterminisme social de la souffrance. Dans cet ouvrage il semble alors vouloir bâtir le manifeste inaugural d'une clinique qui mette « l'accent particulier d'un départ ou d'un retour, ses implications personnelles jusque dans l'intimité personnelle du migrant »²¹⁸. À la faveur d'une approche qui prend en compte la subjectivité du migrant, il arrive à la conclusion que « le leurre du retour et les malheurs qui en découlent constituent un champ d'investigation tout neuf pour le psychologue clinicien »²¹⁹ qui mériterait d'être exploré. Toutefois, bien que trente ans se soient écoulés depuis, son appel est resté sans réponse. Parmi les nombreuses thèses recensées, nous porterons notre attention seulement à celles permettant de développer de manière spécifique la question du retour. Telle, la thèse de Philippe Rolley intitulée « Considération sur la psychopathogénie des travailleurs immigrés en France ». Au-delà du contenu de son travail, il est intéressant de voir comment l'auteur délimite sa population de référence aux seuls migrants qui « ont quitté volontairement et définitivement leur pays d'origine et qui sont prêts à accepter le système de valeurs du pays d'accueil »²²⁰. Deux remarques concernant ses critères d'inclusion s'avèrent nécessaires : comment établir à l'avance si une migration est définitive quand l'on sait que le projet migratoire peut changer à tous âges et toute époque ? Deuxièmement, l'équivalence entre la volonté de quitter son propre pays et la disponibilité à accepter le système du pays d'accueil ne va pas de soi. Tant les

²¹⁶ (Bolzinger, 1990)

²¹⁷ (Jean-Louis Poisat, th. méd. Lyon 1972, in Bolzinger, 1990, p. 538)

²¹⁸ (Bolzinger, 1990, p. 538)

²¹⁹ (Bolzinger, 1990, p. 534)

²²⁰ (Rolley, 1977 in Bolzinger, 1990, p. 534)

motivations au départ, tant les résistances à l'installation dans le pays d'accueil peuvent être d'ordre inconscient. Ce qui est remarquable dans cette thèse est plutôt la tentative de décrire les différentes stratégies d'adaptations du migrant aux difficultés de la migration. À l'intérieur des pathologies de la migration, « les pathologies de la transplantation représenteraient environ la moitié des cas observés »²²¹. Parmi cette catégorie diagnostique, Rolley différencie les symptômes à court terme (repli dépressif et réactions hyperesthésiques) et à long terme (sinistrose, revendication paranoïaque, rigidité caractérielle). Selon lui²²², les difficultés d'adaptation au nouveau milieu ne peuvent que conduire à deux solutions, soit le retour, soit la « pérennisation du statut du migrant dans une attitude de défis malheureux »²²³. Le retour semble être la solution naturelle qui ne demande qu'être questionnée quant à sa réelle efficacité, le choix de rester prenant la forme d'un retour manqué destiné à pérenniser la souffrance.

Jean-Léon Ferrie (1961) parle des aliénés voyageurs et de la transformation d'une dépression nostalgique en délire de persécution. L'auteur relate le cas d'un jeune Breton décrit comme « émotif et timide »²²⁴ qui rejoint Paris pour se soustraire aux rires des habitants du village où il a grandi. Une fois arrivé à Paris, il cherche à se « faire une place », mais la nostalgie l'oblige à regagner son foyer familial. Il initie ainsi des allers-retours entre Paris et la Bretagne qui deviennent la métaphore d'un défaut d'enracinement et non pas d'une difficulté de transplantation. À la différence de l'analyse de Ferrie (1961), on peut supposer que le jeune Breton avait entrepris la route de la migration, car il était déjà habité par des vécus persécuteurs liés aux moqueries des collègues. Le départ aurait été non pas la cause de la souffrance mais la tentative de sa résolution, phénomène que nous développerons plus tard sous la notion de migration thérapeutique. Ici la tentative échoue dans son objectif de réparation narcissique.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 535

²²³ *Ibid.*

²²⁴ (Jean-Léon Ferrie, th. méd Lyon 1972, in Bolzinger, 1990, p. 536)

2.1.5.4 Les ethnopsychiatries

Pendant la première moitié du XXI^{ème} siècle, un dialogue fécond s'était instauré entre la psychanalyse et l'anthropologie qui avait bénéficié à ces deux disciplines. Les concepts psychanalytiques avaient été utilisés par les anthropologues pour mieux comprendre leurs objets d'étude (mythes, rites, représentations, culture, etc.). Les psychanalystes avaient pu s'appropriier ces objets pour rendre compte du fonctionnement psychique, repensant les notions de culture, ethnie, identité, famille, lignage, etc.²²⁵ Ces échanges avaient permis la production d'un savoir théorique important qui s'était concrétisé dans la production d'œuvres majeures telles *Totem et Tabou*²²⁶ de Freud, ou *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*²²⁷ de Malinowski. Dans l'œuvre de Géza Róheim, anthropologue et psychanalyste, s'était enfin réalisé le premier essor d'une discipline autonome, l'anthropologie psychanalytique²²⁸.

La naissance de la clinique moderne de la migration est généralement attribuée à Georges Devereux²²⁹ (1908-1987). Hongrois d'origine, il avait comme Róheim une double formation d'anthropologue et de psychanalyste qui lui permit de combiner les deux savoirs afin de produire une nouvelle spécialité, l'ethnopsychiatrie²³⁰. Son souci était de structurer la relation entre les deux disciplines qu'une « psychiatre exotique » utilisait à son avis dans la clinique avec une nonchalance abusive. Dans un de ses travaux, il affirmait que : « l'exotisme n'est pas une ethnopsychiatrie au sens propre du mot, tout comme un guide de musée n'est pas

²²⁵ (Fassin, 2000, p. 2)

²²⁶ (Freud, 1913b)

²²⁷ (Malinowski, 1921)

²²⁸ Fassin n'hésite pas à considérer Géza Róheim parmi les pionniers de futures cliniques culturelles (Fassin, 2000, p. 14)

²²⁹ (Baubet & Moro, 2000) ; (Laplantine, 2002) ; (Nathan, 2010)

²³⁰ Comme le rappelait souvent lui-même, le terme *ethnopsychiatrie* avait été employé pour la première fois par Louis Mars Louis Mars était un médecin psychiatre engagé dans la décolonisation auteurs de nombreux travaux sur la possession et les zombies en Haïti sur lequel nous aurons l'occasion de revenir plus tard (Nathan, 2010, p. 24)

un traité d'archéologie ou d'histoire de l'art. Il ne peut y avoir une ethnopsychiatrie authentique sans une épistémologie, une méthodologie, une technique, une théorie qui lui appartiennent en propre »²³¹.

Le premier postulat sur lequel se fonde sa méthodologie concerne la manière d'interroger les deux savoirs, chaque domaine devant être exploré singulièrement et non simultanément. C'est à partir de ce postulat que Devereux introduit sa méthode complémentariste²³² qui consiste en une « double lecture » – psychologique et anthropologique - du symptôme. C'est à partir de ce principe méthodologique que s'est construite la théorie de l'ethnopsychiatrie²³³. Le psychisme était pour Devereux le résultat de l'intériorisation de la culture, tandis que la culture consistait en projection à l'extérieur des contenus psychiques²³⁴. À partir de ce principe, la colonisation était envisagée comme l'occasion de déculturation, c'est-à-dire, d'une désorganisation du psychisme suite à la perte d'efficacité du pouvoir structurant de la culture. À cette désintégration il opposait l'action thérapeutique qui consistait à la recomposition des contenus psychiques à travers la réinscription du patient dans sa culture d'origine. Lévi-Strauss appelait bricolage cette opération d'« incessante reconstruction à l'aide des mêmes matériaux »²³⁵.

L'application de ces principes théoriques et thérapeutiques fut un défi relevé plus tard par un de ses élèves, Tobie Nathan. À la différence de son prédécesseur intéressé principalement à la possibilité d'appliquer la psychanalyse dans des contextes non occidentaux, Nathan s'engage dans la création d'un dispositif clinique adapté à la prise en charge des patients migrants. Les patients exilés subissaient selon Nathan le même processus de déstructuration

²³¹ Devereux (G), dans la Préface de Perspectives Psychiatriques, consacré à l'ethnopsychiatrie, N°53, 1975 (cit. in Nathan, 2010, p. 30)

²³² (Devereux, 1967)

²³³ (Baubet & Moro, 2000, p. 114)

²³⁴ (Laplantine, 2002, p. 29)

²³⁵ (Lévi-Strauss, 2010, p. 31)

traumatique du psychisme (déculturation) que Devereux avait décrit chez le colonisé. Pour Nathan : « toute migration est au mieux conflictuel, au pire traumatique »²³⁶. Cette transformation procédait en parallèle avec l'acculturation du migrant à la culture du pays hôte. La culture était envisagée comme « constituée par l'ensemble de tous les individus culturellement semblables ayant en commun des caractères qui les distinguent des autres êtres humains, eux aussi membres d'une culture et capables d'engendrer des individus culturellement semblables »²³⁷. Dans ce sens, Nathan poursuit la route tracée par son maître postulant une substantielle homogénéité « entre deux systèmes, l'un d'origine interne – l'appareil psychique – l'autre d'origine externe : la culture »²³⁸. La rupture de cette continuité était la source de la souffrance du migrant, ou du moins, la cause majeure des échecs thérapeutiques. Selon Nathan, l'application de systèmes thérapeutiques occidentaux aux migrants comporte inévitablement une acculturation à la culture qui les a produits et il voyait en cela une prolongation de la réitération des anciennes logiques de domination coloniale. La maladie du migrant et les modalités de sa prise en charge devaient alors respecter et être adaptées à la culture d'origine du patient. Cette attention voulait purifier une fois pour toutes la relation soignant-soigné hantée par les fantasmes dérivés des anciens rapports de force entre le colon et colonisé. Pourtant, la solution proposée par Nathan de réintégrer à travers la thérapie le patient dans sa culture d'origine en restructurant son « identité ethnique », lui vaut l'accusation de réitérer ainsi les rapports de domination²³⁹ qu'il voulait éliminer. La culture devient en conséquence une « clôture héréditaire »²⁴⁰, dans laquelle ne reste aucune place pour sa subjectivité.

²³⁶ (Nathan, 2012, p. 128)

²³⁷ (Nathan, 1994, p. 183)

²³⁸ *Ibid.*, p. 219

²³⁹ (Fassin, 2000, p. 23)

²⁴⁰ *Ibid.*, p.13

L'idée d'un « traumatisme migratoire »²⁴¹ implicite à l'expérience de la « transplantation » est partagée par d'autres auteurs avec des nuances différentes.

Marie Rose Moro, en reprenant l'idée de Nathan, parle d'une rupture de l'étayage psychique offert par la culture (déculturation) : « Les référentiels ne sont plus les mêmes, les catégories utilisées non plus, tous les repères vacillent »²⁴². La réponse à cette souffrance doit prévoir une prise en charge pourvue d'une sensibilité culturelle, car les échecs thérapeutiques de la médecine occidentale auprès de l'exilé tant sur le plan des psychothérapies que des thérapies pharmacologiques (Baubet et Moro, 2003) rappellent ceux qui, auparavant, avait mis en échec la psychiatrie coloniale.

Cependant, au lieu d'une thérapie fondée sur le bricolage des contenus psychiques, elle en propose la notion de métissage, c'est-à-dire une réorganisation des contenus non plus à partir des liens offerts par le cadre culturel d'origine, mais un travail de retissage basé sur la constitution de nouvelles connexions entre la culture d'origine et la culture du pays d'accueil. Alors que l'approche de Nathan semble enfermer le patient dans la répétition du même et dans le périmètre immuable de la culture d'origine, l'approche de Moro au contraire met de l'avant la possibilité créative offerte par la multiplicité des référents que les sujets peuvent s'approprier de manière originale²⁴³.

Au-delà de son potentiel traumatique, parmi les auteurs qui se sont occupés de migration, nombreux sont ceux qui la considèrent comme un facteur potentiellement pathogénique. Certains (Grimberg et Grimberg, 1986 ; Biznar-Charoui, 1991 ; Kaës, 1971) associaient la migration à une crise. Les désordres psychosociaux associés à la migration sont également confirmés par la surreprésentation de la population migrante dans les hôpitaux (Bhugra, 2011 ; Harper, 2016) et les institutions carcérales (Hernan, 2017). Pour certains, une

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² (Moro, 1998, p. 90)

²⁴³ (Di & Moro, 2008, p. 22)

part de cette population porterait la trace des violences subies dans le passé, causes de l'exil (Altounian, 2000 ; Sironi, 2007 ; Viñar, 1989), pour d'autres auteurs, les migrants succomberaient à la souffrance causée par les défis de la « transplantation ». À l'intérieur du champ hétérogène de l'ethnopsychiatrie dans lequel coexistent plusieurs courants déterminés par des positions théoriques et cliniques divergentes, le rôle attribué à la culture reste central. C'est pour cette raison que d'autres approches de la clinique de la migration verront le jour à la fin du XX^{ème} siècle à partir d'une critique du monopole considéré excessif de la culture dans la prise en charge du migrant.

2.1.5.5 La clinique de l'exil

Une approche clinique tout à fait intéressante et souvent critique à l'égard de ses précurseurs est proposée par un groupe de plusieurs auteurs (F. Benslama, A. Cherki, O. Douville, et al.) se reconnaissant sous l'appellation de la clinique de l'exil. Ils formulent les mêmes arguments critiques à l'encontre de la psychopathologie de la migration qu'à l'ethnopsychiatrie, à savoir la disparition du sujet dans la détermination de son destin au cours de l'expérience migratoire. À ce propos, ces auteurs rejettent le terme de migration en faveur de celui de l'« exil » pour souligner la portée existentielle du déplacement et moins celle sociologique de la migration. Leur approche issue de la tradition psychanalytique, postule la résonance de l'expérience archaïque de l'exil fondateur avec la séparation actuelle provoquée par la migration. Dans un certain sens, ils semblent avoir répondu à l'exigence formulée par certains²⁴⁴ au début des années 90 de recentrer la clinique de la migration sur le sujet que les théorisations précédentes avaient mis à l'ombre du déterminisme biologique, social ou culturel²⁴⁵. Il s'agit pour eux de questionner l'être-au-monde de l'exilé à travers la clé de lecture

²⁴⁴ (Bolzinger, 1990, p. 534)

²⁴⁵ L'acte de naissance de la clinique de l'exile date de la même année (1991) et fait référence à un colloque organisé à la Salpêtrière. (Gouriou, 2008, p. 231)

du lien entre la formation ontologique du sujet et son expérience actuelle où sa subjectivité est mise à l'épreuve. De même, « la clinique de l'exil » postule que l'exil ne se résume pas à la seule condition du migrant, mais désigne plutôt la condition de l'homme moderne en général. Ce dernier étant déraciné d'un lien social en perte progressive de consistance à cause de la crise d'un symbolique malmené par la modernité. Les auteurs réfutent également le postulat de Devereux de la complémentarité entre psychè et culture. Ils considèrent la culture comme une matrice symbolique qui fournit des insignes identificatoires à travers lesquels le sujet peut se représenter et donc s'inscrire dans le lien. La migration implique un passage du sujet d'un système référentiel (culture) à l'autre. Les troubles liés à l'exil dont ils refusent à priori toutes tentatives de classification seraient alors à entendre comme l'échec de cette transition d'un « site fictionnel » à l'autre. L'impossibilité de bénéficier des représentations fournies par la culture d'origine pas plus que de celles du pays d'accueil coïncide ici avec la découverte de leur ontologique inconsistance. Ce qui attire tout particulièrement notre attention dans cette approche est la modélisation des destins du défi migratoire proposé par Douville et Galap²⁴⁶ en 1999. Ils décrivent trois solutions adaptatives possibles : l'installation, l'errance dans le néant qui sépare les univers référentiels et la réification rigide des anciens *insignes*. Le retour prend ici l'allure d'un repli défensif, tentative de réparation involutive. Nous reviendrons également sur les notions de mélancolisation du lien développé par Douville (Douville, 2001), et d'*entre-deux* (Cherki, 2008 ; Douville, 2012), qui représentent deux références importantes pour le développement des concepts que nous voulons proposer ici.

2.2 Le retour en psychanalyse

Sans la notion de retour, la psychanalyse n'aurait pas existé. C'est grâce au retour du refoulé en effet que Freud a eu l'intuition qu'une partie de la vie psychique demeurerait cachée à

²⁴⁶ (Douville & Galap, 1999, pp. 4-5)

la conscience du malade et du médecin. Le retour du matériel soumis à la censure qui émergeait à nouveau à travers les symptômes, les actes manqués, les lapsus et les rêves lui avait permis à la fois de deviner l'existence de l'inconscient et offert les moyens de l'explorer. Pourtant aucun ouvrage spécifique n'a été consacré à la notion de retour pour étudier sa complexité et sa transversalité. Son exploration a été toujours subordonnée à d'autres objets de recherche : le retour du refoulé qu'on vient de mentionner, la compulsion de répétition (retour du même), les fantasmes (retour au ventre maternel), le transfert (le retour du passé qui hante le présent), l'après-coup (retour sur l'expérience), etc. Dans l'immense production de Freud, la question du retour est abordée un grand nombre de fois et il serait impossible de la traiter ici dans son intégralité. Pour ces raisons, nous nous concentrerons ici sur quelques sujets qui nous apparaissent incontournables : Le retour du refoulé et le fort-da comme ils sont traités dans les textes au-delà du principe de plaisir (Freud, 1920) et dans *l'inquiétante étrangeté* (Freud, 1919), et le complexe d'Œdipe (Freud, 1900). D'autres seront évoqués plus tard au cours de l'analyse et de la discussion.

2.2.1 Le retour du refoulé

Toute l'architecture théorique de la psychanalyse se fonde sur le postulat que la vie psychique de l'homme est dominée par l'inconscient. L'idée, très chère à l'homme, de contrôler ses propres pensées, sa volonté et sa conduite est remise en question par la célèbre formulation freudienne : « le moi n'est pas maître dans sa propre maison »²⁴⁷. Selon Freud, seulement une petite partie des représentations psychiques résident dans la conscience, et plus précisément celles qui n'ont pas pu échapper à l'activité de censure du Surmoi. La plupart des représentations jugées incompatibles avec les exigences de la vie sociale²⁴⁸ sont isolées dans

²⁴⁷ (Freud, 1915, p. 266-267)

²⁴⁸ (Freud, 1913a, p. 118)

une partie inaccessible à la conscience et vont constituer le réservoir inconscient²⁴⁹. Bien qu'exclues du regard du moi, ces excitations (pulsions) et leurs représentations refoulées n'arrêtent pas de chercher une voie pour se décharger en accord avec le « principe de plaisir »²⁵⁰ selon lequel l'appareil psychique vise à réduire chaque tension. Le plaisir serait le résultat de la diminution de cette tension ou de l'évitement du surcroît ultérieure de la tension interne au système (principe de constance)²⁵¹.

L'ensemble de ce matériel psychique refoulé exerce donc une certaine pression afin de s'exprimer dans l'action ou de refaire à nouveau surface dans la conscience. Ce mouvement d'inertie qui est propre à l'énergie psychique vise la décharge immédiate de l'excitation et domine la vie de l'enfant. Au cours du développement, ce principe dynamique est contrebalancé par le « principe de réalité »²⁵² [...] « qui fait que, sans renoncer au but final que constitue le plaisir, nous consentons à en différer la réalisation, à ne pas profiter de certaines possibilités qui s'offrent à nous de hâter celle-ci, à supporter même, à la faveur du long détour que nous empruntons pour arriver au plaisir, un déplaisir momentané »²⁵³. La capacité de tolérer la frustration permet à l'enfant de se séparer de ses objets premiers de satisfaction et de les remplacer au cours de la réorganisation œdipienne. Il est donc clair que le refoulement est indispensable pour que le sujet puisse se conformer au principe de réalité. Le retour du refoulé est empêché seulement grâce à la résistance active que le Moi exerce à travers ses défenses. Malgré cela, en présence de certaines conditions spécifiques (sommeil, détresse, pathologies, utilisation de substances psychoactives, etc.) ces contenus peuvent réussir à franchir la frontière qui borne les territoires psychiques et faire son retour sur scène. Selon Freud, ce retour est accompagné par un sentiment pénible, car l'appareil psychique perçoit la satisfaction d'un désir

²⁴⁹ “*L'inconscient, c'est à dire le « refoulé »*” (Freud, 1920, p. 205)

²⁵⁰ (Freud, 1920, p. 187)

²⁵¹ *Ibid.*, p. 176

²⁵² *Ibid.*, p. 178

²⁵³ *Ibid.*

refoulé comme un « danger »²⁵⁴ pour sa cohérence interne, donc pour son intégrité. Freud expose tous ces concepts dans au-delà du principe de plaisir apparu en 1920. Au cours de ce même texte, il introduit une réorganisation de la théorie des pulsions précédemment divisées en pulsions sexuelles (soumises au principe de plaisir) et pulsions d'autoconservation (soumises au principe de réalité). À partir de ce moment les pulsions du Moi et les pulsions sexuelles auparavant considérés comme antagonistes, sont regroupées sous le nom de « pulsions de vie ». À ce premier groupe l'auteur oppose les « pulsions de mort ». La pulsion de mort serait l'effort accompli par l'organisme de retourner à l'état inorganique. Dans cette nouvelle perspective, Freud dessine la vie psychique comme étant une bataille éternelle entre ces deux forces antagonistes, les unes vouées à l'ouverture vers la vie et à son renouveau, les autres caractérisées par un repli obstiné sur soi et un retour mortifère du même.

La rectification de sa théorie pulsionnelle est faite suite à l'observation fortuite du célèbre « jeu de la bobine »²⁵⁵. Quelque temps auparavant il avait surpris son neveu Ernest, âgé d'un an et demi, engagé dans un jeu fort intéressant. Alors qu'il était resté seul dans sa chambre, il jetait une bobine sous un meuble pour la récupérer ensuite à l'aide d'une ficelle. Le petit Ernest accompagnait ces deux opérations de disparition et réapparition de la bobine par le son « o-o-o » qui dans son allemand imparfait signifiait Fort (loin/là-bas), et « Da » (voilà/ici/là). Freud se demandait pourquoi un enfant devait s'infliger la répétition d'une expérience douloureuse. N'était-ce pas la preuve que le principe de plaisir n'est pas universel ? L'interprétation que Freud en fit était destinée à répondre à cette question. L'enfant à travers ce jeu cherchait précisément à maîtriser l'angoisse provoquée par la séparation d'avec la mère. Ceci lui permettait à la fois de symboliser l'absence et la présence de l'objet en lui donnant ainsi l'occasion de prendre ses distances à l'égard de cette expérience douloureuse. En même

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 197

²⁵⁵ (Freud, 1920, p. 200)

temps, ce jeu lui permettait de s'administrer à petites doses la situation pénible lui permettant de garder un rôle actif contrairement à ce qui advenait dans la réalité. Nous nous permettons ainsi d'ajouter quelques remarques. Ce jeu que nous sommes tentés de renommer l'Ici/là-bas, accompagne l'enfant dans la production de deux représentations distinctes Moi/non-Moi. Le jeu de la bobine nous rappelle l'apprentissage qui a lieu au cours du stade anal²⁵⁶, qui selon Freud débute précisément à l'âge de 18 mois, qui est l'âge d'Ernest au moment de l'observation. À travers l'opération de rétention et expulsion des selles, l'enfant apprend à maîtriser les frontières de son corps et avoir une certaine maîtrise sur son environnement. Le jeu de la bobine permet au jeune enfant de bouleverser les sentiments associés à l'absence et la présence. Le filet de sécurité, outil à travers lequel l'enfant peut manifester sa volonté, lui permet de renverser les affects plaisir/déplaisir originaires associés à la présence/absence. Il peut maintenant jouir en provoquant la séparation d'avec l'objet et associer au retour le bonheur retrouvé.

2.2.2 Unheimlich, l'angoisse du retour

Pour Freud le retour du refoulé s'accompagne souvent d'un sentiment d'inquiétante étrangeté (Unheimlich). Cet affect qui appartient sans doute au domaine de la peur ne peut pas être confondu avec elle. Sa spécificité est de se rattacher « aux choses connues depuis longtemps, et de tout temps familières ». ²⁵⁷ Il s'agit d'une angoisse qui annonce l'approche d'un contenu dangereux dans le champ du conscient ou du préconscient²⁵⁸. La singularité du sentiment dérive du fait que l'origine du danger provient de l'intérieur de l'appareil psychique, ce qui lui donne ce caractère intime, familier. Ce concept a attiré l'attention de nombreux

²⁵⁶ (Freud, 1905)

²⁵⁷ (Freud, 1919, p. 48)

²⁵⁸ Lacan considère l'angoisse le sillage que le refoulé laisse derrière soi dans son chemin de rapprochement vers la conscience. C'est à cause de ça qu'il considère l'angoisse le signal le plus fiable pour parcourir à l'envers la chaîne signifiante du signifié originaire à laquelle est rattaché, ce qui fait d'elle un formidable outil de connaissance (Lacan, 1962, p. 173)

auteurs qui, au fil des années, se sont occupés de migration et, à moindre échelle, de retour (Grimberg et Grimberg, 1986 ; Sayad, 1998 ; Bolzinger, 2007 ; et al.), car dans son analyse Freud aborde de nombreuses thématiques toujours actuelles dans la recherche sur la migration et déjà présentes dans la clinique de la nostalgie, la relation avec le foyer, le chez-soi, la terre d'origine, la relation à la mort, et la relation à l'autre/étranger.

Freud démarre sa réflexion à partir de l'exploration étymologique du terme « unheimlich ». Celui-ci représente le négatif des termes « heimlich »²⁵⁹ qui désigne l'espace intime « de la maison » (heim), le familier²⁶⁰. Comme évoqué plus haut, c'est précisément son caractère familier, donc intime (et interne) qui participe de manière déterminante à rendre un certain contenu effrayant. Mais, bien entendu, Freud nous le rappelle, ni le familier ni l'inconnu sont inexorablement inquiétants. Ce qui est clair est que le non-familier et « ce qui est nouveau devient facilement effrayant et étrangement inquiétant »²⁶¹. Pour rendre compte de ce qui rend le familier inquiétant, il s'appuie sur d'autres significations du terme heimlich tirées de l'utilisation qui en est faite dans la littérature. Ainsi heimlich est l'intime qui doit rester « caché » et assume le caractère de « secret ». À l'inverse, Unheimlich, qui de heimlich est la forme privative (Un-), est selon Schelling « quelque chose qui aurait dû rester caché et qui a réapparu »²⁶². L'explication que Freud nous donne de la genèse du sentiment d'inquiétante étrangeté nous amène à réfléchir au vécu du migrant lors du retour. Comme nous le verrons plus tard, le retour du migrant est souvent anticipé ou accompagné d'une angoisse spécifique. À différence des auteurs qui nous ont précédés, nous ne sommes pas tentés d'attribuer la cause de ce vécu pénible à la seule action perturbatrice du unheimlich, bien qu'elle reste à notre avis une composante essentielle de cette angoisse spécifique qui a lieu face au retour migratoire, réel

²⁵⁹ (Freud, 1919, p. 48)

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 49

²⁶² (Freud, 1919, p. 56)

ou imaginé. Si heimlich consiste en ce qui doit rester caché, et implique un effort actif de la part de la personne afin que le secret soit à l'abri du regard de soi-même, on peut supposer que son dévoilement craint et inattendu à ces propres yeux (*Unheimlich*), au cours du retour s'accompagne d'une expérience également perturbante, le dévoilement de l'intime au regard d'autrui, ce qui pour Lynd²⁶³ est à la base du sentiment de honte. L'angoisse spécifique du retour migratoire est donc pour nous la somme de la double exposition de l'intime au regard, interne et externe, qui provoque en même temps le sentiment de *unheimlich* et de honte.

2.2.3 Le retour d'Œdipe

Ce qui nous a surpris depuis le début de cette recherche est la force des résistances qui ont empêché le thème du retour - pourtant si central comme nous l'avons vu jusqu'ici - de trouver la place qu'il mérite dans la réflexion psychanalytique, mais surtout dans la réflexion concernant la clinique migratoire. Le même destin a touché deux autres notions fondamentales de la psychanalyse qui sont restées longtemps en arrière-plan : le négatif enfin abordé par Andrée Green²⁶⁴, et la honte portée aux honneurs du débat scientifique français par Serge Tisseron²⁶⁵.

Pour ce qui concerne le retour, le complexe d'Œdipe représente à notre avis l'exemple le plus significatif de ce désaveu. Dans la version de la tragédie de Sophocle, Œdipe expulsé de sa maison tout de suite après sa naissance, inconscient de ses origines, connaît dans sa terre d'adoption une période de stabilité. Cet équilibre est perdu lorsqu'un doute concernant ses origines l'oriente vers sa terre d'origine. Le retour est, à côté du départ, un des deux tournants fondamentaux du mythe grec. La différence entre les deux moments concerne la position

²⁶³ Pour Lynd (1958) cité par Tisseron « la honte résulte du sentiment qu'une partie intime et vulnérable de soi est dangereusement exposée à autrui ». (Tisseron; 2014, p. 14)

²⁶⁴ (Green, 2011)

²⁶⁵ (Tisseron, 2015)

subjective avec laquelle Œdipe entreprend le voyage. Contrairement au départ, le retour est un choix conscient, même si les motivations qui le poussent à accomplir le voyage se révéleront trompeuses. La crise œdipienne commence sur la route du retour vers la terre natale, c'est là-bas qu'il rencontrera et tuera le père, faute de reconnaissance mutuelle. Ainsi se réalise la première partie de la tragédie prophétisée par l'oracle de Delphes. Arrivé dans sa patrie, une fois de plus à cause d'une faute de reconnaissance, Œdipe finira par s'unir sexuellement avec sa mère Jocaste réalisant le destin tragique que la prophétie avait anticipé. Brisant les deux lois qui régissent l'ordre social (interdiction du parricide et de l'inceste) le retour d'Œdipe provoque la déstructuration de la société, catastrophe tant crainte par son Père, le Roi Laïos représentant de l'Unité du peuple, qui avait sacrifié son désir le plus précieux, celui d'avoir une descendance. Un approfondissement de la lecture freudienne du mythe de Sophocle nous permet d'y repérer tous les enjeux auxquels le revenant doit faire face lors du retour à sa terre natale : le risque concernant la négociation de sa place au sein de la société d'origine, la culpabilité, les conflits potentiels (la dispute avec Laïos concerne la priorité de passage, il s'agit d'un jeu de pouvoir dans la redéfinition de la place de chacun). Œdipe doit affronter le risque implicite à chaque retour, un retour nourrit du phantasme incestueux, retour à l'origine comme retour à la scène originelle, régression vers d'anciennes relations objectales, retour « aveugle » vers le passé. Chaque retour comporte toujours aussi un défi de reconnaissance mutuelle. Les changements qui se produisent pendant l'absence peuvent finir par transformer l'autre familier en étranger avec tous les risques qui en découlent.

2.3 Naissance d'une littérature spécialisée sur le retour

Jusqu'ici nous nous sommes intéressés aux auteurs qui, par leurs théories, ont contribué à aborder la question du retour de manière indirecte ou marginale. Notre exploration des travaux psychanalytiques concernant la migration consistera à présenter les rares travaux qui ont

consacré au retour une réflexion particulière. Nous avons exclu les travaux concernant le retour de déportés, car ces ouvrages, bien qu'ils représentent une possible source d'inspiration, explorent davantage les effets des persécutions et de l'expérience concentrationnaire. Nous croyons que cette typologie particulière de retour nécessite d'être traitée dans un travail spécifique qui dépasse les objectifs de notre étude. La seule exception à ce critère de sélection est représentée par un bref et peu connu ouvrage de Donald Winnicott écrit pendant la Deuxième Guerre mondiale : « Les enfants et la guerre ». Il s'agit d'une récolte des travaux effectués par l'auteur entre 1939 et 1945. En cette période des centaines de milliers d'enfants furent évacués de la capitale du Royaume uni vers la campagne pour être mis à l'abri de la furie des bombardements nazis. Winnicott fut sollicité à cette époque afin de donner des conseils pratiques aux médecins, aux parents des enfants et aux familles d'accueil afin de rendre moins impactant l'expérience éprouvante de la séparation. Il y répondra à travers des lettres envoyées au British Medical Journal et sa participation à une série d'émissions radiophoniques diffusées pendant le conflit. Sa voix amicale et rassurante était un baume pour les âmes blessées pas seulement par le conflit, mais aussi par l'étrange vécu qui les attendait lors des séparations, et surtout au moment des retrouvailles. À la fin de la guerre, ces dernières s'étaient montrées particulièrement compliquées tant pour les jeunes que pour leurs familles.

2.3.1 Un retour « sur mesure »

La question du retour est traitée par Winnicott dans le cadre de sa théorie sur la genèse de la tendance antisociale. Selon lui, le comportement déviant trouve son origine dans la petite enfance et plus précisément dans la relation à l'Autre, dans le lien qu'il est capable de construire avec lui. Les séparations brutales et inattendues que l'évacuation avait imposées avaient soumis cette relation à une rude épreuve. Un défi parfois encore plus complexe et délicat s'était présenté

au moment des retrouvailles. Si la séparation était vécue intuitivement comme un moment dramatique par la plupart de la population qui se préparait à l'affronter, les difficultés liées au retour étaient absolument inattendues et trouvaient les familles démunies de stratégies adaptatives. Winnicott qui avait compris l'importance et la complexité de ce phénomène affirmait : « Je ne dirais pas que le retour des enfants évacués est simple et facile. Je ne le dirais pas parce que je ne le pense pas. [...] Si nous ne sommes pas vigilants, ce moment critique entraînera bien de rancunes »²⁶⁶.

Tant pour les enfants partis que pour les parents restés, la séparation et le retour représentaient un passage difficile. Winnicott expliquait à travers les émissions radio que parfois le retour est difficile à cause de la haine que l'enfant avait pu éprouver vers la mère absente²⁶⁷ (qui dans le langage kleinien est le synonyme de la mauvaise mère). Dans d'autres cas les difficultés émanaient de leur « capacité limitée [...] (des enfants) à garder vivante une représentation stable de la personne aimée lorsqu'il n'a plus aucun contact avec elle »²⁶⁸. Cette limite, reconnaissait Winnicott, appartient « dans une certaine mesure, à tous êtres humains »²⁶⁹. La recommandation de Winnicott était de ne pas se laisser surprendre si, après un certain temps, le vide que l'absence de l'autre avait engendré avait été rempli pour chacun avec d'autres intérêts. Il est fort possible, signale le pédopsychiatre anglais, que, quand il se retrouveront, « la mère et l'enfant (qui) ont appris à se passer l'un de l'autre [...], ils doivent refaire connaissance comme s'ils étaient des étrangers »²⁷⁰.

Dans ces interventions Winnicott basculait entre deux conceptions opposées du retour : « certains enfants se réinstallent chez eux comme si de rien n'était. D'autres, qui se trouvaient tellement bien dans leur famille d'accueil, ont subi un véritable choc à l'annonce de leur

²⁶⁶ (Winnicott, 2004, p. 73)

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 10

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 75

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 76

²⁷⁰ (Winnicott, 2004, p. 77)

retour »²⁷¹. Ainsi, il y aurait un retour qui procède de manière spontanée et sans obstacle, aux antipodes, un celui ponctué de problèmes : « J'espère vous avoir fait comprendre que le contact entre parents et enfants ne se rétablit pas d'emblée. Soyons vigilants et prêts à aider chacun de ces enfants »²⁷². Winnicott semble toutefois persuadé que le retour est gouverné par une sorte de loi de nature, car il est « convaincu que la plupart des enfants s'habitueront, car, en fin de compte, c'est chez eux qu'ils sont les mieux »²⁷³.

Selon lui, regagner le domicile parental était d'autant plus difficile si au cours de l'absence la maison familiale avait été remplacée par un souvenir idéalisé qui ne correspondait pas à la condition réelle. Une multitude des parents manifestaient la crainte d'être confrontés aux familles d'accueil, aux conditions matérielles de ces dernières qui parfois étaient bien meilleures que celles des citadins qui avaient connu les dévastations de la guerre. Winnicott réfutait cet argument : « le plus souvent, l'enfant ne compare pas sa propre famille à la famille d'accueil, il compare sa famille telle qu'il vient de la retrouver à l'image qu'il s'en est faite pendant son absence. Le retour serait donc l'occasion pour l'enfant de prendre la mesure de l'écart entre le fantasme et la réalité »²⁷⁴. Il avait repéré ainsi l'une des caractéristiques essentielles de la question du retour : le déplacement géographique provoque un décalage entre le réel et l'imaginaire et dans cette brèche peuvent s'ouvrir des espaces fertiles pour la souffrance et la pathologie. Ce qui peut être affecté au cours d'un long déplacement réside dans la capacité imaginative des enfants qui pour Winnicott représente le danger dont le clinicien et les adultes doivent s'occuper davantage. La mise en échec de la capacité imaginative est pour Winnicott l'aspect le plus périlleux du déplacement. Il s'agit du même danger qui avait déjà été signalé par les premiers auteurs qui s'étaient occupés de nostalgie dès les travaux de Hofer.

²⁷¹ *Ibid.*, p.74

²⁷² *Ibid.*, p.81

²⁷³ *Ibid.* p.78

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 79

Pour Winnicott, « Un enfant resté trop longtemps loin de sa maison a parfois des pensées qui m'inquiètent. Chez lui il sait parfaitement à quoi ressemble sa maison et, quand il joue, il est libre de l'imaginer comme il veut »²⁷⁵.

Chaque enfant a une histoire singulière donc pour chacun il postule la nécessité de préparer un « retour sur mesure »²⁷⁶. Cela signifie pour l'auteur de se préoccuper davantage de satisfaire les exigences de l'enfant quant à ses besoins matériels (la prédisposition d'un espace adéquat) et relationnels (la disponibilité des parents, de la mère en particulier, à l'accueillir). Mais pourquoi un psychologue devrait-il se donner tant de peine pour que les enfants soient accueillis seulement après avoir réparé le toit ou une fenêtre au prix de retarder les retrouvailles « d'un mois ou deux »²⁷⁷? Il est possible de répondre à cette question seulement si on analyse l'œuvre de Winnicott dans la perspective de son collègue et contemporain Wilfred Bion. Winnicott, on le sait, prend une place particulière dans le cercle psychanalytique à partir de sa position différente quant au rôle de l'environnement dans la constitution du sujet et de son bien-être. À différence de Freud ou Klein dont il ne désavoue pas pour autant le travail, il attribuait aux facteurs externes une importance majeure. La réponse du monde externe (l'objet) est pour lui essentielle. Bion considérait la rêverie de la mère comme une activité fondamentale à partir de laquelle l'enfant peut se construire. Le travail de représentation de l'enfant réalisé par la mère permettait à ce dernier de se définir et, en s'écartant de cette représentation, de s'autonomiser. Le temps accordé par les parents aux détails matériels de l'accueil de l'enfant de retour peut être considéré comme faisant partie de cette activité d'élaboration nécessaire à revitaliser la relation atrophiée. Il ne faut pas oublier que ces conseils étaient destinés à donner des indications pratiques aux parents et non pas à la formation de jeunes psychologues ou

²⁷⁵ (Winnicott, 2004, p. 80)

²⁷⁶ *Ibid.*, p.80

²⁷⁷ *Ibid.*, p.80

psychiatres. Les fondements théoriques qui les justifient bien qu'ils ne soient pas explicités par l'auteur nous apparaissent maintenant claires.

En procédant avec le décryptage de cette métapsychologie du retour de Winnicott, on peut lire aussi entre les lignes sa conception du retour comme une « période d'adaptation »²⁷⁸, processus qui se réalise inévitablement dans la durée. Pour qu'il s'accomplisse : « il faut leur en laisser le temps »²⁷⁹. Comme les « enfants ont besoin d'une prise en charge appropriée », l'auteur préconise aussi la possibilité d'un placement provisoire dans un foyer spécialisé. De l'œuvre de Winnicott nous allons retenir trois idées concernant le retour : le retour est un processus qui prévoit un temps d'adaptation pendant lequel la place de l'enfant doit être renégociée au sein de la famille. Ce « travail » ne concerne pas uniquement l'enfant, mais aussi ses parents. Chaque retour représente un évènement particulier formaté par les exigences singulières.

2.3.2 Psychanalyse du migrant et de l'exilé

*Psychanalyse du migrant et de l'exilé*²⁸⁰ est le titre de l'ouvrage de León et Rebeca Grinberg paru pour la première fois en 1984, devenu au cours des années une référence incontournable pour toutes études psychanalytiques qui s'intéressent aux migrations. A notre connaissance, il s'agit du premier texte de psychanalyse qui s'est occupée directement, encore que non exclusivement, de la question du retour migratoire.

A dire de ses auteurs, ce livre cherchait à combler un vide de connaissance sur la migration de la part de la psychanalyse. Les auteurs se disent étonnés d'une telle absence, car la matière était d'actualité²⁸¹ et que la psychanalyse possède des outils théoriques sans doute

²⁷⁸ *Ibid.*, p.78

²⁷⁹ *Ibid.*, p.77

²⁸⁰ Le titre original de l'œuvre est « Psicoanálisis de la migración y del exilio », publiée par Alianza Editorial, Madrid.

²⁸¹ Durant les années '80 les vagues migratoires venant des ex-colonies s'intensifient (Timera, 1996)

efficaces pour y apporter une contribution. D'autant plus que de nombreux psychanalystes ont personnellement vécu l'expérience migratoire. Peut-être que c'est justement à cause de ça, concluent les Grinberg, que l'approfondissement du sujet avait été jusque-là soigneusement évité.

L'ambition des psychanalystes argentins était d'apporter la contribution de la psychanalyse à la naissante "psychopathologie de la migration" à laquelle participaient de nombreux cliniciens de l'époque (Sylla, 1990 ; Bensmail, 1982 ; Scotto et al., 1983 ; Moussaoui, 1985). L'objectif était d'explorer « l'incidence d'une problématique psychologique particulière affectant la personne qui émigre ainsi que son entourage (l'ancien et le nouveau) »²⁸². L'étude du phénomène se ferait à partir des réactions « d'adaptation, d'ajustement ou d'intégration »²⁸³ de l'immigrant. Selon leur hypothèse, la « qualité des liens »²⁸⁴ actuels dépend de la qualité des relations objectales archaïque du migrant et des groupes, et de leur interaction.

León et Rebecca Grimberg, tout comme Winnicott, considèrent la migration comme la condition ontologique de l'être humain. « Le développement humain » [est] : une expérience migratoire »²⁸⁵. Le processus migratoire est assimilé à un processus évolutif qui procède d'un état de désorganisation provoqué par le départ vers une nouvelle organisation.

La transformation passe par différentes étapes : La première est caractérisée par la perte massive d'objets significatifs. Il s'agit des symboles qui représentent le groupe dont la disparition provoque une « castration psychique »²⁸⁶. La douleur conséquente déclenche des angoisses spécifiques : paranoïdes, confusionnelles, persécutrices et dépressives²⁸⁷. Dans la

²⁸² (Grinberg & Grinberg, 1986, p. 11)

²⁸³ *Ibid.*, p. 12

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ Titre du dernier chapitre de l'œuvre. *Ibid.*, p. 237

²⁸⁶ *Ibid.* p. 116

²⁸⁷ *Ibid.*, p.124

deuxième étape, les sentiments auparavant dissociés ou niés commencent à être reconnus, s'ouvre la possibilité d'éprouver et élaborer la douleur. C'est seulement dans la troisième phase qu'il y a une récupération du désir, du plaisir et de la capacité à faire des projets. Le passé a perdu ici son gout de paradis perdu vers lequel le nostalgique aspire à retourner. Le deuil de l'origine est fait.

Dans ce périmètre théorique, la pathologie de la migration est considérée comme la conséquence directe d'une difficulté à se remettre de la désorganisation psychique, mais celle-ci est conditionnée davantage par les conditions de départ (obligé ou volontaire), et par la « possibilité de retour »²⁸⁸. Dans la conception des Grinberg, « l'énorme différence c'est de savoir qu'il est possible de revenir au pays. Cela marque le caractère de la migration »²⁸⁹. Dans le cas d'un départ « volontaire », les « portes sont ouvertes » pour un possible retour du migrant. Cette conscience aurait un effet protecteur par rapport au vécu de déracinement pendant le séjour à l'étranger. Dans le cas contraire, celui de l'exil forcé, les difficultés d'adaptation peuvent prendre un ton de tragique et irréversible.

Une attention particulière serait enfin accordée à « l'incidence de la migration sur le sentiment d'identité »²⁹⁰. Deux destins sont envisagés suite à l'inévitable confrontation au « changement catastrophique » (Bion, 1979) auquel la migration expose le sujet, un vécu de déracinement et de perte, ou une « évolution réussie »²⁹¹ qui prenne la signification d'une « renaissance »²⁹².

Il est désormais évident que, comme bien d'autres auteurs mentionnés plus haut, la migration est envisagée ici comme une expérience-processus potentiellement traumatique

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 183

²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*, p.13

²⁹² *Ibid.*

quand le « changement catastrophique [...] se termine en catastrophe »²⁹³. Mais elle n'est pas « une expérience traumatique isolée, qui se manifeste au moment du départ-séparation du lieu d'origine ou de celui de l'arrivée à l'endroit nouveau, inconnu, où résiderait l'individu. Elle comprend, au contraire, une constellation de facteurs déterminants d'anxiété et de peine »²⁹⁴. Donc la migration « est un trauma cumulatif »²⁹⁵ et ses effets peuvent se manifester après une « période de latence »²⁹⁶.

Les nombreux thèmes affrontés et les pistes de réflexion ouvertes ne sont pas les seuls atouts de cet ouvrage. Son mérite est surtout d'avoir porté au premier plan la centralité du retour dans l'expérience migratoire, tant lors du rapatriement réel que de son rôle symbolique et imaginaire au cours de la migration. Il est évident que si l'œuvre de Grinberg et Grinberg se concentre principalement sur l'expérience migratoire dans le pays d'accueil en explorant davantage les angoisses, les fantasmes et les défenses qui colorent le paysage dans le pays étranger, le savoir qui en découle aura inévitablement une portée limitée. Mais, s'il faut garder l'affirmation selon laquelle les migrants de retour sont « considérés presque comme étant étrangers dans son pays natal »²⁹⁷, et s'il est vrai qu'il ne fait aucun doute que, « parfois, la migration de retour est aussi difficile à élaborer que l'émigration primitive, et rend vulnérables l'individu et la famille »²⁹⁸, au moins une partie de ces connaissances pourraient nous aider à comprendre la relation du migrant avec son groupe d'origine. Nombre de ces phénomènes devraient donc se reproduire dans le pays d'origine, il ne nous reste plus qu'à en explorer les similitudes et les différences.

²⁹³ *Ibid.*, 93

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 25

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ *Ibid.* p. 233

²⁹⁸ *Ibid.* p. 230

2.3.3 La sociologie du retour

Au début des années '70, Abdelmalek Sayad sociologue algérien installé en France, révolutionne l'approche de sa discipline sur les migrations internationales. C'est au sein de sa communauté d'origine que se concentre sa recherche dans un contexte historique caractérisé par le processus de décolonisation. Bien qu'il ne s'agisse pas d'un psychanalyste, nous avons choisi d'inclure ses travaux dans notre bref compte rendu consacré aux études psychanalytiques des migrations. Ce choix tient au fait que ses travaux, ainsi que ceux de son maître Pierre Bourdieu, ont été une référence essentielle pour la recherche d'orientation psychanalytique sur la migration.

Sayad, inspiré par le travail de Marcel Mauss, considère la migration comme un « fait social total »²⁹⁹. Il était critique de l'approche réductionniste que les sciences sociales et médicales portaient vers le migrant. Il s'efforçait d'élaborer « une économie totale du phénomène migratoire »³⁰⁰. Pour ce faire il met au cœur de son analyse le sujet migrant divisé ou mieux déchiré dans son double statut d'immigrant et d'émigré. Pour comprendre les dynamiques qui déterminent le présent de l'immigré au de la réalité contingente (l'ensemble des conditions rencontrées dans pays d'accueil), il était pour lui indispensable de considérer les aptitudes et les caractéristiques socialement déterminées qui sont propres au migrant avant le départ. Le sujet émigré-immigré est pris entre deux univers sociaux, celui d'ici et celui de là-bas. Le politique joue un rôle majeur dans son destin, car le discours sur la migration est produit par la « pensée d'État »³⁰¹ qui met en scène le rapport de force et de domination entre les nations, celle d'origine et celle de résidence. C'est dans ces relations de forces qu'il faut rechercher la genèse des représentations et des pratiques tant des migrants que des autochtones. Le poids du politique sur la vie du migrant, ses choix, sa souffrance est tel que pour Sayad « exister, c'est

²⁹⁹ (Mauss, 1925)

³⁰⁰ (Sayad, 1999b)

³⁰¹ (Sayad, 1999a, p. 5)

exister politiquement »³⁰². Comment pourrait-il en être autrement quand dans le pays d'adoption le droit à la parole est un luxe réservé aux indigènes et quand son absence dans le pays d'origine empêche le migrant de participer à la vie sociale ? L'occasion du retour au pays pour Sayad coïncide avec le constat de cette « double absence »³⁰³, fruit amer de l'expérience migratoire.

2.3.4 Les trois retours

Sayad divise la migration algérienne en trois périodes historiques qui vont de l'après-guerre (1945) à la fin des années soixante-dix. Chaque âge³⁰⁴ est caractérisée par un contexte sociopolitique spécifique destiné à influencer les pratiques migratoires, les modalités de départ, les relations avec le pays d'origine pendant le séjour à l'étranger, mais aussi la fréquence et la qualité du retour.

Le premier âge (1945-1950) de la migration algérienne était caractérisé par une migration ordonnée³⁰⁵. La société d'origine portait les traces d'une déstructuration dues aux séquelles de la politique coloniale et aux transformations politiques liées à la mondialisation. Le migrant était l'élite, choisi parmi les meilleurs, il était celui qui présentait le plus de chances de pouvoir accomplir la « mission » économique que le groupe lui confiait. Il s'agissait essentiellement des travailleurs dévoués à la cause, prêts au sacrifice et à l'observance des mœurs du pays. Le groupe à cette époque disposait d'une batterie de système de contrôle sur l'émigré. Ses retours étaient réguliers, et quand il revenait, il retournait « plus paysan que jamais »³⁰⁶. Tout devait se passer comme si rien ne s'était passé durant son absence, lui et le

³⁰² (Sayad, 2006b, pp. 13–21)

³⁰³ (Sayad, 1999b)

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 63

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 65

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 64

groupe se comportaient comme « s'ils voulaient effacer toutes traces de l'émigration. [...] L'émigré était l'objet d'un processus de « réintégration » quasi rituel. « Exorcisant » les tensions citadines dont il pourrait être porteur, il renonçait à son costume apporté de la ville, surveillait son langage, censurait tous ses emprunts au parler citadin et au français ; le groupe de son côté, attentif au moindre changement perceptible dans le comportement et les intentions de l'émigré, ne faisait pas faute de relever »³⁰⁷. De cette description émerge l'image d'un migrant totalement assujéti à l'ordre social. Le retour était accompagné d'une prophylaxie spécifique visant à vérifier que le migrant n'était pas porteur d'agents pathogènes susceptibles de nuire à la santé du groupe. Les soucis d'une mise en échec de l'ordre paysan provoqué par la crise de l'agriculture traditionnelle (dépaysement) étaient réacheminés par le groupe vers le revenant qui risquait d'en devenir le représentant malgré lui. C'est à cause de ce double danger que le migrant dépensait beaucoup d'énergie dans la tentative de rassurer ses proches et cachait toute trace d'éloignement de son identité passé (dépaysement).

Le deuxième âge de la migration algérienne se situe entre 1950 et 1962. À cette époque l'exode rural prend toute son ampleur. Les relations sociales se font de moins en moins solidaires, l'individualisme urbain colonise les esprits des émigrés avant leur départ. La migration algérienne se transforme ainsi en une entreprise individuelle promue par des aspirations économiques et professionnelles. Les séjours à l'étranger se pérennisent et les retours coïncident maintenant avec les congés professionnels. Les relations de force entre l'émigré et son groupe d'origine se renversent, c'est lui qui revendique maintenant la place du chef de famille³⁰⁸. Le contrôle devient le contrôleur. Le revenant désormais est « un invité dans sa propre maison »³⁰⁹. Au lieu de cacher ses différences maintenant il exhibe et revendique avec fierté son statut d'émigré.

³⁰⁷ (Sayad, 1999b, p. 65)

³⁰⁸ (Lacroix & Lemoux, 2017, p. 4)

³⁰⁹ (Sayad, 1999b, p. 69)

Dans le troisième âge de la migration (1962-1977) le retour n'est plus obligatoire. Les émigrés se sont désormais émancipés de la société d'origine et la recherche d'une épouse ne passe plus nécessairement par le pays des ancêtres. L'affranchissement de la société d'origine s'était déjà manifesté à partir des années '50, mais en dépit du renversement des rapports de force, les migrants de l'époque dépendaient encore du regard de la société de provenance. Maintenant les référents sont internes à la communauté des expatriés (« petit pays ») qui s'est créée au fil des années.

2.3.5 « Le retour, élément constitutif de la condition d'immigré »³¹⁰

L'éloquence du titre de cet article de Sayad ne laisse aucune place au doute. Après quatre siècles de débats, à la fin du XXème l'importance du retour est enfin reconnue par les sciences sociales. Dans cet ouvrage il met en relief l'importance d'explorer davantage le phénomène du retour comme acte fondateur d'une « anthropologie totale de l'acte d'émigrer »³¹¹. Il s'agit pour lui de réaliser une « anthropologie sociale, culturelle, politique, dans laquelle [...] la question du retour, qu'il a lieu de constituer un véritable objet d'étude, car elle est plus de l'ordre du fantasme qui hante les consciences, constitue une des dimensions essentielles de cette anthropologie »³¹². Dans son projet de fondation d'une anthropologie du retour, il postule la nécessité d'appréhender le retour à partir de « plusieurs modes de relation »³¹³ : temporelles, spatiales (dimension physique) et relationnelle (dimension sociale). Ces trois dimensions « se tiennent entre elles, sont solidaires les unes aux autres, et l'unité qu'elles forment est [...] constitutive de ce qu'on appelle l'être social »³¹⁴. Le retour est implicite dans sa conception

³¹⁰ La première publication de cet article remonte à 1998 dans la revue *Migrations Sociétés*, Vol.10, n°57 et republié en 2006 dans la récolte *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Sayad, 2006a, p.131.

³¹¹ (Sayad, 2006a, p. 137)

³¹² *Ibid.*, p. 140

³¹³ L'utilisation que Sayad fait ici du terme "dimension" pour décrire le retour en tant que "composant" essentiel de la totalité de l'acte migratoire est trompeuse. (Sayad, 2006a, p. 140)

³¹⁴ *Ibid.*, p. 141

dualiste de l'émigration-immigration. Selon Sayad « le retour est bien naturellement le désir et le rêve de tous les immigrés »³¹⁵. Il prend comme exemple la réponse qu'un vieux travailleur immigré donne à un chercheur qui lui demande s'il veut rentrer dans son pays : « Autant demander à un aveugle s'il veut la lumière ! »³¹⁶.

Dans l'acte d'émigrer, toutes ces relations se dédoublent. La relation spatiale de l'individu à la terre actuelle et celle qui a quitté (ici/là-bas), la relation au temps, le temps passé et le temps à venir, l'espace social avec ses relations aux groupes d'accueil et d'origine. Cela provoquerait une dissociation au cœur de l'être social qu'aucun travail de recomposition ne serait capable de réparer. C'est de cette fracture de l'être que jaillit le « mal d'immigration »³¹⁷.

2.3.6 Du « mal du retour » au « mal *au* retour »

Jusqu'ici, nous avons retracé l'histoire de la psychopathologie de la migration, nous centrant en particulier sur les éléments permettant de situer historiquement et théoriquement la naissante « psychopathologie du retour ». Nous décrivons dans les chapitres qui suivent la révolution qui s'est produite dans cette discipline à partir du XXI^e siècle, même si cette révolution n'a pas encore été identifiée comme telle dans la communauté de chercheurs.

Dans l'œuvre des époux Grinberg et dans les travaux de Sayad, le retour est exploré de manière plus approfondie, restant cependant toujours subordonnée à l'étude du phénomène migratoire dans les pays hôtes. Depuis les années 2000, les changements politiques qui ont suivi les attentats du 11 septembre 2001, l'adoption des politiques sécuritaires sur les frontières européennes et les crises économiques qui ont frappé le Vieux Continent déclenchent un important flux migratoire vers les pays d'origine. C'est à cette période qu'apparaît un certain

³¹⁵ *Ibid.*, p. 139

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ (Sayad, 1999b, p. 259)

nombre de travaux consacrés spécifiquement aux migrants de retour. Ces derniers interrogent leur vécu, explorent les motivations ayant déterminé leur choix de revenir, les stratégies d'élaboration de l'expérience migratoire ainsi que leurs réactions face à la rencontre avec la société d'origine. Il s'agit d'une véritable révolution (dans le sens étymologique du terme ré- = *en arrière* et *volv-* = rouler). Dépassant ainsi les spéculations basées sur l'intuition ou les préjugés ayant porté sur le phénomène de la migration du retour dans les époques précédentes, les chercheurs étudient enfin directement et de manière systématique ce qui se passe lorsqu'un migrant revient dans son pays d'origine.

Une nouvelle fois, Dakar, et en particulier le Service de psychiatrie de l'hôpital Fann, est le théâtre de cette évolution. Deux articles rédigés par l'équipe du Service du Professeur Thiam inaugurent ce qui commence timidement à émerger comme nouvel objet de recherche. À savoir, la souffrance liée aux difficultés du migrant au moment du retour. Le premier article, apparu en 2007 et intitulé « *Particularités de la perturbation de l'identité chez les émigrés sénégalais - à propos de 3 cas* », consiste en extrait d'un communiqué³¹⁸.

L'article explore la question de la souffrance des revenants au Sénégal que ses auteurs désignent comme l'effet de la « collision » entre « deux systèmes de référence ». Le choc provoquerait une « brèche dans la carapace identitaire »³¹⁹ capable de produire une hémorragie de « repères socioculturels »³²⁰. Ici, le retour au pays est considéré par les cliniciens comme une tentative d'autoguérison. Cependant, si elle implique un recours massif aux défenses primaires, cette cure peut s'avérer plus nuisible que le mal qu'elle cherche à soigner.

C'est le cas du revenant qui effectue « un retour aux sources par la mise en place d'un processus de rejet et de dénégation de la société d'accueil qu'il accuse de l'avoir utilisé à des

³¹⁸ Dans le cadre du Colloque francophone organisé par la Fédération Française des Psychologues et de Psychologie et psychopathologie de l'enfant, 30 ans de clinique, de recherches et de pratique, 11-13 octobre 2007

³¹⁹ (Thiam et al., 2007, p. 166)

³²⁰ La question du retour est explorée à partir d'une approche héritier de l'épistémologie de George Devereux (1970), Grinberg et Grinberg (1986) ; Moro et Baubet (2003) in (Thiam et al., 2007, p. 171)

fins mercantiles. Cette antipathie pour tout ce qui est étranger à sa culture se reflète même à travers sa prise en charge thérapeutique en passant par l'évitement laborieux d'emploi de mots issus de la langue de la communauté hôte »³²¹. Dans le contexte de la transplantation, le conflit de loyauté provoque chez le revenant une culpabilité souvent projetée à l'extérieur et expérimentée sous forme persécutrice³²². L'appropriation des signifiants religieux et traditionnels ferait donc partie d'un rapport à la réalité fondé sur le clivage et la projection. La cause de la pathologie observée lors du retour au pays d'origine semble être ici attribuée de manière exclusive au rapport de l'émigré avec le pays hôte : « La décompensation psychique du migrant sur un mode délirant avec des thèmes de persécution et de référence n'est que le fruit de conflits internes longtemps entretenus en rapport avec ses difficultés d'intégration dans la communauté d'accueil »³²³. Cette affirmation est pourtant nuancée quelques pages plus tard où les auteurs soulignent que l'échec lié à la migration est encore plus douloureux à cause du fait qu'elle constituait « l'ultime tentative de se réhabiliter socialement dans une vie marquée par une longue série d'échecs et d'abandons scolaires et professionnels »³²⁴. En prenant en compte l'hypothèse d'une personnalité morbide préalable à la migration, les auteurs nuancent l'idée que l'origine des troubles manifestés au retour soit uniquement attribuable à l'émigration.

Pour conclure, les auteurs affirment qu'à défaut d'une solution créative à la crise qui s'origine entre les systèmes de référence du pays d'origine et d'accueil, le migrant recourt à « l'usage d'attributs traditionnels (est fait) dans un but expiatoire »³²⁵. Ceci répond à une logique persécutrice déterminée par une crispation des défenses (primaires) contre la culpabilité. Le risque de la confusion psychotique est alors affronté via la projection permettant

³²¹ *Ibid.*, p. 166

³²² L'hypothèse des auteurs est empruntée au texte de Timera sur la population soninké émigré en France (Timera, 1996, p. 88)

³²³ (Thiam et al., 2007, p. 166)

³²⁴ *Ibid.*, p.169

³²⁵ *Ibid.*, p.166

de « faire l'économie d'un tiraillement qui (pourtant) aggrave sa détresse psychologique »³²⁶. Au même titre, l'alcoolisme serait une manière de tenir à distance la confrontation avec « l'épreuve de la réalité »³²⁷ et donc avec l'échec migratoire.

Le deuxième article de l'école de Fann s'intitule : « *Aspects psychopathologiques de l'émigration : à propos de neuf observations à la Clinique de Psychiatrie du CHU de Fann (Sénégal)* ». Il s'agit d'un compte rendu de l'activité clinique menée entre 2005 et 2006 auprès de malades de la région de Dakar³²⁸. Les auteurs de la recherche semblent désireux de désigner un champ théorico-clinique des « pathologies de l'émigration ». Les critères d'inclusion de la population d'étude limitent les observations aux seuls patients qui présentent des « pathologies manifestement liées à l'émigration », et donc « indemnes de tout antécédent psychiatrique avant le départ »³²⁹. Les auteurs se concentrent ainsi sur les effets pathologiques de l'émigration d'un point de vue particulier, celui d'un clinicien qui reçoit un patient suite à une expérience à l'étranger, la cause supposée de sa pathologie. Les patients rencontrés ont souvent été l'objet de mesure de rapatriement sanitaire ou ont choisi de rentrer volontairement pendant une période limitée afin de se soigner puis de repartir une fois guéris. L'objet de cette étude concerne la souffrance manifestée par les revenants lors de leur retour au pays d'origine. Cependant, les chercheurs finissent par s'intéresser au rôle de la qualité du lien entre le patient rapatrié et sa famille sur le bien-être du revenant. Les auteurs commencent ainsi à explorer les relations de force qui dominent lors du départ et leur transformation au cours du retour.

Dans la perspective de ces auteurs, un migrant subit inévitablement l'influence du groupe à son retour au pays d'origine. En cas d'échec, il devra donc faire avec cette culpabilité qu'au cours de la migration, il avait espéré « dissoudre dans la réussite »³³⁰. En cas de succès,

³²⁶ *Ibid.*, p.172

³²⁷ *Ibid.*, p.169

³²⁸ (Faye, Gueye, & Thiam, 2008, p. 92)

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ (Faye et al., 2008, p. 94)

il devra se méfier de la jalousie de ses compatriotes³³¹. Ce qui nous intéresse plus particulièrement ici est qu'on commence à interpréter la pathologie liée à la migration en cherchant à établir sa signification dans la trajectoire migratoire, dans la vie du migrant et dans son rapport avec son groupe d'appartenance. C'est ainsi que les cliniciens commencent à interroger le signifié de certaines pratiques adoptées lors du retour, comme l'utilisation des attributs religieux³³² ou recours aux normes singulières « d'hygiène culturelle », linguistiques ou morales. Les auteurs considèrent qu'un retour thérapeutique peut être tout à fait adapté pour garantir une certaine restauration de « l'identité ébranlée »³³³ du malade bien qu'ils reconnaissent que la réinsertion ne va pas de soi. Le retour aurait un effet salvateur seulement à condition que « les familles acceptent d'assumer avec leurs migrants rapatriés sanitaires, un *travail* difficile et exigeant de restauration de lien avec leur parent, véritable accidenté ou éclopé de la migration, porteur blessé de tous les fantasmes de réussite du groupe »³³⁴.

2.3.7 Du « mal *au* retour » au « mal *dû* au retour »

Nous allons enfin explorer le dernier bref article pouvant être considéré dans la littérature spécialisée comme marqueur d'un tournant décisif vers la fondation d'une « psychopathologie de la migration de retour ». Il s'agit d'un écrit publié en 2009 par Ari Gounongbé et intitulé « *Migration, pathologie du retour et prévention*³³⁵ ».

L'article offre une analyse à partir des récits cliniques récoltés au Sénégal et en Belgique. Selon l'auteur, le retour, ou son projet permettent à la « souffrance migratoire »³³⁶ de se manifester. Des « stratégies pour diminuer [son] intensité »³³⁷ sont donc adoptées par le

³³¹ *Ibid.*, p. 112

³³² *Ibid.*, p. 97

³³³ *Ibid.*, p.108

³³⁴ *Ibid.*, p. 112

³³⁵ (Gounongbé, 2009)

³³⁶ *Ibid.*, p. 28

³³⁷ *Ibid.*

migrant et peuvent être observées. Le modèle explicatif est encore une fois celui de la *déculturation* auquel s'ajoutent quelques réflexions intéressantes. Ici, par contre, c'est le vécu d'étrangeté éprouvée face au groupe d'origine qui est au centre de l'analyse. Pour le migrant, devenu allogène partout, proie à une *double absence* dont parlent Sayad (1999) et les Grinberg (1986), « le comble de l'étrangeté » c'est « d'avoir à son retour des problèmes de communication avec les siens »³³⁸. Selon Gounongbé, le décalage culturel qui s'est formé à cause de l'acculturation à la société hôte impose au revenant « un réajustement au réel de chez lui »³³⁹. Comme pour les émigrés algériens de la première heure décrits par Sayad³⁴⁰, les migrants sénégalais qui rentrent doivent masquer leurs changements afin de renouveler l'affiliation au groupe. Leur « déculturation »³⁴¹ nécessite un rééquilibrage qui passe parfois par des procédés religieux destinés à purger les éléments « trop européens » ayant contaminé la pureté de l'ancienne « identité culturelle »³⁴² du revenant. L'auteur ne définit pas avec précision la « pathologie du retour »³⁴³ que pourtant il nomme. Cependant, à partir des remarques concernant le cas clinique qu'il relate nous pourrions supposer que le terme est utilisé pour indiquer de manière générale un ensemble de troubles causés par des « conflits identitaires qui fragilisent son existence »³⁴⁴ et qui se manifestent dans l'après coup du retour, tout en gardant la possibilité que cette souffrance soit provoquée par des conflits *idiosyncrasiques*³⁴⁵. L'auteur esquisse un succinct répertoire de réactions possibles que le migrant met en place afin de prévenir les (cette fois-ci indiqués au pluriel) « pathologies du retour »³⁴⁶ : « certains refuseront

³³⁸ *Ibid.*, p. 30

³³⁹ *Ibid.*, p. 31

³⁴⁰ Voir p. ? (Ajouter quand j'aurai les numéros de page définitives)

³⁴¹ *Ibid.*, p. 30

³⁴² *Ibid.*, p. 31

³⁴³ *Ibid.*, p. 31-32

³⁴⁴ (Gounongbé, 2009, p. 31)

³⁴⁵ Il s'agit du terme employé par George Devereux pour indiquer le registre individuel (*idiosyncrasique*), spéculaire au registre culturel (ethnique)(Devereux, 1970, pp. 1-83)

³⁴⁶ (Gounongbé, 2009, p. 35)

le retour et s'installeront définitivement dans le pays de migration, d'autres face à l'échec choisiront le suicide, d'autres encore opteront pour la clochardisation plutôt qu'affronter la honte de l'échec. L'échec serait aussi l'élément déterminant pour d'autres qui dans la tentative de le réparer *éterniseront leur projet* ou glisseront dans *l'errance*³⁴⁷ ». Gounongbé termine son article par une liste de préparatifs au retour prévoyant l'acquisition d'un certain nombre de biens matériels (argent) et immatériels (diplômes) censés protéger le revenant de la nostalgie. L'observation est fine et stimulante, mais malheureusement l'auteur ne nous explique pas de quelle manière ces opérations auront un effet prophylactique.

Nous concluons ce chapitre avec une dernière considération. Dans les premières pages, nous avons passé en revue l'histoire clinique de la douleur liée au désir du retour que nous nommons « mal du retour », où ce dernier a finalement été considéré comme l'image opaque d'autres désirs. Nous avons examiné par la suite l'évolution de l'intérêt clinique pour la douleur *au* retour, c'est-à-dire la souffrance observée chez les revenants sans que celle-ci soit forcément mise en relation avec le processus de leur réintégration. Nous venons enfin de clore l'analyse du seul travail qui traite directement de notre objet de recherche, la douleur *due au* retour. L'évolution de la recherche sur la migration de retour qui comprend ces trois époques, mal *du* retour, mal *au* retour et mal *dû au* retour ouvre les portes à la pleine réalisation du projet de Sayad d'aborder la migration en tant que fait total. Cela nous permettra de porter un nouveau regard non seulement sur les dynamiques liées à la réinstallation dans le pays d'origine, mais aussi de mieux éclairer celles qui se produisent dans le pays d'émigration et en particulier celles que nous avons appelées du *non-retour*.

Bien que celui de Gounongbé soit le seul travail qui concerne précisément notre objet d'étude, les questions et les réponses formulées par les cliniciens ayant traité le *mal du retour*

³⁴⁷ (Bensmail, 1990 ; cit in Gounongbé, 2009, p. 35)

et du *mal au retour* nous offrent la possibilité de formuler un certain nombre d'hypothèses que nous expliciterons et auxquelles nous chercherons à répondre dans la deuxième partie de cet ouvrage.

3 Chapitre III : Cadre et développement théorique

3.1 Introduction

Dans cette troisième partie, nous allons décrire les caractéristiques de la migration de retour identifiées grâce à l'analyse du matériel recueilli. Pour ce faire, nous nous basons sur l'idée que la migration dite « volontaire » comporte toujours une dimension *rituelle ayant pour but la réalisation d'une certaine transformation subjective et sociale*.

Le concept de *rite de passage* a été proposé pour la première fois en 1981 par Arnold Van Gennep. Par ce terme, l'auteur entendait un ensemble d'actes codés par la coutume ou la loi et ayant « pour objet général d'opérer un changement d'état ou un passage »³⁴⁸. Il s'agit d'un *dispositif*³⁴⁹ de protection contre les dangers qui sont implicites à tout changement d'état, de lieu, de rôle ou de profession.

Les auteurs qui, comme Van Gennep, ont centré leurs réflexions sur la fonction sociale du rite soulignent l'importance de ce dernier dans le maintien et le renouvellement de l'ordre social. Selon Segalen, les rites « impliquent [...] la continuité des générations, des groupes d'âge ou des groupes sociaux au sein desquels ceux-ci se produisent »³⁵⁰. Pour Durkheim (1912) aussi, l'essentiel du rite est d'assurer la cohésion à travers la participation collective. Ce qui importe

³⁴⁸ (Van Gennep, 1909, p. 15)

³⁴⁹ Dans l'épistémologie de Foucault et d'Agamben, le dispositif est synonyme de rite. À ce propos, Agamben propose : « Ce qui a été séparé par le rite, peut être restitué par le rite à la sphère profane. La profanation est le contre-dispositif qui restitue à l'usage commun ce que le sacrifice avait séparé et divisé ». (Agamben, 2006, p. 23). Le terme est ici utilisé au sens foucauldien : « Par dispositif, j'entends une sorte – disons – de formation qui à un moment donné a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence. Le dispositif a donc une fonction stratégique dominante... J'ai dit que le dispositif était de nature essentiellement stratégique, ce qui suppose qu'il s'agit là d'une certaine manipulation de rapports de force, d'une intervention rationnelle et concertée dans ces rapports de force, soit pour les développer dans telle direction, soit pour les bloquer, ou pour les stabiliser, les utiliser. Le dispositif donc est toujours inscrit dans un jeu de pouvoir, mais toujours lié aussi à une ou à des bornes de savoir, qui en naissent, mais, tout autant, le conditionnent. C'est ça le dispositif : des stratégies de rapports de force supportant des types de savoir, et supportés par eux » (Foucault, 1977; in Agamben, 2006, p. 25)

³⁵⁰ (Segalen, 1990, p. 21)

est « que les individus soient réunis, que des sentiments communs soient ressentis et qu'ils s'expriment en actes communs »³⁵¹.

Suivant ces différents auteurs, le rituel est le garant de la continuité des rapports entre les générations, sa transgression représente alors un danger pour la cohésion interne du groupe et des individus. En redéfinissant et reconfirmant le rôle de chacun, le rituel garantit une continuité dans le changement en marquant le passage qui définit un état antérieur et un état postérieur. Le rituel sert donc à fixer dans l'expérience subjective les points de repères temporels et spatiaux là où le changement chaotique de la métamorphose bouleverse les anciens.

Considérer la migration comme un rite de passage, avec les dimensions collective et individuelle qu'il implique, nous offre la possibilité de poursuivre le projet formulé par Sayad (2006a) de concevoir la migration comme un « fait total ». Le rituel consiste en effet en objet se trouvant, par sa définition même, au carrefour de ces deux dimensions, permettant d'articuler le subjectif au collectif, d'inscrire et de réinscrire l'un dans l'autre. À cause de sa nature, il s'offre donc à une « double lecture », sociologique et individuelle, postulée dans la méthode complémentariste de Devereux (1967) que nous souhaitons déployer pour notre étude.

L'exploration du contexte social dans le pays d'origine nous permettra d'évaluer son impact sur les liens intersubjectifs que le migrant entretient à son retour. Pour ce qui concerne la structure rituelle, nous nous appuyerons principalement sur la tradition anthropologique de Van Gennep (1909, 1912) et de Turner (1969), tout comme sur les différentes sources ethnographiques pour évaluer l'impact de la dimension culturelle.

L'abord du rituel migratoire du point de vue de la transformation subjective sera, quant à elle, réalisée à partir de la notion de *stratégie identitaire* formulée et développée par

³⁵¹ (Durkheim, 1912, p.553 ; cit. in Diouf, 2011, p. 23)

Camilleri³⁵². Ce qui nous permettra enfin de préparer le terrain pour une interprétation psychanalytique des données.

3.2 La migration en tant que rituel de passage

Selon Van Gennep (1909), tout homme traverse plusieurs passages au cours de sa vie : naissance, baptême, adolescence, entrée dans la vie adulte, mariage, etc. Chaque passage est accompagné d'un rituel spécifique. Malgré la grande diversité de formes dans lesquelles ces rites se déclinent, Van Gennep identifie une matrice commune, à savoir, une structure ternaire partagée. Le rite serait donc, selon l'auteur, organisé comme une séquence de trois moments bien distincts. Van Gennep distingue une première phase *préliminaire* caractérisée par l'agrégation de l'individu au groupe. S'y succède la phase *liminaire* durant laquelle s'accomplissent la séparation du groupe et l'abandon de l'ancien statut. Enfin, la phase *postliminaire* consiste en la réagrégation de l'individu dans le groupe à partir de sa nouvelle condition. Il s'agit d'une dernière phase nécessaire pour clore le cycle rituel. Chacune de ces phases influence la perception et la relation au temps et à l'espace et influence les liens ou moments du rituel possède un nombre de caractéristiques, de règles et d'effets spécifiques s'appliquant impactant sur la relation au temps, à l'espace et sur les liens à la fois pour le sujet soumis à l'initiation, et à la société de l'initié.

Tout comme d'autres auteurs (Timera, 2001 ; Monsutti, 2005 ; Diouf, 2011), nous avons observé auprès de notre population d'étude que la métamorphose identitaire et sociale déclenchée par le processus migratoire procède en suivant cette même organisation en 3 temps. Ce qui permet d'argumenter que la migration s'apparente au rituel tel qu'il a été décrit par Van Gennep en 1909.

³⁵² (Camilleri & al, 1990)

3.2.1 Phase préliminaire et phase pré-migratoire

À l'exception des situations où le sujet quitte son pays dans l'urgence, le départ est habituellement précédé par une période plus ou moins longue de maturation du *projet migratoire*³⁵³. Au cours de ce temps le migrant se confronte à l'hypothèse du voyage, la nourrit de rêves, d'espoirs, évalue les possibilités de sa réalisation, en estime les avantages et les difficultés, en discute avec ses amis et ses proches, et enfin, il entame les préparatifs.

Le moment du départ initie le début d'une absence dont ni le migrant en devenir ni son entourage ne peuvent anticiper la durée, pas plus que son irrévocabilité. Les périls de l'ailleurs et les bouleversements engendrés par les changements des relations internes et externes rendent nécessaires les mesures visant à contrecarrer ces dangers. Pour cela, chaque culture possède différents rites de séparation. Selon Felosio (1993), les adieux en sont un. Cet « acte rituel sert de protection de la limite »³⁵⁴, des frontières du groupe, donc de son identité et de ses appartenances. Les adieux alors « mettent un cadre protecteur aux limites qui sont transpercées par le départ »³⁵⁵. Ils marquent la promesse d'une possible réaffiliation future sur la base de la séparation présente déclarée consensuelle. Nous avons vu dans le chapitre précédent comment, avec Percy³⁵⁶, la possibilité de concevoir un retour, réel ou imaginaire, faisait toute la différence pour le destin du nostalgique.

Si la réalisation des adieux n'est pas possible, les conséquences peuvent être dramatiques. Grinberg et Grinberg (1986) en témoignent par leur expérience professionnelle et personnelle. Ils formulent : « Il manque en général aux exilés ce rite protecteur des adieux. Dans la majorité des cas ils doivent partir de manière précipitée et brutale. À toutes leurs angoisses s'ajoute celle provoquée par l'absence d'adieux, si bien qu'ils expérimentent leur départ comme

³⁵³ Une vaste littérature sociologique sur ce sujet s'est développée depuis les années 70. À titre d'exemple consulter les travaux Michalon (2012) ; Habermas (1979) ; De Gourcy (2007) cit. in (Gourcy, 2013, p. 45)

³⁵⁴ (Grinberg & Grinberg, 1986, p. 185)

³⁵⁵ *Ibid.*

³⁵⁶ Voir p. 83-85

s'ils traversaient la frontière entre le royaume des morts et celui des vivants. Dans leur vécu profond, tous les êtres aimés dont ils n'ont pas pu prendre congé et qu'ils craignent de « ne plus jamais revoir » se transforment en « morts » dont ils ne peuvent pas se séparer de manière satisfaisante. Et ils ont aussi le sentiment qu'eux-mêmes demeurent comme des « morts » ». ³⁵⁷

À parti du matériel que nous avons recueilli, il semblerait exister une certaine corrélation entre les difficultés manifestées au cours de la migration (ou au retour) et le manque d'un rituel de séparation adopté lors du départ. À ce propos, les Grinberg écrivent : « la rupture avec le groupe est vécue toujours comme une crise. Elle met en péril l'organisation des identifications et des idéaux, l'usage des mécanismes de défense qui ont comme support le groupe et enfin la continuité de soi » ³⁵⁸. Préserver le lien avec le groupe d'origine a évidemment une fonction protectrice potentiellement mise à mal par une séparation accomplie de manière brutale. Dans ce dernier cas de figure, il peut d'une part s'agir d'un désaccord de la part du groupe quant à la tentative d'émancipation de l'individu. D'autre part, la migration peut également être la conséquence d'une distance pré existante qui se matérialise enfin avec le départ. Dans les deux cas, le départ met en évidence les lignes de tension entre l'individu et le groupe. La migration constitue ainsi le moment où ces tensions peuvent précipiter une rupture définitive ou, selon nous, au contraire, être résolues au profit d'une relation différente et satisfaisante pour les deux parties.

Le départ envisagé comme le passage du seuil entre deux mondes, celui de la lumière et celui de l'obscurité, de la vie et de la mort, du sacré et du profane, est par ailleurs présent dans les mythes des différentes cultures ³⁵⁹. Comme nous le verrons par la suite, cette métaphore est également récurrente dans de nombreuses traditions ethniques sénégalaises.

³⁵⁷ (Grinberg & Grinberg, 1986, p. 196)

³⁵⁸ *Ibid.* p. 359-360

³⁵⁹ Le travail de Campbell offre une collection très complète de mythes à cet égard (Campbell, 1977)

3.2.1.1 Le wootal

Omar Sylla, psychiatre, et Mor Mbaye, psychologue clinicien,³⁶⁰ décrivent en 1991 un rituel magico-religieux développé dans la région du fleuve Sénégal autour de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle. Ce rituel s'appelle *wootal* (littéralement *faire venir, attirer* »³⁶¹). Il est dérivé d'une pratique ancestrale destinée à faire revenir les chasseurs qui se sont éloignés du foyer pendant une durée inhabituelle. Suite à la déstructuration sociale provoquée par les vagues migratoires de l'après-guerre, le *wootal* subit des transformations finissant par devenir un dispositif de protection contre le démembrement du tissu social provoqué par la migration. Selon Sylla et Mbaye, le *wootal* consiste à « faire revenir (celui) qui est resté trop longtemps éloigné de sa communauté »³⁶². Il s'agit donc d'un véritable procédé de resocialisation, largement observé au début des années 90 parmi les principales ethnies sénégalaises : Wolof, Sereer, Pulaaren, Joola, Haal.

Pour que le rituel soit effectif, la pratique de rappel prévoit une procédure qui doit être accomplie avant même le départ. Comme nous le rapportent Sylla et Mbaye, « voyager en Afrique, suppose une autorisation, un aval du groupe, qui consiste en des préparatifs qui protègent des dangers de l'ailleurs »³⁶³. Pour le *wootal*, il s'agit toujours d'un objet particulier qui doit être placé au-dessous d'un seuil, enterré ou jeté à la mer. Une pratique qui rappelle par ailleurs le symbolisme ternaire vie-naissance-mort³⁶⁴ (propre à tous rituels de passage ou d'initiation). Le procédé répertorié est décrit ainsi : « Lors de la cérémonie d'adieux, une pratique courante consiste à prélever du sable du pied droit et à le garder. Symboliquement cela signifie que « le but du cordon ombilical » est tenu pour le groupe et le sujet peut être ramené à tout moment.

³⁶⁰ (Sylla & Mbaye, 1991)

³⁶¹ *Ibid.* p. 354

³⁶² *Ibid.*

³⁶³ *Ibid.*

³⁶⁴ *Ibid.* p. 358

Ce poignet de sable est un des supports matériels du *wootal*. Ainsi le groupe sécurise et menace, en « capturant » le pied droit. Ainsi, en quelque sorte, l’immigrant part handicapé ». ³⁶⁵

Selon les règles du *wootal*, si les intentions du comandataire du rituel sont bonnes l’objet est par la suite enterré, dans le cas contraire, il est jeté à la mer ³⁶⁶. Celui qui est plus tard appelé par le *wootal* doit répondre dans les trois jours qui suivent, au risque de plonger dans la folie (« tête légère ») ou de se suicider si ces termes ne sont pas respectés. Le rituel viendrait se configurer comme un espace de médiation et de régulation du conflit qui peut se produire lors du départ ou au cours de la migration. À ce propos, les auteurs soulignent : « Partir c’est rompre un peu avec le familial, la famille et la communauté » ³⁶⁷. La procédure permet donc de créer une base sécurisante, fournie en premier par l’accord du père à celui qui souhaite accomplir le voyage ³⁶⁸.

En guise d’exemple, les auteurs (*Ibid.*) racontent le cas clinique d’un homme âgé de 29 ans en situation de césure sociale ayant amené ses proches à utiliser le *wootal*. En effet, à la différence de ses copains d’aventure, ce jeune homme n’envoyait pas d’argent à la maison, n’avait jamais décroché un bon travail et ne rentrait jamais au pays. Il se trouvait donc dans une situation de coupure des liens avec la société d’origine. Un jour, emporté par une impulsion suicidaire sans explication apparente, l’homme se jette sous métro, perdant ainsi ses deux jambes. Rapatrié de force, il développe à son retour un tableau de symptômes évoquant la dépression. Sa mère avouera plus tard avoir recouru au *wootal* peu de temps avant l’accident,

³⁶⁵ *Ibid.* p. 360

³⁶⁶ Dans la symbolique du *wootal* l’enterrement de l’objet représenté la volonté de *conserver* et définir la relation, alors que l’acte de le jeter signifie au contraire l’abandonner à l’espace indéterminé et chaotique (entre-deux) de la mer. La mer représente l’espace de transition dans d’autres rituels, par exemple dans la pratique du *n’doëp*. Ce rituel est destiné à libérer le malade de l’emprise d’un ou plusieurs esprits (djinns). L’exorcisme s’accomplit en faisant passer les djinns du corps du possédé à d’un animal sacrificiel (d’habitude une vache) qui sera par la suite sacrifiée. Ce passage s’effectue dans la mer qui représente l’espace de transition, où malade et vache sont conduits ensemble, le malade passant sept fois sur le dos de la vache transfère ainsi les esprits sur l’animal.

³⁶⁷ *Ibid.* p. 355

³⁶⁸ *Ibid.* p. 356

ce qui, dans la logique magique, expliquerait la tentative de suicide et la décompensation psychiatrique de son fils.

Par ailleurs, ceux qui font recours au *wootal* sont généralement les parents proches des migrants, particulièrement, la mère.

En outre, les personnes appelées à la maison au moyen de cette pratique magico-religieuse peuvent subir une grave perturbation de l'équilibre psychique et psychosocial. Afin de neutraliser ces effets néfastes, une nouvelle cérémonie est pratiquée lors du retour ayant pour but de libérer le revenant de ces symptômes contraignants et d'enfin renouveler son allégeance au groupe. Le migrant de retour est en effet soumis à une cérémonie physiquement pénible et humiliante qui vise à développer chez lui un fort sentiment de honte. À la fin de celle-ci, un bain purifiant marque la « renaissance et le début d'une nouvelle enculturation »³⁶⁹.

3.2.1.2 Tago

La vie magico-religieuse au Sénégal domine encore aujourd'hui le quotidien. Parmi les différents cultes consacrés aux divinités traditionnelles, celui du N'doep³⁷⁰ est certainement un des plus étudiés et le plus connu parmi les chercheurs qui se sont occupés des liens entre la santé mentale et la possession. Il s'agit d'un culte pratiqué par les Lebous et basé sur l'adoration d'un groupe des esprits protecteurs appelés *rab* et *tuur*. Chaque famille en possède un certain nombre.

Les maisons des Lebous disposent d'autels (*ham*) sur lesquels des offrandes sont régulièrement faites pour assurer l'alliance avec les esprits. Quand celle-ci vient à manquer, un ensemble de désordres peut menacer la santé psychophysique d'un ou de plusieurs membres de la famille.

³⁶⁹ *Ibid.* p. 360

³⁷⁰ (Zempléni, 1966) ; (Collomb, 1967) ; (Ortigues, 1984)

Une cérémonie appelée *n'doep* est alors mise en place pour identifier la cause du trouble et rétablir l'équilibre perdu.

Lors de notre enquête, nous nous sommes rendus chez Wolimata, une des prêtresses (*N'Datté*) les plus célèbres du pays, afin de savoir si elle avait observé une augmentation atypique de migrants parmi sa clientèle, comme ce fut le cas dans les hôpitaux psychiatriques sénégalais. Nous voulions en effet savoir si le *n'doep* était adopté comme solution possible pour les revenants.

Le *N'doep* ne semble pas être l'outil principal de guérison, mais un nombre de cas traités est effectivement lié aux personnes qui se sont déplacées en Europe. Wolimata n'a pas su nous dire s'il y avait eu une augmentation. Toutefois elle a confirmé que les personnes qui venaient la consulter régulièrement étaient essentiellement des parents d'émigrés. La prêtresse affirmait que dans la majorité des cas, les troubles proviennent de la non-observance du rituel de séparation, car le plus souvent le migrant n'avait pas réalisé le *tago* avant son départ. Le *tago* renvoyant aux sacrifices nécessaires pour demander l'autorisation de partir des autels (*ham*) familiaux. À défaut d'accomplissement de ce rituel, les djinns poursuivent les migrants jusqu'en Europe, réclamant leur dû à travers la maladie. Le mot *tago* signifie « dire au revoir aux gens, dire au revoir aux djinn » et, précise Wolimata, « Dire au revoir comme à la mort ».

Pour se soigner, certains doivent recourir à des bains purifiants, d'autres passer par des procédés magico-religieux impliquant le sacrifice de coqs, de moutons, des talismans... Ces sacrifices sont destinés à la recherche du « bon chemin pour rentrer d'Europe ».

3.2.1.3 L'entre-deux migratoire

Comme précédemment formulé, dès nos premières élaborations nous avons été confrontés de manière inattendue à la difficulté d'inscrire et d'expliquer le phénomène du retour à partir de la logique binaire ici/là-bas. En effet, dès la construction de nos outils de recherche

s'imposait cette idée préconçue que l'évènement migratoire se déroule dans deux espaces et dans deux temporalités différentes. Il s'agit d'une conception intuitive qui semble dominer le discours tant des migrants que des scientifiques. Et, le piège d'une telle simplification, au moins au début, ne nous a pas épargnés non plus. L'intention de mener notre enquête en Europe et en Afrique révélait de cette même attitude. Cela découle d'une combinaison de plusieurs généralisations. La première est à chercher directement dans le signifié étymologique du terme « migration ». Selon le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, ce dernier dérive du latin *migrare* qui signifie « passage d'un lieu à un autre ». La migration serait donc la somme des phénomènes observables *dans* les deux pays, celui d'accueil et celui d'origine.

Une deuxième raison qui expliquerait la diffusion de l'approche « dualiste » de la migration concerne le fait qu'elle représente un des tournants existentiels qui organise la temporalité biographique en un « avant » et un « après ». Enfin, sans pour autant avoir épuisé la liste des binômes que la migration convoque, il faut rappeler que la migration implique souvent l'idée d'un déracinement suivi (parfois) d'un ré-enracinement.

Dans notre perspective actuelle il est donc nécessaire d'aller au-delà de cette approche grâce à l'introduction de ce troisième élément d'analyse qui, bien que déjà présent dans le couple ici/là-bas, est resté longtemps caché à nos yeux comme un animal dont la fourrure se confond efficacement avec le paysage. On croyait reconnaître dans cette formule ici/là-bas seulement deux éléments, mais, un regard plus attentif a finalement fait émerger, par sa négativité, ce troisième élément, la barre (/). Il était là sous nos yeux, mais il a fallu un effort supplémentaire afin de pouvoir reconnaître sa présence. Classé en tant que simple signe graphique dépourvu d'un poids propre, il consiste pourtant en un signifiant renvoyant à un certain signifié au même titre que les mots qu'il sépare. De ce point de vue, le signifiant « barre » (/) est la trace qui témoigne de l'existence de la relation qui lie les signifiants « ici » et « là-bas » sans laquelle ces deux mots resteraient dépourvus de sens. Il peut y avoir un « ici » parce

qu'il existe un « là-bas », et vice-versa. La barre témoigne de cette connexion. Mais pas seulement. La barre est à la fois la condition nécessaire pour que cette relation puisse exister et le cadre référentiel à l'intérieur duquel cette relation se joue. Elle vient ainsi évoquer l'espace et le temps qu'il faut traverser pour que la migration puisse « avoir lieu » (dans le sens de sortir de l'a-topos de la transition), pour que le processus transformatif qu'est la migration puisse se réaliser dans l'attente d'un nouvel équilibre. Si on veut radicaliser cette considération, il n'existerait pas un signe plus approprié que la barre qui sépare et relie le couple ici/là-bas pour représenter ce que c'est que la migration, le passage entre-deux-lieux. On est même tenté de dire que la barre, l'entre-deux-lieux, est le seul « lieu » de la migration parce que c'est uniquement dans cet intervalle en devenir que le « processus » se réalise et où l'on peut donc légitimement parler de migration. Une fois confortablement installé dans le pays d'accueil, la langue apprise, l'intégration « réussie » au point d'avoir presque effacé la différence avec l'autochtone, la « naturalisation » administrative signant parfois l'achèvement de la métamorphose, peut-on encore parler de migration ?

Déjà à partir de ces premières réflexions on comprend combien l'approche dualiste produit non seulement un appauvrissement euristique et spéculatif, mais nous amène également à ignorer l'essence même du phénomène migratoire, sa nature processuelle, son statut évolutif, son principe dynamique. C'est cet espace-temps intermédiaire de la migration que l'on a décidé de nommer *l'entre-deux migratoire*.

Seule une analyse du processus migratoire qui prévoit la prise en compte de sa dimension liminale peut nous aider à éclairer et à donner sens à ce phénomène dans sa globalité. Il s'avère donc que pour réaliser le projet sayadien d'une migration appréhendée dans sa « totalité » il n'est pas suffisant d'inclure le retour dans l'analyse, mais aussi l'entre-deux, ou mieux les entre-deux qui accompagnent chaque processus migratoire. En résulte que l'ici, le là-bas, et l'entre-deux migratoire sont les trois composantes du processus migratoire. Seule l'appréhension de la

réciprocité de leurs relations structurales permet de les interpréter correctement. En effet, ce que représente le « là-bas » pour celui qui aspire à quitter son pays natal pour vivre cette expérience, n'aurait pas du tout le même signifié que pour celui qui part pour fuir une guerre ni pour celui qui aspire à obtenir un diplôme d'études. Et encore, pour chacun d'eux il s'agirait d'un là-bas et d'un ici différents lorsqu'ils auraient effectivement atteint le là-bas rêvé et qu'ils auraient pu mesurer l'écart entre la représentation qu'ils en avaient auparavant et la réalité rencontrée sur place. Enfin, le signifié attribué à l'ici et au là-bas dans la perspective de celui qui doit encore partir représente respectivement la terre d'origine et la terre d'accueil, peut être radicalement inversé au cours de la migration.

Ici/entre-deux/là-bas sont donc trois éléments qui structurent la chaîne signifiante de la migration, à l'intérieur de laquelle nous pouvons enfin saisir le sens³⁷¹ qui insiste.

3.2.1.4 La barre (/) de l'entre-deux

Dans la perspective que nous avons adoptée, la barre³⁷² est « le » représentant du processus migratoire. Elle représente le devenir de l'homme en déplacement le long de la ligne de tension qui unit et sépare le pays d'origine et le pays d'accueil (l'ici / là-bas). Comme précisé plus haut, nous avons à tort considéré ce symbole typographique comme un simple opérateur de logique abstraite. Nous ignorions que cette barre a le même statut que les deux autres signifiants ici et là-bas. Ce tiret consiste en un exemple significatif de la notion linguistique de signifiant développée par Lacan. Pris singulièrement, le signifiant ne veut pas dire grand-chose, mais il assume une signification si interposée entre deux termes dont il vient décrire la qualité de leur relation. Jacques Miller en 1975 (Lacan & Miller, 1975) précise que la célèbre formule

³⁷¹ Nous soulignons que le mot sens ici peut être compris dans sa double valeur de *signifié* (Lacan, 1954) et de *direction* (Benslama, 1997).

³⁷² Soit qu'il s'agisse de la barre oblique (/), soit qu'il s'agisse du trait d'union (-), dans les deux cas on a à faire à un trait muet apparemment démunis d'une nature propre.

lacanienne : « un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant » n'est pas une définition au sens propre du terme étant donné que dans la proposition (*definiendum*) apparaît ce qui est défini (*definiens*). Ce serait comme dire : « Un blessé est quelqu'un qui s'était blessé ». Dans la logique formelle ce type de proposition est appelé tautologie. Le fait qu'il n'existe pas une vraie définition de ce qu'est un signifiant dans la pensée de Lacan ne relève pas du hasard. Dans cette même formule Lacan affirme l'impossibilité de définir un signifiant en tant que tel, c'est-à-dire de fournir une description qui puisse indiquer de manière absolue le sens que l'on doit attribuer à une certaine expression (ce qu'en rhétorique en ferait une définition dite normative). L'impossibilité de définir le signifiant pour Lacan est la meilleure définition qu'il puisse nous en donner. Comme le rappelle Sergio Benvenuto : « le signifiant n'est pas « descriptif » mais « ascriptif » (Hart, 1964). Le signifiant ne décrit pas une qualité du sujet mais le « qualifie », il lui attribue quelque chose (comme le droit de propriété par exemple). Cette caractéristique qui est propre au signifiant lacanien permet de révoquer éventuellement ce qui a été attribué (perdre le droit de propriété). Selon Benvenuto et Lucci « C'est grâce à ça que la psychanalyse peut fonctionner »³⁷³. Si on applique ces dernières considérations à notre raisonnement, on peut en conclure que le signifiant trait (-), permet d'introduire une nouvelle signification aux termes entre lesquels il s'interpose et vient représenter lui-même ce nouvel univers de signification. Ce signifiant fait alors référence à un signifié qui dépasse la somme des signifiés attribués à l'un et l'autre terme pour ouvrir un espace de signification autonome, doué de caractéristiques propres, tout comme l'état intermédiaire de la matière entre solide et gazeux est l'état liquide possédant des propriétés physiques et chimiques péculaires.

Tellement fin, au point de passer presque inaperçu, ce trait (-) marque la frontière entre deux univers de significations. Il est passé sous silence alors qu'on le trouve dans toute formule binaire et bien que son importance reste capitale, puisqu'il est lui-même le représentant de la

³⁷³ (Benvenuto & Lucci, 2014, p.234)

structure logique qui organise les termes évoqués à ses côtés. Ces derniers trouvent ici une nouvelle place, acquièrent le droit d'une nouvelle existence. Ce tiret est le lien qui les sépare. C'est le pilier qui sert à ériger la tente d'un théâtre nomade sur la scène duquel sont convoquées les deux représentations qui composent notre petite scénette paradoxale. Pourtant, il reste étonnement invisible comme le nez parmi les yeux. Sa transparence nous ramène à faussement croire que notre compréhension de la réalité se base effectivement sur le couple binaire \neq , tout comme nous nous trompons en pensant que le fonctionnement de l'ordinateur repose sur le code binaire 0/1. Sans ce tiret introduisant la différence (\neq) il n'existerait pas non plus la possibilité de signifier l'altérité entre 0 et 1. Tous les couples binaires sont donc en réalité des triades dont le seul élément constant, dans n'importe quel couple d'éléments, est justement ce trait qui s'interpose et qui nous permet de penser leurs qualités communes et leurs différences. Nous remarquons que cette dernière affirmation est d'autant plus vraie quand on pense à la psychogenèse du petit humain. Selon la psychanalyse, la séparation et la différenciation sont les deux opérations nécessaires à la structuration de la subjectivité. Il existerait au début l'unité fusionnelle mère enfant et l'intervention symbolique du père permettra à l'un et l'autre de conquérir (ou reconquérir) un statut autonome. La mère redeviendra (aussi) femme, le bébé s'écartera de la position de simple extension psychobiologique de la mère pour devenir un individu à part entière. Dans cette scène on peut suivre pas à pas comment la différenciation ne progresse pas de manière linéaire mais à travers un saut de l'un à trois. Quand le père se présente, on assiste au passage de l'un à trois. C'est dans l'espace vide créé par l'action symbolisante du père (le Nom-du-père dirait Lacan) que le bébé peut trouver le terrain fertile à son développement. C'est dans cet espace relationnel, cet entre-deux, que le sujet humain trouve sa possibilité d'exister. De ce point de vue, la barre oblique qui unit et sépare le couple parental représente l'espace potentiel où le sujet peut advenir et, en définitive, le sujet lui-même.

Lorsque nous avons commencé ce travail, nous avons cru que son originalité consistait dans l'exploration du deuxième terme de l'équation ici/là-bas, ce "là-bas" qui dans le discours des immigrés vient à signifier le pays d'origine. On croyait que l'exploration des dynamiques propres à la migration de retour aurait pu contribuer à combler au moins en partie la disproportion qui existe entre les recherches effectuées dans les pays hôtes au détriment de celles effectuées dans les pays d'origine. On a donc construit notre recherche à partir de ce préjugé qui nous a amenés à croire que pour étudier la migration de retour on aurait dû se rendre « là-bas ». Au cours de notre recherche nous nous sommes rapidement rendu compte que cette approche ne nous menait pas très loin. Il n'était pas possible d'explorer ce qui se passait lors du retour (là-bas) sans mettre en relation directe cette expérience avec ce qui s'était passé (ou pas !) dans le pays d'immigration (l'ici – le lieu d'où l'on parle, ou mieux, d'où l'on croit parler...). De plus, lors du retour, les deux signifiants échangeaient de position et les signifiés associés étaient invertis comme dans un jeu de prestige avec des cartes truquées. Le pays d'accueil qui pendant la migration était le « ici » devenait lors du retour le « là-bas » non sans lourdes conséquences sur les plans réel, symbolique et imaginaire. De quoi nous faire tourner la tête ! C'est à ce moment que le troisième signifiant, la barre oblique, a émergé avec force de son anonymat pour venir à notre secours. Cet élément, caché par la luminosité des termes parmi lesquels il s'interpose, nous est finalement apparu de toute importance au point qu'on n'a pas pu ne pas lui accorder l'importance qu'il mérite. Dans notre travail ce tiret a pris le sens d'un « troisième lieux »³⁷⁴ que l'on a appelé l'entre-deux migratoire. Son analyse s'est avérée particulièrement importante dans la compréhension des dynamiques qui permettent au migrant de penser et parfois de réaliser le retour à son pays d'origine. La psychanalyse en tant qu'outil capable de faire parler le silence, de présentifier l'absence, d'illuminer ce qui autrement resterait

³⁷⁴ Terme employé par Martin Luther pour décrire le purgatoire (In Le Goff, 2013, p. 9) sur lequel on aura l'occasion de revenir longuement au cours des prochains chapitres.

caché derrière les tromperies du semblant, nous est apparue comme étant l'approche la plus adaptée.

3.2.1.5 L'entre-deux migratoire (ou l'espace liminale de la migration)

La notion d'entre-deux migratoire qu'on tâche de développer ici est, au moins en partie, héritière de la notion générale d'entre-deux forgée en 1991 par Daniel Sibony³⁷⁵. Dans son ouvrage qui se situe au carrefour entre philosophie et psychanalyse, l'auteur cherche à décrire les caractéristiques générales du concept analysé dans ses multiples déclinaisons. Pour ce faire, il démarre sa réflexion autour de la question de la différence. Toutes différences en effet reposent sur un trait de séparation qui vient découper l'unité initiale : la ligne de démarcation entre le bon et le mauvais par exemple, ou encore entre l'autochtone et l'étranger.

L'objectif de l'auteur est de restituer une certaine profondeur à cet élément frontalier, considéré avant lui uniquement dans sa fonction séparatrice de l'unité, mais privé d'une consistance propre. Selon Sibony la notion de différence serait en effet responsable de l'oubli de l'espace transitionnel que chaque changement, chaque transformation, chaque passage d'un état à l'autre implique. C'est pour cela qu'il préfère utiliser la notion de *différend* qui conserve intacte la nature processuelle de la transformation de l'un en l'autre. Introduisant la notion d'entre-deux Sibony dilate l'espace-temps de la frontière, le bord plat et partagé qui définit les unités conceptuelles discrètes.

La frontière prend ainsi son épaisseur, son espace se dilate, elle devient un topos métaphysique, le « lieu-entre-deux-lieux »³⁷⁶. C'est précisément ici que le processus transformatif trouve sa résidence. Dans ce nouvel espace conceptuel qu'est l'entre-deux,

³⁷⁵ (Sibony, 2016)

³⁷⁶ (Sibony, 2016, p. 323)

l'auteur bâti le théâtre où se joue la métamorphose qui connecte et sépare *l'un de l'autre*. Sibony cherche à illustrer la complexité, l'ampleur et la versatilité de cette notion. Parmi les nombreuses définitions qu'il en donne, celles qui répondent le mieux à nos préoccupations sont celles qui mettent l'accent sur ses dimensions spatiales et temporelles : l'entre deux en tant que lieu de passage pour accéder au changement et en tant que temps nécessaire pour accomplir la mutation d'état.

L'entre-deux de Sibony s'écarte du piège de la définition en négative, et de son statut de « reste » obtenu uniquement par une soustraction des facteurs qui découpent son périmètre conceptuel. Il ne serait plus l'espace vide entre les éléments constitutifs d'un binôme mais la quantité mesurable après la virgule qui sépare deux unités séquentielles.

Bien que l'expérience migratoire ne soit pas le sujet central de ses travaux, l'auteur l'aborde en guise d'illustration pour décortiquer les caractéristiques universelles de l'entre-deux. Dans la littérature spécialisée, la condition transitoire traversée par le migrant au cours de son déplacement, semble avoir été utilisée au cours de décennies comme une notion intuitive. Nous le verrons dans les détails prochainement. Peu d'auteurs ont pris la peine de consacrer à sa définition un travail spécifique. Sibony est à notre connaissance le seul ayant réussi à questionner directement la structure de l'entre deux bien que son attention soit restée centrée sur un plan purement ontologique. En effet, sa réflexion n'aboutit pas à une description détaillée de la topographie et de la temporalité qui caractérisent la dimension de l'entre-deux-migratoire, description qui est l'objet de la deuxième partie de ce chapitre. Dans sa première esquisse de ce qui peut être défini comme l'entre deux de l'expérience migratoire, Sibony a pu repérer ses deux piliers conceptuels, espace et temps, mais en leur donnant une valeur uniquement métaphorique afin d'illustrer leurs qualités métaphysiques. Dans nos considérations, temps et espace de l'entre-deux migratoire seront au contraire décrits à partir de leur expression phénoménologique. À partir des observations effectuées au cours de notre recherche, nous

avons remarqué que loin d'être de simples allégories d'un état de l'esprit, la condition existentielle de l'entre deux migratoire se manifeste dans des lieux, ou plus précisément dans des non-lieux spécifiques, ponctués par une temporalité caractéristique que nous chercherons à décrire.

Notre définition de l'entre deux migratoire ne pourrait donc que commencer par la description et l'analyse des lieux où le phénomène se manifeste et des temporalités spécifiques qui le caractérisent.

3.2.1.6 L'entre-deux rituel

Revenons ici à notre étude de la migration en tant que dispositif rituel. En anthropologie, depuis Durkheim (1912), le rite véhicule une vision du monde séparé en deux régions antithétiques, le sacré et le profane. À partir de celle-ci est définie la manière dont l'homme doit se comporter. Le sacré impose dans le monde social la limite entre ce qui est permis et ce qui est interdit. Van Gennep avait identifié « entre le monde profane et le monde sacré une telle incompatibilité à tel point que le passage de l'un à l'autre ne va pas sans une stade intermédiaire »³⁷⁷. Pour cette raison, il avait postulé l'existence d'une période de marge, de séparation, consistant en un moment où les limites entre les deux univers (sacré et profane) pouvaient se redéfinir. Il s'agissait d'un moment paradoxal par définition où les opposés, normalement incompatibles, coexistent dans un même lieu en même temps. Les personnes qui sont dans la période de marge « flottent *entre deux mondes* »³⁷⁸.

Van Gennep avait identifié les trois moments du rituel, l'agrégation, la séparation et la réunion, comme les trois temps de la transition. Victor Turner approfondit davantage cette idée

³⁷⁷ (Van Gennep, 1909, p. 10)

³⁷⁸ (Van Gennep, 1909, p. 24)

mais concentra son intérêt autour de la période de marge qu'il a décrite sous le terme de *liminalité*³⁷⁹. Il avait de ce fait anticipé ce que Sibony fera plus tard dans le domaine de la psychanalyse. À savoir, Turner a offert une tridimensionnalité et un espace d'autonomie conceptuelle à la marge pour en faire une région de l'expérience douée d'une extension spatiale et temporelle. Pour rentrer dans la période liminale, il suffisait, selon ce dernier, de réaliser le passage d'un seuil (ou d'une frontière). Pourtant, comme l'a affirmé par Segalen (2002), c'est « pendant les états de transition que réside le danger »³⁸⁰. Il fallait donc déployer tout le nécessaire pour prévenir ces dangers. L'acte de purification en est un, signalé comme un invariant des actes rituels pour accéder à l'univers sacré. Il est par ailleurs un des procédés du rite de salutation qui précède le départ du migrant.

Le temps liminal caractérisé par l'ambiguïté implique selon Turner (*Ibid.*) la suspension des règles qui guident habituellement la conduite individuelle. Le sujet peut ainsi être libre d'expérimenter tout en restant confiné dans l'espace sacré du rituel. Pour Turner (*Ibid.*), cette caractéristique de la période liminale s'étend à ceux qui la traversent, ce qui leur confère un caractère d'ambiguïté. Un phénomène que nous traiterons prochainement en recourant à la notion d'étrange familiarité. Turner (*Ibid.*) considère par ailleurs que les personnes en situation liminale ne sont littéralement « ni ici, ni là-bas », expression qui avait déjà été employée par Sayad (1999) et les Grinberg (1986) dans la description de la condition du migrant. Enfin, il s'agit de souligner qu'un rituel, pour être valable, doit être exécuté dans son intégralité en respectant les trois moments décrits par Van Gennep (1909).

³⁷⁹ (Turner, 1969)

³⁸⁰ (Segalen, 1990, p. 35)

3.2.1.7 L'espace liminale et espace transitionnel

Notre intérêt pour la contribution théorique de Donal Winnicott ne se limite pas à son intérêt pionnier pour la question du retour. La notion d'espace transitionnel est souvent évoquée dans les ouvrages consacrés aux cliniques des migrations³⁸¹. Pour Descartes (1647) l'espace est défini comme le « milieu dans lequel ont lieu les phénomènes observés »³⁸². Cependant, au cours du XX^{ème} siècle, avec Pascal, l'acception d'« espace céleste »³⁸³ ouvre la voie à une interprétation du concept comme un intervalle, un espace entre deux mots, une pause entre deux sons. Il est ainsi possible de penser l'espace en tant que *no man's land*. La notion d'espace devient ainsi une figure ambiguë, paradoxale, elle semble pouvoir porter en elle des significations opposées comme c'est le cas pour la barre de l'entre-deux, ou de l'ici/là-bas. Le terme transitionnel renvoie par contre à l'idée de transition qui, de ce fait, se rapproche de la signification véhiculée par Turner (*Ibid.*) à travers le terme de liminalité.

Pour Winnicott, « un enfant tout seul n'existe pas »³⁸⁴. Héritier et innovateur de la tradition psychanalytique de Freud et Klein, l'auteur considère la construction du sujet à partir de l'édification d'une frontière qui définit un espace intérieur et un espace extérieur. Suivant la théorie kleinienne, Winnicott rappelle que cette différenciation est possible grâce aux opérations d'introjection et de projection qui permettent de garder à l'intérieur ce qui est bon de l'expérience et d'expulser hors de soi ce qui est mauvais.

Aux alentours de la fin des années 40, Winnicott dépasse la vision dualiste d'une frontière subjective construite autour de l'antagonisme moi/non moi et propose une troisième aire « ni moi, ni non moi »³⁸⁵. Il s'agit d'une aire intermédiaire de l'expérience où le sujet va

³⁸¹ Pour un travail de synthèse nous renvoyons le lecteur à l'intéressant article de Zerdalia K.S. Dahoun (2012) « L'Entre-deux : une métaphore pour penser la différence culturelle », in « Différence culturelle et souffrance de l'identité » René Kaës et al., 2012, Dunod, Paris.

³⁸² (Rey, 2011, p. 376)

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ (Winnicott, 1951)

³⁸⁵ (Winnicott, 1975, p. 9)

pouvoir expérimenter le sentiment d'exister. Ce qui constitue une expérience capitale dans le processus de différenciation car « c'est le moment où le bébé a accès à l'intersubjectivité »³⁸⁶. C'est dans cet espace que, selon Winnicott (1967), émergerait la possibilité pour le sujet d'advenir, dans cette région où il peut bénéficier du « déjà trouvé » qui appartient à l'héritage culturel et se l'approprier à travers un acte créatif. Selon Winnicott, sans création l'enfant est condamné à la « survie »³⁸⁷, une adaptation acéphale aux pressions de l'environnement. Pour garantir la transition qui mène de la fusion à la séparation, Winnicott indique le rôle fondamental des objets transitionnels. Ils sont pour lui les précurseurs des symboles chez l'adulte. Il s'agit d'objets ni « moi » ni « non-moi » qui viennent représenter le lien avec la mère et qui lui permettent ainsi de supporter progressivement la perte. L'action d'autonomisation médiatisée par l'objet constitue un phénomène transitionnel. En 1967, Winnicott se pose une question qui pour notre travail est fondamentale : « Où sommes-nous quand nous faisons ce à quoi nous passons en fait, la plupart de notre temps, à savoir quand nous prenons du plaisir à ce que nous faisons ?... Pourrions-nous y voir plus clair en évoquant l'existence possible d'un lieu auquel les termes du « dedans » et du « dehors » ne s'appliquent pas exactement ? »³⁸⁸. Dans l'espace transitionnel, qui est aussi l'aire potentielle, le sujet peut jaillir au sein d'une rencontre créative avec ce qui le précède et l'entoure.

L'espace transitionnel de Winnicott, en tant qu'entre-deux, ne peut donc pas être identifié à un lieu de l'espace physique, ni comme le souligne Stern³⁸⁹, être réduit à sa dimension symbolique comme métaphore de la migration. Comme le précise Winnicott, l'objet transitionnel n'est pas l'ours mais l'utilisation que l'enfant en fait. Dans ce sens, l'espace

³⁸⁶ (Stern, 1989 in Dahoun, 2012)

³⁸⁷ (Winnicott, 1975, p. 82)

³⁸⁸ (Winnicott, 1975, p. 195)

³⁸⁹ (Stern, 1989 in Dahoun, 2012)

transitionnel rejoint la notion d'espace liminal, l'importance accordée à l'usage même du site ou de l'objet transitionnel montre le rôle capital de la fonction exercée par le processus.

3.2.1.8 Entre-deux à l'épreuve des théoriciens de la migration

Les similitudes entre la phase liminale du rite et la période de transition migratoire ont été évoquées par de nombreux auteurs³⁹⁰. La période liminale a été fréquemment considérée comme une métaphore des étapes que le migrant se doit de franchir avant de s'installer dans le pays d'accueil. En effet, tandis que le rite reproduit la structure tripartite de la vie (naissance-vie-mort)³⁹¹, la migration œuvre quant à elle au déplacement entre ces trois moments fondamentaux du cycle vital.

Malgré d'évidentes correspondances structurales dans leurs propositions théoriques, de fortes différences existent parmi les auteurs dans la manière d'aborder la nature de ce rapprochement entre la migration et la liminalité. À ce propos, Alice Cherki (2008) utilise le terme « l'ailleurs », qu'elle dit préférer à celui *d'entre-deux*, comme métaphore « d'une dimension tierce d'où s'absente le trop visible ». Schaeffer (2001) quant à elle utilise le terme de *l'entre-deux*³⁹² pour décrire la réalité de la « vie pendulaire » menée par les migrants marocains retraités rentrés au pays. Le retour n'étant pour eux qu'un mythe éloigné des conditions réelles qui les amènent à réaliser de fréquents allers-retours entre les deux pays. François George parle par ailleurs d'une « cassure historique »³⁹³ qui se produit au cours de la migration et qui affecte la transmission transgénérationnelle décrivant une situation semblable à notre conception de l'entre-deux migratoire. Dans une même lignée, Thierry Lebrun³⁹⁴ conçoit la migration comme « un évènement qui vient produire une rupture spatiale et

³⁹⁰ (Lebrun, 1996) ; (Schaeffer, 2001) ; (Truffaut, 2004) ; (Do, 2005) ; (Cherki, 2008) ; (Douville, 2016)

³⁹¹ (Sylla & Mbaye, 1991, p. 358)

³⁹² (Schaeffer, 2001, p. 164)

³⁹³ (Georges, 2007, p. 206)

³⁹⁴ (Lebrun, 1996, p. 202)

temporelle et qui vient de ce fait obliger à un dire en tant qu'acte de nomination, convoquer à une intervention pour recevoir son existence ». Dans la continuité de ces travaux, Dahoun (2012) reprend l'idée d'un espace intermédiaire, l'« *entre-deux* »³⁹⁵, pour construire un dispositif thérapeutique apte à favoriser l'émergence de cette parole.

Sans omettre les différences théoriques de chaque approche, nous retrouvons dans ces théorisations une idée commune que la traversée de cette phase peut être franchie seulement au prix d'un certain travail qui vise à réparer les ruptures, combler le vide du sens, « retisser les liens »³⁹⁶ avec l'environnement que la migration a mis à mal. Ce travail se réfère à la période liminale durant laquelle Moro et Baubet indiquent la nécessité de construire « des passerelles et des ponts »³⁹⁷. Il s'agit pour le migrant de réaliser un certain nombre d'opérations qui détermineront une transformation identitaire que ces auteurs appellent *métissage*. Le résultat de ce dernier serait une identité hybride et originale qui dériverait de la capacité de l'individu à subjectiver et rendre possible la rencontre en soi des différentes cultures (qui l'habitent et qu'il habite). Selon Moro et Baubet, « le métissage n'est pas une simple affaire d'adaptation à un nouvel univers culturel [...]. Au creuset des cultures, c'est la question de l'identité de soi qui se trouve posée. Elle procède des vicissitudes d'une élaboration complexe impliquant les deuils, l'incorporation progressive des éléments de la culture d'accueil, les compromis qui en résultent. Ces processus aboutissent à une réduction progressive du clivage entre les différentes cultures en présence. Ils établissent des passerelles et des ponts entre les univers culturels, laissant la possibilité au sujet d'habiter et d'être habité par les différentes cultures, de passer d'un référent culturel à un autre. Le métissage qui résulte de la rencontre des cultures, observable au niveau du sujet, touche aussi la société d'accueil avec sa culture et ses institutions »³⁹⁸. Lucie Truffaut

³⁹⁵ (Dahoun, 2012, p. 227)

³⁹⁶ (Douville, 2016)

³⁹⁷ (Di & Moro, 2008, p. 22)

³⁹⁸ *Ibid.*

appelle l'ensemble de ces opérations le « travail de la migration »³⁹⁹. Celui-ci serait « un temps d'élaboration psychique qui permettrait au migrant de lier, de donner du sens à son expérience. Il serait au carrefour entre travail de deuil, travail traumatique, remaniement identitaire et régression »⁴⁰⁰. Cette définition nous rappelle la notion de « travail de la culture » développée par Zaltmann sous l'impulsion des travaux freudiens⁴⁰¹.

En effet, Freud, dans *Deuil et mélancolie* (1917), avait postulé la nécessité de faire face à la souffrance générée par la perte « d'un être cher ou d'une abstraction mise à sa place, la patrie, la liberté, un idéal »⁴⁰². Cette idée d'un deuil nécessaire est évoquée par Grinberg et Grinberg⁴⁰³ (1986) et puis reprise par Benslama (1997). Ce dernier parle de la nécessité de séparation de l'exilé de ses objets afin de pouvoir accéder aux nouveaux, bien que la souffrance du migrant dériverait principalement non de la perte culturelle comme l'affirment Moro et Baubet (2003), mais plutôt de la perte du sens même du déplacement (Benslama, 1997).

Nous avons précédemment rappelé que le caractère paradoxal consiste en un des traits distinctifs de la période liminale. À ce propos, plusieurs auteurs (Grinberg et Grinberg en 1986, Moro en 1994, Kaës en 1998) rapportent que le migrant répond fréquemment à cette ambiguïté par une attitude défensive. Ils décrivent la période initiale de la migration (que nous associons à l'entre-deux) comme marquée par une attitude défensive fondée sur le repli et le clivage, deux réactions caractéristiques de la vie psychique du nourrisson au cours des premiers stades du développement. Pour Ionescu (1997), cette régression constitue « un retour - plus ou moins organisé et transitoire - à des modes d'expression antérieurs de la pensée, des conduites ou des relations objectales, face à un danger interne ou externe susceptible de provoquer un excès

³⁹⁹ (Truffaut, 2004, p. 28)

⁴⁰⁰ *Ibid.*

⁴⁰¹ (Zaltmann, 2007 in Bourdin, 2009, p. 1182)

⁴⁰² (Freud, 1917, p. 1946)

⁴⁰³ (Grinberg & Grinberg, 1986, p. 90)

d'angoisse ou de frustration"⁴⁰⁴. Ce retour aux « formations psychiques antérieures »⁴⁰⁵ consisterait en une réaction aux angoisses archaïques spécifiques à cette phase de la migration.

Pour Freud (1900) et Anna Freud (1967), la régression peut être envisagée comme une réponse adaptative de l'enfant face aux contraintes environnementales. Winnicott quant à lui considère qu'elle peut prendre l'allure d'un « retour à une situation de carence »⁴⁰⁶ (le cas de la répétition traumatique) ou bien d'un « retour à une situation de satisfaction »⁴⁰⁷ (régression aux anciennes modalités de satisfaction face à la frustration de la situation actuelle). Nous verrons pourtant que la permanence de cette modalité de fonctionnement régressive constitue un indicateur d'une possible dérive pathologique de l'expérience migratoire, trouvant ses origines précisément dans cette phase que nous avons nommée *l'entre-deux migratoire*.

Dans les prochaines pages nous allons décrire un certain nombre de cas de figure qui correspondent aux différents *destins de l'entre-deux migratoire*. Pour ce faire, nous étayant sur le matériel clinique recueilli, nous allons explorer les angoisses, les fantasmes, les défenses et les symptômes qui émergent au cours de *l'entre-deux migratoire*, tout comme les diverses stratégies adaptatives mises en place par les sujets pour y faire face.

3.3 Le rituel migratoire au Sénégal

Plusieurs auteurs (Timera, 2001 ; Diouf, 2011) ont mis en évidence que la transformation de l'organisation traditionnelle de la société sénégalaise⁴⁰⁸ a provoqué la perte des anciens dispositifs sociaux ayant auparavant assuré pour le sujet la transition à la vie adulte. La

⁴⁰⁴ (Ionescu, Jacquet, & Lhote, 2001, p. 256)

⁴⁰⁵ (Freud, 1900, p. 466)

⁴⁰⁶ (Winnicott, 1989, p. 256)

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ « Dans ce contexte, Zbinden (1997, p. 134), fait remarquer que « dans nos sociétés en mal de valeurs spirituelles, on a souvent évoqué le manque de rites de passage qui font que l'adolescent -et d'autres périodes de transition- sont d'autant plus difficiles à vivre ». (cit. in Diouf, 2011, p. 49)

migration a donc rempli ce vide en devenant « un des moyens privilégiés de promotion au sein de l'espace familial et de l'espace public »⁴⁰⁹. Timera (2001) en particulier a approfondi les motivations qui poussent les jeunes sahéliens à fuir en masse vers l'Europe et d'autres pays de l'Afrique. Son analyse porte sur le besoin d'émancipation des jeunes générations qui passe par un affranchissement économique difficile à obtenir sur place⁴¹⁰. Selon Timera, dans la grande majorité des cas, les personnes qui partent ne sont pas celles qui frôlent la misère, car au pays ils peuvent bénéficier d'un système de solidarité familiale. Mais ce même système de tutelle sociale qui les protège fige en même temps ces jeunes dans une position de dépendance qu'ils n'arrivent pas à quitter. Selon Timera, cette condition « d'anomie »⁴¹¹ provoque chez eux le sentiment de « ne pas être »⁴¹². Pour les jeunes sénégalais alors « le projet migratoire s'inscrit-il dans une volonté de rupture initiatique dans l'optique d'un futur retour glorieux permettant d'obtenir la reconnaissance sociale de son groupe et d'accéder à une véritable majorité sociale »⁴¹³. Face à l'impasse qui semble caractériser la société sénégalaise d'aujourd'hui, les nouvelles générations considèrent de ne pas avoir d'autres issues que l'exil. Nous pourrions penser que partir est devenu dans l'imaginaire collectif le seul moyen de faire débloquer l'ascenseur social qui s'était arrêté au beau milieu de deux étages de leur existence. Bien que cette analyse date désormais d'une vingtaine d'années, nous avons retrouvé une parfaite correspondance avec le discours des sujets que nous avons interviewés.

Pour expliquer cette dynamique, Faye et Thiam⁴¹⁴ introduisent dans leur premier travail la notion de *tekki*. Il s'agit d'un élément anthropologique que nous jugeons particulièrement pertinent, voire, indispensable au déchiffrement de la logique intime du phénomène.

⁴⁰⁹ (Timera, 2001, p. 38)

⁴¹⁰ Cette analyse a été reprise et validée par les auteurs de la *nouvelle école de Fann* dans leur article : « À propos de neuf observations à la Clinique de Psychiatrie du CHU de Fann », Faye et al., 2008.

⁴¹¹ (Timera, 2001, p. 38)

⁴¹² *Ibid.*

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ (Faye, Gueye, & Thiam, 2008, pp. 88–89)

Le terme *tekki* signifie en wolof « délier, réussir et signifier »⁴¹⁵. L'analyse étymologique met en évidence que la possibilité de « signifier » quelque chose véhiculée dans le *tekki* s'oppose à « l'anomie » dénoncée par Timera (Ibid.) comme condition du jeune subsaharien. Les autres significations du terme nous indiquent que le chemin qui mène l'individu vers l'acquisition d'une valeur (« signifier »), passe par la « réussite sociale » et la séparation du groupe d'origine. Même quand le projet migratoire est issu d'un mandat communautaire, le bénéfice personnel reste l'acquisition du *tekki*. Pour cette raison, Timera considère que les deux projets, individuel et familial, « ne sont pas forcément en conflit entre eux »⁴¹⁶.

Toujours suivant les propos de Thiam et Faye (Ibid.), un des éléments moteurs du *tekki* est le *jom* que nous pouvons associer de manière approximative au sentiment d'honneur. Un dicton sénégalais affirme que « sans le *jom*, l'homme n'est rien »⁴¹⁷. On peut en déduire que pour acquérir le sentiment de *jom* (honneur) les jeunes sénégalais doivent passer par le *tekki*, la séparation qui s'obtient à travers la réussite reconnue par le groupe. Inversement, l'échec du projet migratoire conduit le migrant à la perte de l'honneur et avec lui du sentiment d'exister.

Le rituel migratoire au Sénégal respecte la structure séparation-réussite-reconnaissance qui s'avère être identique à celle d'un rite dans la mesure où l'accès au nouveau statut est garanti par la reconnaissance de la part de la communauté d'avoir réussi à franchir la phase liminale du procédé. Bien évidemment, dans le processus migratoire, bien des obstacles peuvent venir s'interposer empêchant l'accomplissement de la transformation souhaitée. Ces difficultés peuvent intervenir au cours de la période liminale dans le pays d'immigration tout comme à l'occasion du retour lorsque le migrant se trouve confronté à un nouveau (et inattendu) entre-deux.

⁴¹⁵ (Diouf, 2003, p. 330 in Faye et al., 2008, p. 88)

⁴¹⁶ (Timera, 2001, p. 41)

⁴¹⁷ (Faye et al., 2008, p. 89)

Dans la culture wolof, le *jom*, basé sur l'honneur, est considéré comme « l'essence de l'être humain »⁴¹⁸. Boubacar Ly (1966) définit l'honneur en termes d'une permanente préoccupation « de ce qui est honteux et ce qui ne l'est pas »⁴¹⁹. À partir de ces propos, nous pouvons ainsi prendre la mesure de l'importance que le sentiment de honte occupe dans la régulation du rituel migratoire. À cet égard, Bolzman et ses collaborateurs⁴²⁰ remarquent que l'affect de la honte est présent tout au long du processus migratoire, pouvant jouer tant le rôle de moteur de départ vers l'Europe, que d'un empêchement au retour.

Dans notre recherche, la place centrale de la honte s'est imposée dès les premières observations effectuées.

3.3.1 La migration en tant que marché d'« objets sociaux »

Afin d'appréhender avec précision le rôle joué par la honte à l'intérieur de la logique migratoire il nous faudra préciser davantage la nature rituelle de la migration au Sénégal.

André Itéanu (2004) soutient qu'une des caractéristiques importantes du rituel, sa relation avec l'échange, n'a jamais été clairement définie. Certains auteurs mettent les notions de rituel et d'échange dans une opposition radicale⁴²¹. D'autres au contraire identifient l'un à l'autre, comme c'est le cas notamment de Marcel Mauss (1923-1924). Pour ce dernier, le rituel consiste en un objet d'échange servant à « manipuler » les relations⁴²². Restant fidèles à cette définition, nous pouvons considérer le rituel migratoire, tel que nous l'avons observé auprès de nos sujets d'étude, comme un lieu d'échange d'objets à la fois matériels et symboliques. Selon

⁴¹⁸ (Faye et al., 2008, p. 89)

⁴¹⁹ (Ly, 1966 in Faye et al., 2008, p. 89)

⁴²⁰ (Bolzman, Gakuba, & Amalaman, 2017a)

⁴²¹ (Itéanu, 2004, p. 334)

⁴²² *Ibid.*, p. 335

notre point de vue, les objets échangés au cours du rituel migratoire sont plus précisément ceux que Jean Furtos (2009) définit comme « Objets sociaux »⁴²³.

La notion d'*objet social* est introduite par Furtos dans l'étude de la précarité⁴²⁴. Il explore la relation qui existe entre l'expérience de la précarité et la psychopathologie. En évoquant l'attention déjà portée par Freud (1929) à la souffrance sociale dans *Malaise de la culture*⁴²⁵, Furtos (Ibid.) attire l'attention sur les nouvelles formes de souffrance observées dans la clinique actuelle. Cette souffrance qui concerne, parmi d'autres, le public migrant est mise en relation avec la progressive précarisation de la société. L'élément central de la réflexion de l'auteur réside dans la notion « d'objet social »⁴²⁶. L'objet social offre selon Furtos « les sécurités de base »⁴²⁷. Il s'agit notamment du travail, de l'argent, du logement, de la formation, des diplômes, etc. L'auteur définit l'objet social soit comme un bien concret, soit comme « quelque chose d'idéalisée dans une société donnée, en rapport avec un système de valeurs, et qui fait lien : il donne un statut, une reconnaissance d'existence, il autorise des relations, on peut jouer avec lui comme une équipe de foot joue avec un ballon... »⁴²⁸. Dans ce sens, l'objet social consiste en une sorte de médiateur qui instaure et autorise les relations sociales. Suivant cette définition, nous pouvons considérer la migration comme un moyen d'accès à un certain nombre d'objets sociaux permettant potentiellement au migrant d'obtenir un statut et une reconnaissance d'existence tant dans la société d'origine que dans la société d'accueil.

Toutefois, comme on peut obtenir des objets sociaux, on peut aussi en perdre. Évènement qui pour Furtos (Ibid.) est de plus en plus fréquent dans une société vouée à la progressive précarisation. « C'est aussi que quelquefois l'objet susceptible d'être perdu est le terrain de jeu

⁴²³ (Furtos, 2009)

⁴²⁴ Jean Furtos est le fondateur de l'Observatoire régional Rhône-Alpes sur la souffrance psychique en rapport avec l'exclusion (ORSPERE), s'occupe depuis plusieurs années de repérer et définir les éléments qui déterminent la précarité sociale.

⁴²⁵ (Freud, 1929)

⁴²⁶ (Furtos, 2009, p. 78)

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ *Ibid.*

lui-même, c'est- à-dire l'aire culturelle, et alors tout peut basculer. La difficulté commence lorsque certains objets ne vont plus de soi, par exemple le travail et le salaire, dans une société post-salariale à précarisation croissante. Ainsi, la couverture maladie universelle officialise la perte de l'objet « travail » qui n'est plus désormais le passage obligé pour le droit à l'assurance maladie »⁴²⁹.

Tout en soulignant la valeur euristique de cette définition, il est fondamental de relever que la migration au Sénégal s'avère être non seulement un moyen d'obtenir des objets sociaux, mais elle est avant tout *un objet social en soi*. Ce phénomène est la conséquence de la place accordée à la migration dans l'imaginaire collectif sénégalais. Comme souligné par Bolzman et ses collègues, dans d'autres cultures, la migration ne bénéficie pas d'un même statut⁴³⁰. Nous précisons ainsi qu'il ne s'agit pas pour nous de généraliser ce statut d'objet social à toutes les sociétés d'origine. Le statut de migrant est en effet très valorisé dans la société sénégalaise⁴³¹. La migration est ici une promesse qui ouvre un « espace potentiel »⁴³² d'évolution des conditions socio-économiques. Sans devoir attendre longtemps pour pouvoir en tirer des bénéfices, celui qui part jouit en effet d'une plus-value « potentielle » immédiate.

L'« *objet social être-migrant* » est un objet social à statut spécial. Tels les jetons d'un casino, celui-ci demande d'être échangé en monnaie courante pour pouvoir être dépensé.

La métaphore de la salle de jeux nous semble un moyen efficace pour décrire les effets fastes et néfastes de l'aventure migratoire. À l'entrée des casinos les plus prestigieux, il est de coutume de recevoir ce qui est appelé le *welcome bonus*. Il s'agit d'une certaine quantité de jetons (la monnaie qui circule à l'intérieur) qu'on reçoit gratuitement en tant que *cadeau*

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ (Bolzman, Gakuba, & Amalaman, 2017a, p. 136)

⁴³¹ Bien que le changement du discours social ait été très rapide pendant les dernières années à cause des mutations des conditions économiques au Sénégal et la crise économique européenne, le désir de partir est encore bien présent auprès de la population sénégalaise. Pour approfondir cet aspect voir aussi (Bolzman et al., 2017a).

⁴³² Le terme « espace potentielle » nous fait référence à la notion winnicottienne d'espace qui ouvre à la possibilité créative pour le développement subjective.

d'entrée. Même en arrivant les poches vides, avec un peu de chance, ce petit crédit initial peut être transformé par le joueur en une grande fortune. L'objet social « être migrant » peut être apparenté à quelque chose de très proche du *welcome bonus*, une sorte de crédit social provisoire que le migrant sénégalais reçoit au moment du départ et qui peut être dépensé sur le terrain de jeux de la migration. L'espoir évidemment et d'en obtenir un gain. Le bénéfice immédiat qu'offre l'acquisition du statut de migrant étant tellement important, la possibilité d'être projeté d'un seul coup dans l'Olympe des héros migrants qui habitent les légendes métropolitaines étant tellement séduisant, qu'il s'avère très difficile pour certains d'y renoncer.

Malheureusement, ceux qui s'y aventurent s'aperçoivent très tôt que la gratuité du jeu n'était qu'apparente, le prix à payer étant la douloureuse et massive perte d'objets familiaux⁴³³. Bien que la possibilité du gain soit réduite à une minuscule possibilité, une fois parti le migrant se sent pris au piège. Dans les faits, on peut comparer le monde idéalisé de la migration sénégalaise à une niche de marché où a lieu une immense spéculation. Ceux qui s'endettent en achetant des titres se voient piégés, obligés de perpétuer l'arnaque aux dépens d'autres personnes pour ne pas perdre tout ce qui avait été investi. C'est ainsi que nous pouvons expliquer le maintien du tabou concernant les conditions réelles de la migration. Les migrants ne peuvent pas avouer (et s'avouer) ce qui se passe vraiment en Europe, car une fois confrontés à la réalité des conditions migratoires actuelles, ils sont obligés de continuer à nourrir le mythe migratoire qui circule dans le pays d'origine pour pouvoir au moins préserver la valeur du seul objet qui leur reste : « l'être migrant ». Pendant que ce dernier est maintenu, il continue à garder sa valeur aux yeux de ceux qui sont restés au pays.

La logique capitaliste domine aujourd'hui les marchés de toute la planète y compris celui qui a lieu au cours du rituel migratoire sénégalais. La seule manière pour pouvoir obtenir un

⁴³³ (Grinberg & Grinberg, 1986, p. 188)

« retour sur investissement » pour le migrant est de créer de la plus-value au sens marxien⁴³⁴ du terme. La possibilité d'échanger l'« objet migration » (qui n'a qu'une valeur potentielle comme les jetons du casino) en un des objets sociaux décrits par Furtos (argent, travail, diplôme, etc.) consiste en unique manière de réaliser un profit et clore ainsi le cycle rituel.

L'objet « être migrant » ouvre un espace potentiel. Il ouvre le marché social pour des sujets dont l'existence semble être condamnée à la misérable répétition infinie de la recherche des moyens de survie. De même, on ne peut sortir du rituel migratoire qu'après avoir échangé l'objet avec lequel on était entré. Les trois phases du rituel décrites par Van Gennep (1909), ordre-chaos-nouvel ordre, pourraient se traduire par la formule objet-négociations-nouvel objet. Le « pari migratoire » dans lequel le migrant s'engage lors du départ ne peut être gagné que de deux manières différentes. Il peut se conclure avec la « réussite » du migrant qui correspond à l'échange du premier objet « être migrant » avec les objets sociaux dont parle Furtos (une famille, les enfants, une maison, voiture, travail, papiers administratifs). Il s'agit là de l'installation confortable dans le pays d'immigration. La deuxième possibilité de sortie du marché migratoire se réalise à travers l'acquisition d'objets sociaux qui ouvrent à la possibilité du retour permettant de se réinstaller (argent, voiture, diplôme, etc.). Enfin, dans un échange commercial, l'on peut aussi « égaliser les comptes » sans perdre, l'investissement de base étant égal au gain. Cela pourtant n'est pas valable en ce qui concerne le rituel migratoire. Même si le migrant parvient à récupérer la somme investie, ce qu'il ne peut pas récupérer c'est le temps consacré à la transaction qui était destinée à la production d'un surplus. Une fois que le rituel se trouve déclenché, les choses ne seront jamais comme avant. Nous avons appelé ce phénomène « entropie rituelle » qui fait du rituel migratoire un processus irréversible. À l'issue

⁴³⁴ Selon la théorie élaborée par Karl Marx (Marx, 1867), avec le capitalisme, le produit assume une valeur à part, indépendante du cycle de la production, c'est-à-dire, indépendante de la valeur d'échange et de celle d'utilisation. C'est ce qui s'est passé au Sénégal. Au-delà de l'argent envoyé au pays, les migrants protègent le « mensonge migratoire », l'idée qu'il existe un Eldorado, car l'objet migration est devenu un objet fétiche au Sénégal, ayant une valeur en soi qui est complètement déconnectée de sa valeur d'échange et de sa valeur d'utilisation.

du rituel, le statut social, pour le meilleur ou pour le pire, est en effet toujours modifié. Pourtant, même si le dernier cas de figure décrit (« égaliser les comptes ») consiste en une perte, les conséquences pour les migrants se montrent ici moins lourdes. En effet, nous verrons qu'« égaliser les comptes » à travers l'acquisition d'un objet social consolateur offre la possibilité au migrant de rentrer dans son pays d'origine et faire de celui-ci un objet de resocialisation.

3.3.2 Le rôle de la honte dans le rituel migratoire sénégalais

Après avoir introduit les notions de migrations rituelles, d'entropie rituelle et d'objets sociaux de la migration nous pouvons enfin décrire comment le sentiment de honte intervient dans leur articulation.

Nathanson (1987) décrit la honte comme un mécanisme spontané de contrôle social grâce auquel les membres d'un groupe règlent leurs relations⁴³⁵. À travers la honte, ou la menace de la provoquer, il est possible d'exercer une certaine relation de force sur l'individu. C'est ainsi que Tisseron (2014) considère que la honte se situe au carrefour du psychique et du social⁴³⁶. Elle opère donc dans cette même dimension intermédiaire occupée par le rituel.

L'approche de Tisseron permet de dépasser le dualisme qui avait caractérisé les réflexions passées sur ce sujet qui opposaient la honte ressentie sur le plan individuel issue d'un « conflit entre les instances intrapsychiques »⁴³⁷ de la honte d'origine sociale liée plutôt aux « conflits identificatoires de rattachement »⁴³⁸. Selon Tisseron (*Ibid.*), les deux niveaux s'articulent ; la fragilité des figures d'attachement intériorisées rendant l'individu plus vulnérable face aux difficultés d'attachement au groupe.

⁴³⁵ (Nathanson, 1987; in Tisseron, 2014, p. 16)

⁴³⁶ (Tisseron, 2014, p. XII)

⁴³⁷ (Tisseron, 2014, p. 47)

⁴³⁸ *Ibid.*

La honte peut ainsi être conçue à partir de ces deux dimensions complémentaires, l'une portant sur la qualité des liens entre l'individu et ses groupes d'attachement, l'autre narcissique.

Quand le comportement de l'individu ne se conforme pas aux désirs du groupe d'appartenance, ce dernier peut le menacer d'exclusion. La honte alerte alors l'individu de la possibilité d'une séparation brutale du groupe qui comporterait aussi « une rupture dans du réseau identificatoire qui étaye l'identité de chacun »⁴³⁹. Il s'agit de la honte-signal, « une sorte de clignotant rouge qui indique la ligne à ne pas franchir »⁴⁴⁰. La menace porte sur la potentielle fin d'un « contrat narcissique » (Castoriadis- Aulagnier, 1975), celui qui lie le sujet à son groupe d'attachement. Ce dernier fonctionne, selon les auteurs (*Ibid.*), comme un substitut de la mère primitive.

Le sentiment de la honte touche la partie plus intime de l'être, car elle est vécue « comme une mort psychique, à la fois subjective est sociale »⁴⁴¹. Sociale, car l'individu bénéficie de l'étayage identificatoire garanti par le groupe et de la possibilité de projeter les contenus clivés sur l'un de ses membres. Quand l'appui du groupe est perdu, « ces contenus projetés (sur lui) font retour contribuant à démanteler les derniers repères internes qui restent à l'individu »⁴⁴².

Selon Tisseron, « nous ressentons la honte quand nous courons le risque de nous déshumaniser, mais tout autant quand nous nous engageons sur le chemin d'une réhumanisation après une déshumanisation transitoire, que ce soit du fait de décision et d'actes que nous avons accomplis nous-mêmes, ou parce qu'un tiers nous a ôté la dignité d'être humain. La honte témoigne tout autant de l'humanité menacée que l'humanité retrouvée »⁴⁴³.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 35

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. XI

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. XXIV

⁴⁴² *Ibid.*, p. 54

⁴⁴³ *Ibid.*, p. XII

Comme on l'a vu précédemment avec le travail de Bolzman (2017), le sentiment de honte au Sénégal est un des moyens de pression sociale les plus efficaces qui alimentent les flux migratoires vers l'étranger,⁴⁴⁴ mais peut aussi représenter un obstacle au retour.

Dans notre recherche nous proposons de définir davantage les termes de réussite et d'échec souvent utilisés par le migrant et par le chercheur sans pourtant en donner une définition précise. Qu'est-ce que c'est qu'une « réussite » dans la migration ? Qu'est-ce qu'un « échec » ? Quel est le rôle de la migration dans la définition de ces deux termes ? À partir des rencontres avec des migrants sénégalais de retour, nous proposons de considérer la honte en termes d'une conséquence de l'échec ou de l'interruption de la transition migratoire. C'est-à-dire, la honte résulte de l'impossibilité de muter « l'objet migration » en objet social. En l'absence de cette transition, le rituel migratoire ne peut pas être achevé et le migrant reste coincé dans la phase liminale. Cette permanence dans l'entre-deux migratoire dérive pour certains d'une stratégie où le migrant diffère le retour pour ne pas se confronter à l'échec qui comporte le risque d'exclusion dont nous venons de décrire les conséquences. Cette situation représente un danger majeur pour ce que Tisseron identifie comme « les trois piliers de l'identité »⁴⁴⁵ : l'estime de soi, l'étayage, et l'appartenance à la société (des consommateurs). Pour éviter les effets dévastateurs de la honte, le migrant peut aussi employer différentes stratégies adaptatives. L'étude de ces dernières constituera la base sur laquelle structurer notre analyse de cas qui fera l'objet du quatrième et dernier chapitre de notre travail.

⁴⁴⁴ (Bolzman et al., 2017a, p. 134)

⁴⁴⁵ (Tisseron, 2014, pp. XVII–XVIII)

4 Chapitre IV - Analyse des cas

4.1.1.1 Cas 1 – Ulysse

La rencontre avec cet homme a eu une influence majeure sur nos réflexions théoriques et a particulièrement occupé notre esprit pendant ces années de recherche. Nous avons décidé de lui attribuer le nom du héros du mythe grec, Ulysse, afin de rendre hommage à ce jeune homme qui a traversé tant de péripéties avant de pouvoir retrouver la voie du retour.

Ulysse quitte sa terre natale en 2001 lorsque son père ne peut plus subvenir aux besoins de sa famille. Avec l'accord de ses parents, il décide de se rendre en Europe afin de garantir un apport économique. Le départ devrait signer le passage vers le rôle du chef de famille. Le retour au pays est par ailleurs inscrit dans son projet de départ.

Int : Comment avez-vous décidé d'aller en Italie ?

Ulysse : On l'a décidé avec la famille, pour aller aider les parents, la famille même, si tu trouves tu peux retourner pour construire, tu peux retourner pour aider les frères, pour qu'eux aient quelque chose à faire.

Int : À l'époque vous étiez au chômage ?

Ulysse : Non ! Mon père était en train de prendre sa retraite, il fallait que quelqu'un prenne la relève.

Après deux ans de tentatives d'installation dans le pays hôte, Ulysse se perd. Il se trouve vite dépassé par les difficultés administratives, économiques et sociales.

Ulysse : Quand j'étais là-bas en Italie je travaillais, mon premier c'était de vendre, « vù cumprà⁴⁴⁶ » [...] J'ai travaillé ça, on dirait que 5 mois, 6 mois, après j'ai commencé avec le volantinage⁴⁴⁷, de la publicité (distribution de brochures). Après j'ai commencé à avoir des problèmes, je n'arrivais plus à payer le logement que j'avais là-bas, ils m'ont foutu dehors... oui... bon, c'est le destin quoi... c'est le destin... bon on le maîtrise parce que c'est nous qu'on doit s'en sortir, tu vois ? Bon j'ai dormi sur la rue, j'ai dormi sur la rue, le moment qu'il fait très froid ! Je n'avais nulle part où aller, c'est dur, c'est très dur, j'ai galéré là-bas, tu vois ? ... je ne veux pas me raconter ça, mais... bon je vous fais une faveur comme vous voulez avoir quelque chose...

⁴⁴⁶ Terme péjoratif utilisé en Italie à la fin des années qui désigne les commerçants ambulants d'origine africaines.

⁴⁴⁷ Il s'agit d'un italianisme qui signifie « tractage »

Le récit d'Ulysse prend ainsi l'allure d'un récit post-traumatique. La douleur et la gêne de ce qui a été vécu durant le temps de migration dominant son discours. Nous retrouvons ici cette même gêne que Faye et Thiam identifient comme une des limites et un des obstacles majeurs lorsque l'on investigate la souffrance des revenants⁴⁴⁸. La perte de la dignité fréquemment abordée par ces sujets témoigne de la blessure narcissique subie qui saigne toujours.

Dans les pauses qui entrecoupent son discours, on entend la honte du jeune Ulysse. Tisseron (2015) identifie sept types de honte ; nous en retiendrons ici deux : la *honte d'action* et la *honte d'humiliation*⁴⁴⁹. Dans le premier cas, cet affect s'origine dans un comportement impliquant un acte volontaire de la part du sujet qui en est donc responsable. Dans « la honte d'humiliation », au contraire, la honte est issue d'une action subie, ici le sujet est l'objet et non l'acteur de la scène. Bien que ces deux formes de honte aient un impact dramatique sur le plan individuel, leurs conséquences sont bien différentes en ce qui concerne le plan social. Dans le cas de « la honte d'action » le sujet est désigné fautif et risque par conséquent l'exclusion. Tandis que dans la « la honte d'humiliation » le sujet est considéré comme victime, il aurait donc plus de chances de bénéficier de l'étayage du groupe.

Il s'avère donc important, afin que le discours puisse continuer, de préciser la liberté accordée à l'interlocuteur d'aborder ou d'omettre les éléments douloureux de son histoire. Et ce peu importe le type de honte en jeu. Il s'agit en effet de se prémunir contre le risque de placer le sujet dans rôle d'objet déshumanisé qui viendrait réitérer la violence subie lors de son retour et qui empêcherait la mise en place d'une parole libératrice.

Int : S'il y a quelque chose qui vous fait trop mal de dire vous n'êtes pas obligé, d'accord ?

⁴⁴⁸ (Faye et al., 2008, p. 93)

⁴⁴⁹ (Tisseron, 2014, p. XII)

Ulysse : Ça, il fait mas, mais je vous dis... [...] Je n'ai pas pu rester tranquille là-bas, chaque jour il y avait la police, les « carabinieri⁴⁵⁰ » qui venaient, ils nous prenaient pour nous ramener en prison.

Int : Vous avez fait la prison là-bas ?

Ulysse : Oui ! Plusieurs fois, pas une seule fois ! Un certain temps j'ai fait un mois en prison, une autre fois une semaine, d'autres fois un seul jour puis ils nous faisaient partir. [...] Une vie très dure ! Une vie qu'on ne peut pas expliquer à tout le monde... [...] Je n'étais pas content parce que là où ils m'ont trouvé avec les Arabes c'est le « dormitorio », les maisons pour dormir, la Caritas. Le mec qui m'a ramené là-bas est quelqu'un dont je ne veux pas dire son nom, qui m'a demandé si je voulais aller prier avec lui. Le matin il m'a ramené à la mosquée, comme je suis musulman je suis allé, j'ai prié, j'ai mangé, après je suis allé chercher des marchandises pour faire du commerce, je suis resté un peu de temps avec eux, le temps arrivé je suis parti à la campagne pour faire du pomodoro (récolte saisonnière des tomates) à Foggia. [...] Après c'est le frère de mon beau-frère qui m'a récupéré, celui avec qui j'avais quitté le Sénégal, il m'a payé deux mois de loyer, il m'a cherché des vêtements et cherché des marchandises pour recommencer le travail. Rien n'allait quand même, la police quand il m'attrapait il me prenait toute la marchandise et ne me la redonnait pas. Je restais encore et encore jusqu'à quand je n'arrivais pas à me payer le loyer. Je dormais dans un petit coin de la maison.

Ulysse s'isole, il erre sans but dans un monde inconnu. Il sombre de plus en plus dans une spirale d'exclusion.

Ulysse : Je pense que c'est 2003, deux ans après mon arrivée. Je dormais sur la station de train, de métro, je dormais parfois sur le train. Un jour je suis monté sur le train pour Verona, je me suis endormi. Le train s'est vidé et quand ils sont arrivés les balayeurs ils m'ont dit « Eh ! Toi ! Fous dehors ! » Ce jour-là je m'en souviens bien, j'avais mal au cœur. Je suis rentré dans la gare de Verona, j'ai un peu pleuré, je me suis dit « pourquoi je vie cette vie-là ? Cette vie de merde ? Pourquoi ça m'arrive ? Ça, c'est dur ! ». Oui je n'arrivais même pas à dormir, mes yeux ils me piquaient à cause du besoin de sommeil.

À ce moment du voyage Ulysse commence à se poser des questions concernant la possibilité de retourner au pays. Cependant, il est conscient que les difficultés qu'il traverse ne sont « rien » par rapport à ce qui l'attend s'il rentre au pays sans avoir réalisé son projet. La

⁴⁵⁰ Il s'agit de la gendarmerie italienne

menace d'un jugement social impitoyable s'attaque à toute hypothèse d'un retour aux mains vides. Il finit par se résigner, le *non-retour* devient la seule solution.

Int : *Et vous aviez trouvé une réponse à cette question ?*

Ulysse : *Non ! Je n'ai rien trouvé. Je me suis dit que c'est moi que je veux trouver quelque chose, gagner ma vie... c'est pour ça peut-être, après je suis resté. [...] J'ai entendu beaucoup de choses là-bas, les gars quand ils retournent vivre ici... [...] si tu reviens ici ils ne te considèrent pas, on te prend comme... je ne sais pas... on fait une rancune avec toi ici quoi.*

L'interprète présent lors de notre entretien précise :

Interprète : *C'est à dire, les gens ils te méprisent, ils sont rancuniers une fois que tu n'as rien amené.*

Int : *Ces choses-là vous les aviez entendues avant de partir ou quand vous étiez déjà en Italie ? C'étaient les discours que faisaient les autres migrants comme vous en Italie où c'était des choses que vous saviez déjà au départ ?*

Ulysse : *Oui, je le savais avant de partir.*

Int : *Et ces pensées-là, ça vous revenait à l'esprit en Italie ?*

Ulysse : *Oui, beaucoup ! Beaucoup ! Il me donnait du courage pour aller travailler, pour que tu regardes bien où tu mets tes pieds, pour que tu ne traines pas. Ça te donne beaucoup de tête quoi. Tu veux vraiment trouver du pognon pour revenir ici, après si tu ne le fais pas ça va faire dur, tu ne peux pas vivre sur les gens parce que les gens parce que les gens te voient... c'est dur !*

Il existerait donc une sorte de code de comportement qui guide le migrant en définissant ce qui est légitime. « Les conditions du retour » font partie de cette sorte de contrat social tacite dont la transgression entraîne l'exclusion et fragilise ainsi le sentiment d'appartenance. Nous retrouvons ici les considérations de Tisseron à propos de la honte : « Cette expérience, en atteignant tous les liens, y compris ceux qui paraissent jusque-là les plus solides, menace de dissoudre l'existence humaine. Elle est vécue comme une forme de mort psychique, à la fois subjective et sociale »⁴⁵¹. Le conflit social est évité au prix d'un conflit interne entre les différentes instances psychiques, entre la pulsion de vie et la pulsion de mort, le moi idéal et

⁴⁵¹ (Tisseron, 2014, p. XXIV)

idéal du moi, le désir et sa réalisation. En l'absence de changements significatifs, la permanence dans l'état de précarité se voit donc destinée à s'aggraver et à se prolonger indéfiniment. Une fois qu'Ulysse réalise l'impossibilité de mener à bien sa mission du migrant, à savoir, d'accéder au rôle de chef de famille, sa douleur dépasse toutes limites. Telles les sirènes, les produits psychoactifs le charment, et lui font oublier son projet de départ. Ulysse sombre dans l'addiction. Il connaît la prison, la rue, la folie.

Ulysse : Moi, je ne te cache pas, j'ai commencé à fumer de l'herbe là-bas, puis j'ai commencé à aller voir dans les poubelles comme ça, je ne sais pas ce que je cherchais, je ramenaient des trucs chez moi, je trainais sur la poubelle, de voyou, une vie de fou quoi ! [...] j'ai un peu « disparu la tête » (j'étais perdu), je ne sais pas 2005 ou 2006 je ne suis pas arrivé à savoir la date quoi...

La consommation des produits et la honte qu'elle provoque le plongent dans un grave état confusionnel. La honte « crée une rupture dans la continuité du sujet. L'image qu'il a de lui-même est troublée, ses repères sont perdus, tant spatiaux que temporels »⁴⁵². En s'oubliant, l'homme semble anticiper le destin d'anomie qui le menace lors du retour. Sa condition de non-retour consiste en un espace-temps suspendu ou la répétition mortifère de la pulsion de mort domine la scène. Passé et futur sont effacés en faveur d'un présent toujours identique à lui-même où Ulysse erre désormais sans but. Seule l'intervention d'un tiers lui porte un secours. Mandaté par le père d'Ulysse, une personne proche de la famille réussit à le persuader de rentrer, en lui proposant un « retour temporaire ». Ce qui permet à l'homme de ne pas trahir sa parole en renonçant définitivement à sa mission.

Ulysse : Je me suis retourné parce que je ne sais même pas.

Ulysse : En vérité c'est mon père qui m'a payé le billet pour rentrer. Maintenant, il est décédé. L'ami m'a aidé pour le logement et la nourriture, puis pour les démarches pour obtenir les papiers et rentrer. Oui, quand je suis arrivé en Italie j'avais l'idée de rester quelques années, deux ans, trois ans, faire le papier, un peu d'argent et retourner. Mais le moment où j'ai fait cinq ans là-bas toute ma tête était ici, retourner... je voulais me retourner.

⁴⁵² (Tisseron, 2014, p. 3)

S'occupant du retour de son fils, un retour qui est ici justifié par la maladie, le père d'Ulysse l'autorise implicitement à réintégrer le foyer familial, ce qui lui donnera un appui fondamental pour sortir de sa souffrance.

Ulysse : Le problème est que quand je suis rentré je n'arrivais pas à dormir. Après avec les médicaments j'ai commencé à dormir, à m'habiller et me comporter correctement.

Mais le chemin du retour est bien loin d'être facile. Une fois au village, Ulysse est exposé aux regards inquisiteurs de ceux qui ne sont pas partis. Il subit toutes sortes de commentaires, et la discrimination. Il devient l'objet des moqueries. Après avoir échoué dans son rituel d'initiation, Ulysse devient le mauvais objet au sein de sa communauté d'origine. Cela est le prix qu'il se doit de payer pour avoir transgressé le code qui règlemente le « droit au retour ».

Ulysse : C'était dur. Retourner sans l'argent et sans rien, les gars te voient comme ça. Pour moi ce n'est pas ?rien quoi, mais c'est l'habitude, tu vas là-bas tu vas savoir que ce n'est pas facile. Ce n'est pas facile de revenir ici vivre, tu demandes aux gens... il y a les gars qui parlent : « ce gars-là est con ! ». Ils disent : « il est parti en Italie, il est revenu ici vivre et demande 100 francs pour s'acheter de cigarette ! » ... Ces choses-là, je n'aime pas ça ! Moi je sais travailler pour gagner du pognon, tu achètes, ça, c'est ce que je sais. Un ami il m'a dit que ces gars-là disent que je demande beaucoup d'argent pour m'acheter des cigarettes... il est un bon ami parce qu'il m'a dit ça, sinon il s'associait avec eux. J'ai demandé qui avait dit ça, mais il m'a dit non je ne peux pas te dire. Ils te trouvent mal quoi, tu es parti en Italie, tu es rentré sans argent, tu es un feignant, tu es un vaux-rien ! Il ne veut pas travailler, parce que si tu le veux tu vas rentrer avec un « sacco di soldi » (beaucoup d'argent). Tu es revenu « senza niente » (avec rien du tout). Ils ne peuvent pas comprendre, même si tu arrives et tu expliques comment ça se passe là-bas ils te disent : « Ce n'est pas vrai ! ». On croit que là-bas tu rentres et tu trouves l'argent par terre et tu le mets dans tes poches.

En l'absence d'un objet social qui certifie la réussite de la transition rituelle et l'autorise à rentrer, Ulysse a pu cependant mettre au profit sa condition de malade pour être réintégré dans sa famille. La maladie lui a valu son « billet de retour » qui n'est pas un simple ticket d'avion, mais qui figure parmi ce que nous appelons objets sociaux de suppléance. Ces derniers représentent de véritables « Visas sociaux » autorisant le retour du migrant. Cette opération a permis à Ulysse de se dégager de la responsabilité de son retour qui a été déplacé sur « la maladie », « le destin », « dieu ». La *honte d'action* a pu ainsi être remplacée par « honte

d'humiliation » provoquée par de « tiers bonisseurs »⁴⁵³: la maladie, l'Europe, puis les paires lors du retour. Le *billet de retour* lui a garanti une réintégration partielle au sein de la famille et dans l'espace de travail, mais non pas dans la communauté.

Ulysse : Ça va un peu parce que j'ai la chance que j'aie de quoi faire, je vais travailler. Je parle avec les gens, je ne traîne pas, je ne sais pas. Je ne sors pas. Je reste avec les gens avec qui je travaille et la famille.

Le *billet de retour* consiste donc en une *co-construction* du sens de l'expérience migratoire qui s'organise autour de l'objet social. La responsabilité de l'échec migratoire attribué à la maladie et à la volonté de Dieu est probablement une lecture partagée entre Ulysse et son père qui lui a fourni les moyens matériels pour réaliser son retour. C'est pour cette raison que son retour a été autorisé par la famille, mais, bien que huit ans se soient écoulés, Ulysse est encore rejeté par le reste de la communauté, à l'exception de son lieu de travail.

⁴⁵³ (Tisseron, 2014, p. 3)

1.1.1.1 Cas 2 - Bëti Guddi - Le vampire



Fresque (Sénégal) A gauche la représentant de la folie causée par l'action d'un sorcier anthropophage

Bëti Guddi (« *les yeux de la nuit* ») renvoie au nom populaire utilisé pour indiquer les sorciers anthropophages en langue wolof. La motivation de ce choix de nom deviendra claire au lecteur prochainement.

Bëti a 35 ans, il est célibataire et habite avec sa mère dans le nord du Sénégal. Le jour de notre rencontre a eu lieu sa première consultation avec un des psychiatres de l'Hôpital Fann. La mère et la sœur aînée de l'homme l'accompagnent lors de cette première visite. Leur présence fait partie des pratiques habituelles de cet hôpital héritier de l'approche d'Henri Colomb. La participation des membres de la famille est ici considérée comme un élément indispensable à la bonne réussite de la prise en charge thérapeutique. Deux heures plus tard, Bëti et sa famille se rendent disponibles pour participer à l'entretien de notre recherche. Une fois tous installés dans un bureau de consultations mis à notre disposition, nous demandons à l'ensemble des personnes présentes l'autorisation d'enregistrer notre conversation. L'accord

nous est donné apparemment sans soucis. Lorsque l'interview commence, nous demandons à Bëti de nous raconter à sa manière l'histoire de sa migration.

L'homme commence par nous décrire les conditions de son départ, ses motivations, les circonstances de son voyage. Cette première partie du récit du voyage est pointée par des éléments traumatiques sur lesquels Bëti semble ne pas vouloir s'attarder.

Bëti Guddi : *Bon, je travaillais dans une usine de bonbons à Dakar, ici, qui s'appelait « Tuba-Tasi » avec une sœur, qui est ma sœur (en réalité il s'agit de sa nièce), parce qu'elle (la sœur présente à l'entretien) a une petite qui est ici. Quand on a déménagé l'usine, je suis resté des mois sans travailler. Alors j'ai vu des amis qui partaient en voyage, dans un seul coup de tête j'ai pris la décision sans réfléchir et je suis parti avec eux. On est parti de Thiès à 110 km de Dakar. De Thiès on est parti jusqu'à Noir Digou. Noir Digou c'est à la frontière entre le Maroc et la Mauritanie. Là-bas le voyage entre Le Maroc et l'Europe. Ça dure trois jours, normalement. On est parti en mars 2007 et on est arrivé à Tenerife (Espagne) après cinq jours de navigation. On est resté quatre jours sans boire parce qu'on n'avait pas amené de l'eau.*

Bëti a vécu quelques années en Europe, principalement en Espagne, où il s'était rendu en pirogue en 2007. La décision de partir avait été prise de manière soudaine sans consulter personne. Le départ, qui se réalise sous forme d'un passage à l'acte (« sans réfléchir »), a lieu suite à une période de chômage. Bëti semble réussir à joindre les deux bouts pendant quelques années, il gagne sa vie en faisant des petits « boulots » qui assurent son autonomie.

Bëti Guddi : *Quand on est arrivé en Espagne on a travaillé quelque temps, sept mois dans les champs puis après j'ai eu des problèmes de papiers. Après j'ai travaillé dans la rue, je vendais des disques, tout ce qu'on pouvait vendre. De 2007 au 2010 je vivais de mes propres moyens en Espagne. En 2010 j'ai eu mon passeport. Vous savez, en Pays basque, quand on a un passeport on s'inscrit à la mairie. Un an après on a le droit à une aide économique... Cette aide là est la source de mes problèmes.*

Selon les dires de l'interviewé, ses problèmes commencent lorsque la possibilité de s'installer se concrétise, représentant le moment de la sortie de ce que nous avons défini comme l'entre-deux migratoire.

Le pays d'accueil est parfois fantasmatiquement associé à la figure de la mère nourricière idéalisée qui faisait défaut dans le pays d'origine. L'aide économique que Bëti reçoit

semble ici représenter la nourriture corrompue qui l'intoxique. En effet, l'homme considère l'attribution des allocations comme moment inaugural à son périple. Par ailleurs, à cette même période, un conflit sur le lieu de travail avec une compatriote déclenche chez lui un vécu de persécution particulièrement intense, considéré par son psychiatre comme un épisode délirant. Le délire s'organise autour de deux figures féminines, une « dame noire » et une « dame blanche ».

***Bëti Guddi :** [...] Mon problème vient d'une amie sénégalaise, avec une rivalité entre moi et elle. On avait des problèmes dans un marché où on vendait. Le marché se trouve à XXX, en Espagne à Bilbao. C'est un marché du dimanche. On vient et on vend illégalement. On avait un problème dans ce marché avec cette amie. Le lundi, quand on est allé dans le lieu de formation, elle a dit que ce gus-là est un vampire... Il l'a dit aux amis sénégalais et aux autres dirigeant. Un d'entre eux c'est une Espagnole. C'est elle qui m'a causé de tous les problèmes que j'ai eus après. Premièrement, la première chose qu'elle a faite, elle m'a pris en photos et elle m'a mis sur cette photo des cornes.*

Les identités de deux femmes de son récit se confondent fréquemment. Entre-temps sa sœur et sa mère me regardent d'un œil complice en attendant de déchiffrer ma réaction par rapport au récit de leur parent. Je comprendrai par la suite que la « dame noire » était la compatriote avec laquelle il a eu la querelle dans le marché. Elle participait au même programme d'intégration que Bëti. La « dame blanche » serait une assistante sociale espagnole employée dans ce même service.

La moquerie de la dame espagnole, cette image d'un homme à cornes, devient pour Bëti source d'identification. Ceci a un effet dévastateur sur l'équilibre fragile du patient, car elle a lieu alors que l'homme expérimente le passage d'un groupe de référence (communauté d'origine) à un autre (communauté d'accueil). Sa souffrance commence par s'exprimer à travers le corps avec des troubles qui rappellent ceux décrits au cours des siècles comme le *mal du pays* ou, plus récemment, la *sinistrose*.

***Bëti Guddi :** ... après ça j'ai été hospitalisé en médecine générale au niveau de l'hôpital. Ils me suivaient pour fatigue générale. J'avais très de fatigues, je vendais à la rue, mais j'avais beaucoup de peine. De là je suis parti à Baracaldo, puis encore je me suis rendu à Bilbao.*

Bëti se sent persécuté, un complot aurait été organisé contre lui.

Bëti Guddi : ... [les problèmes ont commencés] à partir de l'accusation que je suis un vampire, sur la base de cette affirmation. L'ami a dit que je suis un vampire. C'est un mec qui faisait la formation avec moi. [...] En ce moment je faisais un cours et je vendais à la rue... j'avais signé un contrat avec elle, qu'elle ne me payait pas toute l'économie, qu'elle me payait une partie, moi je cherche l'autre partie dans la rue. J'avais un accord avec elle. Je faisais l'école, le cours et je vendais. Quand je suis rentré à Baracaldo où j'ai fait le cours parce qu'à Bilbao était toujours rempli, quand je suis rentré à Bilbao, cette personne que je ne peux pas la nommer, a influencé l'assistante sociale. Elle m'avait aidé (à l'époque) à remplir les papiers pour recevoir l'aide sociale, maintenant elle va comploter pour me l'enlever.

Ce différend se produit à l'époque où l'assistante sociale qui suit son dossier découvre d'être atteinte d'une grave maladie. Bëti se sent attribué à tort le rôle de bouc émissaire, une situation dont il n'arrive pourtant pas à se défaire.

Bëti Guddi : Après cette assistante elle m'a accusé de « brujería »⁴⁵⁴ [...] de l'envouter. L'assistante a dit que je l'ai envouté, que je suis la cause de sa maladie. Alors la population s'est révoltée, ils m'ont dit « on se lève et on lui fait du mal ». Moi je n'étais pas très à l'aise et c'est pour ça que je suis resté chez moi. Je n'avais pas les moyens de m'expliquer ...

Int : À cause de la langue ?

Bëti Guddi : Non parce que tout le monde croit à cette histoire... tout, tous les mondes étaient fâchés contre moi.

L'homme raconte qu'une femme inconnue aurait versé quelque chose dans son repas provoquant chez lui des symptômes bizarres, telles des palpitations et de forts fourmillements au niveau des parties intimes... La dame avec qui il s'était disputé l'aurait accusé de sorcellerie et, à cause de ça, il avait subi de nombreuses représailles de la part des autres migrants et des institutions espagnoles.

Bëti Guddi : Les immigrés, les gens de là-bas ... Même moi je n'aurais pas accepté quelqu'un qu'on aide et qui fait du mal, mais ils ont infiltré une dame chez moi pour m'empoisonner et pour me prendre en photos sous la douche. En août 2011. Quand ils ont pris la photo il m'a mis quelque chose dans l'alimentation, je parlais mal parce qu'il avait un mois entier, il venait tous les soirs à la fenêtre à m'insulter alors j'ai commencé à me méfier. Quand cette dame est venue, ce qui m'a fait

⁴⁵⁴ « Sorcellerie » en espagnol

douter d'elle... quand je sortais elle rentrait, quand je sortais de la douche elle rentrait dans la douche, elle me suivait... elle avait mis une caméra dans le plafond... quand je sortais elle allait voir si m'avais pris (s'il avait produit son effet), sinon elle mettait d'autres choses.

Int : *Elle était d'où ?*

Bëti Guddi : *Espagnole, de Bilbao. Quand elle a mis les choses que j'ai mangées, les yeux m'explosaient, les parties en bas, les parties intimes comme si des fourmis marchaient dessous. Le lendemain je suis allé à la police de Bilbao pour la dénoncer. Je leur ai expliqué la situation, mais ils m'ont dit que pour dénoncer quelqu'un il faut connaître la personne...*

Depuis ce jour il se sent constamment contrôlé. Encore aujourd'hui il reste persuadé que des blancs rentraient dans son domicile au cours de la nuit afin de provoquer des dégâts, ils cassaient ses appareils électroménagers, installaient des dispositifs de surveillance, tels des microphones, des caméras, etc. Ils s'amusaient à le tourmenter avec toute sorte de taquineries. Bëti décide à ce moment de faire part à sa famille de son désir de rentrer, mais la famille s'y oppose. À partir de là commence un parcours d'errance ayant duré trois ans. Pour échapper à ses bourreaux imaginaires, Bëti change cinq fois de villes à l'intérieur de l'Espagne avant de la quitter pour se rendre en France, puis en Italie. Pourtant « des femmes blanches » continuent de le braquer via internet.

Bëti adopte une stratégie d'évitement pour se protéger des accusations proférées à son égard. Il quitte la ville pendant quelque temps, mais le résultat n'est pas celui attendu.

Bëti Guddi : *... Moi j'ai voulu m'éloigner, mais, quelques années après, quand je suis rentré à Bilbao, la femme était prête à me détruire.*

Pourtant son discours reste plein de contradictions. Je comprends par la suite que l'idée que c'était son assistante sociale qui fut responsable de ses persécutions consiste en une reconstruction dans l'après-coup.

Int : *Pourquoi vous avez décidé de retourner dans la ville où il y avait cette femme ?*

Bëti Guddi : *Moi je ne savais pas qu'elle avait une rancune contre moi. Je ne savais pas.*

Int : *À l'époque vous ne pensez pas qu'elle était la source de vos problèmes ?*

Bëti Guddi : *Non, je ne comprenais pas, j'ai compris trop tard que c'était elle la source de mes problèmes.*

Le périple de Bëti tourne autour de l'accusation de sorcellerie et d'être un vampire. Il nous est paru nécessaire de lui demander des précisions en ce qui concernait cette dernière accusation.

Int : *Vous avez utilisé le mot « vampire » qui est un mot français. Comment vous appelez ça en Wolof ?*

Bëti Guddi : *Le vampire au Sénégal on l'appelle dëmm⁴⁵⁵, c'est une personne possédée par le diable.*

C'est notamment cette inculpation d'être un vampire qui devient la cause de son retour au pays.

Selon Bëti, il n'aurait jamais subi une telle accusation dans sa communauté d'origine.

Bëti Guddi : *Non, avant de partir pour l'Europe j'étais tranquille. J'avais des problèmes parfois comme tout le monde, mais les problèmes que j'ai eus là-bas je n'aurais pu les avoir parce qu'ici les gens me connaissent. Si quelqu'un il m'aurait accusé d'être un dëmm les gens aurait dit que ce n'est pas vrai : « tu peux le traiter de tous les noms, mais ça non ! » ils m'auraient dit.*

Int : *C'est à dire que si vous aviez été accusé d'être un vampire ici tous les autres auraient témoigné le contraire, ils vous auraient protégé ?*

Bëti Guddi : *Bien sûr, ça, c'est la principale cause qui m'a fait rentrer, parce que seulement au Sénégal je pouvais me sentir en sécurité.*

Ainsi, la seule solution que Bëti envisage désormais pour se protéger de ces présences envahissantes (« dame blanche » et « dame noire ») est de rentrer au pays. Mais la famille s'y oppose.

Bëti Guddi : *Non, moi je voulais rentrer depuis très longtemps... Mais j'ai appelé la famille... Je voulais rentrer depuis 2012 ! J'ai pris un bus pour rentrer à Madrid et prendre l'avion, mais un ami a appelé ma mère. Ma mère m'a appelé, m'a sermonné et j'ai abandonné...*

Son désir de rentrer se heurte à la décision de sa mère. Bëti erre désormais dans l'entre-deux migratoire, dans le *non-retour*. Le délire s'intensifie, les symptômes s'aggravent davantage.

⁴⁵⁵ Depuis Ibrahima Sow le *dëmm* serait un « individu doté de pouvoir maléfique capable de dévorer l'âme d'autrui » (Sow, 2008, p. 174)

Bëti Guddi : *Quand je vivais là-bas elle passait tous les soirs m'insulter. Des fois elle (« la dame blanche ») envoyait des enfants de moins de quinze ans au centre pour m'insulter. J'ai eu une altercation avec une personne là-bas. La police est arrivée. J'ai eu beaucoup de problème.*

Int : *Qu'est-ce qu'ils vous disaient ?*

Bëti Guddi : *Les personnes venaient devant ma porte et disaient n'importe quoi pour se battre avec vous. La faute n'est pas à ces gens-là. La faute est des Sénégalais qui disaient que c'est vrai en sachant que ce n'est pas vrai. [...] Après quelque temps ils ont su que la femme qui m'avait accusée de brujeria (« sorcellerie » en espagnol) avait une maladie terrain... (maladie organique) mais c'était trop tard pour rectifier... De 2011 au 2013, là où je vivais ils me mettaient des caméras, des micros, ils m'insultaient tous les jours, le week-end je ne dormais pas, ils m'ont fait ça, j'ai déménagé cinq fois. Toutes les fois c'était la même chose. Quand je déménage les voisins sont venus me dire qu'ils ne dormaient pas avec un vampire. Ils m'ont fait toute sorte de... tu sais, ici c'est difficile de rentrer, tu rentres, ce n'est pas facile d'expliquer, les gens ne te croient pas... même si tu te tues tu vas rester... quand je ne pouvais plus supporter l'aide qu'ils m'ont donné, à la fin j'ai dû remplir les conditions pour recevoir l'aide, faire une formation, étudier... quand il avait beaucoup de pression je ne comprenais plus rien, j'étais dépassé, j'ai arrêté le cours, je suis resté renfermé chez moi, je ne sortais plus. La mairie de Bilbao m'a aidé pour sortir de Bilbao et de l'Espagne. Ils m'ont payé onze mois pendant lesquels je n'ai rien foutu...*

Étant donné l'impossibilité de rentrer au Sénégal, Bëti décide de quitter au moins l'Espagne pour s'éloigner de ses persécuteurs. Mais cette stratégie sera également destinée à l'échec.

Bëti Guddi : *Quand je ne supportais plus la pression, je suis allé en France, mais ils m'ont suivi là-bas avec internet. C'était la même chose, ou pire. J'ai vu qu'en France je ne pouvais pas travailler parce qu'il y avait beaucoup, beaucoup d'immigrés, c'était saturé. Je suis allé en Italie, je suis allé à Rome, passer là-bas quelques jours, et là-bas, j'ai vu après quelques jours qu'il y avait beaucoup d'immigrés [...]*

Désormais il est persuadé que seul le retour au Sénégal pourrait le mettre à l'abri de son inculpation. Le délire s'est emparé de son quotidien. Comme en témoigne l'énurésie nocturne dont souffre Bëti à cette période, son fonctionnement psychique régresse à des modalités archaïques. Il s'agit ici d'une perte de contrôle des limites de son corps, hypothèse que soutient le recours massif au clivage et à la projection avec construction d'une néo-réalité.

Bëti Guddi : *À partir de l'Italie, j'avais commencé les démarches pour que le gouvernement italien m'aide à rentrer au Sénégal. Ça a duré un mois. Tu rentres, ils te donnent un peu d'argent, tu viens et tu commences à travailler. Mais ils ne m'ont même pas laissé terminer... (Il rigole avec une expression résignée) ... Ils*

m'ont tellement... Quand je dormais la nuit ils venaient... les cartons que je mettais pour dormir sur le sol... ils mettaient de l'eau...

Int : *C'était qui ?*

Bëti Guddi : *Je ne les voyais pas ! Je me réveillais et le carton était mouillé, je m'élevais, je n'avais plus où dormir... Je suis resté plusieurs mois dans la rue. Je dormais dans les gares jusqu'à l'heure où ils fermaient. De quatre heures où six heures je marchais. Ces gens ils m'ont filmé... jusqu'à présent ils continuent de me filmer. Ce qu'ils ne cherchent jamais ils ne vont jamais le trouver. Tu sais pourquoi ? Parce qu'il y a des choses qui ne se voient pas.[...]...donc je suis rentré en France et des amis sénégalais ils m'ont aidé à rentrer au Sénégal.*

Bëti sait qu'il ne peut pas compter sur l'aide de sa famille pour rentrer. Grâce à l'intervention d'expatriés sénégalais et du consulat français, il réussit enfin à poser pied sur le sol natal. Une fois résigné à l'idée qu'il n'aurait jamais « réussi » à obtenir l'argent (l'objet social) qui seul pourrait légitimer son retour, il se voit obligé de rentrer secrètement, à l'abri du regard humiliant ? de sa famille.

Bëti Guddi : *Oui ! C'est pour ça que la deuxième fois que j'ai pris un avion je n'ai pas prévenu la famille !*

Int : *D'accord, vous n'avez pas prévenu parce que votre famille ne vous aurait pas soutenu dans votre choix ?*

Bëti Guddi : *Oui, voyez, moi j'ai beaucoup souffert. Regarde. Tu prends la pirogue, tu risques ta vie, tu vas dans un pays où tu restes quelques années, tu n'as pas eu ce que tu voulais et tu rentres ... ça c'est... c'est... comme si le voyage que tu as fait que tu as risqué ta vie... et bien... c'est pour ça que... Ils ne m'auraient pas soutenu... mais moi je voyais les choses autrement, depuis l'autre position...*

Int : *C'est à dire ?*

Bëti Guddi : *Je n'avais pas la possibilité de réussir là-bas. Tout le monde me connaissait, les gens me prenaient à partir des choses que se disaient sur moi...*

Int : *Du coup vous aviez fini par rentrer sans l'accord de la famille ?*

Bëti Guddi : *Oui.*

Cependant, l'espoir que le retour puisse améliorer son état se brise telle une vague qui se fracasse sur les rochers de la réalité.

Bëti Guddi : *[...] quand je suis rentré au Sénégal, ils ont changé la version, quand j'étais en Espagne ils disaient que j'étais un vampire, quand je suis rentré*

immédiatement ils ont dit que j'étais un voleur. Parce qu'ici ils savent qu'ils méprisent le vol plus que tout, c'est pour ça qu'ils m'ont accusé de ça. [...] Les problèmes que j'ai eus en Espagne je n'aurais pas pu les avoir ici parce qu'ici tout le monde me connaît et donc si quelqu'un m'avait accusé d'être un dëmm les gens ici auraient refusé cette accusation. C'est pour cette raison que quand je suis rentré ici ils ont changé cette accusation, à la place de dire que j'étais un vampire ils ont dit que j'étais un voleur. Moi je n'ai pas dit que je ne connais pas quelque chose, mais j'ai dit que je ne suis pas un vampire.

Une fois de retour, le problème qui se présente à Bëti est celui de trouver une voie qui lui permettra de réintégrer son pays. L'homme avait consulté des marabouts en Europe qui lui auraient suggéré de rencontrer leurs « collègues » au Sénégal afin de trouver la solution à son problème.

Bëti Guddi : *Quand je suis venu, j'étais dans la brousse, comme j'étais là-bas en Europe qu'ils ont eue l'idée... comme quand j'étais encore en Europe je suis allé voir ce marabout parce que depuis l'Afrique ils me jetaient des sorts. Quand je suis venu, j'ai fait le tour de quelques vieux...*

Au Sénégal Bëti doit affronter un nouvel entre-deux migratoire d'autant plus difficile, car il ne peut pas compter sur l'aide de sa famille. Il aménage son chemin de retour empruntant un itinéraire animiste. La relation qu'il tisse au fil du temps avec des guérisseurs traditionnels étaye son processus de réintégration.

Bëti Guddi : *Oui. Quand je suis revenu, j'étais avec un ami. La famille n'était pas au courant de mon retour. J'avais même gardé le téléphone espagnol pour qu'ils croient que je suis encore là-bas. Avec un ami je suis allé dans la brousse voir des vieux. On a cherché un peu partout, mais au final tout ce qu'ils ont dit ça n'a pas marché. Ils ont juste profité de l'argent qu'on leur a donné.*

Même si Bëti considère que l'intervention des guérisseurs n'a pas amélioré sa condition, cette étape intermédiaire lui permet de franchir la frontière et de progressivement se rapprocher de sa maison familiale.

Int : *Et qu'est-ce qui s'était passé après votre arrivée ?*

Bëti Guddi : *Moi je trouvais ma famille quelque temps après. Jusqu'à présent je suis avec ma mère, ma sœur et toute la famille.*

Int : *Comment ont réagi les membres de votre famille après votre retour ?*

Bëti Guddi : *Il y en a certains qui sont contents d'autres qui ne le sont pas. Pour moi l'important est d'être bien avec moi-même et ma conscience. Ce qui est important est que j'ai la conscience tranquille, tout le reste ce n'est pas important. [...] Pour moi ce n'est pas mon problème. Il y a très peu de gens qui me soutiennent. La vérité finirait par sortir. Même s'ils ne m'appellent pas ou s'ils meurent, un jour la vérité va surgir. C'est ce qui est important pour moi. C'est ça qui me permet de dormir. Je n'ai fait rien de mal parce que j'ai la conscience tranquille.*

Comme ce fut le cas pour Ulysse, Bëti soutient être en paix avec « sa propre conscience ».

Ceci nous apparaît une nouvelle fois comme la tentative de dénier la « honte d'être » en déplaçant le discours vers « la honte d'action » (Tisseron, 2015). Il dirait à ce propos :

Bëti Guddi : *Moi ce que je veux c'est qu'ils me laissent en paix, parce que je n'ai fait rien à personne, parce que je veux ma dignité.*

Si la réaction de la famille a été ambivalente, le regard condamateur de l'entourage a été unanime.

Bëti Guddi : *Les gens aujourd'hui pensent que je suis un parasite.*

La question du parasitisme est très importante pour comprendre la relation qui lie le migrant avec son groupe d'origine. En effet, il peut arriver que le migrant qui se plaint d'être parasité⁴⁵⁶ par le désir et les signifiants qui lui sont imposés par son groupe d'origine, soit considéré lui-même comme un parasite quand il échappe à cette relation d'emprise ou lorsqu'il échoue dans son projet migratoire.

Bëti Guddi : *Les gens de mon quartier sont des gens qui ont la conscience « muy » (beaucoup...) critique. Je n'aime pas devoir leur donner des explications parce que même si je leur explique ils ne comprendront pas. La chose est trop compliquée.*

Int : *Qu'est-ce que vous pensez qu'ils ne comprendront pas ?*

Bëti Guddi : *Ils ne peuvent pas comprendre beaucoup des choses, premièrement le fait que je suis rentré. Si tu leur dis des choses, ils disent que ces choses sont pour excuser son retour, pour expliquer son retour. Les gens pensent qu'aller en Europe c'est pour avoir les papiers ou mourir là-bas.*

Sœur Bëti Guddi : *Ils pensent que quand tu reviens de là-bas tu dois ramener beaucoup d'argent, être riche sinon tu n'as pas le droit de retourner.*

⁴⁵⁶ (Lacan, 1964, p. 214)

Le *code de la migration* apparaît à nouveau, à savoir, un ensemble de règles tacites que pourtant tout le monde semble connaître. Selon ces règles, la migration ne peut se conclure autrement que par l'obtention d'un objet social, offrant ce que nous appelons le *droit au retour* (« il faut une bonne excuse pour rentrer »). Cette idée nous permet d'affirmer qu'avec la migration nous sommes bien en présence d'un processus irréversible. Le retour (au point de départ) ne pourrait s'effectuer qu'en poursuivant le chemin (ce qu'on avait défini par « retour progressif »⁴⁵⁷).

Le retour illégitime de Bëti se configure comme un délit d'immigration, un retour illégal, un affront aux réglés qui agissent les relations sociales, donc un affront au groupe qui le punit par l'exclusion. Un troisième type de honte décrit par Tisseron, la « honte de contagion »⁴⁵⁸ qui est ressentie par quelqu'un de proche de celui qui éprouve la honte, expliquerait le mécanisme par lequel le revenant illégitime est progressivement mis en marge de la société.

Sœur Bëti Guddi : Oui, j'avais beaucoup d'amis, même trop ! (Il rigole) J'avais trop d'amis ! Mais maintenant tout le monde m'ont fui parce qu'être amis avec moi c'est... beaucoup de problèmes parce que les gens qui sortent avec moi s'exposent aux critiques aussi. Un ami que j'ai toujours fréquenté dit que « ce gus-là il ne veut pas travailler et tu es avec lui, à la fin tu vas être comme lui ! » ou autres choses. Que je suis un pavé...

Par ailleurs, la *honte de contagion* que nous avons fréquemment observée au cours de notre recherche expliquerait également les résistances des familles à accepter le retour d'un proche qui n'a pas « réussi » son projet migratoire.

Bëti Guddi : Des fois... en Europe c'était plus facile ! Là-bas je n'avais pas de parents... mais là c'est plus dur parce que si quelqu'un dit des choses qui font mal, elles font encore plus mal, mais là-bas je pouvais supporter tout.

Le prix de la honte d'un retour illégitime serait payé non uniquement par le migrant, mais aussi par tous ceux qui osent venir à son secours.

Bëti Guddi : Chez moi je protège ma mère. Je fais de sorte qu'elle ne sorte pas, qu'elle n'écoute pas tout ce que les gens disent sur moi. Des fois elle sort et entend des choses... quand elle rentre elle ne dit rien de ce qu'ils ont pu lui dire, mais moi

⁴⁵⁷ Voir page 19.

⁴⁵⁸ (Tisseron, 2014, p. XII)

je sais qu'ils lui ont dit des choses. Mais ça m'affecte beaucoup moins. C'est pour ça que la presse a raison que je ne sors pas depuis que je suis rentré ici. Je veux la protéger elle, les deux autres sont majeures et fortes, mais elle je dois la protéger.

Les conséquences dramatiques d'un « retour illégitime » semblent être bien connues par les migrants et leurs familles. Leur anticipation pousse les migrants, comme cela avait été le cas pour Bëti Guddi, à rester bloqués dans le non-retour. En effet, une fois rentré, Bëti n'avait pas réussi à franchir la phase de transition migratoire, ce qui l'avait condamné à errer dans cet entre-deux, *dans le non-retour, après le retour.*

1.1.1.2 Cas 3 – Pan – L’homme mouton



À quelque pas de l’océan, dans une terrasse d’une magnifique maison, je rencontre Pan. Pan comme le dieu de la mythologie, mi-homme et mi-mouton. Pan, que l’on associe à Dionysos, le dieu du vin et de ses excès, de la folie et la démesure représente le délaissement face aux normes civiques et au contrôle de soi.

À l’âge de 36 ans, célibataire, musulman non pratiquant, Pan jouissait encore d’une vie épicurienne quand, après la mort de son père, la famille l’oblige à prendre la route pour l’Europe. Ce rôle lui revenait à cause de son statut d’aîné de fratrie. Deux-ans et demi plus tard, à différence de ses copains d’aventure, il n’avait cependant pas réussi à régulariser sa position administrative. Pan arrivait quand même à envoyer régulièrement de l’argent au pays, mais, selon ses propres dires, la vie qu’il menait en Italie, « ce n’était pas une vie ». Même si ne la

formulait pas ouvertement, l'idée du retour était longtemps restée au-dessous de la surface avant d'émerger brusquement.

Un beau jour, Pan est témoin d'une querelle. Sans trop réfléchir, il se jette dans la mêlée et finit par être arrêté par la police. Quelques jours plus tard, l'homme serait rapatrié soumis à une procédure dont la description paraissait cependant inhabituelle. Son retour prend en contrepieds ses proches qui l'accusent d'être rentré sans leur accord. Personne ne lui adresse la parole, personne ne l'invite aux cérémonies. Plus des baptêmes, plus de mariages, plus d'enterrements ni fêtes religieuses... Pan est désormais exclu des lieux privilégiés où se déroule la vie sociale sénégalaise. Il est socialement mort. Au sens littéraire du terme, Pan n'a plus de place dans sa famille. Le lit qui lui est désigné à la maison est celle d'une chambre d'enfant, ainsi l'homme dort avec ses jambes débordant d'un demi-mètre... N'ayant pas d'autre choix, Pan accepte cette dernière humiliation.

Se sentant de plus en plus exclu il finit par s'isoler davantage, sombrant dans l'alcool. Son entourage le « traite de fou ». Un beau jour, Pan commence à parler avec son chèvre. Il ne parle plus à personne sauf elle. Il lui parle en italien.

C'est son frère, parti lui aussi en Italie quelques années après le retour de Pan, qui me raconte cette histoire et qui me donnera son contact.

***Frère Pan :** À XXXX. C'était en 2004. Quand j'ai appris qu'il était revenu, je l'appelais toujours, souvent. Quand je dis à la maison, je parle de la maison familiale. Moi je n'habitais plus là-bas depuis un moment. C'était la maison de mon père, mais lui il avait plusieurs femmes. Nous n'avons jamais fait la division de l'héritage depuis sa mort. Il y a presque quinze ans. Nous n'avons jamais fait ça. Un de ses femmes et enfants et quelques petits-enfants est resté là. L'un d'entre eux m'a dit : "Maintenant Pan il ne parle plus à personne, il parle seulement avec un mouton ... un mouton qu'il a acheté... et lui parle en italien ! Il est devenu fou ! " (Il rit).*

Bien que le retour forcé ne corresponde pas aux critères d'inclusion de la recherche, cette rencontre me pousse à remettre en question la notion du « retour volontaire ». De quelle volonté parle-t-on quand il s'agit d'un retour ? S'agit-il de l'action de rentrer sans contrainte physique,

hors cadre du rapatriement forcé ? Mais la coercition peut s'exercer par bien d'autres manières... Parle-t-on plutôt du désir de retour ? Pourtant le désir peut aussi être inconscient... et trouver d'autres formes de réalisation... Aux prises avec ces questions, nous décidons donc de rencontrer cet homme.

Pan : *Moi je m'appelle Pan. C'est un surnom qu'ils m'ont donné depuis que je suis petit. Mon histoire s'était que j'étais dans un bar avec un ami, on était en train de boire là-bas, tranquilles quoi... à XXX même... tu connais XXX ? Moi je suis sorti pour aller dans une église, une église à côté parce qu'il y avait un enterrement là-bas. [...] Moi je suis sorti et j'ai dit à l'ami : « viens, on va là-bas ». Lui m'a dit « non, je n'y vais pas ». Moi j'ai lui répondu : « Ok, moi j'y vais, attends-moi là ». J'y vais, je retourne, parce qu'il y avait un ami italien et son père était décédé quoi. [...] Après l'enterrement je suis arrivé au bar et j'ai trouvé deux personnes qui discutaient, une fille et un homme. Cela ne me concernait pas, mais je me suis mêlé, car la fille était bourrée. Entre-temps ils ont appelé les flics qui sont arrivés pendant que j'étais en train d'essayer de ramener l'homme à l'extérieur. Tout de suite ils m'ont embarqué parce que je n'avais pas de papiers et ils m'ont gardé deux jours là-bas. L'homme a reçu une amende... je suis resté deux jours en garde à vue, le troisième jour j'ai été jugé, ils ont pris mes empreintes et ils m'ont dit : « maintenant tu rentres ! », et moi j'ai leur dit : « D'accord ! Je rentre ».*

Int : *Comme ça ?!*

Pan : *Comme ça !*

Le récit de Pan commence par une description des événements qui ont précipité son retour au Sénégal. Le retour « forcé » qui a lieu peu de temps après l'enterrement du père d'un ami auquel Pan s'était rendu semble faire écho à son départ obligé qui avait suivi à la mort de son propre père. Cet événement semble avoir court-circuité l'équilibre précaire qui avait caractérisé les années précédentes. Soudainement resurgit le conflit non résolu entre le désir de retourner à sa vie insouciant d'avant et le besoin de répondre aux attentes de la famille. Son comportement prend l'allure d'un passage à l'acte. Je ne lui cache pas ma surprise face à sa réaction au moment de l'arrestation. J'ai l'impression que l'indifférence qu'il exprime face à la menace d'expulsion ne relève pas tellement de la résignation, mais plutôt de l'apaisement.

Pan : *Oui... Parce que bon, le gars qui tenait le bar il s'appelait lui aussi Davide. C'est lui qu'après est allé chez moi préparer les bagages et tout. Même mon passeport c'est lui qui l'a trouvé. Le carabinieri (gendarmes) ils n'ont pas vu mon passeport... Parce que moi je l'emmerdais toujours pour me faire bosser avec lui*

au bar quoi. Le mardi matin il m'a appelé et il m'a dit : « Devant le juge ne dit rien, je parle-moi », mais c'était trop tard parce que moi je suis passé devant le juge à huit heures du matin, mais lui m'a appelé à neuf heures. Moi j'ai lui dit « OK, je suis déjà passé... J'ai signé tout et prrrr... tranquille eh ! »

Int : *Tu avais envie de rentrer ?*

Pan : *Non, je n'avais pas envie de rentrer. Je voulais trouver un travail, les papiers comme tout le monde quoi...*

Int : *Tu en parles comme si tu ça s'était facile d'accepter...*

Pan : *Mais bien sûr !*

Int : *Comment ça ? ...*

Pan : *Ben, comment je fais ? Je n'ai pas des papiers donc je ne suis pas en règle. Je ne pouvais pas faire la bagarre ! Non, je suis dans la voiture de la police ... à quoi bon de faire un casino (protester) ... J'ai vu un Sénégalais à l'aéroport que m'a dit de faire un casino, j'ai lui dit : « Non, pourquoi ? Je n'ai pas volé ! Ils ne m'ont pas attrapé avec des cd ou des objets faux comme ça. Non, je rentre ! ».*

À partir de la description du jugement, on croit comprendre qu'il n'avait pas été refoulé, mais il avait plutôt reçu l'ordre de quitter le territoire italien (l'équivalent d'un OQTF). Les migrants respectent rarement ces ordres du tribunal. De plus, Pan avait droit au recours qui aurait pu retarder ou annuler cette décision. Mais l'homme paye de sa poche le billet d'avion, et trois jours plus tard, il débarque à Dakar. Interrogé à propos de son désir de retourner au pays, il nie son existence, tout en mentionnant sa volonté d'obtenir les objets sociaux qui, comme nous l'avons vu précédemment, remplissent la fonction de « billets de retour ». En effet, Pan ne soutient pas qu'il n'avait pas voulu rentrer tout court, mais exprime qu'il aurait préféré de le faire tout en respectant le code social qui implique l'autorisation de la part du groupe familial (autorisation qu'on a vue être accordée par l'objet social). À défaut de cette autorisation, le retour est perçu comme un affront. Afin d'éviter une réaction punitive, Pan doit prouver que son retour n'a pas été « volontaire ». Dans son cas, l'homme déplace la responsabilité sur la police qui l'aurait « retourné ». De cette manière, il se protège aussi de la honte qu'il pourrait éprouver face à son échec (« honte d'être »), qui, comme dans les deux cas précédents, est

déplacée vers une action (« honte d'action ») dont il ne serait pas responsable.

Malheureusement, cette stratégie défensive inconsciente s'avère être un échec dramatique.

Int : [...] Comment tu as été accueilli à ton retour ?

Pan : Ils m'ont accueilli comme quelqu'un de retour quoi... Ils m'ont bien accueilli. Ils m'ont mis à l'aise... après j'ai parlé avec ma mère de ce qui s'est passé... tranquille quoi...

Pan : Bon, ils m'ont compris... parce qu'ils savent que ce n'est pas pour ma volonté qu'ils m'ont retourné...

Int : Donc ils ont cru à ton histoire ? Parce que ça m'est arrivé d'entendre des histoires où la famille n'y croit pas trop...

Pan : Bon, le gus avec qui j'habitais c'était un cousin quoi, il était témoin...

Int : Tu penses que sans son témoignage ils t'auraient cru ?

Pan : Oui, oui parce que j'avais aussi les papiers... Sur les papiers il y avait écrit que c'était un cas de troubles de l'ordre public quoi ! Là je l'ai fait même traduire en français par un italien pour leur montrer ce qui m'est arrivé vraiment ! Parce que souvent ils pensent que tu étais là-bas en train de vendre de la drogue, de trucs comme ça quoi. Voilà, la plupart des gens qu'on refoulé c'est comme ça eh ! Ils les attrapent pour des histoires de drogue ou de trucs comme ça eh ! Moi j'ai leur dit, ce n'est pas des histoires de vendre de la drogue. J'étais dans un bar, c'est vrai, je buvais de l'alcool...

Int : Parce que quelqu'un a mis en doute ton récit ?

Pan : Mais c'est sûr ! C'est sûr ! Il y a beaucoup de gens qui s'en doute sur ça eh !

Int : Ah oui ?!

Pan : Oui !

Int : Encore actuellement ?

Pan : Oui ! C'est la mentalité des gens ici... Ils ne savent rien, mais ils veulent savoir toujours quelque chose de toi quoi. Si tu dis c'est ça, il y a des gens qui te disent c'est ça et des gens qui ne te croient pas. Tant pis pour eux, eh ! Moi je sais ce que j'ai vécu là-bas... c'est moi que je l'ai vécu, ce n'est pas eux... Et puis je sais que c'est qui m'est arrivé c'est moi qui le sais, ce n'est pas eux ! Si tu me crois ça va, si tu ne me crois pas ça va. Ça, c'est mon histoire, si tu ne me crois pas ça va. Moi je sais ce que j'ai vécu là-bas.

Pour s'assurer que la famille comprenne qu'il ne s'agit pas d'un choix volontaire, Pan fait donc traduire le document italien qui certifie l'expulsion. Il espère que sa mère et les autres

membres de sa famille puissent ainsi croire à sa version de faits. Ce document, pourrait donc prendre la valeur d'un Visa social lui garantissant le droit de retour. Cependant, la famille ne le considère pas, ce qui aurait des conséquences catastrophiques pour Pan.

Pan : [...] Ils m'ont fait [accueilli] pendant une semaine, mais ils savaient que j'étais un refoulé ! Qu'il n'a rien ! Après une semaine ils m'ont mis dans la chambre des gosses ! Je dors avec les gosses... Tranquille... Moi je dors avec les gosses... Tranquille eh ! (Il le dit avec un ton d'amertume)

Pan est identifié et s'identifie à l'objet défectueux qui, comme dans le droit commercial, est renvoyé à l'expéditeur. Le refoulé est de retour.

Pan : C'était la galère ! Parce que je n'avais pas d'argent... Tu vois ? J'étais dans mon coin... pour avoir deux cigarettes c'était un peu dur... À ce moment s'était la maman qui me donnait la monnaie pour m'acheter de cigarettes et des trucs comme ça quoi... et à un moment donné je ne pouvais plus lui demander quoi ! [...] Même il y avait des gens qui disaient que je suis fou ! Parce que tout ça je pouvais le porter pendant quatre jours ou cinq jours ! Toujours dans mon coin en train de réfléchir quoi...

Int : Et tu pensais à quoi ?

Pan : La vie ! À tout quoi... Avec les gens aussi parce que les gens aussi comment ils vont croire que mon histoire s'est passé comme ça... car tout le monde voulait savoir comment s'est passé... Comment ?!?

Int : Ils te posaient des questions ?

Pan : Ouiiiii... « pourquoi tu ne vas pas vers les gens ? ». Non, moi je voulais rester tranquille, seul ! Pourquoi voir les gens ?

Int : Tu t'étais un peu isolé ?

Pan : Isolé, voilà, des gens quoi !

Int : Tu penses que tu avais besoin de ça pour...

Pan : ... Pour me remettre... un peu. Tu vois ? Parce quand ils te refoulent et ils te remettent dans ton pays... c'est un peu dur eh ! Pour beaucoup de gens aussi quoi ! Ils vont voir que le gus a échoué sa mission quoi !

Int : C'était laquelle ta mission ?

Pan : [...] Avoir les papiers, trouver du travail [...]

À l'exclusion qui se produit au sein de la famille s'ajoute celle de ses amis et de ses connaissances.

Pan : *Et depuis lors je n'ai plus d'amis. Je n'ai pas d'amie eh ! Je vis seul... partout que je vais, j'y vais tout seul eh ! [...] Même pour tous qui aime... je n'ai pas d'amie hein... Je suis seul ! Ni copines, ni rien eh ! [...] Parce que ma copine, cela avec qui je vivais, c'est elle qui m'a abandonné eh ! [...] Parce que je n'ai plus rien ! Pas de sous, pas de travail... on m'a refoulé d'Italie... elle s'est cassée eh ! Et pourtant on a vécu des années ici... en 93. [...] Peut-être bien qu'elle ne m'a pas crue elle aussi eh ! Quand je suis retourné on est resté ensemble trois ou quatre mois... puis ils sont commencés les histoires...*

L'exclusion, qu'elle soit directe ou mal dissimulée est toujours actuelle pour Pan.

Pan : *Si tu viens en vacances tranquilles, ils font tout pour toi ! Bouffe, il lave tes habits... Moi actuellement, ils ne lavent pas mes habits. C'est moi-même qui les laves ! Si quelqu'un vient d'Europe, ils lui demandent : « tu as des habits sales ? ». À moi que je suis là ils ne me demandent pas... pourquoi ? Parce que lui vient de l'Europe, il a des sous. Là il s'est grave dans notre famille eh ! Si tu ne fais rien dans la maison, tu ne donnes rien, tu ne fais pas partie quoi ! Et certains trucs il ne te le disent même pas...*

Int : *Comme quoi par exemple ?*

Pan : *Comme quoi il y a une cérémonie dans la maison où il y a une cousine ou un cousin qui se marie... Ils ne te disent rien eh ! Bon, tu es invité, mais ils te disent comme par exemple bon... [...] Comment t'expliquer ? Tu n'as pas d'importance quoi ! Après deux jours, trois jours ils te disent : « Tu n'étais pas au courant ? Je me suis marié hier ou bien j'ai fait le baptême hier ! Ils ne te l'ont pas dit ? ». « Non ! Personne ne me l'a dit ! Tu ne me l'as pas dit toi aussi ! Pourquoi je viendrais là-bas ? Moi si tu ne me dis pas certains trucs je ne viens pas... ». Pourquoi je vais là-bas ? Je n'y vais pas ! Si je vais là-bas et je casse un verre c'est moi qui paye eh ! Je ne suis pas un invité ! Je suis là-bas et je suis en train de casser un verre... Ils disent « mais celui-là il n'est pas invité ! Il vient ici et il nous casse un verre ! ». Tu vois ? C'est comme ça quoi ! Mais si tu as les sous, tu es le premier invité ou bien au baptême ou bien au mariage ! Parce que tu es important, tu as une voiture, tu as les sous... Première position c'est toi qu'ils vont venir voir... Ou bien je vais me marier demain, je fais mon baptême demain ou après-demain... Ils te disent parce que quand tu vas là-bas tu donnes des sous... Moi quand ils disent pour le baptême je lui dis « Moi je ne te donne rien du tout ? ». Je ne peux lui dire ça ! C'est l'esprit sénégalais quoi !*

Puis, en parlant de quelqu'un qu'il connaît, il ajoute...

Pan : *Parce qu'il y a des gens qui vendaient la drogue quoi... Parce que par exemple si tu rentres d'Europe, tu viens et tu n'as rien... ça, c'est plus grave ! Ils vont te marginaliser. Tu étais en Europe... Si tu as eu un problème avec quelqu'un ils te disent : « Tu étais en Europe et t'as rien foutu ! Tu étais vendeur de drogue, vas te faire foutre ! Même les petits enfants il t'insulte, car tu es un vaut-rien quoi !*

C'est comme ça qu'ils réfléchissent ... Les enfants captent des choses même s'ils sont là en train de jouer... Si tu leur demande : « Viens ici un moment, je vais t'envoyer faire... » ... « Non, je ne veux pas ! » ils te disent... et si tu continues « Je vais te frapper ! », eux ils te disent « vais te faire foutre, tu es un vaut-rien ! ». C'est ça qu'ils vont te dire après ! Plus de respect dans la maison par rapport à quand tu ramènes de l'argent... Là ils te respectent.

Le migrant de retour devient dans ce cas un abject de la société. L'infantilisation qu'il doit subir s'exprime par la dépendance au système de solidarité dont il devait justement s'émanciper à travers la migration. Au lieu d'une progression sur le plan social, le migrant de retour qui a « échoué sa mission » se trouve rétrogradé au statut d'enfant. Pan est en effet placé dans la chambre des petits, il est considéré par eux comme un pair auquel ils n'ont pas à porter le respect réservé aux adultes.

Pan : *Les gens qui sont retournés... Ils ne sont pas bien dans leur famille... Pas du tout ! Et pourquoi ? Ils doivent être bien dans leur maison ! ... Et pourquoi ? Moi je suis bien dans ma maison avec ma famille... ça passe bien, je discute... Mais il y a certains trucs dont je me méfie.*

Int : *Mais le fait d'être mis un peu à l'écart ça donne quand même un poids à porter...*

L'attitude du groupe est déterminée par un jugement moral impitoyable et culpabilisant.

Pan : *Oui, tu as échoué ! Maintenant c'est à toi de voir ce que tu veux faire. Fous nous la paix ! C'est comme ça qu'ils se comportent avec toi si à ton retour ne t'as rien amené quoi. Quand tu pars en Europe, déjà en Europe t'as dix millions pour leurs esprits alors que c'est dur de vivre là-bas ! Tant que tu n'es pas parti là-bas, tu ne peux pas savoir comment c'est là-bas. Les gens qui ne sont pas partis ne peuvent pas savoir comment les gens vivent.*

Int : *C'est comme si tu as commis une faute ?*

Pan : *Oui. Tu es coupable en quelque sorte parce qu'ils t'ont retourné quoi !*

Int : *Tu es coupable de quoi ?*

Pan : *De ton retour ! Normalement tu étais en Europe, tout le monde veut partir là-bas, toi tu es parti là-bas, tu as fait le con et tu es retourné... Tu vois ? Est-ce que tu comprends ?*

Int : *J'essaye... Je n'ai pas vécu cette expérience, mais j'essaye d'imaginer ce que ça peut faire vivre...*

Pan : Oui ! Oui ! Dans leur esprit c'est grave eh !

Au retour, le partage de l'expérience migratoire semble impossible, ce qui entraîne un manque de compréhension avec son entourage. Pour ceux qui sont restés, le seul fait d'être en Europe, d'« être migrant » suffit pour croire que celui qui est parti est devenu riche. Toutefois, si cette richesse imaginaire ne se traduit pas dans la réalité lors du retour du migrant, son absence devient source de honte. C'est ainsi que Pan, finit par être écrasé sous le poids de la culpabilité et de la honte dont il fait part.

Pour comprendre les raisons d'une telle violence symbolique, il nous revient les propos de Timera (2001) concernant la motivation qui pousse les jeunes Sénégalais à partir. Pour l'auteur, c'est la tentative d'émancipation individuelle qui motive le départ. Cependant, cette motivation « n'est pas incompatible avec le mandat communautaire »,⁴⁵⁹ car à travers sa réussite c'est le groupe tout entier qui peut s'émanciper économiquement. Les espoirs de la famille sont déposés sur le migrant qui, tel un « bouc-émissaire », est envoyé dans « l'au-delà » pour que « en retour » le groupe puisse en tirer des bénéfices. À cet égard, dans la logique symbolique propre aux rites propitiatoires, « le bouc émissaire témoigne de l'allégeance entre l'homme et dieu »⁴⁶⁰. Pour Grinberg et Grinberg aussi « celui qui part peut être vécu comme un « bouc émissaire » de tout ce qui est indésirable ou redouté, celui qui se chargera des fautes de tous les autres, les expiant à travers ce qu'il perd en partant »⁴⁶¹. Ceci provoque une « satisfaction latente que peut éprouver le groupe en déposant sur celui qui émigre sa responsabilité collective »⁴⁶².

Quand tout se passe comme prévu, ce qui a été offert (le bouc) revient sous une forme différente, notamment celle de l'objet du désir qui a motivé le sacrifice : argent, santé, pluie...

⁴⁵⁹ (Timera, 2001)

⁴⁶⁰ (Gauthier, 2013, p. 135)

⁴⁶¹ (Grinberg & Grinberg, 1986, p. 91)

⁴⁶² *Ibid.*, p. 92

En renversant cette logique, nous pouvons supposer que le retour du bouc émissaire dans sa forme originelle témoigne au contraire d'un conflit entre le groupe et Dieu. Ainsi pour les Grinberg, « au lieu du « changement catastrophique », douloureux, mais évolutif, l'expérience peut se terminer en catastrophe, non seulement pour ceux qui émigrent, mais aussi pour ceux qui restent »⁴⁶³. Si parfois le départ est considéré par le groupe comme une atteinte à l'unité et à l'ordre communautaire, « certains membres du groupe avaient pu ressentir le départ non pas avec hostilité, mais avec soulagement, plaçant inconsciemment dans les émigrants le rôle de « bouc émissaire » qui, comme dans les mythes anciens, est envoyé dans le « désert » chargé projectivement de la culpabilité collective, pour y errer, ou pour y être réduit en petits morceaux (splitting), afin que les membres restants du groupe puissent demeurer à la maison (dans le pays), libérée de leur culpabilité. Cela expliquerait aussi les étonnements inconscients : « vous n'avez pas rempli le rôle qui vous avait été assigné ? [...] La surprise signifie aussi : « vous n'êtes pas morts ? vous êtes ressuscités ? »⁴⁶⁴. Le retour du migrant « refoulé » provoque donc un retour du refoulé du groupe sur le groupe. À ce propos, Bleger affirme que chacun choisit un élément stable de l'environnement dans lequel pouvoir projeter son « noyau agglutiné » composé des parties incompatibles et clivées du Moi trouvant leur origine dans l'indifférenciation primaire⁴⁶⁵. Dans le cas de la migration, il arrive que le candidat élu à la migration, à cause des sentiments contradictoires qu'il suscite pour bien de raisons, devienne le dépositaire de ces contenus. « Ce mouvement projectif comporte un attachement symbiotique à l'élément dans lequel une partie de sa propre personnalité a été déposée. Une rupture soudaine du rapport avec l'élément qui porte le noyau ambigu de la personne comporte un retour brutal des contenus psychiques déposés »⁴⁶⁶. Dans ce cas, la rupture de ce rapport est causée par ce

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 93

⁴⁶⁴ (Grinberg & Grinberg, 1986, pp. 225–226)

⁴⁶⁵ (Bleger, 1981; in Tisseron, 2014)

⁴⁶⁶ (Bleger, 1981; in Tisseron, 2014)

que le groupe vit comme une décision unilatérale. Face au danger représenté par le retour en force de ce matériel clivé porté malgré lui par le revenant, le groupe se protège à travers l'exclusion (clivage) du migrant de retour.

Familier perturbant, le revenant se voit parfois réserver le même traitement subi autrefois dans le pays d'accueil. Les angoisses persécutrices qu'il provoque chez les membres de sa communauté sont d'égale puissance que celles décrites par les Grinberg à propos de la réaction des autochtones face à l'étranger. « Ils ont besoin de le déshumaniser, de « chosifier » l'immigrant, niant sa condition de personne (de quelqu'un le transformant en « quelque chose », après avoir essayé d'annuler son existence même »⁴⁶⁷.

Abjecté par le groupe, Pan ne peut que s'identifier à l'image que lui offre le groupe. « La gens me traitent comme une bête », dirait Pan. Si la mort sociale provient d'un défaut de reconnaissance de la part du groupe, dans quel miroir peut-on se regarder ? L'Idéal du Moi, comme il a été formulé par Lacan, amène au champ d'identifications situé dans le registre symbolique, il rassemble les images provenant de l'Autre, proposant au moi des identifications. L'Idéal du moi en ce sens-là consiste donc en une instance du discours, du discours social. L'attribution du statut de bouc émissaire par sa famille consiste en seul statut dont Pan dispose. Accepter de s'y identifier relève d'un chemin que le migrant se trouve obligé d'emprunter, « au risque », dirait Tisseron, « que cette place soit marquée par la honte, de peur d'en être rejeté d'une façon qui équivaldrait pour lui à n'être plus rien »⁴⁶⁸.

L'attribution du statut du bouc émissaire infligée par sa famille est tellement puissante que Pan arrive à s'identifier de manière métonymique. Au Sénégal, l'animal sacrificiel utilisé tant dans les cérémonies religieuses issues de la tradition islamique, que de la tradition animiste, ces mêmes cérémonies auxquelles il lui est désormais interdit de participer, consiste en mouton.

⁴⁶⁷ (Grinberg & Grinberg, 1986, p. 108)

⁴⁶⁸ (Tisseron, 2014, p. 67)

Pan, au plus fort de sa solitude, finit par en acheter un. Il lui parle en italien, il lui parle comme on se parle au miroir, car il reconnaît en lui l'autre semblable. Chosifié par son entourage, il projette sur l'animal l'image qu'il a de soi-même, mi-homme, mi-bête. Pris entre deux cultures, il lui parle la langue inactuelle de sa migration.

Les « bénéfiques » de s'identifier au déchet réside dans le fait, suivant les propos de Tisseron, que « la honte menace d'exclusion [...] et le sentiment d'estime de soi, la culpabilité menace la possibilité de perdre l'affection des proches, mais représente aussi la possibilité de réparation et réintégration »⁴⁶⁹. En effet, « il arrive d'ailleurs que, dans une communauté, le pacte qui lie chacun des individus repose sur le rejet des parties dangereuses de la personnalité de chacun dans l'un des membres du groupe »⁴⁷⁰. C'est en effet en s'appuyant sur cette inconfortable mais salvatrice représentation que Pan, un an et demi plus tard, pourra reprendre son travail à l'aéroport et récupérer au moins une partie des liens perdus.

Notre Pan nous enseigne que parfois le voyageur peut obtenir un « billet de retour » sans avoir à l'avouer ni aux autres ni à soi-même.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. XVI

⁴⁷⁰ (Kaës, 1989 ; in Tisseron, 2014, p. 44)

1.1.1.3 Cas 4 – Sissoko – Le revenant



Le cas que nous allons présenter ici est le résultat de l'analyse d'un travail complexe et hétérogène qui se compose d'un entretien enregistré à Dakar pendant l'été 2016 et d'une récolte de matériel photographique lors de l'exploration physique du terrain. Il s'agit d'un entretien différent des autres. C'est Daouda, ami d'enfance de Sissoko, qui se désigne porte-parole de ce dernier pour nous raconter son l'histoire.

Depuis son retour d'Italie, Sissoko « n'est plus le même ». Daouda a entendu parler de notre recherche et il nous contact pensant que nous pourrions aider son ami. Il nous demande si nous sommes en mesure de décoder certains messages que Sissoko laisse un peu partout dans le quartier et qui donneraient peut-être la clé pour comprendre la raison de sa métamorphose. Ce défi nous intrigue et nous acceptons de les rencontrer. Le 22 aout nous voyons pour la première fois Daouda dans son quartier. Le matin, par téléphone, il nous avait promis de nous présenter Sissoko mais à notre rendez-vous il n'y a que lui entouré par quelques copains. Ils

sont tous assis sur un tapis de plastique tressé. Au centre, un petit four à charbon réchauffe de l'eau pour le thé. Daouda prépare la boisson avec des gestes larges et spectaculaires faisant passer d'un petit verre à l'autre le liquide bouillant. Après quelques minutes de présentation Daouda nous informe avoir vu Sissoko trainer dans les parages une heure plus tôt. Il semble que Sissoko voudrait bien nous parler mais apparemment ce n'est pas la bonne journée... Quand Daouda l'a informé de notre arrivé, Sissoko l'a insulté et est parti. Pourtant, quelques minutes plus tard, à l'étonnement général, Sissoko apparait de nulle part et vient directement vers nous. Ses cheveux, sales et emmêlés, lui tombent sur les épaules comme les branches d'un saule pleureur sec. Il porte seulement une pantoufle cassée à son pied droit, ce qui accentue sa démarche boiteuse. Ses jeans semblent ne pas avoir vu de savon depuis des années. De la chemise déchirée qu'il porte, il n'en reste que la moitié. « Ciao ! Sei italiano ? » (*Bonjour ! Tu es italien ?*), nous demande-t-il. Nous nous présentons et nous lui expliquons brièvement la raison de notre présence dans le quartier. Sissoko raconte qu'il est musicien mais que quelqu'un lui aurait volé sa guitare... Il nous décrit également la belle voiture rouge qu'il avait en Italie. Il continue de nous parler pendant quelques minutes. Puis, son discours commence à s'effriter comme un biscuit. Nous lui proposons de nous raconter son histoire et il accepte de le faire le lendemain, puis il part soudainement, sans saluer ni donner d'autres explications. Selon Daouda c'est déjà un demi-miracle que nous ayons pu lui parler pendant tout ce temps. Le lendemain, suivant notre accord, nous attendons Sissoko devant la cafétéria en compagnie de Daouda. Selon ce dernier, son ami ne viendra pas. Daouda l'avait en effet vu le matin se promener en direction de la mer en discutant tout seul à haute voix. « Ça lui arrive souvent, quand il est comme ça c'est impossible de communiquer avec lui. Si on l'oblige, il peut devenir agressif ».

L'attendant, nous en profitons pour faire le tour du quartier. Nous nous promenons dans un dédale de ruelles étroites créé par l'urbanisation incontrôlé de ces dernières décennies. Une grande partie de ces maisons est le fruit de l'argent envoyé par les migrants au coût de sacrifices

que ceux restés au pays ne soupçonnent même pas. Les rues sont presque entièrement couvertes d'un sable doré que le vent n'arrête pas de transporter de la plage. Nous avons l'impression de nous promener dans un immense chantier au milieu du désert. De nombreux murs sont recouverts de graffitis auxquels, au moins au début, nous ne consacrons pas l'attention qu'ils méritent. Si ce n'est le constat que nous faisons que, contrairement à l'habitude, ceux-ci sont



gravés avec des morceaux de plâtre ou de briques.

C'est ici que Daouda commence à nous raconter l'histoire de Sissoko. Arrivés devant une maison en construction, l'homme nous questionne sur la signification d'un message sur un mur. Sissoko en est l'auteur. Daouda a l'impression qu'il s'agit de l'italien et donc il ne peut pas le comprendre. Nous lui demandons de préciser de quelle inscription il s'agissait, car sur ce mur, il y avait des dizaines de messages différents... : « Lequel est à Sissoko ? »

« Tous sont à lui, tu n'as pas compris ? Il n'y a que lui qui écrit sur les murs ici ! ». Daouda nous montre du doigt un autre mur un peu plus loin, puis une porte, encore un mur et un autre encore. Nous réalisons d'un seul coup l'ampleur de l'œuvre de Sissoko. Des centaines, voire des milliers de phrases, de mots et de dessins décorent pratiquement tout le quartier. Quand nous commençons à en déchiffrer le contenu, nous restons littéralement empêtrés. Nous avons l'impression d'avoir plongé soudainement à l'intérieur du cerveau de ce revenant... et de nous retrouver au milieu d'une gigantesque « salade de parole ». Il fait très chaud, l'humidité rend



l'aire épaisse, nous avons des vertiges. Nous nous sentons exténués et excités tel un archéologue



qui vient de découvrir pour la première fois des hiéroglyphes après avoir creusé pendant des mois. Les signes tracés, bien qu'incomplets et mystérieux, renvoient à l'expérience migratoire de son auteur. Des mots comme « Visa, droit, asile... » se mêlent à ce qui semblent être des messages d'amour adressés à une fille italienne, à des messages de propagande politique, des avertissements contre des potentiels ennemis... Nous

poursuivons le chemin jusqu'au moment où l'interminable paroi de ciment s'ouvre sur un terrain vide. Daouda nous explique que c'est là que Sissoko habite. « Là-bas où ? », nous lui demandons. L'homme désigne un trou au milieu du sol, large et profond, plus ou moins semblable à ceux qui reçoivent les cercueils dans le cimetière. « Il habite là-bas, dans le trou ! ».



Au centre de l'image, le trou dans lequel vit Sissoko

Depuis son retour, au lieu de bâtir une maison comme les autres, Sissoko a creusé un trou sur le terrain de sa famille. C'est là-bas qu'il s'éclipse chaque soir et d'où il ré-émerge chaque matin.

Nous regardons, stupéfaits, Daouda. Nous essayons d'imaginer l'effet que Sissoko doit faire à ceux qui le voient sortir le matin de sous terre avec ses cheveux poussiéreux et sa chemise en bribes, et l'odeur qu'il dégage... « Ce revenant... il est devenu un vrai zombie » pensons-nous. Nous nous disons que cette histoire doit être racontée. Nous demandons à Daouda de commencer par le début.

Daouda : *Ok... Sissoko, ici dans le quartier on l'appelle Sissoko parce que Sissoko c'est son nom de famille mais en fait il s'appelle XXX, c'est ça son vrai nom. Il est d'origine Capverdienne. C'est son Grand père qui était Capverdien. [...] On habitait dans le même quartier mais lui il vivait avec sa maman et son grand père, dans la même maison avec ses deux frères. Ils étaient trois dans la maison, ils étaient les trois frères, leur maman et le grand-père. Il n'y avait pas son père parce qu'à ce moment-là il ne savait pas qui était son père. Il l'a connu tardivement. On passait tout notre temps dans l'aéroport, on était dans la brousse parce qu'avant c'était juste une brousse qui était tout autour de l'aéroport, maintenant tout est habité, mais avant c'était une brousse. Il n'y a eu que l'aéroport et le quartier qu'on habitait mais tout le reste c'était de la brousse quoi. On était soit dans le quartier soit fourré dans l'aéroport, ou bien dans la brousse à chercher des fruits sauvages, ou bien à la chasse au lièvre et tout. Tous les petits on se regroupaient d'abord chez lui. On se retrouvait tous là-bas et on partait soit jouer au football s'il y avait un match, soit trainer dans l'aéroport, dans l'aérogare ou bien on allait dans la brousse chercher des fruits sauvages, chercher les lapins et sa maman on l'appelait... comment s'appelait-elle encore ? ... Leena ! Ça maman on l'appelait Leena, c'est un prénom capverdien. Et quand on partait, quand on sortait de la maison pour aller en brousse, on était encore tous petits, on n'avait pas encore de carte d'identité, donc elle prenait un cahier, elle prenait un bout de papier pour chacun, elle mettait ton nom, le nom de ton père, de ta mère, l'adresse, le quartier où nous vivons, elle mettait un numéro de téléphone, on n'avait pas de téléphone dans nos maisons mais le numéro de téléphone où travaillaient nos parents [...] puis elle les mettait dans nos poches et elle disait : « Bon, si vous vous égarez, vous montrez ce bout de papier à un adulte qui va appeler ou bien qui va vous raccompagner ici », et on partait.*

Int : *Elle faisait ça toujours ?*

Daouda : *Non, des fois il arrivait qu'on garde les bouts de papier pendant longtemps, tu vois ? Mais des fois on les perdait ou on les déchirait. Mais à chaque fois qu'on devait sortir, s'il y avait quelqu'un qui avait perdu son papier, sa petite carte d'identité, elle nous en faisait une autre.*

Int : *C'est vous même qui en demandiez ?*

Daouda : *Après finalement on avait pris l'habitude. Dès qu'on n'avait pas notre bout de papier, des fois elle était occupée avec autre chose, tu venais, tu venais la voire, tu disais : « Maman, j'ai perdu mon bout de papier que tu m'avais fait ! », et elle t'en faisait un autre. Tu le mettais dans ta poche et on partait. On a grandi*

comme ça... Donc elle te mettait ce papier-là, si tu te perdais et que tu rencontres un adulte tu le montres, il lit, il reconnaît le quartier où tu habites. S'il y a les moyens il peut appeler pour dire : « voilà, j'ai trouvé des gamins qui sont perdus, ils sont là à telle place, vous pouvez venir le récupérer ». Quelque chose de sérieux quoi ! Et nous aussi ça nous rassurait parce qu'étant petit ça on savait que si on se perdait et qu'on montre ça à quelqu'un il pouvait nous ramener chez nous donc, ce bout de papier ça nous rassurait !

Daouda raconte avec beaucoup d'émotion la vie de son ami d'enfance. Bien que Sissoko n'eût pas de père, la présence du grand-père lui avait garanti une certaine stabilité familiale. Son enfance se déroule sans bouleversement particulier jusqu'à l'âge de neuf ans où un événement tragique et inattendu vient faire tout basculer. Rentrant d'une promenade avec ses camarades de jeu, Sissoko trouve une foule de gens rassemblés devant sa maison. Après l'avoir isolé des autres enfants, un adulte lui annonce le suicide de Leena, sa mère.

Daouda : *Il est resté quelques jours sans venir quoi parce qu'il avait le deuil sur lui, il était obligé de rester... mais après la vie a repris son cours normal quoi, un peu la même vie, et après son grand père est mort aussi, après. Il est mort de vieillesse.*

Après la mort du grand-père de Sissoko, sa grande sœur qui avait déjà quitté le foyer depuis un certain temps, est obligée de revenir pour s'occuper de ses petits frères. Et ce, jusqu'au dix-neuf ans de Sissoko, âge auquel ce dernier a l'occasion de partir rejoindre un de ses frères installé en Italie.

Selon Daouda, jusqu'au moment de son départ, Sissoko n'avait jamais manifesté de soucis particuliers.

Daouda : *Non, pas du tout ! Il était cool ! On faisait toutes nos activités ensemble, on jouait au football, on jouait au volleyball, on allait à la plage, on allait danser, on avait des copines... chez lui c'était encore plus cool parce qu'il n'y avait que lui et sa sœur. Je crois qu'elle à ce moment-là elle terminait ses études donc souvent elle n'était pas à la maison... du coup on avait la maison tout pour nous, toute la maison rien que pour nous ! Après son grand-frère il l'a fait voyager et il l'a ramené en Italie. Comme ça il est parti.*

Au moment de son départ les relations entre Sissoko et son entourage devaient être particulièrement bonnes, étant donné notamment l'accueil qu'il recevra lors de son premier retour pendant les vacances estivales.

Daouda : [...] C'est après deux ou trois ans sans revenir, peut-être parce qu'il n'avait pas encore ses papiers, et un soir il débarque, il débarque, tard dans la soirée... deux heures, trois heures du matin, débarque à l'aéroport et il réveille tout le monde, tous ses amis, il va réveiller tout le monde... parce que ça faisait des années qu'on ne s'était pas vu, il revient, à deux heures du matin il fait le tour du quartier, réveille tout le monde : « Allez les gars !!! Venez ! Je suis rentré et du coup, hop ! ». Comme d'habitude, à cette heure on va se réunir chez lui, il nous parlait de l'Europe, de l'Italie, on a fait le thé, fumé nos clopes, discuté jusqu'au petit matin et tout le monde est allé dormir, dormir un peu ou un petit peu jusqu'à quand on se retrouve chez lui encore. Ça s'est passé comme ça. Ces vacances là il les a passés avec nous, on a connu notre mode de vie. On a arrêté d'aller chasser dans la brousse ou bien parce que maintenant on était grands. Maintenant ce qu'on faisait c'était de jouer au football, au volleyball, le nuit on allait en boîte, on sortait on allait danser et tout... après ces vacances il est reparti.

Comme l'avait remarqué Sayad déjà en 1977 à propos des travailleurs algériens qui revenaient au pays au cours de leurs congés professionnels, le retour donne au groupe l'occasion de prendre la température du sentiment d'appartenance du migrant. Chaque changement est passé sous le radar, la façon de se comporter, de s'habiller, de s'alimenter, de partager ses ressources. L'absence de changements est souvent valorisée et considérée comme la marque d'une fidélité au pacte social. Au contraire, tout changement est jugé avec suspicion. Il est donc significatif que, comme nous le verrons, Daouda aborde le sujet des mutations de son ami lorsque je lui demande si Sissoko avait manifesté des signes pathologiques. Il semble associer implicitement ces changements survenus pendant la migration à la genèse et à l'évolution de sa pathologie.

Daouda : [...] quand il est revenu encore la deuxième fois, peut être deux ans après, il habitait encore dans le même quartier que nous, on a continué à se fréquenter, après ces vacances il est parti mais... à ce moment-là il a commencé à avoir un petit écart entre nous.

[...] quand il est revenu, il n'est pas revenu avec nous dans le même quartier, peut-être parce qu'il se sentait un peu au-dessus de nous socialement. Il ne voulait plus vivre dans le même quartier, il habitait quelque part en ville, il logeait quelque part en ville. Il venait... de temps en temps il venait dans le quartier nous dire bonjour et il repartait.

Int : Et vous ? Comment vous avez vécu ce changement ?

Daouda : Oui, oui, tu vois on s'était dit que maintenant il s'est dit qu'il n'est plus dans le même niveau social que nous et du coup il nous a laissé tomber... et nous aussi, tu vois, on est... on est... on n'a rien mais on est trop fier quoi ! Tu vois ? Si tu nous laisses tomber, on te laisse tomber, on te tourne le dos ! On s'en fout ! Nous aussi... du coup ça ne nous intéressait plus quoi... qu'on le voit ou qu'on ne le voit

pas c'était la même chose pour nous. Des fois il venait... il y avait un ami, Tété. Lui il trainait tout le temps à l'aérogare à attendre les touristes et tout pour essayer de les arnaquer pour avoir un peu de sous... il venait et il disait : « Moi ce soir j'ai vu Sissoko prendre l'avion pour partir en Italie... tu étais au courant qu'il était ici ? ». J'ai lui dit : « Non ! ». Il me dit : « Mais moi je l'ai vu ! C'est ça ! Il est vrai ! Il prenait l'avion pour repartir ! ». Donc il était là depuis, il a passé toutes ses vacances jusqu'au jour qu'il parte et on ne savait pas que Sissoko il était là. Après il a commencé à faire... à vivre comme ça. Il revenait en vacances, il restait là toutes ses vacances sans même passer dire bonjour.

Au fil des années l'écart entre Sissoko et ses amis se creuse jusqu'au point où le lien qui les unissait depuis la petite enfance se rompt définitivement. À ce moment les anciens amis de Sissoko ne pouvaient pas encore soupçonner le destin qui l'attendait. Lorsque Sissoko rentrait, il habitait désormais dans un autre quartier de Dakar.

Daouda : *« Il sortait, il faisait la fête tout le soir entouré de ses nouveaux amis, tu vois, de nouvelles copines et tout. »*

Daouda ne le verra plus pendant plusieurs années. De temps en temps, quelque connaissance en commun l'informait d'avoir croisé Sissoko dans tel bar ou telle discothèque pendant ses séjours au Sénégal. Des années plus tard, Daouda rencontrera par hasard Sissoko dans une rue de la capitale. Les deux tentaient de rentrer chez eux mais la circulation était interrompue à cause d'une manifestation. Ils se saluent, Daouda lui explique qu'il n'a pas les moyens de se payer un taxi et ils commencent à en chercher un ensemble. Suite à plusieurs tentatives, un taxi s'arrête, Sissoko négocie le prix, puis monte seul et part en laissant son ami abasourdi sur le trottoir.

Daouda : *Je suis resté tellement étonné parce que lui il part en taxi ! Parce qu'il ouvre et il part, il me dit : « Ok, boys, on se reverra un de ces temps-ci... ». Avant que j'aie eu le temps de réagir il était déjà parti avec le taxi, alors que je cherchais depuis une heure où plus un moyen de rentrer chez moi. Je le croise, je lui explique la situation, il se trouve un taxi et il se barre et me laisse là. Après je ne l'ai plus vu. [...] A ce moment-là il était normal. A ce moment-là... Bon, moi je me suis dit : « Qu'est-ce qu'il lui arrive ? Il a pris la mentalité des toubabs (blanc, européen) ou quoi ? Pourquoi il me fait ça ? Peut-être qu'il se prend pour un toubab maintenant ?*

Quelques années plus tard, Daouda croise à nouveau Sissoko dans le terrain aux confins de sa maison. Sissoko était en train de faire un projet pour exploiter ce terrain, acheté par son grand-

père, lequel, suite à sa mort, était devenu la propriété familiale. Il voulait bâtir une maison dans laquelle, suppose-t-on, il aurait voulu retourner. Son idée était d'en louer une partie et d'en partager les revenus entre frères et sœurs. Mais la famille s'opposa à ce projet, craignant que Sissoko finisse par s'approprier également leur part d'héritage. Plus tard, Sissoko leur proposa de démarrer une activité agricole dont toute la famille pourrait bénéficier, mais ses proches s'y opposent une nouvelle fois pour la même raison. L'homme, découragé par les obstacles imposés par sa famille face à chacune de ses initiatives, finit par renoncer définitivement à ses projets. À ce propos, il dira à Daouda :

« Bon, voilà, ils ne veulent pas. Comprends-moi, je fais ça pour les aider. Ils croient que je fais ça pour après les arnaquer donc j'arrête, je ne vais plus jamais les aider, c'est leur problème qu'après ils crèvent la faim, c'est leur problème, de toute façon, je suis en Italie, je suis tranquille ».

Ces divers projets de retour impliquant la participation de la famille consistaient, bien probablement, en tentatives de renégociation de son espace légitime en son sein. Face aux multiples refus, et au décès de certains de ses proches qui l'avaient auparavant soutenu Sissoko se voit barrer la possibilité de revenir. Il initie à ce moment une longue période de non-retour... faite d'innombrables et d'inutiles allers-retours.

***Daouda :** Sa famille... Sa grand-sœur était là. Je t'ai dit que les deux grands frères et l'autre étaient en suisse et l'autre aux USA. Sa maman était morte, son grand-père était mort. Sa grande sœur qui vivait encore à l'aéroport avec son mari, elle s'était mariée entre temps, elle vivait avec son mari et ses enfants. [...] Dès qu'il venait ici, soit il retournait chez sa sœur ou bien chez sa cousine ici, ou bien tu vois, il devait bien vivre quelque part. Donc, eux, ils le harcelaient, ils lui disaient d'y retourner en Italie parce qu'il n'avait pas de boulot, il n'avait rien à foutre ici, puisqu'il n'avait pas de travail, il n'avait rien, et du coup il repartait, une semaine, deux semaines après il revenait encore... et ils le harcelaient encore et il repartait...*

***Int :** [...] Comment ils arrivaient à le persuader de repartir à chaque fois ?*

***Daouda :** Mais tu vois, ici la famille a un pouvoir sur n'importe quel membre... Moi, tu vois, si j'ai envie de faire quelque chose, la famille se réunit et me dit : « Non », ce n'est pas ça que je vais faire, tu es obligé de faire... c'est comme ça dans notre société, la famille a trop de pouvoir !*

Int : *Mais si lui était le migrant qui ramenait de l'argent... Quand tu as l'argent, t'as l'argent...*

Daouda : *Mais il y a des familles où tu peux avoir des milliards, mais tu es toujours gêné au lieu de... toujours tes parents auront le dernier mot sur toi... tu te sens obligé... tu peux avoir des milliards, ils s'en foutent, tu peux vouloir faire quelque chose, ils te disent que non, tu ne vas pas faire ça, c'est ça qu'il faut faire... toute la famille elle est contre, toi t'es obligé de faire. Tu ne peux pas te sentir rejeté par ta famille, pour ne pas perdre ta famille, parce que tu peux perdre ta famille à cause de ça. Pour nous la famille est sacrée donc on préfère se sacrifier et rester en bons termes avec la famille plutôt que faire ce qu'on a envie de faire et après de perdre sa famille. C'est comme ça ! Comme par exemple, moi là je peux avoir envie de trouver une épouse comme deuxième femme, je dis à la famille : « J'ai trouvé une deuxième gonzesse, je veux la marier comme deuxième femme ». S'ils me disent que c'est non, c'est encore trop tôt, tu vas attendre. [...] Je suis grand et vacciné et je peux faire ce que je veux, mais après je vais avoir tout ma famille sur le dos. Ils vont plus vouloir me parler, ils ne vont plus rien me dire, je viens... même s'il y a une cérémonie, je viens... tout le monde est là, personne il me parle. Tout seul comme un étranger dans ma propre famille. C'est pour éviter ce genre de choses qu'on est obligé de suivre quoi. Donc il retournait sous la pression de sa famille et il me dit que quand il était là-bas il avait maintenant du mal à rester là-bas.*

Sous la menace du « non » prononcé par la famille, par crainte d'être exclu, Sissoko part encore et encore. Le « non » sénégalais se dédouble d'un « non » en Italie, territoire devenu hostile pour des raisons que Daouda ne précisera pas lors de l'entretien. Sissoko se trouve, comme beaucoup d'autres migrants, basculé entre son propre désir et celui du groupe familial, obligé de séjourner dans les interstices de ces deux contextes (celui d'origine et celui d'immigration) qui se font de plus en plus excluant. Ce conflit est d'autant plus risqué, car le danger étant de perdre le soutien des proches. Imre Immermann appelait cette expérience le « déramponnement »⁴⁷¹. Il s'agit de l'expérience traversée par le bébé lorsqu'il perd l'étayage parental, condition nécessaire pour permettre d'intérioriser des objets d'amour et d'attachement, et donc indispensable au développement de l'estime de soi. Schore (1994) considère que la rupture de ce lien serait dévoilée par la présence du sentiment de honte qui est « l'effet de l'interruption de cet attachement qui rend le bébé vulnérable, impuissant et sans

⁴⁷¹ (Hermann, 1943 in; Ciccone & Ferrant, 2008, p. 47)

espoir »⁴⁷². Il existerait, nous semble-t-il, un lien entre l'expérience du « décamponnement » et la permanence dans l'entre-deux migratoire. Si, comme nous avons pu le montrer à l'occasion de l'analyse de la dynamique rituelle, l'entrée dans la période liminale prévoit ? une interruption temporaire des liens au groupe référent afin de permettre leur réorganisation, une prolongation de cette condition peut déterminer (ou témoigner) leur rupture définitive. Pour Sissoko, un évènement majeur vient valider l'hypothèse selon laquelle au cours de la migration les bases mêmes du sentiment d'identité seront sollicitées.

Int : C'était la période où tu ne le fréquentais plus ?

Daouda : [...] Oui, on s'est vu un jour et il m'a fait savoir qu'il avait retrouvé son père. [...] Bon son père finalement il l'a retrouvé, parce que son père il vivait en Côte d'Ivoire... [...] Qui s'est démerdé je ne sais pas comment, peut être ses tantes ou ses cousines qui sont là peut être qu'eux savaient quelque chose de son père s'est renseigné auprès de ses parents qui vivaient ici, et après lui-même il est allé en Côte d'Ivoire, il a retrouvé, ils se sont vus. Ça, c'est lui-même qu'il me l'a dit. [...] C'est quand il a commencé à faire ses va et viens... qu'il a commencé à aller mal. Dans un seul mois il pouvait aller et revenir deux-trois fois...

Sissoko, il se cherche, il fait appel à ses origines qui sont remises en question dans le processus migratoire. À l'âge de vingt-cinq ans, il sent la nécessité d'aller chercher le père qu'il n'avait jamais connu. Il semble vouloir ainsi réparer les fondations identitaires dont il avait soudainement remarqué les failles. Il cherche un ancrage capable d'arrêter ce carrousel fou que semble être devenue sa vie, et qui puisse mettre fin à cette interminable chaîne des rejets. Sissoko prend alors une décision extrême :

Daouda : À un moment, comme à chaque fois qu'il revenait ils le bousculaient pour le faire repartir, il a rendu ses papiers ! Il m'a expliqué ce que ça se faisait. C'est comme si tu travaillais quelque part et tu prenais un sort de retraite anticipée, tu rends tes papiers, tu retournes chez toi, ils te donnaient une somme d'argent qu'on te doit pour t'aider à te réinstaller, te réinsérer dans la société. Il est revenu et il ne pouvait plus repartir. Même s'ils le tuaient, il ne pouvait plus repartir parce qu'il avait rendu ses papiers ! Donc tu vois ? C'est le système qu'il a trouvé pour rester.

⁴⁷² (Schore, 1994 in ; Ciccone & Ferrant, 2008, p. 47)

Sissoko trouve finalement une solution pour ne plus devoir repartir en Europe. Cependant, au cours de cette période (non-retour) se multiplient les signes indiquant que l'errance dont il n'arrivait pas à s'extraire était en train de le conduire vers les territoires de la pathologie mentale.

Daouda : *Un jour il m'a dit... il partait, quand il marchait comme ça dans la rue il entendait quelqu'un qui l'appelait « Sisso ! ». Derrière lui « Sisso ! ». Il dit : « Tiens ! Ça, c'est quelqu'un de l'aéroport », parce qu'il n'y a que là-bas qu'on le connaît comme ça. Le reste des gens il l'appelle Touré où Amine, mais Sisso il n'y a que nous, les gus qui ont grandi avec lui qu'on l'appelle comme ça. C'est son surnom de quand il était petit, donc il se dit : « Tiens, ça c'est quelqu'un de mon quartier qui m'appelle comme ça. Il me dit que quand il se retourne il n'y a personne.*

Int : *Dans sa famille aussi ils l'appelaient comme ça ou c'est que ses amis ?*

Daouda : *Non, non, même dans sa famille ils l'appelaient Sisso, même dans le quartier. Il me dit : « Quand je me retourne, je ne vois que des toubabs que je n'ai jamais vus dans ma vie ».*

Int : *Des toubabs ?*

Daouda : *Oui, en Italie, il dit : « Il marche dans la rue et ils commencent à l'appeler comme ça ». Il commençait à devenir fou. Ça se passait dans sa tête !*

Int : *Ça se passait quand ça ?*

Daouda : *C'est lui qui m'a raconté ça. Quand il partait et il revenait. Quand il a commencé de faire les allers-retours. Un jour il m'a dit qu'il marche comme ça dans la rue, on l'appelle « Sisso ! ». Il se retourne et il ne voit personne qu'il connaît donc il se dit que ce ne sont pas eux qui l'ont appelé comme ça parce qu'ils ne peuvent pas connaître son surnom de gamins. Il dit que ça lui arrive souvent, qu'on l'appelle, il se retourne et il ne voit personne.*

Les hallucinations verbales qui tourmentent Sissoko consistent en même temps en la présentification de son passé et de son désir, il s'agit d'un appel d'un monde duquel désormais il se sent douloureusement déraciné. Le retour, tentative de réenracinement, ne va malheureusement pas de soi. Un nouvel *entre-deux migratoire* doit ainsi être franchi, un nouveau travail de deuil et de nouvelles négociations réalisés afin d'obtenir une place au sein de son monde d'origine. Pour ceux qui, comme Sissoko, doivent affronter cette tâche après une

longue période éprouvante, ce travail peut s'avérer irréalisable et le retour peut coïncider avec l'écllosion de la psychopathologie.

Daouda : [...] Il a commencé à... dérailler, je peux dire, une fois je le vois, Sissoko il vient, il vient à la maison, il vient pour me voir. Je sors, il était mal habillé... il était un peu dégueulasse et tout... je me dis : « Mais qu'est-ce qu'il se passe ? ». Je lui dis : « Sissoko, qu'est-ce que tu fais ? Tu as vu comment tu es habillé ? ». Il me dit : « Ça ne sert à rien... c'est des trucs de la vie qui ne servent à rien que tu es mal habillé ou bien habillé c'est la même chose, l'essentiel est que je suis habillé... C'est bon, tu ne te préoccupes pas de ça ». Moi, ce jour-là je me suis dit : « Ce gus ça là ? il commence à devenir fou », parce que lui il était tout le temps bien sapé, parfumé, il mettait de belles chaussures, il trouvait les filles et tout et d'un coup il commence à me dire que je m'en fous de ce truc-là, c'est des trucs de la vie qui ne servent à rien. Moi, mon opinion, je me suis dit qu'il commence à devenir fou ce gus-là parce qu'il n'était pas comme ça, ce n'est pas normal ça. [...] C'est quand il est revenu et il a rendu ses papiers qu'il m'a raconté ça.

Int : [...] il faisait autre chose d'étrange à ce moment-là ?

Daouda : Oui, oui, parce que Sissoko c'était quelqu'un qui parlait beaucoup, une personne bavarde, il aimait avoir le monopole de la parole quand on était ensemble et pendant cette période-là Sissoko il parlait plus beaucoup. Il pouvait rester dans son coin, on pouvait tous être tous là, et lui rester là, il ne parlait à personne et il ne parlait pas. Quand moi j'ai commencé à me rendre compte qu'il commençait à devenir fou, il pouvait rester ici toute la journée et il ne parlait à personne. Si tu parlais, il te répondait, mais si tu ne parlais pas il ne parlait pas. Je ne sais pas qu'est qu'il travaillait dans sa tête, mais ça se passait comme ça. [...] J'ai lui dit : « Qu'est-ce qu'il se passe ? ». Il m'a dit que c'était à cause des médicaments. Entre temps sa famille s'était déjà rendu compte qu'il était en train de devenir fou.

Mutisme, auto-exclusion, rumination, l'incurie... Suite à son retour une symptomatologie dépressive s'installe. La sévérité des symptômes oblige les membres de la famille chez lesquels il s'est installé à le ramener voir un psychiatre. Mais malgré le traitement médicamenteux, la santé de Sissoko continue à se détériorer. Désormais, il lui arrive de s'absenter pendant des jours entiers. « Il faut que je bouge ». Il disait que c'était à cause des médicaments. La description de son comportement par Daouda rappelle les fugitifs pathologiques du XIX^{ème} siècle (Chapitre 2). Sissoko finit rapidement par se disputer avec la cousine qui l'hébergeait. À ce moment, Sissoko trouve une nouvelle fois refuge auprès de Daouda, son ami d'enfance, logeant et se nourrissant chez lui. Mais une nouvelle rupture signe la dernière étape de la clochardisation de Sissoko.

Daouda : Un jour, je ne sais pas ce qu'il cherchait, il cherchait quelque chose. Je lui ai dit : « Tu fais quoi ? ». Il m'a répondu : « Je cherche quelque chose que je n'arrive pas à trouver, je cherche ma carte bancaire. Je n'arrive pas à trouver ma carte bancaire. Je ne sais pas où je l'ai laissée, mais ça fait un bout de temps que je n'ai pas vu ma carte ». Je l'ai aidé à chercher. [...] Il me dit : « Mais putain ! Comment il se trouve ici ? ». J'ai lui dit : « Je ne sais pas ! ». Il m'a dit : « Tu m'as sauvé la vie ! ». Le soir même, ouais [...] l'après-midi, il est parti et il est revenu avec beaucoup d'argent dans les poches tu vois parce qu'il avait enfin retrouvé sa carte. Il était parti à la banque retirer de l'argent. Il est revenu, il a commencé à... il pouvait plus... maintenant il me dit qu'il ne buvait plus de l'eau du robinet maintenant qu'il s'achetait son eau qu'il mettait dans le frigo... il a commencé à changer... D'un seul coup hein ! Dès qu'il a retrouvé sa carte, il a commencé à changer. Il buvait plus la même eau comme nous tu vois ? Le thiéboudienne... il disait : « Non ! Non ! Moi je ne mange pas le thiéboudienne tous les jours ! Il sortait il allait manger et il revenait... après il s'est engueulé avec mon petit frère XXX, mon frère qui maintenant vit au Canada. Ils se sont engueulés parce que, dès qu'il a retrouvé sa carte, il pouvait aller retirer de l'argent et tout. Sissoko, il a changé complètement. [...] Il était devenu quelqu'un d'autre. Il s'en foutait de tout le monde parce que maintenant il avait retrouvé sa carte et il pouvait aller pêcher de l'argent quand il voulait du coup maintenant il s'en foutait de tout le monde quoi ! Il s'est engueulé avec mon petit frère qui lui a dit : « C'est vrai que tu es l'ami de mon frère, mais ce n'est pas la maison de Daouda ici. Tu restes droit, tu vis ici, tu ne peux pas, tu fous le camp ! ». Il l'a insulté, il a pris son matos et tout et il est parti. [...] Sa tête, ça tournait plus rond.

Sissoko présente désormais tous les signes de ce que Jean Furtos et Christian Laval décrivent dans la « clinique de la disparition »⁴⁷³. Le sujet expérimente une souffrance qui entrave la parole et la pensée, il n'est plus en mesure de ressentir la honte qui dériverait de la mise à l'écart brutale du groupe (« honte blanche »)⁴⁷⁴. Ciccone et Ferrant (2009) en analysant cette dernière notion soutiennent que la « honte blanche est d'essence catastrophique globale. Elle touche la totalité de l'être et ouvre sur la disparition de la personne »⁴⁷⁵. Pour Furtos et Laval, « la honte blanche est dépersonnalisante dans le sens clinique du terme, elle pose la question du passage à la psychose »⁴⁷⁶, ce qui est précisément en train de se produire progressivement chez Sissoko.

⁴⁷³ (Furtos & Laval, 1998)

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 391

⁴⁷⁵ (Ciccone & Ferrant, 2008, p. 17)

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 391

Nous pouvons également repérer ici le phénomène de « retournement » observé chez le sujet honteux. Guillaumin (1973) définit la honte « comme l'affect qui accompagne le retournement de l'exhibition phallique en exposition anale »⁴⁷⁷. La dynamique décrite par Guillaumin, et réarticulée dans un second temps par Ciccone et Ferrant (2008), comporte un brassage de l'économie pulsionnelle et une inversion « de l'avant vers l'arrière et du haut vers le bas »⁴⁷⁸. Le phallus « exhibé devant le regard d'autrui est déchiré et laisse apparaître l'intimité des secrets »⁴⁷⁹. On assiste chez Sissoko à l'éclosion de cette dynamique. Il passe soudainement de l'exposition phallique de ses vêtements à la mode, à l'exhibition de sa déchéance. Selon Ciccone et Ferrant (2008), cette exposition anale consiste en tentative de réparation du lien compromis, son but étant de convoquer à nouveau ce regard dont l'absence avait justement causé la perte du sujet. Il s'agit d'une tentative de « re-cramponnement »⁴⁸⁰ qui correspond chez le revenant à celle de « re-enracinement ». Pour Sissoko, ces tentatives ne seront cependant pas comprises par les siens et ne feront qu'exacerber son exclusion.

Daouda : Après, le terrain que je t'ai montré, à côté, il a dit qu'il va bâtir quelque chose là-bas et il va vivre. Il a dit qu'il va faire une cabane à l'américaine, comme les cow-boys américains là-bas ! Une cabane en tronc de bois et tout ! Tu vois ? C'est ça qu'il va faire donc tu vois ? Ce n'est pas quelqu'un de normal ! Il a commencé à creuser, il dit qu'il va faire un souterrain et là-haut il va faire une sorte de cabane en style cow-boys américain et il va vivre là-bas. Il a engagé des gus, il les a payés, ils sont venus, ils ont commencé à creuser, profond ! [...] Il a arrêté les travaux et il se mettait à dormir là-bas, dans la fosse. Quand il pleut comme ça pendant l'hiver s'il pleut, il sort, il va quelque part dans le quartier parce que c'est le bienvenu partout, il dort là-bas, mais s'il ne pleut pas il dort là-bas. Dans une fosse. Comme ça. Après sa famille l'a abandonné, l'a carrément abandonné. Ils viennent même plus le voir. Ses frères reviennent en vacances chaque année, ils ne passent même plus voire comment il va. Sa grande sœur elle n'est pas loin et elle s'en fout complètement de Sissoko. Complètement.

Abandonné par toute sa famille et ses anciens amis, Sissoko s'entoure de gens avec qui il consomme des drogues et de l'alcool, derniers remparts contre la solitude.

⁴⁷⁷ (Guillaumin, 1973; in Ciccone & Ferrant, 2008, p. 106)

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.* p. 107

Daouda : *Mais après, quand il se mettait dans le terrain, il se mettait... il fumait carrément ! Là je ne dis pas qu'il fumait comme quand on était jeunes... là il se droguait carrément parce que les autres gus qui étaient dans le même quartier que nous, je vais les appeler les vaux-rien qui passent tout leur temps à fumer, maintenant ils étaient toujours chez Sissoko. [...] Je disais : « Mais Sissoko, qu'est-ce que tu es en train de faire ? T'as vu ces vaut rien là ? Ils vont te sucer et après ils vont partir là. Ils profitent de toi. [...] Mais entre-temps son cas, il s'est aggravé. Il est devenu carrément fou, carrément ! Après un moment les gus se sont dispersés. Je ne les voyais plus chez lui, ils venaient plus le voir et lui aussi il ne restait plus sur place, et c'est à ce moment-là qu'il a commencé à écrire sur les murs. Ce n'est pas juste quand il est revenu qu'il a commencé... non ! Non !... [...] Avant il écrivait juste sur des papiers. Quand j'étais sur ma terrasse, je le voyais juste chez lui. Il avait tout le temps des feuilles. Moi je ne savais même pas ce qu'il écrivait tout le temps. À chaque fois que je le voyais, il était en train d'écrire. Je ne savais pas ce qu'il était en train d'écrire. Après il a commencé à écrire sur les murs dans son propre terrain, dans le mur qui l'entourent. T'as vu les écritures qu'il y a sur les murs. Après il a commencé à sortir avec ses écrits.*

Une fois resté définitivement seul, Sissoko se renferme dans le trou où il habitait. Il passe son temps à écrire des messages adressés à des interlocuteurs imaginaires avec lesquels il cherchait désespérément à rentrer en contact.

Daouda : *[...] Il utilisait ça comme des tableaux quoi. Il écrivait, il effaçait, il peut écrire tout de suite là, aller à la boutique, revenir, effacer, mettre autre chose encore, mais s'était limité à son périmètre. [...] Après qu'il a exporté quoi, il a exporté dans le quartier quoi ! (Il rigole) Par tout ! Par tout ! Je ne sais pas ce qui le pousse quoi ! Il dit : « Non ! Non ! Sont des messages que je lance à des personnes. Des fois il dit que : « C'est un message que j'écris à Ablay Wade », l'ancien président du Sénégal. « C'est des messages que j'écris à Ablay Wade ». Et tu regardes les messages qui devaient intéresser au président, il n'y a même pas le nom du président... Il parle de tout... des phrases qui sont incohérentes quoi, il parle de mesure, au milieu de la phrase il parle d'une femme... en fin de compte il parle de truc... que... moi, un homme normal, j'ai du mal à comprendre. Depuis lors c'est comme ça. [...] Oui, même dans ses paroles. Ça coïncide. Quand il a commencé à écrire, il s'est répercuté même dans ses paroles. Il n'arrivait plus à avoir une conversation correcte, normale.*

Sissoko laisse ses messages dans tous les coins du quartier, à l'entrée d'une boutique, à l'arrêt d'un minibus, là où même le regard le plus inattentif ne pourrait les ignorer. Puis il commence



à graver les murs. Les petits bouts de papier sont remplacés par des graffitis qui gagnent en ampleur tout comme son appel à l'aide, comme son appel inouï à l'Autre. Bien que les messages soient farcis d'italien et d'un ensemble

de néologismes et symboles inventés, ils conservent dans leur forme un caractère communicatif. L'espace urbain en est envahi, mais pas sans une certaine logique.

Dans la photo ici-bas, nous voyons comment Sissoko agit uniquement dans les espaces inachevés de la ville, sur les murs qui n'ont pas encore été peints ou là où le plâtre est décollé. Ces lieux l'attirent comme des espaces potentiels à travers lesquels il cherche la rencontre d'un Autre qui avait déserté.

Dans ces espaces troués qu'il remplit de ses paroles, Sissoko semble vouloir restructurer son lien à la communauté et en même temps, son propre langage. Il cherche un contenant



qui puisse accueillir sa pensée morcelée, son discours qui a perdu le fil, une grammaire qui

puisse l'organiser. Il ne dessine pas n'importe où, mais là où la main de l'homme a déjà posé une couche de matière, un lieu dans lequel quelque chose peut se dire... là où la présence de l'Autre dont témoigne ses traces offre un espace de parole. Un espace qui peut redonner une valeur à sa parole.



Pour terminer l'analyse de ce cas, nous nous laissons conduire par notre intuition initiale qui avait émergé au moment de la première rencontre avec le lieu de vie de Sissoko. Nous avons été frappés par la ressemblance du trou dans lequel il vivait avec le tombeau du cimetière. Nous étions marqués par l'aspect trouble de Sissoko et avons associé son statut de « revenant » à celui d'un « mort-vivant » au sein de sa société d'origine. En explorant la littérature existante sur la figure du zombie, véritable protagoniste de la mythologie du XXI^{ème} siècle, nous avons repéré de multiples ressemblances qui nous ont permis de développer un certain nombre d'observations.

Le revenant est sans doute une figure sociale à laquelle sont associés de nombreux fantasmes collectifs et individuels qui se matérialisent dans l'imaginaire mythologique moderne à travers des œuvres cinématographiques, littéraires, etc., De nombreux personnages en font partie : fantômes, vampires, zombies, etc. Ceux que nous appelons les « habitants de l'entre-deux » ont en commun de nombreuses caractéristiques qui sont propres à la figure du migrant. Sayad avait remarqué que : « Ces hommes revenus de l'immigration, hommes de l'entre-deux – de l'entre-deux-lieux, de l'entre-deux temps, de l'entre-deux sociétés, etc. –, sont aussi et

surtout hommes de l'entre deux manières de l'être ou de l'entre-deux cultures »⁴⁸¹, ils sont perçus comme des potentiels subversifs de l'ordre préétabli (Sayad, 2006). C'est à travers eux, disait Sayad, « que s'introduisent des pratiques susceptibles de perturber l'homogénéité culturelle du groupe [...] La menace étant plus grande, l'accusation, même si elle est tue, refoulée, n'est que plus violente, et le procès fait aux immigrants rentrés dans leur pays d'origine d'être le porteur de cette menace n'est que plus facilement et injustement instruit. L'émigration et l'immigration portent objectivement en elles la menace d'atteinte à l'intégrité culturelle »⁴⁸². C'est cette menace qui fait du revenant (et plus généralement de tous les habitants de l'entre-deux) des êtres potentiellement déviants, dangereux, monstrueux.

Si pour Thomas (2000), « le monstre n'a pas de limite »⁴⁸³, la monstruosité du migrant émerge quand il devient impossible de l'encadrer à travers la loi qui règle le passage à travers la frontière du groupe. Selon Fassin (2005), il s'agit d'une dynamique universelle car « toutes les sociétés humaines produisent du monstrueux parce qu'elles se réfèrent à un univers de valeurs qui sont incorporées dans des sensibilités (un dedans), aux confins duquel elles tracent un horizon qui ne peut être franchi sans renoncer à ce qui les fonde (un dehors)⁴⁸⁴. L'infraction des codes sociaux entraîne, comme nous l'avons vu dans les cas précédents, des sanctions sociales sévères. Les revenants qui ne respectent pas ces codes sont perçus comme ceux qui mettent en péril les frontières dont la société a besoin pour exister. Ils brisent les limites entre le dedans et le dehors, entre la vie et la mort (zombies, organes exposés), entre l'homme et l'animal (thérianthrope comme l'homme mouton), etc. C'est pour cette raison que selon Canguilhem (2005) « le monstre n'est pas seulement un vivant de valeur diminuée, c'est un vivant dont la valeur sert de repoussoir »⁴⁸⁵. L'image du trou dans lequel vit Sissoko a un effet

⁴⁸¹ (Sayad, 2006, p. 158)

⁴⁸² (Sayad, 2006, pp. 158–159)

⁴⁸³ (Thomas & Brohm, 2000, p. 473)

⁴⁸⁴ (Fassin, 2005; in Foucart, 2010, p. 46)

⁴⁸⁵ (Canguilhem, 2005; in Foucart, 2010, p. 48)

dissuasif sur tous ceux qui souhaitent contester les règles implicites régissant le retour. Mais la figure du zombie nous permet de voir aussi les choses d'une autre perspective.

Pour Foucart « Le monstre, en effet, est l'autre qui nous dérange, nous pose des problèmes et nous met en question, enfin harcèle notre quiétude et exacerbe nos fantasmes. Souvent, le monstre attire, fascine et dégoûte à la fois ; en partie, sa fascination naît d'un attrait pour l'angoisse et l'abjection »⁴⁸⁶. Fascinants par le familier qu'ils expriment et repoussants par leur étrangeté révolutionnaire, les revenants portent en eux la marque du paradoxe qui les définit.

Le zombie comme le migrant n'est pas une figure simple ni univoque. Selon Coulombe (2012), le zombie est porteur « des imaginaires parfois contradictoires qui dynamisent sa figure. Cadavre et reflet de nous-même, victime ou coupable : le zombie incarne ces figures successivement et parfois même à la fois »⁴⁸⁷. Dans le cinéma, le scénario est fréquemment identique : « l'invasion irréprouvable de meutes de morts-vivants qui renversent toute humanité et toute civilisation sur leur passage »⁴⁸⁸. Il met en exergue, à notre sens, l'effet dévastateur de leur présence subversive.

Les protagonistes des films de zombies, notamment ceux de George A. Romero, montrent une humanité aux prises avec le danger de sa propre destruction. C'est cette « humanité » qui est anéantie sous l'effet de la déstructuration contagieuse de son altérité qui est amenée par le migrant de retour.

Selon Thoret, depuis son origine, la figure cinématographique du zombie « est l'application rigoureuse et littéraire des lois du capitalisme, une nouvelle dissidence qui, loin de s'opposer au système, pousse sa logique jusqu'au point de rupture. Symbole littéral des

⁴⁸⁶ (Foucart, 2010, p. 47)

⁴⁸⁷ (Coulombe, 2012, p. 15)

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 17

impasses des sociétés de consommation»⁴⁸⁹. Plus précisément, la figure du Zombie est considérée comme la personnification du désenchantement de l'homme post-moderne. Désillusionné, errant sans but, sans identité, sans mémoire, sans conscience de la motivation qui le pousse à avancer et encore à consommer, le zombie incarne parfaitement la figure du migrant égarée qui a perdu le sens de son voyage.

Thoret décrit « la zombification »⁴⁹⁰ comme le « processus de transformation qui évoque une renaissance monstrueuse ».⁴⁹¹ Elle serait alors, nous semble-t-il, la représentation de l'échec de la migration en tant que rituel transformatif dont la phase post-liminale conduit à une involution plutôt qu'à une évolution. Ce caractère régressif consiste d'ailleurs en un des caractères de tous les « habitants de l'entre-deux ». Il s'agit d'une régression vers l'inanimé, l'animalité et le pulsionnel archaïques. L'oralité est souvent au premier plan, ce dont témoigne les fantasmes et les angoisses de dévoration qui hantent les communautés. La démarche boiteuse qui rappelle le pas incertain du nourrisson, « le supermarché des zombies fait figure du lieu matriciel »⁴⁹². Finalement, ce que dont témoignent les films des Romero, tout comme l'histoire de Sissoko, c'est que la tentative d'accomplir le rêve capitaliste risque de finir par un cauchemar. Si la migration peut être considérée comme un symptôme post-moderne d'une civilisation voulant nier la castration et affirmer sa toute-puissance (Thoret, 2015), le zombie vient témoigner de l'échec de cette tentative. C'est ce que fait Sissoko à chacun de ses pas. Il traîne derrière lui sa déchéance et celle de toute sa communauté qui avait espéré de s'émanciper du besoin de l'Autre, tentative qui ne peut que conduire vers l'abîme. Sissoko, creusant, ouvre au centre de son quartier une blessure par laquelle le refoulé d'une communauté entière refait surface.

⁴⁸⁹ (Thoret, 2015, p. 11)

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p.13

⁴⁹¹ *Ibid.*

⁴⁹² *Ibid.*

Le zombie révèle le paradoxe de la logique consumériste qui donne l'illusion qu'à travers la consommation d'objets le sujet peut être libre mais finit en esclave. C'est dans un sens le paradoxe du migrant qui partant à la recherche de l'émancipation à travers le *tekki* finit par être esclave du désir du groupe.

Perdu, blessé, morcelé, méconnaissable. Sissoko n'abandonnera pourtant jamais l'envie de retrouver le chemin du retour. Nous clôturons cette analyse qui lui est dédiée par une blague que Daouda a faite lorsque nous l'avons questionné sur les évasions de Sissoko. Il nous répond en plaisantant, mais dans cette réponse, nous apercevons enfin le sens le plus intime des écrits de Sissoko :

Int : Tu as dit qu'il part parfois faire de longs voyages ?

Daouda : Oui, mais je ne sais pas où il va. Des fois il disparaît comme ça, comme là ça faisait des jours que je ne le voyais pas, il disparaît du quartier et des jours après, même une semaine, du coup il va réapparaître. [...] Personne il ne l'a jamais ramené, il revient toujours tout seul. Il ne se perd jamais... Peut-être qu'il garde encore dans sa poche le petit bout de papier...

Dans son enfance, c'était sa mère qui écrivait sur les bouts de papiers, qui, si Sissoko se perdait, lui permettait de se retrouver. Aujourd'hui, c'est à lui-même que revient cette tâche.

4.1.2 Retour et politique

Selon Tapia (1989), « la migration est un enjeu politique permanent »⁴⁹³. Le discours politique autour de la migration occupe depuis toujours une place importante au sein de l'opinion publique tant dans les pays d'origine que dans les pays d'accueil. Selon la direction des flux migratoires le retour devient de manière récurrente l'objet principal de ce discours. Ce discours change constamment sous la pression des événements historiques et culturels. Son évolution est d'autant plus rapide au cours des dernières décennies tant à cause « de l'accélération de la vitesse des



Statue de la libération de l'esclavage – ile de Gorée (SN)

transformations des formations sociales et culturelles » dont parle le sociologue Hartmut Rosa⁴⁹⁴, que de la multiplication des acteurs sociaux intéressés par le phénomène et qui donc expriment leur avis autour du sujet.

Les différentes opinions politiques concernant la migration se sont progressivement exacerbées rendant souvent difficile, voire impossible, de s'y intéresser sans être invité à prendre une position nette de l'un ou de l'autre côté de la barricade. Ces constats concernent bien évidemment la migration de retour forcé ou volontaire, faisant partie d'un débat international plus large autour de la gestion des frontières, du droit d'asile, de la mobilité, etc.

⁴⁹³ (Tapia, 1989, p. 260)

⁴⁹⁴ (Rosa, 2014, p. 12)

Pendant les six années que nous avons consacrées à cette recherche, nous avons assisté à une rapide transformation du discours public concernant la migration de retour tant en Europe qu'au Sénégal. ce pays est devenu de plus en plus centrale dans les programmes des ONGs ayant bénéficié de considérables investissements en ressources humaines et économiques. Quand nous avons commencé à nous intéresser à ce sujet, il n'y avait que quelques programmes pilotes visant la réinsertion des migrants dans leur pays d'origine. Aucun projet de soutien mutuel n'existait parmi les associations de migrants. Ces dernières organisaient des collectes spontanées uniquement en cas de décès d'un compatriote afin de rapatrier la dépouille. Il paraît évident qu'à l'époque, sans le feu vert de la réussite économique, le seul retour concevable était dans le cercueil... Du reste, l'hymne national du Sénégal, composé par l'ancien président Léopold Sédar Senghor, se termine avec cette phrase : « La mort, oui ! Nous disons la mort, mais pas la honte ».

Dans les années ayant suivi la crise de 2008, nous avons assisté à une véritable explosion de l'intérêt concernant ce sujet, la migration de retour étant devenue l'argument central des campagnes électorales tant au Sénégal que dans de nombreux pays européens. L'on assiste à l'apparition de nouveaux signifiants qui désignent désormais le retour en Afrique en tant qu'opportunité, renouvelant ainsi un discours qui semblait cristallisé depuis des décennies. En effet, jusqu'en 2010, l'imaginaire social sur la migration de retour n'était pas si différent de celui décrit dans les recherches sur les travailleurs immigrés de l'époque de Sayad⁴⁹⁵ où le retour coïncidait avec l'idée d'un repos bien mérité après une vie de travail.

Pour comprendre les raisons de cette évolution, il ne suffit cependant pas de considérer seulement les dynamiques socio-économiques actuelles, telle l'intégration des pays africains dans l'économie globale et leur développement. Il faut en effet également tenir compte du fait que le phénomène du retour, donc de l'inversion du flux migratoire, se réalise entre deux

⁴⁹⁵ (Sayad, 1999, p. 105)

mondes historiquement liés par des relations coloniales. C'est donc à partir d'une perspective politique bien plus large et bien plus ancienne, celle de la *décolonisation*, que nous pouvons appréhender la réalité actuelle. Après une brève introduction historique du contexte colonial et décolonial, nous allons appréhender comment les représentations qui circulent captent le discours collectif et comment les individus peuvent parfois s'en servir pour légitimer leurs choix personnels.

4.1.3 Retour sur la décolonisation

Le processus de décolonisation du Sénégal commence en 1946 avec la constitution de la IV^e République française, mais il ne deviendra effectif que le 19 août 1960 avec la proclamation de la République du Sénégal⁴⁹⁶. Quelques jours plus tard, le 5 septembre 1960, Léopold Sédar Senghor qui était par ailleurs activement impliqué dans le mouvement de l'indépendance est élu premier président de la naissante République. Senghor est né au Sénégal, en 1928 il immigre à Paris suite à ses études. Cette date, selon ses propres mots, marque pour lui le début de « seize ans d'errance ». Pendant ces années, le jeune Léopold se consacre à l'enseignement et à l'écriture. Entre temps, il fréquente les cercles littéraires parisiens apportant une contribution fondamentale à la naissance du mouvement connu sous le nom de « négritude » qui visait principalement à dénoncer la politique coloniale à l'égard des populations noires. Quand la Deuxième Guerre mondiale éclate, Senghor participe aux combats et il sera emprisonné par les Allemands. À la fin de la guerre, il est libéré et devient connu du grand public, car il est nommé ministre au sein de l'Assemblée nationale en tant que représentant de l'Afrique-Occidentale Française. Après l'Indépendance, cette expérience politique contribuera à rendre son image publique controversée. Ses opposants dénoncent en effet sa présence

⁴⁹⁶ (Chafer, 2018, p. 28)

politique comme un élément de continuité avec la précédente administration coloniale, d'autres soutiennent qu'elle constitue le facteur décisif permettant au Sénégal une transition pacifique vers l'indépendance.

Le concept de « négritude » avait été forgé par son ami et collègue Aimé Césaire, un des principaux représentants de la francophonie. Parmi les ouvrages majeurs de ce dernier, on trouve le *Cahier d'un retour au pays natal* (1939). Dans ce livre, Césaire décrit comment un voyage de retour au pays d'origine lui donne l'occasion de réfléchir sur la condition du « nègre ». C'est à partir de cette « prise de conscience » qu'il dénonce le racisme et la condition inégalitaire vécue par les populations colonisées d'origine africaine. Une fois de plus, le retour est associé à l'émergence d'une nouvelle conscience de soi et du monde. C'est dans ce climat politique et culturel que Senghor et les autres pères de l'Indépendance forment les principes qui guideront leurs actions politiques.

Selon Kathrin Heitz (2008), les objectifs des pères fondateurs de la République africaine peuvent se résumer en trois points : « 1) l'amélioration des conditions de vie, 2) la suppression du système colonial ainsi que de sa structure raciste, 3) la reconquête de la *dignité* et de l'*identité culturelle* »⁴⁹⁷. Heitz précise aussi que l'Indépendance accordée par l'Etat français, sans une véritable émancipation socio-économique du Sénégal, aurait l'effet de satisfaire seulement (et partiellement) les revendications identitaires de la population africaine. Ce qui nous intéresse ici est de mettre en évidence que le discours sur la décolonisation engage la question de l'identité (dans sa version nationale et culturelle) et la reconquête d'une « dignité » qui résonne comme un besoin de retrouver une image de soi positive à laquelle pouvoir s'identifier sans nécessairement faire recours à celle du colonisateur.

Certains héros de la décolonisation africaine ne sont pas d'accord avec la stratégie identifiée par les partisans de la négritude pour obtenir une effective émancipation à l'égard de

⁴⁹⁷ (Heitz, 2008, p. 42)

l'homme blanc. À cet égard, Frantz Fanon croyait que la tentative de la récupération de l'identité effacée par la violence coloniale finirait par provoquer une « momification »⁴⁹⁸ de cette même identité qui au contraire avait besoin de se renouveler entièrement pour retrouver son élan vital et créatif⁴⁹⁹. Toutefois, au risque d'une cristallisation identitaire, la plainte revendicative concernant les méfaits du passé exprimait probablement un besoin de réparation symbolique des colonisés.

Dans la même période, le *boom économique* de l'après-guerre bâtit les « trente glorieuses » années pendant lesquelles l'immigration s'accélère alimentée notamment par la décolonisation et l'entrée en vigueur du traité de Rome (1 janvier 1958) qui instaure le principe de la libre circulation des personnes. En Europe, l'augmentation de la demande de main d'œuvre est exponentielle et même l'explosion démographique du vieux continent n'arrive pas à y répondre. Au début des années 80, les états africains ont désormais réalisé l'ampleur des avantages qu'ils peuvent tirer des transferts de leurs compatriotes expatriés, ils soutiennent ainsi ouvertement les projets migratoires des jeunes Sénégalais simplifiant les procédures de sortie du pays. C'est ainsi qu'Abdou Diouf, le président du Sénégal ayant succédé à Senghor, supprime l'autorisation nécessaire pour sortir du Sénégal. Cette mesure administrative lève les freins qui avaient jusque-là limité la mobilité de la population, donnant ainsi vie à une véritable diaspora. Ce flux continue d'augmenter pendant les vingt ans qui suivent. Il devient l'objet d'un contrôle actif seulement suite aux attentats de 2001 aux Twins Towers qui donnent lieu à une forte préoccupation sécuritaire dans tout l'Occident, et plus tard à cause de la crise économique qui frappe d'abord les États-Unis puis l'Europe en 2008.

Cette dernière crise économique semble provoquer une telle frustration chez les populations occidentales qu'elles se tournent vers les parties politiques de droite qui désignent

⁴⁹⁸ (Roynette, 2005, p. 72)

⁴⁹⁹ (Fanon, 2008)

la migration comme le bouc émissaire pour en expliquer la cause. Dans les débats publics, le « phénomène migratoire » devient le « problème migratoire » avant de devenir la « crise migratoire » déclenchée chronologiquement par les guerres en Afghanistan (2001), Iraq (2003) Syrie (2011) et les printemps arabes (2010-2013). Déjà au début des années 2000, on parle de la « forteresse européenne ». Les *brexiters* motivés par la volonté de reprendre le contrôle sur leurs frontières gagnent en 2016 le referendum pour la sortie de la Grand Bretagne de l'Union européenne.

Au sud de la Méditerranée, le discours commence à changer pour bien d'autres raisons. Au tournant du XIXème siècle, le taux de développement des « pays émergents » comme le Sénégal, commence à grimper de manière éclatante. La mondialisation des marchés attire dans les pays africains de plus en plus d'investisseurs attirés par les opportunités qu'offre un



« Monument de la Renaissance africaine », Dakar, (SN)

continent encore à bâtir. L'exploitation d'un territoire vierge, la souplesse autour des tutelles environnementales, le prix de la main d'œuvre, etc... Ces conditions favorables poussent un bon nombre d'entreprises à délocaliser leurs productions dans ces pays et font naître l'exigence d'avoir une classe dirigeante capable de les administrer. La combinaison de ces conditions offre enfin l'opportunité d'une revanche économique et symbolique

face aux injustices de l'histoire que la politique sénégalaise n'hésite pas à exploiter.

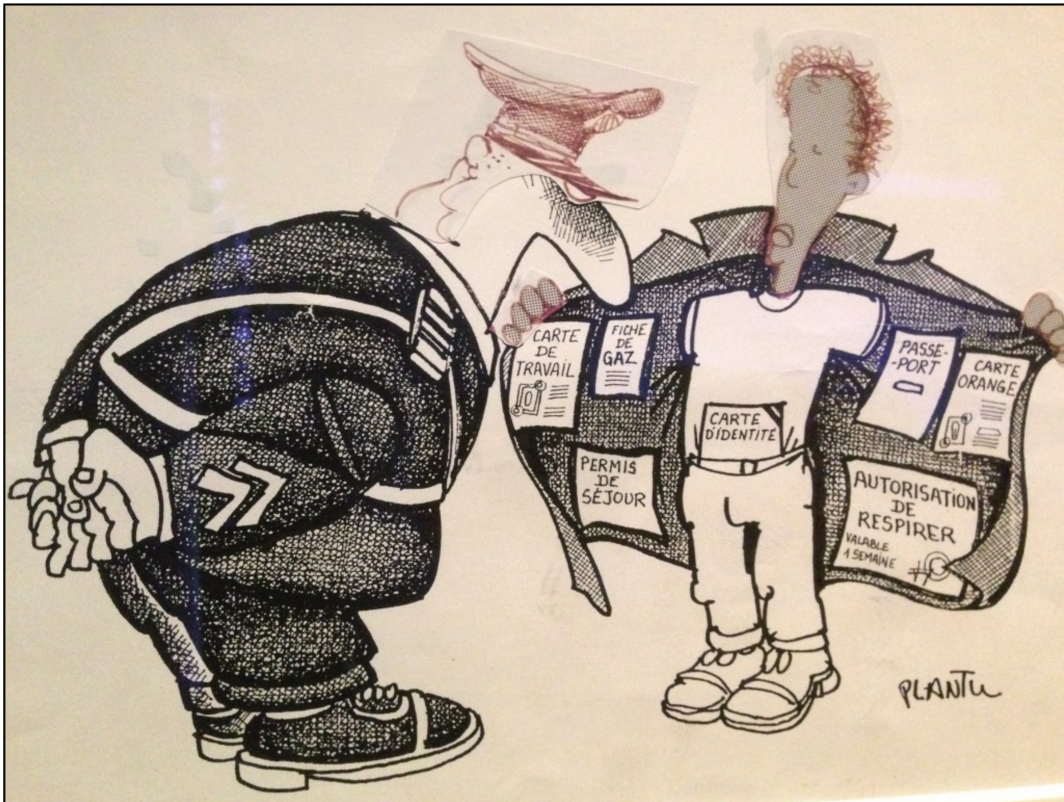
Lors de sa réélection pour un deuxième mandat de présidence, Abdoulaye Wade, le successeur d'Abdou Diouf, fait bâtir le « Monument de la Renaissance africaine » pour célébrer les 50 ans de l'Indépendance sénégalaise. Il s'agit d'une statue édifiée sur le sommet d'une colline qui domine la capitale sénégalaise. Haute de cinquante-deux mètres, elle représente un homme africain qui émerge de sous terre pour s'envoler en direction du ciel. Il tient un bébé sur son épaule et, derrière lui, une femme visiblement engagée. Nous avons été frappés par un certain nombre de caractéristiques de cette statue qui rappellent celles de la petite statue se trouvant sur l'île de Gorée et consacrée à la mémoire de la traite négrière (p. 219). Les différences entre ces deux statues semblent refléter l'évolution de la représentation que la société sénégalaise a (ou voudrait avoir) d'elle-même. Les dimensions naturelles de la statue de l'île de Gorée figurant un homme qui se libère de ses chaînes, les pieds bien ancrés dans la terre, favorise l'identification et l'empathie du spectateur. Au contraire, la taille imposante de la « renaissance africaine » engage chez l'observateur un sentiment de respect presque religieux. Cette image phallique, omnipotente et déifiée semble se constituer sur la base de l'inversion décrite par Freud en 1900 où « l'ambition se substituait à la honte »⁵⁰⁰. C'est sur les ruines de ce passé honteux que les trois personnages semblent laisser vigoureusement derrière eux, que le futur de la nation se construit désormais.

Loin de forger une analyse exhaustive des nombreux changements dans les représentations de la migration intervenus au fil du temps, nous avons voulu ici introduire quelques éléments de réflexion. Et ce dans le but d'appréhender l'influence de ces modifications du discours politique sur le phénomène de la migration de retour. Nous nous interrogeons plus particulièrement sur la manière dont ce discours *agit* dans les choix individuels des migrants et les stratégies de leur réalisation, comment il peut offrir une base de légitimation de l'attitude

⁵⁰⁰ (Freud, 1900 ; in Tisseron, 2014, p. 11)

familial au regard de l'émigré, tout comme influencer le regard de ce dernier sur sa propre famille. À travers les cas que nous allons maintenant analyser nous tenterons de montrer comment l'individu peut être capté par le discours social ou adopter des stratégies d'appropriation qui lui permettent parfois de maintenir un certain contrôle de ses choix personnels.

4.1.3.1 Cas 5 – Elimane



Elimane : ... Un jour j'ai décidé d'émigrer pour la France... D'après toutes les histoires que les gens racontent sur l'Europe, ça m'a un peu bourré la tête... J'ai dit : « Il faut que j'aïlle en Europe ! ».

Comme tant de ses compatriotes captés par l'impératif social de la migration, Elimane décide de quitter le Sénégal en 2001. Malgré sa situation administrative irrégulière, son parcours migratoire est relativement paisible pendant un certain nombre d'années. Il avait trouvé un travail stable en France qui lui avait permis de se réunir avec sa femme et fonder une famille. Sa vie coulait comme un fleuve tranquille. Six ans plus tard, lors d'un contrôle policier sur son lieu de travail, Elimane est arrêté, incarcéré et rapatrié de force. Sa femme et son fils restent seuls. Lors de son arrivée au Sénégal, son pays d'origine, Elimane subit la pression de son entourage.

Elimane : arrivé au Sénégal... Les gens ils n'ont pas les choix, ils m'ont accueilli comme ça, mais c'est bien que tu saches qu'en Afrique, si tu n'as pas de sous il n'y a personne qui t'aide ! La famille m'a encouragé, il y a beaucoup d'amis qui m'ont encouragé : « Il faut repartir ! ». Ils m'ont poussé pour repartir : « même si tu ne

travailles pas là-bas au moins tu as ton enfant et ta femme qui t'attendent !». Donc je suis retourné. [...] Ah non ! Il n'y a pas de solidarité. Les Africains ils sont là pour l'argent.

Int : *Quand tu parles de ta famille au Sénégal, tu parles de ta famille d'origine ?*

Elimane : *Oui, mais je ne suis pas resté beaucoup chez eux. J'ai vite déménagé chez la famille d'origine de ma femme, mais là-bas aussi je ne suis pas resté beaucoup. Je suis parti après quelques jours [...]*

Tout le monde est du même avis, quel que soit le coût, Elimane doit repartir au plus vite en Europe pour rejoindre sa famille. La pression de l'entourage devient vite tellement difficile à supporter qu'il déménage chez la famille « acquise ». Mais cette dernière aussi n'arrêtera pas de le pousser à retourner en Europe. Ainsi, un mois plus tard, muni de faux documents, Elimane rentre à Paris. Arrivé à l'aéroport français, il est immédiatement identifié par la police des frontières, il se trouve arrêté une deuxième fois. Son deuxième rapatriement forcé est prévu pour le lendemain, mais à la dernière minute le vol est annulé. Désormais il devra attendre en détention (en centre de rétention ?) de passer devant le juge. Au cours du procès il arrive à prouver qu'il réside en France depuis de longues années, qu'il a une famille et qu'il a régulièrement payé ses impôts. Il est donc libéré mais il reste sans papiers, les deux arrestations, les mois de détention, la peur constante d'être attrapé de nouveau peuvent briser la plus solide des motivations... Commence ainsi pour Elimane une vie faite d'angoisse et de méfiance. Il se rend au travail comme un voleur traqué par les gendarmes. Entre temps, la crise économique frappe fort et la nouvelle loi promue par le président Nicolas Sarkozy⁵⁰¹ rend l'obtention d'emploi pour une personne en situation irrégulière comme lui particulièrement difficile.

Elimane : *Après il y a eu Sarkozy et ses lois qui m'ont empêché de trouver du travail sans papiers. Je ne savais pas combien de temps aurait fallu que je reste dans cette condition sans pouvoir m'en sortir... Donc avec tout ça j'ai décidé de repartir. En ce moment j'avais commencé à prendre de l'alcool, de la drogue... donc tu vois... Tu vas être un clochard, tu casses ta vie et donc il vaut mieux de retourner.*

⁵⁰¹ Il s'agit de la « Loi du 24 juillet 2006 » relative à l'immigration et à l'intégration (<https://www.legifrance.gouv.fr/eli/loi/2006/7/24/INTX0600037L/jo/texte>)

Désormais les divers « boulots » qu'il réussit à trouver, occasionnels et mal payés, ne lui permettent plus d'entretenir sa famille comme avant. Elimane voudrait rentrer au Sénégal, mais sa femme et sa famille d'origine s'y opposent. Et, l'homme a déjà fait l'expérience de ce qui l'attendait s'il osait contredire la volonté du groupe. Il se résigne donc à endurer cet état des choses. Mais ce choix se montre tout aussi intenable, l'amenant dans une descente inexorable vers l'abîme. En effet, le risque d'être arrêté une nouvelle fois le met dans un état d'alerte permanent, Elimane se sent prisonnier à l'intérieur comme à l'extérieur...

Elimane : *La liberté de circuler c'est très important pour l'être humain ! Moi je n'ai pas envie de me renfermer, parce que sans papiers tu es comme un prisonnier en Europe. Excuse-moi l'expression, mais tu es comme un prisonnier parce qu'il y a des endroits où tu ne peux pas partir... Tu ne peux pas rester vingt-trois heures dehors. Tu es toujours avec la boule au ventre. Ce n'est pas une vie.*

Pour supporter le stress, il plonge dans la consommation d'alcool et de drogues. Sa femme s'éloigne avec son fils, et Elimane finit rapidement par se retrouver à la rue.

Elimane : *[...] à un moment donné j'ai déprimé, j'ai failli devenir un clochard... casser ma vie ! Enfin je me suis dit que ça n'était pas une bonne solution. Une bonne solution c'était de retourner au pays.[...] En ce moment j'avais commencé à prendre de l'alcool, de la drogue... donc tu vois... Tu vas être un clochard, tu casses ta vie et donc il vaut mieux de retourner.*

Le désir et l'idée de retourner au pays sont là, pourtant la décision de rentrer est difficile à prendre. Quatre ans sont nécessaires pour que l'homme trouve le courage d'assumer ce choix et acter sa décision, car personne ne le soutient.

Int : *Quand tu as décidé de rentrer volontairement ta femme était d'accord...*

Elimane : *Non.*

Int : *Et la famille ici ?*

Elimane : *Non.*

Int : *Personne ?*

Elimane : *Tout seul.*

Int : *Donc... quand tu es arrivé ?*

Elimane : *Moi j'ai dit : « J'ai fait mon devoir. Ils m'ont rapatrié de force. Je suis retourné là-bas pour récupérer ma femme et mon enfant. J'ai fait mon devoir et je respecte sa décision... Mon devoir je l'ai fait, c'est moi que je l'ai fait rentrer clandestinement en France. J'ai été expulsé, je l'ai laissé là-bas... J'ai pris le courage de retourner en Europe. J'ai respecté sa décision, je l'ai laissé ».*

Après trois ans il arrive finalement à réaliser son projet de retour. À son arrivé, Elimane est traité de fou, tout le monde lui tourne le dos, mais pour lui le retour « c'est une question de dignité ». Il s'accroche à cette idée avec la ténacité d'un naufragé serrant son gilet de sauvetage pendant une tempête. « Dignité » devient son mot d'ordre pour remporter une guerre intime contre ses propres impératifs surmoïques, alliés internes des injonctions groupales.

Elimane : *Peut-être que les gens ne le comprennent pas... Mais moi c'est une décision que j'ai prise et que je ne regrette pas. Peut-être que si tu parles avec les gens ils ne comprennent pas pourquoi on a quitté l'Europe. Ils ne comprennent pas pourquoi on veut quitter l'Eldorado ! On ne quitte pas l'Eldorado pour revenir en Afrique ! Il y a des gens qui se suicident, qui prennent les bateaux, qui prennent la mer et ne comprennent pas pourquoi on revient volontairement, mais moi je le comprends, je suis là pour ma dignité, c'est l'essentiel. C'est ça qui me motive. S'ils le comprennent tant mieux, s'ils ne le comprennent pas tant pis pour eux ! Celui qui pense que là-bas c'est l'Eldorado qu'il part rencontrer la réalité ! Moi aussi avant de partir je pensais que l'Europe c'était l'Eldorado. Arrivé là-bas en deux ans j'ai rencontré la réalité.*

Il était parti en Europe pour trouver le *tekki* et c'est là-bas qu'il avait fini pour tout perdre.

Elimane : *Je suis allé en France pour trouver une stabilité et j'ai perdu ma dignité...*

La raison pour laquelle il avait décidé de partir en Europe était entretenue par le rêve d'une émancipation économique qui correspond à l'acquisition du sentiment du *tekki*, la dignité, produit de la valorisation et de la reconnaissance sociale. Maintenaient ce n'est qu'au pays qu'il pourrait l'obtenir.

Elimane : *[...] la différence entre moi et les autres est que les autres ne sont pas retournés au pays de leur plein degré... volontairement. Voilà la différence. Il y en a qui ont été forcés parce qu'ils les ont trouvés sans papiers en Europe. Quand je suis venu, je me suis dit que pour retrouver la dignité il faut que je reste.*

Pour effectuer cette opération, Elimane procède à un réaménagement radical de ses référents symboliques. Il relativise l'idée que la valeur sociale passe uniquement par le succès économique, même si ce dernier reste important, à la faveur de nouveaux signifiants.

Int : *Tu as dit que tu es parti pour retrouver la dignité ? Est-ce que tu l'as retrouvée ?*

Elimane : *Oui, bien sûr ! Quand je suis revenu, j'ai ouvert un compte bancaire... ça, c'est la première dignité d'une personne. J'ai pris un compte bancaire à la banque. Pour savoir que j'ai retrouvé vraiment ma dignité, ç'a été le jour des élections parce que j'ai voté. C'était dix ans que je ne votais pas au Sénégal.*

Int : *Exercer tes droits et devoirs civiques...*

Elimane : *Quand tu n'as pas des droits civiques... quand ils n'existent pas tes droits civiques tu n'existes pas ! Tu es dans un pays où personne s'en fout de toi, parce que tu es noir, par rapport à ce que tu es... un sans-papiers... C'est pour cela que je suis rentré. Il n'y a pas de sans-papiers au Sénégal. Donc voilà j'ai retrouvé ma dignité au Sénégal. Rester tout le jour en alerte... C'est dur psychologiquement à supporter. C'est pour cela que je prenais des trucs pour me calmer... Bon ça ce n'est pas la solution... Je suis jeune, j'ai beaucoup à faire, j'ai pris la décision de rentrer.*

Sa consistance ontologique n'est plus centrée uniquement sur les biens matériels, mais sur les droits qu'il possède. Ceux-ci deviennent ses nouveaux objets sociaux. L'*homo economicus*⁵⁰² devient *homo politicus*⁵⁰³. C'est donc à l'issue d'un long travail d'élaboration qu'il arrive à se construire une légitimité à travers laquelle il s'autorise à rentrer.

Elimane : *[...] La décision que j'ai prise de rentrer c'était une décision tragique ! C'était une très grande décision de partir. Ce n'est pas arrivé tout de suite. J'ai beaucoup réfléchi avant donc je voulais que les gens respectent ma décision.*

Elimane décrit avec une étonnante précision les raisons d'une telle hésitation qui pousse les migrants à éviter le conflit avec le groupe et qui fondent les impasses migratoires dans lesquelles un si grand nombre d'entre eux se voient coincés à jamais.

Elimane : *Sont eux qui sont fous qui restent là-bas sans papiers et qui n'ont pas où dormir ou de quoi manger ! Mais ils préfèrent rester là-bas. Il y a des gens qui n'ont même pas où habiter, ils habitent dans le métro ! Ils ont tous ces problèmes, mais ils préfèrent rester en France. Moi, ce n'est pas le cas.*

⁵⁰² (Cohen, 2012)

⁵⁰³ (Merle, 1990)

Int : Selon toi pourquoi ces gens préfèrent rester là-bas ?

Elimane : Je ne sais pas, mais je respecte leur décision.

Int : Bien sûr ! Mais toi qui en as fait l'expérience... Qu'est-ce qui peut motiver quelqu'un à rester dans ces conditions ?

Elimane : Dans ces conditions ? Parce qu'ils ont peur de la misère qu'ils ont laissée. Ils ont peur de cette misère. C'est pour cette raison qu'il est là-bas.

Int : Mais d'après ce que tu m'as dit, ils vivent la misère là-bas aussi...

Elimane : Oui, mais c'est la misère, mais... C'est la misère à l'étranger ! ... parce que pour les gens ça ne compte pas. Parce que si tu es avec la famille tu dois faire quelque chose tandis que si tu es là-bas c'est toi seulement qui vis la misère sans voir la famille...

Int : Sans voir la famille ?

Elimane : Pour cacher la misère. Il vaut mieux ne rien dire à la famille comme ça vous restez ensemble...

Tout en gardant un certain nombre de réserves sur cette comparaison, il nous semble qu'une dynamique semblable à celle décrite par Elimane caractérisait le vécu des déportés analysé par Tisseron (2014). À propos notamment de la honte que les prisonniers avaient ressenti au moment de la libération. Ce fut pour eux le moment où cet affect jusque-là clivé refaisait surface de manière disruptive. Tisseron apporte que « la honte éprouvée fut alors celle d'avoir fait passer la préoccupation de survie avant toute autre et avoir pour cela accepté la réduction à l'état de déchet. Les prisonniers, sensibles durant leur captivité à ce qu'ils parvenaient à préserver de leur humanité, se retrouvèrent confrontés avec l'arrivée des soldats à ce qu'ils avaient perdu. Ils mesuraient l'abîme qui les séparait de ce qu'ils avaient été [...] »⁵⁰⁴. C'est dans le regard de l'autre que se réalise la rencontre avec la réalité que les migrants veulent fuir. À la différence des prisonniers, l'abîme ne se situe pas entre ce qu'ils étaient et ce qu'ils sont devenus, mais entre ce qu'ils sont et ce qu'ils avaient prétendu être pendant leurs parades exhibitionnistes lors des retours vacanciers, lors des appels téléphoniques, lors des envois

⁵⁰⁴ (Tisseron, 2014, p. 62)

d'argent au pays. Pour beaucoup, l'errance est donc la solution pour échapper à ce regard dangereux au prix de devenir transparent, se cacher, même sous terre... Il s'agit de disparaître physiquement pour survivre psychiquement et socialement. Laisser sa place vide pour pouvoir continuer à l'occuper. Rester loin pour ne pas se séparer, c'est là le paradoxe ultime de l'errance dans l'entre-deux migratoire.

Elimane adhère à un programme d'aide au retour volontaire de l'Etat français.

Je me suis dit que même si je n'ai rien à faire là-bas, rien à gagner au moins je vais me sentir chez moi... Que moi aussi j'ai une place ! J'avais entendu une publicité et je suis parti à OFII au Service de l'immigration. J'ai dit : « Moi je suis sénégalais, je veux rentrer chez moi ». Je n'ai pas de papiers, mais je veux rentrer volontairement au Sénégal. Ils m'ont dit qu'ils allaient étudier mon dossier pour voir si j'avais le droit de bénéficier de leur aide. J'ai dit qu'avec ou sans eux moi je serais rentré. Je suis parti pour être quelqu'un, d'au moins de trouver du travail, mais la pression était trop donc je vais rentrer parce que tu ne peux pas rester dans un pays où tu as toujours la peur au ventre qu'ils t'arrêtent, ils te mettent dans un centre de rétention, ils te pèsent... J'en avais marre de tout ça donc moi je préfère rentrer. Puis ils ont respecté ma décision donc ils m'ont accordé le billet d'avion et quelques sous.

Le retour d'Elimane ne bénéficie pas de légitimation de la famille. L'accueil qui lui est réservé est celui que nous avons désormais l'habitude d'observer quand la décision de revenir n'est pas autorisée par le reste du groupe.

Une fois rentré il se lance dans la réalisation d'une activité agricole sur un terrain qu'il avait pu acheter pendant les années aisées de sa migration. L'élevage de poulets lui permet très rapidement de gagner sa vie. À la fin de la première année, il engage déjà un employé qui l'aide dans son activité. C'est à cette période qu'il divorce de sa femme restée en France et se marie une deuxième fois. La deuxième année après son retour, Elimane réinvestit une partie de l'argent gagné avec l'élevage pour ouvrir une usine de production de canapés. Cette deuxième activité connaît également un succès immédiat. Au bout de quatre ans, Elimane est devenu un entrepreneur connu dans toute la région dakaroise. Il gère deux entreprises et une dizaine d'employés. Dernièrement sa photo est apparue dans une célèbre revue de mode, il passe des interviews à la télé. Aujourd'hui le discours autour de la décolonisation et l'indépendance du

Sénégal ne se bâtit pas seulement à travers l'édification d'ouvrages monumentaux comme « La Renaissance africaine ». Le discours sur la « dignité du continent » du président Abdoulaye Wade se nourrit aussi d'histoires réelles comme la sienne. Malgré le succès économique et la réputation acquise, Elimane conserve l'humilité qui lui a permis de survivre pendant les moments les plus sombres de son aventure. Aujourd'hui, capté lui aussi par un discours qui fait de la dignité son pilier identitaire, il espère que son exemple puisse encourager le retour d'autres « frères restés en Europe à souffrir ».

4.1.3.2 Cas 6 – Camara

Dans les pages qui suivent, nous allons présenter l'analyse de l'entretien de Camara Karounga, effectué par Skype en 2018.

La première tentative de communication par internet échoue. Il y a en effet un problème



Couverture du livre "Oser revenir" de Karounga Camara

momentané du réseau dans mon quartier parisien. Dès que nous réussissons à nous joindre de nouveau, Camara commente en rigolant : « Il y a dix ans, cela ne se serait jamais produit ! C'est le monde à l'envers ! ». Selon lui, il s'agit d'un signe de changement... « Le futur c'est l'Afrique ! » me-dit-il.

Camara est l'auteur d'un livre intitulé « Osare il ritorno » (*Oser revenir*). Il s'agit d'un travail de déconstruction de l'imaginaire migratoire fait à partir de son expérience personnelle. Ce livre

s'adresse aux migrants qui, tout comme le formulait Elimane, restent à l'étranger alors même que les conditions matérielles et immatérielles suggèrent de retourner dans leur pays d'origine. Selon les dires de Camara, ce livre constitue une sorte de manuel pratique qui « porte sur ce qui peut être fait pour aider les expatriés africains qui souhaitent trouver les solutions qui leur permettront de mener à bien le projet et de rentrer chez eux »⁵⁰⁵.

Avant de migrer en Italie en 2009, Karounga Camara enseigne les mathématiques au lycée. Il ne rencontre pas de problèmes particuliers en Italie bien qu'au lieu d'enseigner, il travaille à la réception d'un foyer universitaire. Malgré cette activité ne correspondant ni à ses

⁵⁰⁵ (Karounga, 2018, p. 18)

compétences ni à ses aspirations, Camara semble tirer le meilleur de cette expérience. Il perfectionne quelques langues étrangères avec les étudiants venant des quatre coins de la planète, et suit entre temps une formation pour devenir un coach d'entreprise.

À la mort de sa mère l'homme réalise cependant que la vie confortable qu'il mène en Italie ne le comble pas de la façon dont il l'avait espéré avant de partir. Ce « quelque chose » qui avait motivé son départ continue à lui manquer, et Camara comprend désormais qu'il ne le trouvera pas à l'étranger. Il soutient par ailleurs que le parcours de retour est bien loin d'être une simple traversée de l'espace physique. Il s'agit plutôt d'un trajet ayant lieu à l'intérieur des territoires psychique et social. Comme il le décrit dans son livre, et nous le raconte de vive voix, le sien a été fait de plusieurs étapes : la prise de décision, l'élaboration de son projet de retour et sa réalisation. Pour Camara, entre le moment de la conception et celui de la mise en route du projet de retour, trois années s'écouleront.

Camara prend ainsi la mesure des difficultés que traversent les migrants qui décident de regagner leur terre natale. À l'égard notamment de l'isolement, de l'exclusion et de la stigmatisation. Cette expérience personnelle l'amènera à s'engager activement pour aider d'autres expatriés pour affronter ces épreuves. Pour Camara, « la peur est le principal obstacle pour un expatrié africain qui souhaite rentrer chez lui de façon permanente »⁵⁰⁶.

Camara identifie et décrit un nombre considérable d'éléments pouvant entraver le retour les regroupant en trois grandes catégories : ceux qui dérivent de la relation à la famille, ceux en lien avec la question éthique et enfin ceux reflétant la réalité politique. L'attitude de la famille est désignée comme un facteur essentiel dans les choix des expatriés :

« Pour un bon nombre d'Africains, voyager en Occident est synonyme de succès. Certains ne comprennent pas encore que le séjour d'un Africain en Europe ou en Amérique, si long qu'il puisse être, peut-être une déception totale. Certains jeunes malheureux, qui ont essayé l'émigration et ont été renvoyés dans leur pays, ont été

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 34

marqués, rejetés par le peuple, même par leur propre famille ! C'est pourquoi décider de revenir peut-être très difficile si vous n'avez pas une fortune »⁵⁰⁷.

Une certaine attitude fataliste peut déterminer une passivité subjective justifiée par certains arguments religieux que Camara ne manque pas de critiquer...

Ne soyez pas induit en erreur par ces déclarations simplistes du genre "L'avenir appartient à Dieu". Bien sûr, l'avenir appartient à Dieu, mais pourquoi avez-vous décidé d'émigrer ? Pourquoi n'avez-vous pas attendu Dieu en Afrique ? Parce que vous saviez que si vous ne décidiez pas de mettre votre vie entre vos mains, personne ne le ferait pour vous. Nous connaissons le proverbe : "Aide-toi et le ciel t'aidera »⁵⁰⁸.

Les conditions des revenants ou des migrants de non-retour sont interprétées par Camara comme le résultat d'une impuissance apprise appartenant à l'héritage de l'époque coloniale...

Camara : *[...] je pense que les africains dans leur tête..., quand même beaucoup d'africains, mais pas tous, souffrent de cette impuissance apprise là... c'est-à-dire que « depuis le passage du colon » on est convaincu qu'on ne peut rien faire tous seuls et, qu'on ne peut rien faire en Afrique ! C'est-à-dire tout à fait possible de faire de grandes choses ailleurs, en Europe, donc c'est comme l'exemple de l'éléphant que donnait Idriss Aberkane : quand tu attaches un éléphant au pied, en Asie ou bien dans un cirque, l'éléphant reste immobile. Ne bouge pas. Pourtant l'éléphant est suffisamment fort pour se libérer, mais il ne se libère pas !*

Camara propose alors, non sans une certaine dose de courage, ce même courage qu'il juge nécessaire pour retourner, de se positionner différemment tant sur le plan éthico-religieux que politique. Il invite ses lecteurs à se libérer des chaînes avec lesquelles les familles maintiennent les émigrés dans un état qu'il n'hésite pas à appeler l'esclavage :

« Libérez-vous du diktat de votre cercle de personnes restées dans le pays. La plupart des membres de votre famille vous déconseilleront de revenir. C'est ce que j'appelle l'esclavage moderne dont sont victimes les émigrants africains. Ceux qui vous diront de ne pas revenir ne le font généralement que parce que vous résolvez leurs problèmes chaque fois qu'ils demandent de l'aide, et ils ont peur que vous ne le fassiez plus. Ils n'ont aucune idée des conditions dans lesquelles vous vivez, de ce que vous savez ou de l'effort que vous devez faire pour leur envoyer quelques milliers d'euros »⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ (Karounga, 2018, p. 34)

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 36

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 37

Depuis son retour, avec deux autres revenants, Camara avait fondé une entreprise dans le secteur agroalimentaire. Il se bat actuellement pour s'imposer dans ce marché. En parallèle, l'homme a monté une boîte de coaching pour chefs d'entreprise et encadre un bon nombre des jeunes sénégalais qui veulent se lancer dans la création d'une activité économique dans leur pays. À partir de ces multiples expériences Camara avait fondé « Ndaari », une association d'expatriés de retour qui vise à créer une communauté de revenants s'offrant un support mutuel et à apporter de l'aide aux migrants de non-retour. Le nom Ndaari vient du proverbe sénégalais « Wiri wiri diari Ndaari » que Camara traduit par « tôt ou tard on revient chez soi ». L'objectif de ce réseau étant de maintenir active la solidarité entre migrants qui se met en place de manière spontanée à l'étranger, mais s'évapore lors du retour alors que Camara la considère comme le facteur fondamental de réussite de réintégration.

L'expérience personnelle de Camara montre une fois de plus que le projet de retour consiste en un moment fondamental pour le destin migratoire. Dans notre perspective, ce qui est décisif n'est pas (seulement) l'estimation juste de son coût financier, mais le fait qu'au moment où le migrant élabore son projet de retour s'offre l'occasion de renégocier au sein de la famille et, plus généralement, de la société la place qu'il devrait par la suite occuper.

***Camara :** Moi je dois dire que j'étais très chanceux par rapport à d'autres personnes parce que ma famille m'a très bien accueilli et a très bien compris ma décision. Bon... effectivement je les avais très bien préparés à ça, à commencer par mon épouse parce que j'étais déjà marié quand j'étais en Italie et effectivement à un moment donné quand j'étais en Italie j'avais un projet de faire venir ma famille comment le font pas mal de personnes, mais quand j'ai compris que ce n'était pas la bonne décision, je me suis dit que ça serait après très difficile de revenir au pays et j'ai parlé avec ma femme. Je l'ai très bien préparé à tout ça. Elle a compris. J'ai parlé avec mes frères eux aussi ils ont compris. Ma mère, bon... elle n'était plus de ce monde. Mon père, quand je suis arrivé, quand il a compris que je suis là pour monter ma propre affaire... bon, ils m'ont tous accueilli, ils ont essayé de m'aider. Même s'ils ne m'ont pas aidé financièrement, mais d'un point de vue de l'encouragement et tout ça je pense que j'ai été... contrairement à ce qui arrive à beaucoup, mon cas est un cas assez hors norme. Je dois le reconnaître. Ce qui s'appelle une démarche délibérée parce qu'il y a autant de personnes qui sont expatriées africaines qui ont du mal à rentrer, qui ont du mal à revenir parce qu'il y a une très forte pression sociale qui les pousse à rester sur place et à ne pas prendre cette décision de retour parce que ici quand vous rentrez, tout le monde*

s'attend à ce que... à un retour triomphal, ça veut dire que tout le monde s'attend que vous revenez riche ! Avec beaucoup de l'argent ! Et ça, c'est un grand problème fondamental. Donc, comme j'ai l'habitude de le dire, partir c'est plus facile que revenir !

Le retour de Camara est un retour que nous appelons « d'entrepreneur ». Il est toujours inscrit dans une perspective économique où l'objet social visé demeure le gain économique. Mais Camara, tout comme Elimane, investit cet aspect avec un engagement politique. Il vise ouvertement à combattre le discours social qui formate dans un imaginaire dangereux les espoirs des jeunes générations et alimente ce qu'il appelle l'esclavage moderne.

L'instrument de contrainte par laquelle s'exerce le pouvoir de cet imaginaire, héritier de l'histoire coloniale, consiste en la honte. Bien que ceci ne soit pas explicitement formulé, la reconnaissance du sentiment de honte et son élimination semblent être l'objectif de ceux qui comme Camara ou Elimane, après avoir fait l'expérience du retour, sont devenus des partisans de la *décolonisation des esprits*. Ils œuvrent chaque jour pour que cette barrière imaginaire qui empêche tant de compatriotes de rentrer chez eux puisse enfin être démolie. Ils visent à la réalisation d'un destin glorieux dans le pays natal, qu'ils avaient autrefois cherché à l'étranger. C'est le destin représenté dans le monument « la renaissance africaine » où le rachat individuel et national se construit désormais sur les décombres de ce qui était le mur de la honte.

Cette dynamique est rendue possible car elle se greffe sur et alimente un discours social qui vise actuellement la création simultanée d'une nouvelle mythologie nationale⁵¹⁰ mettant en valeur⁵¹¹ la « promotion du développement local »⁵¹² et, comme le disait Sayad (2006), nourrit un discours sur la « réinsertion comme affirmation de l'identité du pays d'émigration »⁵¹³.

⁵¹⁰ (Sayad, 2006, p. 190)

⁵¹¹ À cet égard, dans les médias les termes péjoratifs utilisés encore en 2014 pour nommer les revenants (« blanchis », « migrants échoués », « refoulés », etc.) sont aujourd'hui remplacés par des termes plus séduisants comme « repats » qui fait écho à la terminologie employée pour indiquer les européens résidents au Sénégal qui travaillent dans les Ong ou les entreprises de commerce. Voir à titre d'exemple l'article de Paul Valéry du 20 Mai 2018 consultable à l'adresse électronique : <https://miscellanees01.wordpress.com/2018/05/20/senegal-repats/>

⁵¹² (Pian, 2014, p. 182)

⁵¹³ (Sayad, 2006, p. 185)

5 Chapitre V – Discussion

5.1.1.1 Discussion - Les notions au travail dans la migration de retour et de non-retour

Dans cette dernière partie du chapitre consacré à l'analyse des cas, nous chercherons à définir les notions théoriques précédemment amorcées lors de l'analyse qualitative et nous les illustrerons à partir des récits des sujets rencontrés.

5.1.1.2 Travail de retour, organisation psychique transitionnelle, entre-deux migratoire

Avec le terme « migration de retour » nous indiquons l'ensemble des processus psychosociaux à travers lesquels le migrant cherche à se réinstaller convenablement dans son milieu d'origine.

Toute migration implique une réorganisation interne (psychique) et externe (sociale). Cela est également valable pour la « migration de retour ». Inspirés par les notions de « travail psychique de l'exil » (Lussier, 2011) et de « travail de la migration » (Truffaut, 2006), nous avons forgé le terme de « travail de retour » pour indiquer l'ensemble des opérations psychosociales nécessaires pour accomplir ce processus. Dans le cas de la migration volontaire, ces opérations précèdent, accompagnent et suivent le déplacement physique vers la terre d'origine.

Le *travail du retour*, comme tout passage évolutif, nécessite un certain temps de réalisation, période que nous avons appelée l'*entre-deux migratoire*. La notion d'entre-deux migratoire ne se limite pas à la référence au temps nécessaire au réaménagement. Elle implique également l'organisation psychique que nous nommons ici « organisation transitionnelle ». Cette dernière consiste en une configuration spécifique du rapport à soi et au monde externe que le migrant entretient au cours de la transition. Cette configuration a une fonction

prophylactique, elle protège le migrant des dangers internes et externes qui peuvent affecter son intégrité au cours du passage.

Selon nous, « l'organisation psychique transitionnelle » est caractéristique de tout passage évolutif (transition œdipienne, adolescence, etc.). Cela expliquerait la récurrence de certaines dynamiques qui s'apparentent à des phénomènes si différents.

Dans le cas spécifique de l'*organisation psychique transitionnelle* que nous pouvons observer au cours de la migration, la vie psychique du migrant est caractérisée par un fonctionnement psychique primaire. Ce dernier est marqué par un retrait massif des investissements du sujet vers le monde interne causé par la rupture du *contrat narcissique* (Aulagnier, 1975), une suspension partielle du principe de réalité et une régression vers des relations objectales et défenses archaïques. À ce dernier égard, comme décrit par Lussier (2011), ce qui est mis à mal à cause de l'éloignement de l'univers familial (*heim* : le chez-soi) c'est le « narcissisme primaire »⁵¹⁴. La régression vers les processus primaires associée à la perte des repères identitaires externes est probablement la cause du sentiment la toute-puissance qui caractérise cette phase, dont la fonction orthopédique paraît évidente. La régression comporte également la réémergence des fantasmes originaires (vie intra-utérine, scène originaires, séduction, castration) et des angoisses qui y sont associées : angoisse de mort, de morcellement, de dévoration et de castration. Comme nous l'avons vu à partir de l'analyse des cas précédents, ces fantasmes et ces angoisses peuvent être observés tant chez les migrants que chez les membres des communautés d'origine et d'accueil. Comme bien d'autres auteurs (Grinberg et Grinberg, 1986 ; Sayad, 1999), nous avons constaté le primat de l'oralité et des angoisses associées chez ceux que nous avons définis plus haut comme les habitants de l'entre-deux. Les cas de Bëti Guddi (le vampire), Pan (l'homme-mouton) et Sissoko (le zombie) en constituent des exemples saillants.

⁵¹⁴ (Lussier, 2011, p. 54)

Nous avons également souligné que chaque déplacement migratoire comporte, indépendamment de sa direction, une période de transition (*entre-deux migratoire*). Cette dernière ne concerne pas uniquement le mouvement du migrant vers le pays étranger mais également l'expérience du retour. L'objet de notre recherche porte précisément sur la traversée de ce deuxième *entre-deux migratoire* qui doit être franchi lors du retour. Bien qu'il possède des liens de continuité historique et des caractéristiques communes avec l'*entre-deux* traversé (ou pas) lors du déplacement vers la terre d'accueil, *l'entre deux migratoire du retour* a des spécificités qui n'ont jamais fait l'objet d'une recherche approfondie dans le domaine de la psychologie.

5.1.1.2.1 Itinéraires de retour

Afin d'accomplir la transition, chaque migrant recourt lors du retour à des stratégies adaptatives spécifiques que nous avons décrites sous la notion d'*itinéraires de retour*. Ces derniers correspondent aux différentes modalités de réinsertion déployées par les migrants dans la perspective de réintégrer leurs sociétés d'origine, et qui permettent aux divers acteurs impliqués de négocier et de redéfinir leurs relations.

Chaque *itinéraire de retour* peut être décrit par le réseau social spécifique à travers lequel il se déploie, et son *objet social*, qui est le médiateur de la relation entre l'individu et le groupe. Avant d'illustrer avec des exemples concrets les six itinéraires de retour que nous avons identifiés (*familial, politique, religieux, entrepreneurial, thérapeutique médical* et *animiste*), il est nécessaire de souligner qu'ils répondent de manière différente à un même cadre de régulation sociale que nous avons appelé génériquement le *Droit de retour*. Il s'agit nomment de l'ensemble des principes, valeurs et idéaux conscients et inconscients qu'un groupe social établit afin d'exercer son pouvoir sur l'individu et réglementer les possibilités et les modalités de sa réintégration.

Ces principes abstraits sont règlementés à travers un ensemble de normes (code de retour) qui organisent les passages de la frontière du groupe (dedans/dehors), son unité, son extension et sa cohésion. Le *code de retour* s'avère donc primordial à la survie du groupe et, pour cette raison, son respect est soumis à la plus stricte observance. Dans le cas de la migration sénégalaise, ce contrôle se déploie sur un double plan, celui interne, gouverné par le « Surmoi individuel », et celui externe, guidé par l'action du « Surmoi collectif »⁵¹⁵. En 1929, dans le texte *Malaise de la civilisation*, Freud décrit l'individu soumis à une double pression par l'action simultanée de cette double version du Surmoi. Pour Freud « le Surmoi de la communauté civilisée, tout comme le Surmoi individuel, émet des exigences idéales sévères »⁵¹⁶. Selon Lussier (2011) le « "Surmoi collectif [et le] " Surmoi individuel " donnent à penser que l'individu subirait, sans toujours la possibilité de les discerner, la double pression du processus de la civilisation, et celle du Surmoi collectif dans ses expressions singulières »⁵¹⁷.

En effet, il nous semble qu'une difficulté majeure rencontrée par les migrants concerne l'accomplissement de cette opération de discernement entre les impératifs surmoïques issus du contexte social et ceux déterminés par sa propre économie psychique. Incapable d'arriver à une synthèse viable entre des exigences qui s'avèrent parfois inconciliables, le sujet peut subir une impasse qui le mène à une paralysie existentielle (errance dans *l'entre-deux migratoire*).

L'itinéraire de retour offre ici un parcours de médiation qui se réalise à travers l'intermédiaire de l'objet social. Ce dernier est à envisager ainsi comme un véritable objet transitionnel (au sens winnicottien du terme). Voyons maintenant comment ces deux plans (le Surmoi collectif et le Surmoi individuel) s'articulent dans la trajectoire migratoire de Libasse.

⁵¹⁵ (Freud, 1929, p. 102)

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ (Lussier, 2011, p. 54)

5.1.1.2.2 Itinéraire de retour religieux

Libasse vit en Italie depuis une vingtaine d'années. Il voulait devenir Imam mais les études coraniques sont chères et la famille ne peut pas assurer son éducation. Il part alors en Europe dans l'espoir de devenir footballeur professionnel. Ses ambitions ne se réaliseront pas à cause d'une grave blessure subie au cours d'un match. Suite à une opération l'homme sera obligé de changer une nouvelle fois ses objectifs.

***Libasse :** « [...] Mon rêve ... C'était aussi de pouvoir étudier et me qualifier en langue arabe et en religion islamique et ce rêve était de partir à l'étranger dans les pays arabes. Malheureusement, cela n'a pas été le cas et a laissé la place au rêve de devenir joueur de football ... »*

La déception risque de l'emporter donc il revient vers son ancienne vocation religieuse. En Italie, il se démène pour soutenir à travers diverses associations la communauté migrante sénégalaise. Il se préoccupe de lui offrir un espace pour la prière. Au fil des années, Libasse devient une des figures les plus respectées de la communauté islamique sénégalaise en Italie et finit par assurer la fonction d'Imam dont il avait rêvé dans son enfance. Après la crise de 2008, sa situation financière qui n'avait jamais été prospère, subit un déclin l'amenant à choisir de retourner au pays. Il hésite longtemps avant de prendre cette décision car il voulait rentrer avec une somme d'argent à investir dans une activité commerciale. Il s'appuie sur la communauté religieuse pour retrouver une place tant au sein de sa famille que dans la société.

***Libasse :** Dans un certain sens, j'ai toujours été une "personne morale" de cette grande famille, une famille élargie parce que je représente un peu mon père, celui qui est le chef de la famille, qui garde la famille soudée, puis chaque fois que je venais en vacances, il y avait une réunion avec la famille pour leur rappeler les valeurs de la vie, leur rappeler d'améliorer leur vie mais aussi à tous les égards. Voici ... Lorsque vous leur dites ici, ils disent : "Non, nous sommes des Africains". Voir cette légèreté m'agace. Je veux dire ... vous dites : "Lavez-vous les mains avec du savon ...". "Mais non, juste un peu d'eau". "Non, parce qu'alors il a encore des maladies", Lui dis-je. "Mais ne te force pas à changer d'avis en Europe, nous sommes des Africains" ils me répondent...*

***Int :** N'est-ce pas plus facile de faire cela à l'étranger ?*

Libasse : *Non, de l'étranger non. Honnêtement non, car la présence est très importante. La présence est très importante ! [...] Ils ont besoin de continuité si ... alors, parce que quand mon père était là, prenons l'exemple de mon père. Quand, quand il est arrivé au travail ou rentre tard ... À ce moment-là, comment dire : "Quand le chat n'est pas là, les souris dansent". Quand vous le voyez venir, tout est comme avant, mais cela continue... ce sont des valeurs parce qu'il était là... parce qu'il l'a fait régulièrement, je ne l'ai pas fait ! Peut-être que je le fais à cette période (pendant les vacances), pour cette période ils sont tous calmes alors vous partez, il n'y a pas de suite ... Après quelques jours chacun commence à mener la vie qu'il veut, libertin ou libertine.*

Le rôle de chef de famille qui lui revient est initialement interprété dans sa dimension économique. Mais Libasse est désormais convaincu que les besoins de la famille portent aujourd'hui sur l'éducation morale et religieuse, tâche qu'il devrait assurer en tant que chef de famille et qui pourtant n'est pas réalisable à distance. Ce qui rendait à ses yeux son retour nécessaire.

L'identification aux footballeurs de succès, image idéale à laquelle il aspirait auparavant est remplacée par une identification encore plus majestueuse, celle du retour du prophète :

Libasse : *[...] cette personne qui doit arriver à la fin des temps est la personne indiquée pour que justice soit rendue sur la terre après tant d'injustice. [...]*

Libasse s'investit donc d'un rôle à l'intérieur de sa famille et d'une mission, celle que Dieu avait confiée à El Mahdi, la personne prédite par le prophète comme celle qui reviendra pour ramener l'ordre au monde.

Libasse : *Il y a tellement de choses à restaurer ici. Mais cela est dû au fait qu'il n'y a plus un point de référence.*

Libasse se donne une nouvelle mission qui vient réformer celle investie lors de son départ. Le projet d'émancipation économique est remplacé par celui de restauration morale. L'objet social à travers lequel il contribuera dorénavant à la vie commune consiste en sa rectitude religieuse. C'est son capital moral acquis au cours de son long séjour à l'étranger qui lui offre la plus-value certifiant la réussite du rituel migratoire. Son retour est ainsi légitimé.

Libasse : *Au cours de ces vingt années, les difficultés ne sont jamais passées mais les difficultés heureusement pour ma façon de voir servent également à donner une valeur à notre vie. Ce sont les batailles habituelles qui nous font grandir, qui font*

de nous des hommes. Pouvoir dire que j'ai fait face à cela, que je l'ai surmonté, que j'ai réussi.

L'itinéraire de retour religieux de Libasse passe par la réintégration de la communauté à travers la reconnaissance sociale garantie grâce aux qualités morales dont il a pu faire preuve au cours de sa migration. Ce retour prend l'allure d'une mission qui vient remplacer celle initiale n'ayant pas pu atteindre son but. Cette substitution stratégique permettra à Libasse de rester au service de la communauté d'une manière différente. Elle évite que le retour soit considéré comme une rupture de son engagement communautaire, ce qui l'aurait pénalisé sur le plan social, ou comme un échec de son projet migratoire qui l'aurait affecté sur le plan narcissique.

5.1.1.2.3 Itinéraire de retour entrepreneurial

Dans notre recherche nous avons rencontré cinq migrants qui ont envisagé le retour à partir d'un projet entrepreneurial. Parmi eux, Fatoumata qui après dix ans passés en Italie avec son mari et ses enfants, décide de rentrer à cause des difficultés économiques. Elle choisit de rentrer seule pour préparer le terrain au retour de son mari en démarrant une activité à Dakar. En observant les échecs d'autres migrants qui avaient tenté de rentrer, Fatoumata avait compris l'importance d'avoir un projet solide pour pouvoir réintégrer la société d'origine :

Fatoumata : ... il faut un projet... Ce n'est pas possible rester vingt ans à l'étranger puis un jour rentrer comme ça... si tu sais que les gens qui ont essayé de cette manière repartent deux ou trois mois plus tard...

Int : Tu en connais beaucoup ?

Fatoumata : Oui ! Ces gens-là ils comprennent qu'il faut se préparer. Oui, parce que quand tu rentres ici tu dois payer le loyer et le reste. Si tu n'as pas un revenu, comment tu fais après ? Il faut une activité ici. L'argent doit circuler, sinon rien ! Je te dis la vérité. Si tu n'as pas un magasin ou autre, comment faire ? Les premiers mois ça peut aller, mais après ? C'est pour cela que je dis que dans la vie, avant de prendre une décision il faut penser, il faut penser aux choses ! C'est ce que je vois moi.

Selon Fatoumata, ce qui est décisif dans les projets de retour est de faire participer les autres membres de la famille, ce qui confirme l'idée qu'il s'agit d'une occasion pour renégocier sa place dans la communauté d'origine.

***Fatoumata :** Oui, parce que ce que je pense moi c'est que la première chose c'est d'en parler avec la famille. Ça c'est important. La deuxième chose c'est qu'il ne faut pas attendre que le mari te donne de l'argent. Comme ça ne marche pas. Il faut connaître les problèmes.*

Pour argumenter sa décision, Fatoumata évoque la situation politique dont nous avons déjà entendu parler par les voix d'Elimane et Camara. Le retour est devenu un impératif compte tenu des enjeux géopolitiques actuels.

***Fatoumata :** Alors, maintenant qu'il y a des problèmes de crises d'ici et par là... Moi ce que je pense c'est que là-bas la vie ne va plus... Il ne s'agit pas de fuir... C'est des gens qui jusqu'au moment où la vie allait bien ils sont restés là-bas avec nous. Maintenant que les choses ne vont plus je te dis que les choses que les gens qui sont en Italie ont beaucoup de problèmes pour manger ou pour payer le loyer. Ils restent jusqu'au moment où le propriétaire vient pour les faire sortir ! Je te promets ! Avec les femmes, les enfants et tout ! C'est ça que je dise. Il y a des personnes qui doivent rentrer au pays ! Ici au Sénégal au moins il y a quelque chose à faire. S'ils veulent faire il y a de quoi ! Peut-être qu'au début tu crées un petit chose puis petit à petit, si Dieu t'aide....*

Si la crise économique a engendré une série de difficultés économiques importantes, elle s'est également offerte comme une opportunité pour de nombreux migrants qui souhaitaient rentrer. Elle a en effet contribué de façon décisive à éliminer l'un des arguments qui ont longtemps barré la voie du retour, à savoir à déconstruire l'idée que l'Europe est l'eldorado. Le retour n'est donc pas seulement possible, mais il devient un devoir.

5.1.1.2.4 Itinéraire de retour familial

Le retour comme obligation familiale suit cette même logique de nécessité. Cependant, ici c'est le groupe qui l'impose (et le justifie). Même en l'absence d'accomplissement du projet migratoire, le retour est pourtant autorisé car il s'agit d'une reformulation du mandat communautaire. C'est ainsi qu'Aida retourne au Sénégal après trente ans passés en France.

Suite à son divorce, elle réfléchit longtemps au retour sans trouver le courage de le faire. Finalement, l'occasion se présente quand sa mère tombe malade et nécessite des soins que personne d'autre ne peut assurer :

Aida

Aida : [...] ma mère commençait à vieillir. Je suis venue la voir pendant trois semaines mais quand je suis rentrée (en France) je ne pouvais plus... j'ai laissé mon travail et je suis revenue. Je n'ai pas continué mon travail que j'avais à Paris parce qu'avant de venir j'avais un travail. Mais je leur ai dit : « Moi je veux rentrer à la maison, ça ne vous gênerait pas ? Je voudrais partir quelque jours ». Ils m'ont dit, comme c'était à peu près le mois pendant le Noël : « Mais il ne faut pas partir parce que c'est à cette période qu'on a beaucoup de monde donc il ne faut pas partir ». Je ne suis pas partie comme ça mais je suis partie parce que ma maman était malade. Je vais toujours penser à maman... alors un beau jour j'ai pris l'avion et je suis rentrée. Je suis revenue.

5.1.1.2.5 Itinéraire de retour thérapeutique.

Les quatre itinéraires que nous venons de présenter, religieux, politique (que nous avons traité avec les cas d'Elimane et Camara), entrepreneurial et familial, ont en commun ce caractère de « mission » qui assure la continuité entre la vocation sociale et l'action du migrant. Ils diffèrent sur ce point du dernier itinéraire que nous avons décrit sous le nom d'*itinéraire de retour thérapeutique*. Il s'agit de l'itinéraire de retour le plus fréquent chez les migrants que nous avons interviewés, bien que cette prédominance n'ait aucune valeur statistique car notre échantillon n'est pas représentatif de la population. Ce constat est sans doute lié aux modalités de recrutement déployées et notamment au fait que les sujets en condition de fragilité sont plus facilement accessibles dans les institutions avec lesquelles nous avons collaboré. Il est pourtant vrai que dans un grand nombre de cas, le retour thérapeutique, c'est-à-dire le retour déterminé par la nécessité d'accéder aux soins dans le pays natal qui résulte parfois en rapatriement sanitaire, s'offre au migrant comme une opportunité d'être ré-accueilli dans la société d'origine

sans avoir à subir les représailles que nous avons décrites à travers l'histoire de Sissoko (le zombie), Bëti (le vampire), Pan (l'homme mouton) ou Ulysse.

Nous avons identifié deux diverses typologies d'*itinéraires de retour thérapeutiques*. Le premier consiste en *itinéraire de retour médical* qui exploite les réseaux de la médecine officielle. Nous le présentons ici à travers le cas d'Isa.

5.1.1.2.6 Itinéraire de retour médical

Isa

Isa est un jeune homme de 30 ans. Nous le rencontrons à l'hôpital principal de Dakar où il est hospitalisé depuis plusieurs semaines. Avenant et disponible, Isa nous raconte son parcours migratoire et les difficultés liées à son retour.

Isa quitte le Sénégal à l'âge de seize ans pour se rendre aux États-Unis. Ses parents sont en train de divorcer, leur relation est caractérisée par une très forte conflictualité. Le père d'Isa sera mis au courant du départ de son fils une fois le fait accompli. Cinq ans plus tard il est cependant obligé, au risque de faire de la prison, de quitter le territoire américain à cause de l'expiration de son permis de séjour. Pour rentrer Issa profite d'un « programme d'aide au retour volontaire ».

Après le retour Isa retrouve son père, il habite avec lui dans sa nouvelle maison. Grâce à l'aide de la mère, il part cependant pour une nouvelle migration, cette fois-ci vers l'Europe. Une fois de plus son père n'est pas impliqué dans cette décision. À partir de ce moment, Isa et son père ne garderont aucune relation.

Sept ans après son arrivée en Italie, Isa est emprisonné pour commerce de produits de contrefaçon. À sa sortie il devient apathique, il ne veut plus sortir de chez lui. À ce moment, il décide enfin d'avouer à sa mère son désir de rentrer au pays. Malgré le désaccord de son père, Isa est rapatrié grâce à l'aide du reste de sa famille. Au retour, il y a un an, l'état psychique d'Isa se dégrade. Depuis quelques temps, ses proches assistent à une exacerbation de ses symptômes avec un délire religieux. Isa se considère Jésus, fils de Marie (d'où le pseudonyme utilisé Isa, version arabe du nom de Jésus Christ).

Isa vit avec sa mère. Suite à un déménagement, l'homme s'isole de plus en plus. Son retrait social s'intensifie au point qu'il ne voit plus personne. Il reste toute la journée dans sa chambre bien qu'il continue à s'alimenter et se doucher régulièrement. Devant son refus de consulter, sa mère finit par appeler un médecin qui opte pour une hospitalisation d'office.

Pendant son séjour à l'hôpital le père d'Isa est convoqué par le corps médical, alors qu'il ne voit plus son fils depuis deux ans. Questionné au sujet de son absence il se justifie face au médecin en disant : « Un fils qui voyage, il doit revenir vers son père et pas le contraire ».

Ainsi, la maladie et l'hospitalisation ayant suivi ont permis à Isa de retourner au pays et renouer une nouvelle fois avec le père.

5.1.1.2.7 L'itinéraire de retour animiste

La deuxième sous-catégorie des *itinéraires de retour thérapeutiques* est l'*itinéraire de retour animiste*. Ce dernier, à la différence de l'*itinéraire de retour médical*, s'appuie sur les réseaux de la médecine traditionnelle sénégalaise. Nous allons illustrer ce cas de figure à travers le récit de migration de retour d'Omar.

Omar

Vers la fin du mois du Ramadan nous rendons visite à Omar, un homme de quarante ans que nous avons croisé quelques jours auparavant à l'hôpital de Thiaroye. À cette occasion la docteure Sara nous l'avait présenté avec son père, un politicien du gouvernement sénégalais très connu. Ils nous invitent à leur rendre visite chez eux pour y mener l'entretien de recherche. Un matin de la semaine suivante, une voiture noire brillante avec un conducteur vient nous chercher en centre-ville et nous conduit chez eux. Le père d'Omar nous attend à l'arrière assis sur une sorte de canapé en cuir noir. À ce moment, il avoue nous avoir invité afin de l'aider à persuader son fils de partir à nouveau. Un peu gêné, nous lui expliquons à nouveau la raison de notre présence au Sénégal et le but de notre recherche.

À l'arrivée nous sommes conduits dans un grand appartement richement décoré. La taille de la maison n'avait cependant pas empêché Omar de souffrir depuis son retour d'un manque d'espace. Son ancienne chambre est désormais occupée par l'un de ses frères. Omar est relégué dans la chambre avec les enfants de la maison. C'est ici que se passe l'entretien. Assis sur des petits lits sculptés en forme de voitures Disney, nous discutons de son expérience en Italie. Nous essayons d'imaginer, sans parvenir à trouver une solution, comment ce lit peut contenir le corps d'Omar, qui fait deux fois notre taille. C'est ici que ce jeune homme nous raconte la mésaventure qui a causé son retour.

Le père l'envoie en Europe afin de forger son caractère. Il estime en effet qu'il était nécessaire que son fils, dont le tempérament avait toujours été faible, ait renforcé son caractère avant d'accéder aux ressources économiques de la famille. Il l'aide seulement pour partir, puis il s'attend à ce qu'Omar se débrouille tout seul. Le jeune homme finit par accepter le défi.

Après des premières années difficiles les choses semblent finalement rentrer dans l'ordre. Omar obtient un permis de séjour, un contrat à durée indéterminée dans l'usine où il travaillait et un mariage se profile à l'horizon. C'est à ce moment qu'un accident sur le lieu de travail bascule le destin d'une migration qui semblait destinée à durer longtemps. Omar raconte une chute inexplicable « comme si quelqu'un l'avait poussé », puis l'hospitalisation, enfin le début des hallucinations. Des voix qui imitaient celles de ses proches lui disaient qu'il fallait retourner au Sénégal pour ouvrir un magasin. Inquiet et désorienté Omar reprend le contact avec des personnes dont il n'a plus aucune nouvelle depuis son départ. Les soupçonnant de sorcellerie, Omar veut les interroger à propos de leurs intentions. Cette première tentative de donner du sens à ses troubles n'ayant pas réussi, il décide de rentrer au Sénégal pour explorer le « côté noir », nom qu'il utilise pour désigner la sorcellerie. Depuis son retour, il y a huit ans, il n'arrête pas de consulter des marabouts à travers un pèlerinage qui le conduit à traverser les quatre coins du pays, et même partir à

l'étranger. Au moment de l'entretien sa recherche n'est pas terminée. Il dit faire une pause car pendant le mois sacré du Ramadan les marabouts ne consultent pas. C'est seulement récemment qu'il a été pris en charge par la docteure Sara et a commencé un traitement médicamenteux, apparemment avec quelques effets bénéfiques.

L'itinéraire de retour animiste choisi par Omar met en évidence le caractère interactif de ses modalités de réinsertion. Les hallucinations verbales dont il souffre montrent comment dans cette phase le sujet qui régresse vers le fonctionnement primaire de l'organisation transitionnelle n'est pas en mesure de distinguer ce qui est de l'ordre de la pensée de ce qui est de l'ordre de la réalité. Ses hallucinations verbales semblent être une superposition de deux différents surmois avec projections des contenus du surmoi individuel sur le surmoi collectif. Son désir de revenir, contré par son père, revient sous forme d'hallucinations.

La recherche de la source de son malheur l'amène à retisser des liens abandonnés depuis longtemps. Ce qui attire également notre intérêt c'est de voir resurgir une conduite familiale que nous avons déjà observée dans le cas de Pan. À son retour, Omar est obligé de dormir dans la chambre d'enfants. Nous avons considéré ces pratiques à l'égard de celui qui n'a pas respecté la volonté familiale comme une agression symbolique mal dissimulée. Avec Omar toutefois, nous pouvons aussi considérer l'hypothèse selon laquelle cette infantilisation du revenant répond à une tentative de réinscription, de re-inculturation, et donc, en définitive, elle s'inscrit dans une volonté de réintégration.

5.1.1.3 Le retour légitime et le retour illégitime. Billets de retour.

Les retours peuvent être classés en deux grandes catégories : les retours légitimes et les retours illégitimes. Enfin, une troisième catégorie intermédiaire permet de transformer un retour illégitime en *retour toléré*. C'est un mode de retour qui vous permet de vous retourner contre les principes du groupe sans en payer les conséquences. L'itinéraire de retour thérapeutique en est le modèle le plus significatif. L'objet à travers lequel se polarise la relation à la communauté d'origine est la maladie du revenant qui lui permet de se débarrasser de la responsabilité du

choix de retourner. Nous avons appelé ces objets « billets de retour ». D'autres exemples traités, tel le passage à l'acte de Pan, suivant notre propre expérience clinique, ne représente pas un cas isolé. À cet égard, il y a quelques années, un patient que nous suivions pendant plusieurs années, n'arrêtait pas de procrastiner autour de sa décision de rentrer au pays. Il finit par « oublier » de renouveler son permis de séjour et est rapatrié de force lors d'un contrôle anodin.

5.1.1.4 Les destins du complexe migratoire

Pour terminer nous revenons sur les destins du complexe migratoire. La sortie de la phase transitionnelle de la migration peut advenir avec l'installation définitive dans le pays d'accueil. Il s'agit de la migration « réussite », l'objet fétiche du discours migratoire dont la signification reste incertaine et offre par là une certaine liberté d'interprétation. À notre sens, définir ce que signifie que de « réussir la migration » serait un des fondements d'une clinique du retour car il obligerait à interroger tant le désir du sujet que sa relation à l'objet. Grinberg et Grinberg (1986) considéraient que le « changement catastrophique »⁵¹⁸ de l'expérience de l'exil pouvait aboutir à une évolution ou une involution personnelle. Selon Lussier, qui reprend les propos que Freud adressait à ses patients, « un exil est réussi lorsque l'exilé a recouvré ou conservé la capacité d'aimer (*Liebesfähigkeit*) et de s'accomplir sur le plan social (*Leistungsfähigkeit*) »⁵¹⁹. De notre point de vue, le succès est le résultat de l'achèvement du processus de transformation déclenché par le mouvement migratoire au sein d'une dynamique évolutive. Cela signifie qu'au cours de la migration, le succès peut être représenté à la fois par l'achèvement du projet de migration et par sa refonte ou son renoncement lorsque, par exemple, les objectifs initiaux ne tenaient pas compte du principe de réalité. Des exemples de ces derniers

⁵¹⁸ (Grinberg & Grinberg, 1986, p. 93)

⁵¹⁹ (Lussier, 2011, p. 107)

cas de figure sont les migrations visant à maintenir un idéal tout-puissant ou à nier ou éviter la castration.

L'errance dans l'entre-deux migratoire et non-retour : Quand le travail d'élaboration de la transition migratoire subit un ralentissement ou, pire, un arrêt complet, nous assistons à des phénomènes spécifiques que nous avons décrits sous les termes d'errance dans l'entre-deux migratoire et non-retour. Sur le plan clinique, ces derniers se caractérisent par une certaine difficulté dans le déplacement des investissements psychiques et/ou dans le réinvestissement de nouveaux objets. L'arrêt de la capacité d'élaboration symbolique, le retrait social et le repli narcissique sont fréquemment observés. Le rapport à la réalité se trouve également affecté. Les investissements peuvent rester fixés à un passé idéalisé, renvoyant au phénomène précédemment décrit dans la littérature scientifique (avec les anciens diagnostics de la nostalgie, du mal du pays, etc.), ou être sans cesse déplacés vers de nouveaux objets (dans une logique du désir typique de l'époque post moderne). Dans ce dernier cas de figure, le sujet multiplie les allers-retours ou les déplacements vers de nouvelles destinations sans pouvoir ne se fixer ni dans le pays d'accueil, ni dans le pays d'origine, ni dans une dynamique transnationale confortable. Ses difficultés entravent son installation dans le pays d'accueil, aussi bien que la possibilité de retourner dans le pays d'origine. L'errance dans l'entre-deux migratoire serait également déclenchée par une modalité défensive. Face à l'impossibilité d'atteindre tout comme d'abandonner les objectifs du projet migratoire, le migrant peut choisir d'éviter le retour, car celui-ci comporterait inévitablement la confrontation à l'échec. Ainsi, il repousse indéfiniment le retour. Il est difficile d'établir une distinction nette entre errance et non-retour. Nous avons conservé cette différenciation car l'errance décrit une impasse dans la transition migratoire qui ne trouve pas nécessairement sa solution dans un retour au lieu d'origine. Avec le terme de non-retour l'attention est portée à la présence d'un désir de retour inconscient refoulé ou clivé sous l'effet des interdits surmoïques. Ce désir est inaccessible, le

retour ne peut pas être accompli, alors même que les conditions sociales et matérielles seraient parfois bien meilleures dans le pays d'origine.

Le non-retour : peut se manifester même en situation d'un retour réel (Non-retour après le retour). Le migrant qui n'a pas pu atteindre les objectifs de son projet migratoire trouve la voie du retour barrée par ses propres injonctions surmoïques et/ou par l'opposition - réelle ou fantasmée - de la société d'origine. Il s'agit d'une condition caractérisée par l'immobilité, le retrait social, le blocage du processus d'élaboration symbolique, et qui peut mener à la disparition sociale.

Une quatrième et dernière sortie possible de la phase liminale de la migration est représentée par la *solution transnationale*. Plus de la moitié des sujets interviewés, indiquent après leur retour cette solution comme celle idéale. L'errance dans l'entre-deux migratoire ne peut pas être simplement assimilée au déplacement continu du migrant. La notion de transnationalisme (Glick-Schiller, 1999 ; Guarnizo, 2001 ; Levitt, 2001 ; Smith, 2001) montre bien que le déplacement continu peut tout à fait être compatible avec une organisation harmonieuse de la personnalité et des liens sociaux. Alors que le migrant transnational multiplie ses investissements (double présence, Ambrosini, 2008), le migrant égaré dans l'Entre-deux migratoire se trouve dans l'impossibilité d'investir le monde extérieur (double absence, Sayad, 1999). Il finit par replier progressivement les investissements sur soi-même (Syndrome d'auto-exclusion, Furtos, 2009). L'itinérance ne peut pas être considérée comme un symptôme en soi car elle s'oppose à l'errance de l'Entre-deux migratoire, du non-retour ou du non-retour après le retour. L'errance de l'entre-deux migratoire serait alors le « négatif » de l'itinérance transnationale.

Conclusions

I. Transfert et contre-transfert culturel du chercheur

Selon Georges Devereux, « la structure du caractère du chercheur, qui inclut aussi les déterminants subjectifs de sa conception scientifique, affecte radicalement ses données et ses conclusions [...] L'étrange et l'inconnu fascinent l'esprit humain et le poussent à combler les lacunes de ses connaissances par des projections, i.e. par les produits de sa propre imagination, trop facilement acceptés par tous comme des faits »⁵²⁰.

Si le regard du chercheur n'est jamais à l'abri de ses préjugés et ses projections inconscientes, une attention supplémentaire est d'autant plus nécessaire lorsqu'il aborde un sujet proche de son expérience personnelle ou de son univers familial.

Dans le cas de la migration de retour les risques que notre regard soit déformé sont aussi multiples que les dimensions dont ce phénomène complexe est composé. Avant tout, car nous menons cette recherche sur la migration alors que nous sommes nous-mêmes un migrant, un fin connaisseur du délice tragique du sentiment nostalgique et des regrets qui questionnent régulièrement le choix d'avoir laissé derrière nous nos proches les plus chers.

Mucchielli (et al., 2009), conscient de ne pas pouvoir éliminer les déformations véhiculées par la subjectivité du chercheur, propose d'intégrer dans sa méthode d'analyse qualitative une liste des référents interprétatifs pouvant faciliter le repérage d'éventuels préjugés à l'œuvre⁵²¹. Nous avons estimé opportun de tenir à jour cette liste tout au long de notre travail et de la finaliser seulement au terme de notre rédaction, car nous avons anticipé qu'au cours de l'écriture de nouveaux matériaux du transfert et du contre-transfert pouvaient émerger. Et ce fut en effet le cas, ce que le lecteur pourra vérifier lisant les prochaines pages.

⁵²⁰ (Devereux, 1967, p. 275)

⁵²¹ (Mucchielli, Bianquis-Gasser, Numilog, & Paillé, 2009, p. 132)

L'inconscient et la migration de retour : Nous avons vu que la migration de retour sollicite et réveille les fantasmes les plus intimes et les plus archaïques de la sorte qu'elle rentre en résonance avec l'expérience humaine de chacun. Nous avons émis l'hypothèse que c'est bien à cause du fait qu'elle touche tout le monde que personne ne semble s'y intéresser...

Transfert culturel : Dans son travail intitulé *La folie des autres* (2012), Nathan définit le « contre-transfert culturel »⁵²² déjà évoqué par Devereux (1967), comme « les réactions transféro-contretransférentielles qui peuvent être de nature professionnelle et/ou liée à l'enracinement socioculturel »⁵²³.

Nous avons remarqué à partir des entretiens effectués auprès des professionnels qui travaillent dans le domaine de la migration (cliniciens, opérateurs humanitaires, chercheurs) que le contre-transfert culturel a un impact majeur dans le contexte de la migration de retour. De nombreux cliniciens avec lesquels nous avons échangé ont reconnu avoir expérimenté au cours de leur travail une certaine résistance à explorer l'option du retour au pays avec leurs patients immigrés, même quand cette solution semblait clairement « raisonnable ». Invités à réfléchir sur le motif d'une telle résistance, certains ont reconnu d'avoir été freinés par les sentiments « d'injustice » et « d'échec » qui s'associent à une telle proposition.

Tout professionnel qui affronte (ou pas) la question du retour de la personne qu'il accompagne doit faire face à l'œuvre de la culpabilité interne liée à l'association retour-échec, au sentiment de l'impuissance qui en dérive et qui implique une nécessaire renonciation au sentiment de la toute-puissance... Mais il doit également accueillir et élaborer les sentiments de la honte qui, comme nous l'avons vu, émergent fréquemment dans ce type de clinique.

Il est connu que les professionnels qui s'occupent de la migration se trouvent souvent impliqués, malgré eux, dans des dynamiques politiques et institutionnelles qui dépassent leurs

⁵²² (Nathan, 1986, p. 89)

⁵²³ (Rouchon, Reyre, Taïeb, & Moro, 2009, p. 82)

compétences spécifiques. Les sujets, surtout ceux qui sont les plus exposés à des conditions de précarité, voient leurs droits constamment attaqués, notamment celui de rester sur le sol national. Qu'il s'agisse des demandeurs d'asile ou des migrants dits « économiques », leur peine est tout aussi prégnante, car la souffrance ne se laisse pas modeler par des hiérarchisations politiques. Le retour est alors traditionnellement vécu dans ce domaine comme un échec de la tentative de faire reconnaître le droit à la protection internationale, ou celui de la demande du permis de séjour, ce qui prédispose en général au regard méfiant des professionnels sur chaque perspective de retour.

Il faut également reconnaître qu'il existe chez de nombreux professionnels une certaine propension à considérer la vie en Europe comme « le meilleur des choix possibles », indépendamment des conditions réelles qui s'offrent au migrant dans le pays d'accueil et sans tenir compte des différents contextes de provenance des migrants. Cela ne fait que confirmer une fois de plus que personne ne serait jamais vaccinée contre un « ethnocentrisme » que l'anthropologue Ernesto de Martino (1977) considérait, à raison, ineffaçable, et qu'il proposait de limiter à travers un examen « critique »⁵²⁴ et continu de nos positionnements théoriques, politiques, subjectifs et historiques.

Comme un bon nombre de nos collègues, nous aussi, nous n'avons pas été immunisés contre les préjugés qui circulent dans le contexte de la migration et en particulier de la migration du retour. Au début de notre recherche nous pensions en effet en termes exclusifs d'une « psychopathologie de la migration de retour », et c'est seulement dans un second temps que nous avons décidé d'y intégrer la notion d'une psychologie du retour qui pouvait comprendre les cas où le retour s'avérait une expérience positive...

Parmi les présupposés implicites qui restent ici à mentionner, mais qui ont déjà été largement évoqués dans les chapitres précédents, nous rappelons que le modèle binaire d'une

⁵²⁴ (De Martino, 1977, p. 18)

migration ici/là-bas contribue largement à créer un ensemble de malentendus qui impactent négativement sur la vie de tant de migrants, sur leur prise en charge et sur l'efficacité des programmes destinés à soutenir leurs projets de réinsertion.

Le modèle dualiste (ici/là-bas) véhicule l'idée que la migration de retour « va de soi », qu'il serait suffisant de reconduire la personne dans son terroir pour que ses racines puissent recommencer à lui donner « naturellement » ce dont il a besoin. Cette idée était à la base des thérapies offertes aux nostalgiques du XVIII^{ème}, XIX^{ème} et XX^{ème} siècles et on la retrouve encore aujourd'hui à la base de la philosophie qui alimente les « rapatriements sanitaires ». Pourtant, méconnaître l'existence d'un espace-temps à traverser (entre-deux migratoire) lors du retour comporte le risque d'exposer le migrant à la surprise de devoir faire face à des difficultés qu'il n'a pas pu anticiper et donc à un nouvel échec qui parfois se situe à la fin d'une bien longue série de défaites.

Un dernier mot doit nécessairement être dit à propos de notre propre contre-transfert en tant que chercheur. Au cours de nos terrains, nous avons rencontré des dizaines de personnes, des migrants, des associations, des organisations humanitaires, des politiciens avec lesquels nous avons pu nous confronter, mais aussi démarrer des activités d'intervention. Nous avons pris l'habitude de demander aux interviewés, à la fin de chaque entretien, quel type d'aide ils estimaient nécessaire pour améliorer les programmes d'aide au retour existant. Plusieurs parmi eux avaient soutenu la nécessité d'offrir des aides au logement aux migrants ne pouvant pas rentrer chez eux à cause du refus de la famille de les ré-accueillir suite à leur « échec », ou en raison de la honte qui les empêchait d'affronter le regard de leur entourage en revenant au foyer d'origine, les condamnant à la précarité et à l'errance. Nous avons terminé par proposer à un dirigeant d'une grande organisation internationale d'intégrer au sein de leur programme de soutien au retour volontaire l'offre d'un logement temporaire associé à un support psychosocial. L'idée de la création des « maisons de retour » avait été reçue avec intérêt et au fil des années

avait accueilli des retours enthousiastes de nombreuses personnes et institutions. Nous avons écrit de multiples versions de ce projet et participé à plusieurs appels à projets. À diverses occasions nous avons cru être proches de sa réalisation, mais toutes nos tentatives se sont systématiquement conclues par la plus grande déception face à un report de la dernière minute ou à la disparition des partenaires avec qui nous avons travaillé... Six ans plus tard, le projet de « maison de retour » n'a toujours pas été réalisé.

Au cours de la rédaction de ce travail, nous avons réalisé à quel point notre implication active dans le contexte de la recherche nous avait amenés à reproduire le phénomène que nous étions en train d'examiner (becoming the phenomenon)⁵²⁵. Tout comme les migrants que nous voulions étudier, nous avons fini par être obsédés par le projet de construire une maison au pays... et par nous faire capter par la lutte incessante entre l'espoir et la déception. Tant pis. Ce n'est certainement pas l'obstination qui nous manque. Et justement, cette même semaine nous avons été contactés à nouveau par une association qui dit être intéressée par notre projet...

II. Limites et perspectives de la recherche

Parmi les limites de la recherche nous pouvons mentionner les difficultés liées au recrutement de la population. Les rares publications et l'absence de bases de données fiables ont rendu cette tâche particulièrement difficile et en particulier en ce qui concerne la création d'un échantillon représentatif de la population.

Bien que cette recherche ait duré six ans et que nous ayons effectué des recherches sur le terrain à trois reprises, nous aurions souhaité avoir une quantité plus importante de données. En particulier, nous aurions aimé pouvoir effectuer une recherche longitudinale car il serait intéressant d'observer le processus de réinsertion dans la durée. Cela n'a pas été possible pour

⁵²⁵(Mehan et Woods 1975 in Lapassade, 2002)

plusieurs raisons. Dans certains cas, le temps d'hospitalisation, dans d'autres, les changements de résidence ou une nouvelle migration ont empêché de réaliser un deuxième entretien.

Nous regrettons également de ne pas avoir pu développer davantage la dimension clinique du retour qui s'avère très riche et passionnante. Toutefois, depuis le début nous avons été conscients que le présent travail ne pourrait pas combler la curiosité qui nous habitait. Cela reste donc l'objectif de nos travaux à venir.

III. Conclusion

À notre sens, le travail de la migration ne consiste pas simplement en l'accomplissement d'un passage d'un pays à un autre, d'un univers symbolique à un autre, d'une culture à une autre mais plus précisément à construire ce passage. Comme l'enfant existe dans l'espace créé par le *tiers*, l'espace entre le père et la mère qui n'est ni le père ni la mère, le sujet dans la migration rejoue sa séparation non pas en se collant à une nouvelle culture ou en se recollant à l'ancienne, mais en utilisant cette occasion pour se séparer tant de l'un que de l'autre comme le fait l'enfant dans l'œdipe. C'est à partir de cette réflexion que nous avons parlé du *complexe migratoire*, car la migration réactualise les enjeux de la triangulation nécessaires à la fondation du sujet et met à jour ses fragilités éventuelles. Comme l'adolescence, la migration offre la possibilité de rejouer la relation à l'Autre et à soi, ce qui du reste est l'objectif déclaré de nombreux migrants. Cette occasion s'offre à nouveau lors du retour, quand l'expérience de l'entre-deux se renouvelle une fois de plus. Mais le migrant peut tirer profit de cette ultérieure opportunité si le retour vise à bâtir un espace personnel où le sujet peut se constituer à la fois « dans la dépendance à l'autre et dans la séparation d'avec lui »⁵²⁶. C'est seulement lorsque le sujet a pu advenir, qu'il pourrait, éventuellement, revenir...

⁵²⁶ (Cherki, 2006, p. 48)

Le travail de la migration, tout comme celui du retour, ne peut en définitive que viser le même but visé par le travail analytique, libérer le sujet de toutes dé-finitions dé-finitives, c'est-à-dire, permettre au sujet de s'installer confortablement dans l'entre-deux, dans cet espace où sa subjectivité serait fondée sur la liberté de déplacement dans les chaînes signifiantes qui appartiennent aux différentes *fictions*⁵²⁷.

Le travail d'accompagnement d'une éventuelle « clinique du retour » ne viserait donc pas à étayer le migrant dans la restauration d'une identité blessée, culturelle, sociale, politique etc., mais éventuellement à l'aider à en retrouver une pour pouvoir enfin s'en débarrasser. Il s'agit de l'accompagner dans la renonciation à toutes « identités », pour cultiver plutôt ce que Freud appelle la « fonction sujet »⁵²⁸, autrement dit, se consacrer au travail de subjectivation qui s'oppose radicalement à toute tentative d'assujettissement. Travail qui pourtant on le sait, est destiné à rester inachevé...

⁵²⁷ (Douville in Kaës, 2005, p. 31)

⁵²⁸ (Cherki, 2006, p. 48)

Bibliographie

- Abdessadek, M. (2012). Identité et migration : Le modèle des orientations identitaires. *L'Autre, Volume 13*(3), 306–317.
- Adler, P. A., & Adler, P. (1987). *Membership roles in field research*. Newbury Park, Calif: Sage.
- Agamben, G. (2006). Théorie des dispositifs. *Posie, N° 115*(1), 25–33.
- Alain, T. (2014). Quand les territoires circulatoires des transmigrants traversent des quartiers enclavés de villes moyennes françaises. *Revue européenne des migrations internationales, 30*(vol. 30-n°2), 169–192.
- Alessandri, C., Perera, C., Petit, S., & Imadan, I. I. (2018). Sur la route migratoire : Situation psychologique des migrants en transit au Niger. *Le Journal des psychologues, (356)*, 25–28.
- Altounian, J. (2007). *La survivance : Traduire le trauma collectif*. Paris : Dunod.
- Amella, M.-V. (2015). L'organisation dualiste dépassée par elle-même. *L'Homme, (214)*, 125–135.
- Ammassari, S., & Black, R. (2001). *Harnessing the potential of migration and return to promote development: Applying concepts to West Africa*. Geneva, Suisse : International Organization for Migration.
- Arveiller, J. (1996). Le voyage automatique : Fugues, vagabondages et psychiatrie. *Évolution psychiatrique, n°3, vol 61*, 579–612.
- Azria, R., & Hervieu-Léger, D. (2013). *Dictionnaire des faits religieux*. Paris : PUF.
- Bailly, R. (2001). Le jeu dans l'œuvre de D.W. Winnicott. *Enfances Psy, no15*(3), 41–45.
- Baldi, S. (2008). *Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l'Afrique de l'Ouest et en swahili*. Paris : Karthala.
- Baubet, T., & Moro, M. R. (2000). L'approche ethnopsychiatrique. *Enfances & Psy, 12*, 111–117.
- Baubet, T., & Moro, M. R. (2003). *Psychiatrie et migrations* (Congrès de psychiatrie et de neurologie de langue française, Ed.). Paris : Masson.
- Baubet, T., & Moro, M. R. (2009). *Effets de la migration et de l'exil*. 49–57.
- Baubion-Broye, A., Dupuy, R., Hajjar, V., Brangier, É., Lancry Alain, A., & Louche, C. (2011). *Socialisation organisationnelle et transformation des identités*. In : *Les dimensions humaines du travail théories et pratiques de la psychologie du travail et des organisations*. Retrieved from http://classiques.uqac.ca/contemporains/louche_claude/dimensions_humaines_travail/dimensions_humaines_travail.html
- Beaune, J.-C. (2014). *Le vagabond et la machine : Essai sur l'automatisme ambulatoire médecine, technique et société 1880-1910* Seyssel, France : Éditions Champ Vallon.
- Becker, H. S. (1998). *Outsiders : Études de sociologie de la déviance*. Paris, France : Éditions A.-M. Métailié.
- Ben Jelloun, T. (1997). *La plus haute des solitudes : Misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains*. Paris : Seuil.
- Beneduce, R. (2008). *Breve dizionario di etnopsichiatria*. Roma : Carocci.
- Benslama, F., & Le Guérinel, Norbert. (1997). *Psychiatrie sociale et ethnopsychiatrie*. Rouen : Bastidiana.

- Bensmail, B. (1990). Notes sur les aspects transculturels et psychopathologiques de la migration maghrébine en France. *Psychopathologie africaine : social sciences and psychiatry in Africa = sciences sociales et psychiatrie en Afrique*.
- Bensmail B, Boucebcı M, Bouchefra A, Millet L, & Seddik-Ameur M. (1982). Psychopathologie et migration. *Annales medico-psychologiques*, 140(6), 647–662.
- Bensmaïl, S., & Bensmail, B. (2009). *De la “transplantation immobile” à l’exil : À propos de la psychopathologie du migrant maghrébin : entretien avec le professeur de neuropsychiatrie et de psychologie médicale Belkacem Bensmaïl*.
- Benvenuto, S., & Lucci, A. (2014). *Lacan, oggi : Sette conversazioni per capire Lacan*.
- Bhugra, D., & Gupta, S. (2011). *Migration and mental health*. Cambridge, UK ; New York : Cambridge University Press.
- Biznar, K. (1991). Les névroses traumatiques des migrants : Une quête compulsive du sens : résultats d’une recherche systématique sur 95 cas cliniques. *Psychologie française : revue trimestrielle de la Société française de psychologie*.
- Blanc, S., Basch, C., & Schiller, N. (1995). Transnationalism, Nation-States and Culture. *Current Anthropology*, 4, 683–684.
- Blay, M. (2013). *Dictionnaire des concepts philosophiques*. Paris : Larousse : CNRS Éditions.
- Bolzinger, A. (1990). Psychologie du départ et du retour. *Bulletin de Psychologie*, 398, 77–86.
- Bolzinger, A. (2003). Folies cosmopolites. *L’Évolution Psychiatrique*, 68(3), 447–455.
- Bolzinger, A. (2007). *Histoire de la nostalgie*. Paris : Campagne première.
- Bolzman, C. (2014). Exil et errance, Exile and wandering. *Pensée plurielle*, (35), 43–52.
- Bolzman, C., Gakuba, T.-O., & Amalaman, M. (2017a). Honte et migration : Une relation complexe à saisir. *Pensée plurielle*, n° 44(1), 129–138.
- Bolzman, C., Gakuba, T.-O., & Amalaman, M. (2017b). Honte et migration : Une relation complexe à saisir, Shame and migration : a complex relationship to grasp. *Pensée plurielle*, (44), 129–138.
- Bourdieu, P. (Ed.). (1975). *Actes de la recherche en sciences sociales*. Paris, France : Maison des sciences de l’homme, 1975- Paris : Maison des sciences de l’homme, 1975-1976 Paris : Éd. de Minuit, 1977-1992 Paris : Ed. du Seuil.
- Bourdieu, P. (2012). *Le sens pratique*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P., & Sayad, A. (1964). *Le déracinement : La crise de l’agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris : Éditions du Minuit.
- Bourdin, D. (2009). L’esprit du Mal de Nathalie Zaltzman. *Revue française de psychanalyse*, Vol. 73(4), 1181–1184.
- Bouvarel, A., Spreng, M., Tremblay, P. H., & Furtos, J. (2017). *Clinique de la précarité : Un entretien avec Jean Furtos et Alain Bouvarel*.
- Briand, Morel, & Livet. (1914). Trois cas de migrations pathologiques. *Annales Médico-Psychologiques*, 2, 238.
- Brubaker, R. (Ed.). (2001). Au-delà de l’identité. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139.
- Burksaityte, G., & Pestre, É. (2018). Praxis inventives et subjectivantes dans les camps d’exilés. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 25(1), 43.

- Cachón, L. (2012). V. La précarité des immigrants en Espagne : La construction de la fragilité d'un nouveau sujet. In *Crise sociale et précarité* (pp. 110–126).
- Camilleri, C., & al. (1990). *Stratégies identitaires* (PUF). Paris.
- Camilleri, C., & Vinsonneau, G. (1997). *Psychologie et culture : Concepts et méthodes*. Paris : Armand Colin.
- Campbell, J. (1977). *Le Héros aux mille et un visages* (H. Crès, Trans.). Paris, France : R. Laffont.
- Caro, F. (2006a). Déplacement pathologique : Historique et diagnostics différentiels. *L'information psychiatrique, Volume 82(5)*, 405–414.
- Caro, F. (2006b). Déplacement pathologique : Historique et diagnostics différentiels, Pathological displacement : background and differential diagnoses. *L'information psychiatrique, me 82(5)*, 405–414.
- Cassarino. (2004). *Theorising return migration : A revisited conceptual approach to return migrants* ([Elektronische Ressource]). Badia Fiesolana, San Domenico (FI).
- Castles, S. (n.d.). *International migration at the beginning of the twenty-first century : Global trends and issues*. 13.
- Césaire, A. (2016). *Cahier d'un retour au pays natal* (Présence Africaine Poésie).
- Chafer, T. (2018). Partir pour mieux rester : Le cas du Sénégal. In B. Salvaing (Ed.), *Pouvoirs anciens, pouvoirs modernes de l'Afrique d'aujourd'hui* (pp. 19–37).
- Charcot, J. M. (1889). *Leçons sur les maladies du système nerveux*. S. a.: Nabu Press.
- Cherki, A. (2006). *La frontière invisible* : Paris, France : Éd. Elema.
- Cherki, A. (2008). *Franchir la frontière intérieure*. Entre deux rives. Exil et transmission (pp. 145-153)
- Cicccone, A., & Ferrant, A. (2008). *Honte, culpabilité et traumatisme*. Paris, France : Dunod, DL 2008.
- Circulaire 31 12 2018 Ministère de l'intérieur*. (n.d.). Retrieved from https://www.gisti.org/IMG/pdf/circ_2018-12-31_norintv1900071.pdf
- Cissé, M. (2017). Des mouvements noirs au transnationalisme associatif : Au prisme des parcours migratoires des Sénégalais qualifiés de France. *Espace populations sociétés. Space populations sociétés*, (2017/2). <https://doi.org/10.4000/eps.7185>
- Cohen, D. (2012). *Homo economicus, prophète (égaré) des temps nouveaux*. Paris, France : Albin Michel.
- Collomb, H. (1967). Aspects De La Psychiatrie Dans l'Ouest Africain (Sénégal). *ResearchGate, 132* (Bibliotheca. Psychiatrica Et Neurologica), 132:229-53.
- Collomb, H., & Diop, M. (1965). « *Pratiques mystiques et psychopathologie : À propos d'un cas* ». *Psychopathologie africaine*, (3) (pp 487-511).
- Constance, A., & Massey, D. (2002). *International migration*. Geneva, Pays multiples.
- Coppo, P. (1996). *Etnopsichiatria : Un manuale per capire, un saggio per riflettere*. Milano : Il Saggiatore.
- Coulombe, M. (2012). *Petite philosophie du zombie*. Paris, France : P.U.F.
- Dahoun, Z. K. S. (2012). Différence culturelle et souffrances de l'identité. In *L'entre-deux : Une métaphore pour penser la différence culturelle* (Dunod). Pris.

- Dartiguenave, J.-Y. (2012). Rituel et liminarité, Abstract. *Sociétés*, (115), 81–93. <https://doi.org/10.3917/soc.115.0081>
- Daum, C. (2007). *Migration, retour, non-retour et changement social dans le pays d'origine*. Retrieved from <http://www.documentation.ird.fr/hor/fdi:010043449>
- De Martino, E. (1977). *La fin du monde : Essai sur les apocalypses culturelles*. Paris, France : Éditions de l'ÉHESS.
- Declerck, P. (2006). *Les naufragés : Avec les clochards de Paris*. Paris : Plon.
- Delamare, J. (2012). *Dictionnaire abrégé des termes de médecine*. Paris : Maloine.
- Devereux, George. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard.
- Devereux, George. (1972). *Ethnopsychanalyse complémentariste [de] Georges Devereux. Traduit de l'anglais par Tina Jolas et Henri Gobard*. Paris : Flammarion.
- Devereux, George. (1996). *Ethnopsychiatrie des indiens mohaves*. Le Plessis-Robinson [France : Synthélabo.
- Devereux, Georges. (1967). *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion.
- Di, C., & Moro, M. R. (2008). Conflit des cultures dans la constitution de soi L'apport de l'approche ethnopsychiatrique. *Informations sociales*, 145(1), 16.
- Diagne, P. M. (2016). Soigner les malades mentaux errants dans l'agglomération dakaroise. *Anthropologie & Santé*. Retrieved from <http://journals.openedition.org/anthropologiesante/2171>;DOI:10.4000/anthropologiesante.2171
- Diouf, A. (2011, June). Étude exploratoire du phénomène de l'immigration comme rite de passage : Le cas de trois immigrants sénégalais [Mémoire accepté]. Retrieved September 22, 2019, from <https://archipel.uqam.ca/4072/>
- Do, É. (2005). Voyage suspendu, voyages impossibles. Un aléa de l'expérience migratoire. *L'Autre*, Volume 6(1), 33–41.
- Documenti-2-Ceschi.pdf*. (n.d.). Retrieved from <https://www.ritornoinсенegal.org/wp-content/uploads/2018/02/Documenti-2-Ceschi.pdf>
- Dolto, F., Dolto, C., & Percheminier, C. (2015). *Paroles pour adolescents ou Le complexe du homard*. Paris : Gallimard Jeunesse/Giboulées.
- Douville, O. (2001). Pour introduire l'idée d'une mélancolisation du lien social. *Cliniques méditerranéennes*, no 63(1), 239–262.
- Douville, O. (2009). Que vaut le nom que je porte lorsque mes cultures se déchirent ? *Le Journal des psychologues*, n° 266(3), 72–76.
- Douville, O. (2012). Chapitre 1. De l'exil à l'exil intérieur. In *Clinique psychanalytique de l'exclusion* (pp. 13–42)
- Douville, O. (2016). Le travail de retissage psychique dans des contextes de marginalisation sociale : Migration, exil, exclusion. *Chimères*, (88), 70–79. <https://doi.org/10.3917/chime.088.0070>
- Douville, O., & Galap, J. (1999). "Santé mentale des migrants et des réfugiés en France." In 37- 8880-A-10. *Encyclopédie médico-chirurgicale* (Elsevier). Paris.

- Ehrenberg, A. (2013). *La notion de pathologie sociale : Un exercice de clarification*. Retrieved from <https://www.cairn.info/l-injustice-sociale-queelles-voies-pour-la-critique--9782130621089-page-129.htm>
- Eljamri, A. (2009). *Réflexion : Le retour entre migration et développement* (OIT). Tunis : OIT.
- Esquirol, É., & Gourevitch, M. (1998). *Des maladies mentales*. Toulouse : Privat.
- Exil et torture (Livre, 1989) [WorldCat.org]. (n.d.). Retrieved July 22, 2019, from https://www.worldcat.org/title/exil-et-torture/oclc/23698205&referer=brief_results
- Explore : Return migration—RERO. (n.d.). Retrieved October 11, 2019, from https://explore.ro.ch/fr_CH/nj/result/PC/VE5fbWVkbGluZTEyMjY0NDI1
- Fanon, F. (1952). Le « syndrome nord-africain ». *Esprit* (1940-), 187(187 (2)), 237–248.
- Fanon, F. (2008). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.
- Fanon, F., & Azoulay, J. (1954). *La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans : Difficultés méthodologiques*. 366.
- Fassin, D. (2000). Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies britanniques aux banlieues françaises. *HOMME -PARIS- ECOLE PRATIQUE DES HAUTES ETUDES THEN ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES-*, (153), 231–250.
- Fassin, Didier. (2000). Repenser les enjeux de santé autour de l'immigration. *Hommes & Migrations*, 1225(1), 5–12. <https://doi.org/10.3406/homig.2000.3506>
- Faye, P. L., Gueye, M., & Thiam, M. H. (2008). Aspects psychopathologiques de l'émigration : À propos de neuf observations à la Clinique de Psychiatrie du CHU de Fann (Sénégal). *Psychopathologie africaine : bulletin de la Société de Psychopathologie et d'Hygiène Mentale de Dakar Psychopathologie africaine*, 34(1), 85–116.
- Flahaux, M.-L. (2009). *Les migrations de retour et la réinsertion des sénégalais dans leur pays d'origine MAFE (Migration entre l'Afrique et l'Europe)* (Université catholique de Louvain). Retrieved from <https://bib.uclouvain.be/opac/ucl/fr/visualizer/DIAL.pr%3A0ai%3Adial.uclouvain.be%3Aboreal%3A79031?i=1>
- Flahaux, M.-L., & Kabbanji, L. (2013). 7 - *L'encadrement des retours au Sénégal : Logiques politiques et logiques de migrants*. *Migrations africaines : le codéveloppement en questions* (2013), pages 241-280
- Foucart, J. (2010). Monstruosité et transversalité. Figures contemporaines du monstrueux. *Pensée plurielle*, n° 24(2), 45–61.
- Foucault, M. (1963). *Naissance de la clinique*. Paris : PUF.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1900). *L'Interprétation des rêves*. Paris : PUF.
- Freud, S. (1905). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1911, 1913). *Œuvres complètes / Vol. 11, Psychanalyse : 1911-1913 / [trad. : Janine Altounian ... Et al.]*. (Livre, 2009). Paris : PUF.
- Freud, S. (1913a). *Œuvres complètes / 1911-1913 / [trad. : Janine Altounian ... et al.]*. Vol. 11, Vol. 11, Paris : PUF.
- Freud, S. (1913b). *Totem et tabou : Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*. Paris : Payot.

- Freud, S. (1915a). *Opere 1915-1917 : Introduzione alla psicoanalisi e altri scritti*. Torino : B. Boringhieri.
- Freud, S. (1915b). *Vue d'ensemble des névroses de transfert : Un essai métapsychologique*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1917). *Deuil et mélancolie*. Payot.
- Freud, S. (1919). *L'inquiétante étrangeté et autres essais*.
- Freud, S. (1920). *Au-delà du principe de plaisir*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1929). *Le malaise dans la culture*. Paris : PUF.
- Freud, S. (1987). *Introduction à la psychanalyse*. Paris : Payot.
- Freud, S., Bourguignon, A., Cotet, P., Laplanche, J., Altounian, J., & Baillet, F. (2009). *Œuvres complètes : Psychanalyse. Volume XI, Volume XI*, Paris : PUF.
- Furtos, J. & Laval, C. (1998). L'individu post-moderne et sa souffrance dans un contexte de précarité. *CONFRONTATIONS PSYCHIATRIQUES*, 39, 373–398.
- Furtos, Jean. (2009a). *De la précarité à l'auto-exclusion*. Éditions Rue d'Ulm.
- Furtos, Jean. (2009b). La souffrance psycho-sociale : Regard de. *Santé Conjuguée*.
- Furtos, Jean, & Laval, C. (1998). L'individu post-moderne et sa souffrance dans un contexte de précarité : Introduction à une clinique de la disparition. *CONFRONTATIONS PSYCHIATRIQUES*, n°39, 373–405.
- Gauthier, C. (2013). Temps et eschatologie. *Archives des sciences sociales et religieuses*. (pp. 123-141)
- Georges, F. (2007). Oscillations entre deux références culturelles : Itinéraire d'un sujet psychotique d'origine maghrébine. *Cahiers de psychologie clinique*, n° 29(2), 193–219.
- Gerbier, L. (2003). La politique et la médecine : Une figure platonicienne et sa relecture averroïste. *Astérior. Philosophie, histoire des idées, pensée politique* (1). <https://doi.org/10.4000/asterion.13>
- Ghosh, B. (Ed.). (2000). *Return migration : Journey of hope or despair ?* Geneva : International Organization for Migration.
- Ghosh, B., & King Russel. (2001). "Generalizations from the History of Return Migration", in : *Return migration journey of hope or despair?* Geneva ; New York : International Organization for Migration ; United Nations.
- Glaser, B. G., Strauss, A. L., Soulet, marc-henry, Œuvray, K., & Paillé, P. (2017). *La découverte de la théorie ancrée : Stratégies pour la recherche qualitative*.
- Gounongbé, A. (2009). Migration, pathologie du retour et prévention. *Transfaire et cultures : Revue d'anthropologie médicale et clinique*, 1, 27–37.
- Gourcy, C. D. (2013). Partir, rester, habiter : Le projet migratoire dans la littérature exiltaire. *Revue européenne des migrations internationales*, 29(vol. 29-n°4), 43–57.
- Gouriou, F. (2008a). Incidences de l'exil. *Le Journal des psychologues*, (258), 30–33.
- Gouriou, F. (2008b). *Psychopathologie et migration : Repérage historique et épistémologique dans le contexte français*. Rennes 2 Haute Bretagne.
- Green, A. (2011). *Le travail du négatif*. Paris : Éditions de Minuit.
- Grinberg, L., & Grinberg, R. (1986). *Psychanalyse du migrant et de l'exilé*. Lyon : Césura Lyon Éd.

- Gutnik, F. (2002). « Stratégies identitaires », « dynamiques identitaires ». *Recherche & formation*, 41(1), 119–130. <https://doi.org/10.3406/refor.2002.1778>
- Hacking, I. (2002). *Les fous voyageurs*. Paris : Empêcheurs de penser en rond.
- Harper, M. (2016). *Migration and mental health : Past and present*. London : Palgrave Macmillan, 2016.
- Heitz, K. (2008). Décolonisation et construction nationale au Sénégal. *Relations internationales*, n° 133(1), 41–52.
- Héran, F. (2017). 12. La part de l'immigration en prison : Un faux tabou. *SH / L'envers des faits*, 221–231.
- Hochmann, J. (2015). *Les antipsychiatries : Une histoire*. Paris : Odile Jacob.
- Huff, J. L. (1998). *Parental attachment, reverse culture shock, perceived social support and college adjustment of missionary children*.
- Huff, J. L. (2001). Parental Attachment, Reverse Culture Shock, Perceived Social Support, and College Adjustment of Missionary Children. *Journal of Psychology and Theology*, 29(3), 246–264.
- Imbert, G. (2010). L'entretien semi-directif : À la frontière de la santé publique et de l'anthropologie. *Recherche en soins infirmiers*, N° 102(3), 23–34.
- Ionescu, S., Jacquet, M.-M., & Lhote, C. (2001). *Les mécanismes de défense : Théorie et clinique*. Paris, France : Nathan, 2001.
- Itéanu, A. (2004). Le hau entre rituel et échange. *Revue du MAUSS*, no 23(1), 334–352.
- Jalenques, P. (2000a). *Contribution à l'étude du préfixe RE en français contemporain : Pour une analyse compositionnelle du verbe "regarder"*. Atelier national de Reproduction des Thèses, Lille.
- Jalenques, P. (2000b). *Contribution à l'étude du préfixe RE en français contemporain : Pour une analyse compositionnelle du verbe "regarder"*. Atelier national de Reproduction des Thèses, Lille.
- James, W. (2007). *Philosophie de l'expérience : Un univers pluraliste*. Paris : Empêcheurs de penser en rond.
- Jankélévitch, V. (1980). *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*. Paris : Seuil.
- Jankélévitch, V. (2011). *L'irréversible et la nostalgie*. Paris : Flammarion.
- Joseba, A. (2010). Syndrome d'Ulysse : Stress chronique et multiple chez les migrants. *Transfaire et culture*, 3, 23–35.
- Josse, E. (2019). La nostalgie des soldats des guerres d'Empire. *European Journal of Trauma & Dissociation*, 3(1), 57–62.
- Kaës, R. (2005). *Différence culturelle et souffrances de l'identité*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (2014). *Les alliances inconscientes*. Paris : Dunod. Karounga, C. (2018). *Oser le retour* (Célid). Torino.
- Katz, G., Durst, R., Zislin, Y., Barel, Y., & Knobler, H. Y. (2001). Psychiatric aspects of jet lag : Review and hypothesis. *Medical Hypotheses*, 56(1), 20–23.
- King, R. (Ed.). (1986). *Return migration and regional economic problems*. London, Royaume-Uni de Grande-Bretagne et d'Irlande du Nord.
- Kunz, E. (1973). "The Refugees in Flight. Kinetic Models and Forms of Displacement". *Inter- National Migration Review*, 125–146.

- Lacan, J. (1956). La relation d'objet et les structures freudiennes. *Bulletin de psychologie*, Numéro 516(6), 503–518.
- Lacan, J. (1962). *Le séminaire de Jacques Lacan. 1962-1963 Livre X*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1964). *Le séminaire XI* (J.-A. Miller, Ed.). Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2014). *Écrits*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacan, J., & Miller, J.-A. (1975). *Le Séminaire XX - Encore*. Paris, France : Éditions du Seuil.
- Lacroix, T., & Lemoux, J. (2017). D'Abdelmalek Sayad à aujourd'hui : Revisiter les « âges » de l'émigration algérienne. *e-Migrinter*, (15). <https://doi.org/10.4000/e-migrinter.817>
- Lami, S., Mezzetti, P., & Ceschi, S. (2019). Ripartire dall'Africa. Esperienze e iniziative di migrazione e di co-sviluppo. In *Le migrazioni di ritorno viste dal Senegal* (Donzelli).
- Lapassade, G. (2002b). *Observation participante*. Toulouse : Éres.
- Laplanche, J. (2006). *L'après-coup*. Paris : PUF.
- Laplantine, F. (2002). Pour une ethnopsychiatrie critique. *VST - Vie sociale et traitements*, no 73(1), 28–33.
- Le Goff, J. (2013). *La naissance du purgatoire*. Paris : Nouveau monde.
- Lebrun, T. (1996). Filiation et migration. Histoire d'une transmission voilée. *Cahiers de psychologie clinique*. Brussels (pp 201–214).
- Lévi-Strauss, C. (2010). *La pensée sauvage*.
- Lévy-Bruhl, L. (2002). *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Chicoutimi : J.-M. Tremblay.
- Luckerhoff, J., & Guillemette, F. (2012). *Méthodologie de la théorisation enracinée : Fondements, procédures et usages*. Québec : Presses de l'Université du Québec.
- Lussier, M. (2011a). Chapitre V. Le travail psychique de l'exil. *Le fil rouge*. Paris : PUF. (pp 133–221).
- Malinowski, B. (1921). *La Sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*. Paris : Payot.
- Mars, L. P. (1945). 22. The Story of Zombi in Haiti. *Man Man*, 45, 38.
- Martuccelli, D. (2015). Les deux voies de la notion d'épreuve en sociologie. *Sociologie*, 6(1), 43–60.
- Marx, K. (1867). *Le capital. Livre I, sections 1 à 4* (L. Althusser, Ed.; J. Roy, Trans.). Paris, France : Flammarion, DL 1985.
- Massey, D. S., Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A., & Taylor, J. E. (1993). Theories of International Migration : A Review and Appraisal. *Population and Development Review*, 431–466. <https://doi.org/10.2307/2938462>
- Mauss, M. (1925). *Essai sur le don* (Puf). Paris, France.
- Mauss, M., & Weber, F. (2007). *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris, PUF.
- Meige, H., & Charcot, J. M. (1893). *Étude sur certains névropathes voyageurs : Le Juif errant à la Salpêtrière*. L. Bataille, Paris.
- Méliani, V. (2013). *Choisir l'analyse par théorisation ancrée : Illustration des apports et des limites de la méthode*. Retrieved from http://www.recherche-qualitative.qc.ca/documents/files/revue/hors_serie/hs-15/hs-15-Meliani.pdf

- Merle, P. (1990). L'homo politicus est-il un homo œconomicus ? L'analyse économique du choix politique : approche critique. *Revue française de science politique*, 40(1), 64–80.
- Mezzadri, B. (1991). Jason ou le retour du pêcheur. Esquisse de mythologie argonautique. *Revue de l'histoire des religions*, 208(3), 273–301.
- Moghaddam, F. (1992). Assimilation et multiculturalisme : Le cas des minorités au Québec. *Revue Québécoise de Psychologie*, 140–157.
- Monsutti, A. (2017). La migration comme rite de passage : La construction de la masculinité parmi les jeunes Afghans en Iran. In F. Reysoo & C. Verschuur (Eds.), *Genre, nouvelle division internationale du travail et migrations* (pp. 179–186).
- Moro, M. R. (1998). *Psychothérapie transculturelle des enfants de migrants*. Paris : Dunod.
- Moro, Marie Rose. (1994). *Parents en exil. Psychopathologie et migrations*. Paris : PUF.
- Moro, Marie Rose. (2002). *Enfants d'ici venus d'ailleurs*. <https://doi.org/10.3917/dec.moro.2002.01>
- Moro, Marie Rose, Lebovici, S., & Nathan, T. (2002). *Parents en exil : Psychopathologie et migrations*. Paris, France : Presses universitaires de France.
- Moscovici, S., Abric, J.-C., Billig, M., & Deconchy, J.-P. (2014). *Psychologie sociale*. Paris : Presses universitaires de France.
- Moussaoui, D., & Ferrey, G. (1985). *Psychopathologie des migrants*. Paris : Presses universitaires de France.
- Mucchielli, A., Bianquis-Gasser, I., Numilog, & Paillé, P. (2009). *Dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales*. Paris : A. Colin.
- Narodar, S. (2009). Migration au Sénégal : Profil National 2009—| IOM Online Bookstore. Retrieved October 1, 2019, from <https://publications.iom.int/books/migration-au-senegal-profil-national-2009>
- Nathan, T. (1986). *La folie des autres : Traité d'ethnopsychiatrie clinique*. Paris : Dunod.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris : O. Jacob.
- Nathan, T. (2010). Pratiquer l'ethnopsychiatrie. In *Ethnopsychiatrie*. Paris : Acte Presse.
- Ortigues. (1984). *Œdipe africain*. Paris : Harmattan.
- Paillé, P., Lacroix, J.-G., Descarries, F., & Vandelac, L. (1994). L'analyse par théorisation ancrée. *Cahiers de recherche sociologique*, (23), 147–181.
- Paillé, P., & Mucchielli, A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*.
- Papageorgiou, M. (2006). De la nostalgie à la douleur de l'impossible départ. *Revue française de psychosomatique*, no 30(2), 39–54.
- Paris, V. (2013). *Zombies : Sociologie des morts-vivants : essai*. Montréal (Québec), Canada : XYZ éd.
- Payan, S. (2010). Du déplacement au sentiment d'exil, From Displacement to the Sense of Exile. *Recherches en psychanalyse*, (9), 171–182.
- Pian, A. (2014). Des « maux » de la migration à la promotion du développement local. De l'enjeu d'un cadre discursif. *Cahiers d'études africaines*, (213–214), 181–194.
- Piette, A. (1997). Pour une anthropologie comparée des rituels contemporains. Rencontre avec des « batesoniens ». *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, (29), 139–150.
- Postel, J. (1994). *La psychiatrie*. Paris : Larousse.

- Quagelli, L. (2016a). Le(s) temps de Psyché : Panta rei ? The times of Psyche: panta rei? *Psychothérapies*, 36(1), 3–12.
- Quagelli, L. (2016b). Le(s) temps de Psyché : Panta rei ? The times of Psyche: panta rei? *Psychothérapies*, 36(1), 3–12.
- Quétel, C., & Morel, P. (1979). *Les fous et leurs médecines*. Paris : Hachette.
- Quirot, B. (1995). Faux mouvement : Voyage et psychopathologie. *Gradhiva : revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*.
- Quirot, B. (2000). *Vers une archéologie du voyage/Destins de Gradiva : De l'ethnographe et du psychanalyste. [Thèse d'anthropologie sociale et d'ethnologie]*. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Quirot, B. (2005). Destins de Gradiva : Du voyage de l'Autre comme fantôme anthropologique. *L'Autre*, 6(2), 257.
- Razy, É., & Baby-Collin, V. (2011). La famille transnationale dans tous ses états. *Autrepart*, n°57-58(1), 7–22.
- Rey, A. (2011). *Dictionnaire Historique de la langue française*. NATHAN.
- Riccio, B. (2006). « Transmigrants » mais pas « nomades ». Transnationalisme mouride en Italie. *Cahiers d'études africaines*, 46(181), 95–114.
- Riccio B. (2008). West African transnationalisms compared: Ghanaians and senegalese in Italy. *J. Ethn. Migr. Stud. Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(2), 217–234.
- Rice-Davis, C. B. (2015). « La maladie des Suisses » : Les origines de la nostalgie. *Dix-huitième siècle*, n° 47(1), 39–53.
- Robert, F. (2003). Les Enfers, les ombres et les revenants. *Analyse Freudienne Presse*, no 8(2), 11–16.
- Rodríguez Pizarro, G. (2002, August 9). *Special Rapporteur of the Commission on Human rights in A/57/292, Human rights of migrants, Note by the Secretary-General*. Retrieved from <http://daccess-ods.un.org/access.nsf/Get?Open&DS=E/CN.4/2005/85&Lang=A>
- Rosa, H. (2014). *Accélération : Une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte.
- Rouchon, J.-F., Reyre, A., Taïeb, O., & Moro, M. R. (2009). L'utilisation de la notion de contre-transfert culturel en clinique. *L'Autre, Volume. 10(1)*, 80–89.
- Roudinesco, E., & Plon, M. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris : Librairie générale française.
- Roynette, C. (2005). À propos de négritude : Senghor et Fanon. *VST - Vie sociale et traitements*, no 87(3), 70–72.
- Sagalen, M. (1990). *Rites et rituels contemporains*. Paris : Colin.
- Sall, M. (2011). À la découverte des territoires de l'émigration dans les représentations des jeunes sénégalais : Le mythe du Kaaw. In *Migrations des jeunes d'Afrique subsaharienne. Quels défis pour l'avenir ?* Paris : Harmattan. (pp. 105–119).
- Sayad, A. (1999a). Immigration et “pensée d'État.” *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 129(1), 5–14. <https://doi.org/10.3406/arss.1999.3299>
- Sayad, A. (1999b). *La double absence : Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*.
- Sayad, A. (2006a). *L'immigration ou Les paradoxes de l'altérité. 1*, Paris : Raisons d'agir éditions.
- Sayad, A. (2006b). *L'immigration ou Les paradoxes de l'altérité. 2*, Paris : Raisons d'agir éditions.

- Schaeffer, F. (2001). Mythe du retour et réalité de l'entre-deux. La retraite en France, ou au Maroc ? *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 17(1), 165–176.
- Schaeffer, F. (2009). *Chapitre 4—La circulation migratoire, révélatrice de la structuration sociospatiale du champ migratoire marocain.*
- Seminaire "Insertion des migrants en milieu urbain en Afrique, ORSTOM (Agence : France), & Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (Eds.). (1989). *L'insertion urbaine des migrants en Afrique : Actes du séminaire "Insertion des migrants en milieu urbain en Afrique."* Paris : Éditions de l'ORSTOM.
- Sibony, D. (2016). *Entre-deux : L'origine en partage.* Paris : Éditions du Seuil.
- Sigwalt, P. (2011). Du fantôme au fantasme : Une lecture chinoise du sentiment d'inquiétante étrangeté. *L'Autre, Volume 12*(1), 107–109.
- Sironi, F. (2007). *Psychopathologie des violences collectives : Essai de psychologie géopolitique clinique.* Paris : Jacob.
- Sow, I. (2008). *La symbolique de l'imaginaire : Dialectique du faste et du néfaste à partir des présages, superstitions et "gaaf."* S.l.: s.n.
- Stépanoff, C. (2018). *Chamanisme, rituel et cognition : Chez les Touvas de Sibérie du Sud.* Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Stern, J. (1994). L'immigration, la nostalgie, le deuil. *International Journal of the Sociology of Language*, 109(1). <https://doi.org/10.1515/ijsl.1994.109.57>
- Stewart, D. W., Rook, D. W., & Shamdasani, P. N. (2006). *Focus groups : Theory and practice.* London : Sage.
- Strauss, A. L., & Corbin, J. M. (2004). *Les fondements de la recherche qualitative : Techniques et procédures de développement de la théorie enracinée.* Fribourg : Academic Press Fribourg.
- Sylla, O., & Mbaye, M. (1991). Psychopathologie et migration : Un cas de "wootal." *Psychopathologie africaine : bulletin de la Société de Psychopathologie et d'Hygiène Mentale de Dakar Psychopathologie africaine*, 23(3), 353–363.
- Tallarico, S., & Baubet, T. (2017). La mer comme espace liminal. *Rhizome*, N° 63(1), 68–74.
- Tapia, S. (1989). De l'émigration au retour : Les mutations du champ migratoire turc. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée.*
- Tarrius, A. (2001). Le lien social fort comme préalable à la réussite économique. Initiatives des migrants entrepreneurs des économies souterraines internationales : Parcours, étapes, transactions commerciales. *Journal des anthropologues. Association française des anthropologues*, (84), 111–144. <https://doi.org/10.4000/jda.2592>
- Tarrius, A. (2004). Être d'ici et de là-bas. *Sciences Humaines*, N°145(1), 27–27.
- Thiam, M. H., Faye, P. L., Karfo, K., Sy, A., Bâ, I., Sylla, O., & Gueye, M. (2007). Particularités de la perturbation de l'identité chez les émigrés sénégalais—À propos de 3 cas. *Perspectives Psy*, Vol. 46(2), 165–172.
- Thomas, L.-V., & Brohm, J.-M. (2000). *Les chairs de la mort : Corps, mort, Afrique.* Paris, France : Institut d'édition Sanofi Synthélabo, impr. 2000.
- Thoret, J.-B. A. (2015). *Politique des zombies : L'Amérique selon George A. Romero.* Paris, France : Ellipses.
- Timera, M. (1996). *Les Soninké en France : D'une histoire à l'autre.* Paris : Karthala.

- Timera, M. (2001). Les migrations des jeunes Sahéliens : Affirmation de soi et émancipation. *Autrepart*, 18(2), 37.
- Tisseron, S. (2014). *La honte : Psychanalyse d'un lien social*. Paris : Dunod.
- Tourn, L. (1997). *TRAVAIL DE L'EXIL. DEUIL, DERACINEMENT, IDENTITE EXPATRIEE* (Thèse de doctorat). Université Paris Diderot - Paris 7, 1970-2019, France.
- Trigano, S. (2005). *Le temps de l'exil*. Paris, France : Éd. Payot & Rivages.
- Trouvé JN, Liauzu JP, Calvet P, & Scotto JC. (1983). Aspects sociologiques des troubles de l'identité dans la pathologie de la migration. *Annales medico-psychologiques*, 141(10), 1041–1062.
- Truffaut, L. (2004). Le travail de la migration : De la nécessaire élaboration psychique à la construction identitaire. *Le Journal Des Psychologues*, 219, 62–64.
- Turner, V. W. (1969). *Le phénomène rituel : Structure et contre-structure*. Paris : PUF.
- Van Gennep, A. (1909). *Les rites de passage*. Paris : Picard.
- Villa, A., & Tognassi, F. (2016). *Contro l'etnopsichiatria. Elementi di critica psicoanalitica applicati all'interculturalità* (Poiesis).
- Vinsonneau, G. (2002). Le développement des notions de culture et d'identité : Un itinéraire ambigu. *Carrefours de l'éducation*, n° 14(2), 2–20.
- Waldinger, R. (2006). « Transnationalisme » des immigrants et présence du passé. *Revue européenne des migrations internationales*. (vol. 22-n°2), (pp 23–41).
- Weill, I. (2009). Re- dans tous ses états, un « préfixe » marquant l'aspect implicatif. *linx Linx*, (60), (pp 119–140).
- Winnicott, D. (1951). De la pédiatrie à la psychanalyse. In *Objets transitionnels et phénomènes transitionnels*. Paris : Payot. (pp. 109–125)
- Winnicott, D. (1975). *Jeu et réalité*. Paris : Gallimard.
- Winnicott, D. (1989). *Les aspects métapsychologiques et cliniques de la régression au sein de la situation analytique*. Paris : Gallimard.
- Winnicott, D. (2004). *Les enfants et la guerre*. Paris : Petite bibliothèque Payot.
- Yahyaoui, A. (2008). Consultation familiale thérapeutique en situation d'exil. *Psychiatrie française.*, 39(3), 132–147.
- Zempléni. (1966). *La dimension thérapeutique du culte des rab, Ndöp, Tuuru et Samp. Rites de possession chez les Lebou et les Wolofs. II*, 295–439.