

Thèse de l'Université Sorbonne Paris Cité
Préparée à l'Université Paris Denis Diderot – Paris 7

ÉCOLE DOCTORALE « RECHERCHES EN PSYCHOPATHOLOGIE ET PSYCHANALYSE » N°450

LABORATOIRE C.R.P.M.S.

**L'ŒUVRE D'EXIL AU CŒUR DU
PROCESSUS DE SUBJECTIVATION DES
DESCENDANTS DE LA GUERRE D'ALGÉRIE**

*PAR-DELÀ LA MÉMOIRE TRAUMATIQUE
FAMILIALE*

Par Safia METIDJI

Thèse de doctorat dirigée par Rosa CARON

Présentée et soutenue publiquement le 30 Septembre 2016

Membres du jury

Rosa CARON	MCF-HDR, Universités Lille 3/Paris 7	<i>Directrice de thèse</i>
Alain VANIER	Professeur, Université Paris 7	<i>Président du jury</i>
Rajaa STITOU	MCF-HDR, Université Aix-Marseille	<i>Rapporteur</i>
Pascal ROMAN	Professeur, Université UNIL (Suisse)	<i>Rapporteur</i>
Olivier DOUVILLE	MCF, Université Paris 7	<i>Examineur</i>

Laboratoire C.R.P.M.S.

« Centre de Recherches en Psychanalyse, Médecine et Société »

Equipe d'Accueil n° 3522

Directeur : Professeur Alain Vanier

Rattachement : École doctorale de Recherches en Psychanalyse

UFR SHC - Sciences humaines et cliniques

Bâtiment Olympes de Gouges

REMERCIEMENTS

Mes remerciements s'adressent en premier lieu à Mme Rosa Caron pour son accompagnement précieux tout au long de ce travail de thèse, sa guidance « clinique » de chaque instant a été un repère pour moi durant tout ce parcours. Sa grande disponibilité et ses lectures assidues de fond et de forme ont été une (la) condition de possibilité de l'aboutissement de cette étude. Travailler à ses côtés a été une formation plus qu'universitaire et professionnelle, une transmission humaine.

Je remercie M. Alain Vanier d'avoir accepté de présider le jury de ma soutenance. Tout étudiant a besoin de figures d'identification qui représentent la valeur de la transmission, d'un passeur qui incarne celle-ci. Assister à ses interventions, en tant que conférencier ou modérateur, a toujours été très instructif dans son contenu « critique » toujours porteur, comme dans l'art et la manière que vous y mettez. Chacun de ses travaux est un hommage aux grandes figures de la psychanalyse dont il est l'ami et l'héritier et son savoir autant que son savoir-faire continueront de m'inspirer.

Mes remerciements chaleureux à Mme Rajaa Stitou d'avoir répondu favorablement en qualité de rapporteur. Il est des écrits dont la portée est si forte qu'elle oriente, appuie la pensée d'un jeune chercheur. Ses travaux ont ainsi intensément inspiré les miens, sa pensée toujours si justement posée sur le plan clinique ont absolument soutenu chacune de mes avancées, du début de mes réflexions doctorales jusqu'à la fin de la rédaction de la thèse et je l'en remercie infiniment. Je tenais impérativement à sa présence dans mon jury et espère avoir la chance de travailler à ses côtés.

Je remercie chaleureusement M. Pascal Roman d'avoir accepté, lors de notre rencontre à une journée doctorale, d'être rapporteur à mon jury. Je tenais à ce que sa grande expérience de travail clinique et humaine et d'enseignant porte un regard sur mes tous jeunes travaux. Sa sensibilité à tout ce qui peut permettre l'émergence et même l'éveil de la pensée, de la symbolisation a constitué une portée à ma propre pensée. Quand on rencontre des enseignants qui transmettent leur goût et leur passion avec une aisance si admirable, on souhaite les maintenir comme modèle à suivre tout au long de sa carrière.

Je tiens à remercier enfin M. Olivier Douville d'avoir accepté d'évaluer mon travail de thèse, et notamment pour sa grande bienveillance spontanée à mon égard. Son expérience pluridisciplinaire qui transparait dans ses travaux a enrichi les miens permettant une plus grande ouverture à ma réflexion. Son intérêt pour le sujet de l'enfance dans la guerre et sa dimension culturelle, transculturelle a éclairé certains moments de questionnements. Ses connaissances sur l'Histoire de l'Algérie, sur la culture maghrébine et plus largement des peuples d'Afrique, ont constitué un véritable pilier à certaines réflexions de fond. Je le remercie de sa présence à ma soutenance.

Mes remerciements ne peuvent oublier tous les participants qui ont partagé leur histoire, portés par la volonté de contribuer à la recherche sur le sujet. Je les remercie très chaleureusement pour la confiance qu'ils ont témoignée à mon égard. Les idées phare de mon travail proviennent de leurs propres élaborations, de leurs propres mouvements de pensée et je leur dédie mes quelques réflexions qui ont émergé grâce aux leurs. Leur participation à mon travail est un véritable don qui met en valeur l'importance de la transmission par-delà la douleur de l'Histoire.

Je ne peux clôturer cette page de remerciements sans les adresser à mes proches, famille et amis. Tout d'abord, à mon mari Djamel. Il sait à quel point j'ai été traversée par des doutes incessants tout au long de cet ouvrage et je tenais à remercier ici encore et encore son appui affectueux, ses encouragements de chaque instant, ses remarques toujours fructueuses et sa réassurance permanente. Sa « culture » dans tous les sens du terme, ses propres idées et ses lectures pointilleuses sur mes écrits ont participé à porter l'aboutissement de ce travail. Ma pensée la plus sensible va de toute évidence à mes parents, à mon défunt père avec lequel il a manqué le temps du récit, à ma courageuse mère pour avoir su cultiver les mots qu'il fallait. Chacun d'eux a su à sa façon inspirer chaque pas de mon chemin de thèse. Ma mère, bien que soucieuse de la difficulté de ce projet, m'a toujours encouragée par son aide à la traduction, sa vigilance par ses lectures, son intérêt soucieux et sans doute un peu sa fierté. Ce travail est aussi le sien. Merci à mon frère Mustapha d'avoir vivement encouragé mon travail, mon orientation et d'avoir inspiré la partie philosophique ce qui est devenu mon premier article à Topique. Je remercie mes sœurs Samira et Hakima, toujours encourageantes et très compréhensives du fait que ce travail pouvait parfois m'absorber et me rendre moins présente pour elles. Merci aussi à mes neveux et nièces qui, par leur joie de vivre et de jouer, ont adouci mon rapport au travail. Merci aussi à ma plus jeune tante Taoues et à Moulah d'avoir permis la rencontre avec des participants et merci à Nadia et à mon oncle Ahmed qui par leur métier d'enseignant ont accepté de relire ma thèse minutieusement pour y apporter leur regard de forme et leur soutien de fond.

Sans oublier de remercier l'ensemble de mes amis doctorants et de mes confrères psychologues et enseignants, tous ceux qui ont partagé avec moi cette traversée de doutes, de questionnements et de richesses des idées. Ce partage a permis de faire de ce travail doctoral souvent solitaire un chemin groupal (Kristina, Frédéric, Claire, Marie, Gilles, Pierre, Christian, Laurence, Chimène, Jean-Malo, Marjorie, Nizaar, Audrey). Merci enfin à mes collègues de travail et à la direction de l'association Réagir pour leurs encouragements.

À mon père, Amar,

À ma mère, Fatima,

À mon fils, Alès.

**L'ŒUVRE D'EXIL AU CŒUR DU PROCESSUS DE SUBJECTIVATION DES
DESCENDANTS DE LA GUERRE D'ALGÉRIE**
PAR-DELÀ LA MÉMOIRE TRAUMATIQUE FAMILIALE

Résumé

Le traumatisme psychique dans la guerre confronte le sujet au « réel de la mort » (Lebigot, 2005). Il agit comme une effraction psychique, par laquelle aucune représentation n'est accessible, condamnant l'affect à errer sans but, sinon à sa glaciation. Les traumatismes de guerre en constituent l'apogée. À ce niveau, on observe que, pour fuir la menace du traumatisme dans la guerre, de nombreuses populations trouvent par le chemin de l'exode l'espoir d'une vie *meilleure* au sein d'une terre d'accueil plus sécurisante. Mais, si l'exil apparaît comme une issue ultime de protection, l'épreuve qu'il constitue n'épargne pas au sujet la douleur de la « coupure d'avec les origines », apparentée à une « trahison » (Stitou, 1997, 2006). L'exil d'après-guerre serait ainsi le terrain propice au défaut de symbolisation et de transmission entre générations, créant une rupture de la filiation (Tourn, 1997).

Cette recherche s'intéresse aux enfants d'exilés de guerre, nés en terre d'exil, qui éprouvent, par procuration, la douleur sans nom de leurs parents. Il s'agit d'étudier les effets psychopathologiques du vécu d'exil familial d'après-guerre et d'analyser les conséquences de l'« empêchement de penser » (Cherki, 2008) sur le défaut de subjectivation de ceux qui en sont les descendants. En effet, si l'enfant privé de passé ne peut parvenir à se penser lui-même (Aulagnier, 1989), comment regagner une capacité subjectivante ?

Nous fonderons notre recherche sur le terrain de l'Histoire de la guerre d'Algérie (1954-1962) et de l'exode en France métropolitaine des années 60. Par le témoignage sensible de nos participants nés en terre d'exil pendant et après la guerre, issus des différentes communautés rapatriées français et migrants algériens, nous analyserons le(s) facteur(s) spécifique(s) et commun(s) qui participe(nt) à entraver la transmission de l'histoire familiale menant à l'exil et leurs répercussions sur le parcours de vie et sur la construction psychique singuliers à chacun.

Nous verrons que si le vécu d'exil des parents, en tant qu'arrachement à sa terre natale et perte des objets d'amour, peut altérer les voies de la transmission des origines, il peut aussi offrir les fondements nécessaires au processus de subjectivation chez les descendants. Nous montrerons la façon dont les descendants parviennent à mener une œuvre de symbolisation dans et par l'exil, pour échapper à l'emprise des traumatismes en héritage, dont ils sont les dépositaires, afin de devenir à leur tour les agents de la transmission.

Mots clés : Traumatisme de guerre, Exil, Transmission, Subjectivation, Filiation

**THE OPUS OF EXILE IN THE SUBJECTIVATION PROCESS OF
ALGERIAN WAR'S DESCENDANTS.
*BEYOND THE FAMILY TRAUMATIC MEMORY***

Abstract

The psychic trauma of war confronts the subject with « the real of death » (Lebigot, 2005). It acts as a psychic breaking, for which no representation is available, condemning the affect to wander aimlessly, if not to its glaciation. War traumatism constitute its apogee. At this level, we observe that, to escape the threat of war trauma, many people find by the way of the exodus the hope of a better life in a more secure haven. But if exile appears as an ultimate outcome of protection, its trial doesn't spare to subject the pain of the « break with origins », associated to a « betrayal » (Stitou 1997, 2006). The exile in post-war would be the propitious ground for lack of symbolization and of transmission between generations, creating a break in filiation (Tourn, 1997).

This research is about children of war exiles, born in exile, who feel vicariously the pain without name of their parents. This study concerns the psychopathological effects of family lived in post-war exile in order to analyze the consequences of the « impediment to think » (Cherki, 2008) on the lack of subjectivation of those who are the descendants. Indeed, if the child deprived of the past can't succeed in thinking himself (Aulagnier, 1989), how can he regain a capacity of subjectivation ?

We base our research on History field of Algerian war (1954-1962) and of exodus in France during the sixties. By the sensitive testimony of our participants born in exile during and after war, born into French repatriates and Algerian migrants communities, we will analyze specific and shared factor(s) which involved in hindering the transmission of family history leading to exile, and their impact on the singular life path and psychic construction.

We'll see that, if the experience of parents exile as wrench to his native land and as loss of love objects, can harm ways of origins transmission, it can also provide the foundation of subjectivation process for descendants. We will show how the descendants manage to carry out this symbolization opus in exile and by exile to escape the grip of trauma in legacy, which they are the custodians, in order to become the agents of transmission themselves.

Keywords : Traumatism of war, Exile, Transmission, Subjectivation, Filiation

« Ce sont des âmes d'ancêtres qui nous occupent, substituant leur drame éternisé à notre juvénile attente, à notre patience d'orphelins ligotés à leur ombre de plus en plus pâle, cette ombre impossible à boire ou à déraciner, - l'ombre des pères, des juges, des guides que nous suivons à la trace, en dépit de notre chemin, sans jamais savoir où ils sont, et s'ils ne vont pas brusquement déplacer la lumière, nous prendre par les flancs, ressusciter sans sortir de la terre ni revêtir leurs silhouettes oubliées, ressusciter rien qu'en soufflant sur les cendres chaudes, les vents de sable qui nous imposeront la marche et la soif, jusqu'à l'hécatombe où gît leur vieil échec, chargé de gloire, celui qu'il faudra prendre à notre compte, alors que nous étions faits pour l'inconscience, la légèreté, la vie tout court... »

Yacine Kateb, « Nedjma » (1956).

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	3
TABLE DES MATIERES.....	10
AVANT-PROPOS.....	15
INTRODUCTION GÉNÉRALE	19

PARTIE I

DES TRAUMATISMES DE GUERRE A L'EXODE EN QUESTION

À PROPOS DE LA COLONISATION FRANÇAISE ET DE LA DECOLONISATION ALGERIENNE	24
--	----

CHAPITRE I - QUELQUES MAUX D'HISTOIRE..... 25

1.1. L'ALGERIE ASSUJETTIE.....	25
1.1.1. Terre d'invasion.....	25
1.1.1.1. Du peuple Amazigh à l'invasion romaine.....	25
1.1.1.2. Des Vandales à l'empire Byzantin.....	27
1.1.1.3. De l'Invasion arabe à l'empire Ottoman.....	27
1.1.2. Le contexte de l'invasion par l'empire Français.....	28
1.1.2.1. Le « coup d'éventail ».....	28
1.1.2.2. Quelques paradoxes de la politique coloniale.....	31
1.1.2.3. L'Indigénat indigent.....	32
1.2. DES PREMICES DE LA LIBERATION A L'INDEPENDANCE.....	35
1.2.1. Esprit nationaliste.....	35
1.2.2. Mai 1945.....	37
1.2.3. De la fraternité au fratricide.....	38
1.2.4. L'épreuve de la torture.....	41
1.2.5. La guerre continue.....	43
1.3. GUERRES MONDIALES ET CLASSIFICATIONS DU TRAUMATISME.....	46
1.4. LE TRAUMATISME : DESCRIPTION ET OBSERVATIONS.....	50
1.4.1. Les événements traumatogènes.....	50
1.4.2. La sémiologie du traumatisme psychique.....	52
1.4.2.1. Les réactions immédiates.....	52
1.4.2.2. Les réactions post-immédiates.....	56
1.4.2.3. Les réactions différées, chroniques, tardives.....	58

CHAPITRE II - HISTOIRE PSYCHANALYTIQUE DU TRAUMATISME PSYCHIQUE..... 64

2.1. PREHISTOIRE DU CONCEPT DE TRAUMATISME.....	64
2.2. PSYCHANALYSE ET TRAUMA.....	67
2.2.1. Fonctionnement psychique élaboré par Freud.....	67
2.2.2. Principe de plaisir et répétition.....	70
2.2.3. Ferenczi, nouvel apport.....	75
2.3. REPRESENTATION ET IRREPRESENTABLE.....	76
2.3.1. Effets positifs et effets négatifs.....	79
2.3.2. Défenses psychiques.....	81

2.4. VECU AFFECTIF	85
2.4.1. <i>La sidération</i>	85
2.4.2. <i>Honte et culpabilité</i>	86
2.4.3. <i>L'abandon</i>	86
2.4.4. <i>Hilflosigkeit</i>	87
2.4.5. <i>La tristesse</i>	87
2.4.6. <i>Glaciation des affects</i>	88
CHAPITRE III - POLYSÉMIE DE L'EXIL DANS LA GUERRE	90
3.1. L'EXIL ORIGINEL	90
3.2. POLYSEMIE DE L'EXIL	93
3.2.1. <i>Au sens étymologique</i>	93
3.2.2. <i>D'un point de vue politique</i>	95
3.2.3. <i>En d'autres termes</i>	97
3.3. L'EXODE D'ALGERIE	100
3.3.1. <i>Le « rapatriement »</i>	100
3.3.1.1. <i>Lesdits « pieds-noirs »</i>	100
3.3.1.2. <i>Les harkis</i>	102
3.3.2. <i>Les trois temps de la migration</i>	104
3.3.2.1. <i>Avant la guerre d'Algérie</i>	104
3.3.2.2. <i>L'exode algérien pendant la guerre</i>	106
3.3.2.3. <i>L'exode d'après-guerre</i>	107
3.4. PSYCHOPATHOLOGIE DE L'EXIL	111
3.4.1. <i>Rencontre avec l'étranger</i>	111
3.4.2. <i>Exil intérieur vs exil extérieur</i>	113
3.4.3. <i>Abandon et trahison</i>	113
3.4.4. <i>Entre deux places</i>	115
3.4.5. <i>Mélancolie de l'exil</i>	118
CONCLUSION ET PROBLEMATIQUE	121

PARTIE II

METHODOLOGIE DE LA RECHERCHE CLINIQUE	129
--	------------

CHAPITRE I - CADRE ÉPISTEMOLOGIQUE DE LA RECHERCHE	130
---	------------

1.1. LA PSYCHANALYSE AU REGARD DE L'APPROCHE HISTORIQUE	130
1.1.1. <i>La psychanalyse face à la guerre</i>	130
1.1.2. <i>Temps psychique et temps historique</i>	134
1.1.3. <i>Latence et Zeitlos</i>	136
1.1.4. <i>Après-coup et anachronisme</i>	138
1.2. POSTURE PHENOMENOLOGIQUE	140
1.3. APPROCHE TRANS-CULTURELLE	143
1.3.1. <i>Au-delà de l'approche ethnopsychiatrique</i>	143
1.3.2. <i>Pour une éthique de l'exil</i>	143

CHAPITRE II - DEMARCHE METHODOLOGIQUE CLINIQUE	147
2.1. SUJET ET CADRE DE LA RECHERCHE	147
2.2. DEFINITIONS ET CHOIX DES CONCEPTS	149
2.2.1. <i>Traumatisme psychique</i>	<i>149</i>
2.2.2. <i>Trauma</i>	<i>150</i>
2.2.3. <i>Traumatique</i>	<i>151</i>
2.3. MODALITES DE LA RENCONTRE	153
2.3.1. <i>À la rencontre de participants éventuels</i>	<i>153</i>
2.3.1.1. <i>Occasion commémorative</i>	<i>153</i>
2.3.1.2. <i>Contact téléphonique</i>	<i>154</i>
2.3.1.3. <i>Premier rendez-vous de la recherche</i>	<i>154</i>
2.3.2. <i>Des lieux-dits, des lieux pour dire</i>	<i>155</i>
2.3.3. <i>Le cadre des entretiens</i>	<i>156</i>
2.4. RECUEIL DES DONNEES CLINIQUES	156
2.5. ÉTHIQUE ET DEONTOLOGIE	157
2.5.1. <i>La déontologie du chercheur</i>	<i>157</i>
2.5.2. <i>La garantie de l'anonymat</i>	<i>160</i>
CHAPITRE III - PRINCIPES DE L'ANALYSE CLINIQUE	161
3.1. AU CŒUR DE L'ENTRETIEN CLINIQUE	161
3.2. LA METHODE BASEE SUR L'INTERPRETATION	162
3.3. LES MOTIONS TRANSFERENTIELLES ET CONTRE-TRANSFERENTIELLES	164
3.4. LES RESISTANCES	166
3.5. PRESENTATION BREVE DES PARTICIPANTS	168

PARTIE III

ÉLABORATIONS CLINICO-THEORIQUES	171
CHAPITRE I - ÉTAT DES LIEUX DE LA TRANSMISSION	172
1.1. DE L'IMPORTANCE DE SAVOIR	172
1.1.1. <i>L'insu porté</i>	<i>172</i>
1.1.2. <i>Pulsions épistémophiliques</i>	<i>180</i>
1.1.2.1. <i>Par-delà le silence</i>	<i>180</i>
1.1.2.2. <i>Marcissance</i>	<i>184</i>
1.1.2.3. <i>Le regard de la Méduse</i>	<i>188</i>
1.2. SOUS LE POIDS DE L'INTERDIT	191
1.2.1. <i>L'interdit d'espace psychique</i>	<i>191</i>
1.2.2. <i>Violences du tabou</i>	<i>194</i>
1.3. DE L'INSU-PORTE AU SU-PORTANT	201
1.3.1. <i>L'entendu</i>	<i>201</i>
1.3.2. <i>Le su</i>	<i>204</i>
1.3.3. <i>L'ombre anamorphique</i>	<i>206</i>
CONCLUSION DE L'ÉTAT DES LIEUX	209

CHAPITRE I - DES ORIGINES AUX FONDEMENTS DU « JE »	213
2.1. POINT SUR NOTRE REFLEXION	213
2.1.1. <i>Observations</i>	213
2.1.2. <i>Identité ou subjectivation ?</i>	214
2.2. L'OMBRE DES ORIGINES	220
2.2.1. <i>La naissance en contexte</i>	220
2.2.2. <i>Des signes étranges</i>	223
2.2.3. <i>Le passé en après-coup</i>	226
2.2.4. <i>Sensorialité</i>	228
2.2.5. <i>Subjectivation en berne, l'interdit de la séparation</i>	232
2.3. L'AUTRE EN SOI	234
2.3.1. <i>Le vécu incorporé</i>	234
2.3.2. <i>Du « Je » au « On »</i>	237
CONCLUSION DU CHAPITRE	242
CHAPITRE III - PALLIER L'INFONDÉ DU JE	244
3.1. INTRODUCTION	244
3.2. LA JEUNE FILLE ET LA MORT	245
3.2.1. <i>Une enfant est battue</i>	245
3.2.2. <i>Une enfant est touchée</i>	253
3.2.3. <i>Ce n'est qu'un rêve</i>	257
3.3. DU NOURRISSON SAVANT A L'ENFANT SAUVEUR	259
3.4. LA PART DU FAUX	263
3.4.1. <i>D'où suis-je ?</i>	263
3.4.2. <i>Le délire des origines</i>	267
3.5. L'AUTOENGENDREMENT	273
3.5.1. <i>De l'absence d'histoire au déni des origines</i>	273
3.5.2. <i>L'ultime du suicide</i>	277
3.5.3. <i>Parthénogenèse</i>	280
CONCLUSION DU CHAPITRE	283
CHAPITRE IV - L'ŒUVRE D'EXIL	285
4.1. PARENTS DEVENUS	285
4.2. LE RITE	292
4.2.1. <i>L'armée</i>	292
4.2.2. <i>Le mariage</i>	296
4.2.3. <i>La réussite</i>	299
4.2.4. <i>Faire récit</i>	300
4.3. DE L'OBJET DE LA TRANSMISSION AU MYTHE	306
4.3.1. <i>Le bijou</i>	306
4.3.2. <i>La terre et le sang</i>	308
4.3.3. <i>L'a-venir</i>	310
4.4. LE MYTHE DU RETOUR	311
4.5. ŒUVRE DE SEPULTURE	315
4.5.1. <i>Chercheurs d'O.S.</i>	315
4.5.2. <i>Théorisation par la diffraction</i>	317
CONCLUSION	322

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES	331
OUVRAGES ET ARTICLES.....	331
AUTRES SOURCES	349
AUTEURS CITES EN INTRODUCTION DES CHAPITRES.....	349
ARTICLES DE PRESSE.....	350
ARTISTES	351
IMAGES.....	351
ANNEXE.....	353

AVANT-PROPOS

La guerre d'Algérie (1954-1962) a laissé un héritage profondément sensible que le récit même de l'Histoire, et des histoires personnelles et familiales, réactive les plus vifs émois. D'ailleurs, tout événement tragique, individuel ou collectif nécessite une période de *latence* pour que soit métabolisées les violences de la guerre, pour que s'écrivent les témoignages de ceux qui ont eu à l'éprouver de front et pour que s'inscrive un travail mémoriel plus paisible pour les générations à venir. Ce temps de latence est absolument nécessaire au travail d'élaboration psychique et historique du passé pour exorciser les ondes de choc toujours actives, car tout historien sait qu'il faut un « temps dit d'intervalle pour parvenir à traiter des événements historiques » (Leduc, 2002).

L'Histoire franco-algérienne est nourrie par le travail de nombreux chercheurs historiens à travers le monde et surtout par ceux des pays directement concernés. Mais longtemps, elle s'est écrite séparément de chaque côté de la rive méditerranéenne, comme si la mémoire de l'un pouvait constituer une menace à la mémoire de l'autre. Il a fallu beaucoup de temps pour que se tissent des passerelles entre historiens, mais il faut admettre que ce travail est encore à mener, sous fond de tensions politiques et sociales encore vivaces.

Sur ce terrain miné de l'Histoire, j'ai entrepris d'étudier ces zones sensibles du passé de guerre sous l'angle de la psychanalyse, pour penser les enjeux psychopathologiques de sa transmission. Cette recherche commence concrètement en 2010, mais elle fait suite à des années de réflexions, personnelles, tout d'abord d'ordre social, puis sur le plan de ma pratique clinique.

Bons nombre de mes patients nés en France de parents d'origine étrangère ont exprimé au sein des entretiens un conflit majeur sur le plan identitaire et même existentiel. Le point de départ de cette recherche était alors la part de l'immigration en tant qu'exil dans ce conflit psychique, sans savoir précisément en quoi elle constituait un désencrage et un « dés-ancrage ». Cet intérêt que j'avais renvoyait également aux questionnements personnels qu'on peut avoir quand on est soi-même descendant de parents immigrés. L'idée émergente était que le vécu d'exil familial pouvait apparaître comme étant à l'origine d'« identités », en mal d'ancrage historique, qui ne trouvaient pas de socle originaire solide et concret sur lequel se fonder.

Une recherche démarre toujours d'un questionnement suite à un événement et nous souhaitons rendre compte ici de quelques faits sociétaux qui ont permis d'approfondir notre réflexion. En 2001, des tensions sociales resurgissent lors du fameux match de football entre la France et l'Algérie au Stade de France ; match dit « amical » qui a rejoué le scénario d'une confrontation non plus sportive, mais marquée par des reviviscences historiques et politiques. Le match a alors dû être annulé pour des raisons de débordements, impulsifs dans sa forme et affectifs dans son fond, par les supporters français d'origine algérienne qui, devenus « hystériques », ont envahi la pelouse du Stade. Les interprétations politiques et journalistiques furent multiples, allant de la prétendue folie insensée des jeunes « délinquants » qui sifflent l'hymne français jusqu'au symbole politique et historique fort d'une jeunesse en mal d'identité et de reconnaissance.

Dès 2005, dans un cadre professionnel, mes rencontres avec des patients souffrant de toxicomanie ont suscité davantage mon intérêt pour les questions liées à leurs origines étrangères en points d'interrogation ou en pointillés. Par exemple, des enfants nés là-bas, mais sans souvenir de là-bas, des enfants nés ici, dont un des parents est reparti là-bas seul ou bien avec une partie de la fratrie laissant l'autre ici. Ces éléments se retrouvent souvent dans les histoires familiales qui empêchent toute évocation du contexte de l'exil, qu'il s'agisse d'immigration ou de rapatriement. Ces vécus laissent l'impensé tisser sa toile, enfermant le sujet exilé dans une impasse psychique, impensé qui « refoule » sans cesse le sujet de sa propre parole. Cette même année encore, des émeutes à Clichy-sous-Bois se sont répandues dans de nombreuses banlieues françaises qui dénoncent la mort de deux adolescents d'origine africaine et nord-africaine. Ces émeutes peuvent être saisies par le prisme de l'Histoire : « Les adolescents ne cessent de répéter qu'ils sont les laissés pour compte d'une démocratie corrompue par son histoire coloniale » (Mansouri, 2013, p. 181).

Le début de nos travaux, en 2010, a aussi été initié suite à une série de bouleversements sociaux et politiques. Pour en citer quelques-unes, telles qu'elles reviennent à notre mémoire, il y eut les manifestations à Cannes contre la sortie du film de Rachid Bouchareb « Hors la loi¹ » qui retrace l'Histoire de la révolte algérienne, née en Algérie et poursuivie en France. Les manifestants, enfants de rapatriés d'Algérie, se sont opposés à la sortie du film, persuadés d'une lecture tronquée et partielle des faits de guerre (Roger, Le Monde, 2010). En 2012, l'année du cinquantenaire de la fin de la guerre d'Algérie met en exergue la « viscéralité » même du sujet de l'Histoire franco-algérienne. Il y eut des manifestations contre l'installation d'une statue érigée à Nice, à l'effigie du Général de Gaulle, considéré comme « coupable » d'avoir abandonné l'Algérie et tous les Français vivant là-bas ; l'indépendance a ainsi

¹ Nom donné aux soldats nationalistes qui ont pris les armes pour lutter pour l'indépendance.

amené des familles françaises à devoir quitter douloureusement une Algérie devenue étrangère. Nous rappelons ici également entre autres le refus des politiques de commémorer la date du 19 Mars, comme date du lendemain de la signature des Accords d'Evian. Cette date symbolise pour les Français d'Algérie leur départ dramatique d'Algérie qu'il leur est impossible de se remémorer ; date que seuls les anciens Appelés du contingent français commémorent. La France peut-elle rester sans date, sans mot, sans nom sur cette tragédie sans en entretenir la douleur ? Une nouvelle date de commémoration a donc été proposée sous le gouvernement Chirac, celle du 5 décembre, mais celle-ci a été rejetée par la FNACA² car elle ne se référait à aucun événement historique, mais à l'inauguration du mémorial au Quai Branly³ en 2002.

En Algérie, c'est encore une autre date qui est commémorée, celle du 5 Juillet, correspondant à la proclamation du droit à l'autodétermination en 1962. Pour la France, cette date résonne comme celle des massacres perpétrés à Oran par l'A.L.N.⁴, tuant et blessant de nombreux civils. L'absence d'une date qui fédère les deux peuples et les mémoires laisse un trou béant dans l'Histoire, venant creuser la douleur innommable. Ce n'est que le 8 novembre 2012, année de commémoration des cinquante ans de la fin de la guerre d'Algérie, qu'a été définitivement adoptée par le Sénat et le Parlement, la loi socialiste instaurant la journée nationale du souvenir des victimes de la guerre d'Algérie. Seule la Gauche a voté favorablement, la Droite et le Centre ayant voté « contre », considérant que cette loi « occulte » les morts européens et harkis qui ont eu lieu après cette date ; l'UMP dénonça même le fait cette loi était exposée à la censure (Perrault, Le Figaro, le 8 novembre 2012). Harkis et rapatriés dénoncent toujours cette date. C'est sur sujet épineux de la transmission impossible d'une mémoire que nous souhaitons nous pencher car ces éléments retranscrivent l'empêchement qui crée l'impensé et même la « déshistoricisation⁵ ».

En effet, les multiples dates en France qui se rejettent les unes les autres témoignent d'un impossible de la commémoration. La psychanalyse apporte plus de clairvoyance sur ce point, le danger étant la réactualisation d'une scène traumatique, ce que Freud (1914b) évoque d'ailleurs, dans « Remémoration, répétition et perlaboration » à propos de son refoulé : « Il ne le reproduit pas sous forme de souvenir mais sous forme d'acte, il le répète, naturellement sans savoir qu'il le répète. » Il écrira plus loin : « l'analysé répète au lieu de se

² Fédération Nationale des Anciens Combattants d'Algérie

³ Musée inauguré en hommage aux noms des soldats français morts pour la France. Le président Chirac avait soigné les relations diplomatiques avec l'Algérie, mais la loi de Février 2005, reconnaissant le rôle positif de la colonisation française en Algérie, même si elle a été retirée ensuite, a terni les relations franco-algériennes (Cesbron, L'Express, le 5 Juillet 2012).

⁴ Armée de Libération Nationale

⁵ Nous reprenons ce terme à Pierre Bourdieu (1998) pour illustrer l'impossibilité de l'écriture de l'Histoire et le retour au même.

remémorer, il répète en étant soumis aux conditions de la résistance » (Freud, 1914, traduit par Altounian, 2004).

Cette commémoration est aussi le lieu de violences entre politiques, telles qu'on l'a vu lors d'une émission télévisée avec le fameux « bras d'honneur » de Gérard Longuet, ministre de la Défense et des anciens combattants, sous le gouvernement Nicolas Sarkozy, en réponse à la demande du gouvernement algérien que la France reconnaisse ses crimes coloniaux (Tesson et Cotta, Le Point, le 2 Novembre 2012). Ce geste-là, parce qu'il n'est pas parlé, réitère une violence à nouveau réactualisée. Après Jacques Chirac, puis Nicolas Sarkozy, le Président François Hollande s'est lui-même rendu en Algérie en 2013, conformément à sa promesse électorale, afin de faire le pas symbolique de la reconnaissance des drames coloniaux commis par la France, durant la guerre. Mais se sont exprimées les colères de certaines communautés françaises, civiles et politiques, déçues de ce qu'ils qualifiaient être une « repentance inutile » servant à affaiblir la mémoire française et affirmant, au contraire, le sens d'une colonisation comme bienfaitrice (Cesbron, L'Express, le 5 Juillet 2012).

C'est par le biais de ces « symptômes » sociopolitiques que j'ai souhaité mener cette recherche sur le vécu d'exil familial durant la guerre et en après-guerre, pour rechercher sa part active dans le mal d'identité chez les descendants. Le but était de vérifier si la brisure géographique qu'il entraîne en après-guerre, impliquant ou non le retour au pays, participe à la « silenciation » (Cherki, 2008) du vécu familial et entrave la transmission symbolique nécessaire à toute construction psychique.

L'ensemble de ces éléments cités ne représentent que quelques exemples parmi tant d'autres qui nous permettent d'observer les empêchements, à travers le passé reconduit qui se heurte au mur du temps. Empêchement de match, empêchement d'inauguration de film ou de statue, empêchement de dates, empêchement de reconnaissance historique, empêchement de tout symbole, refoulant, voire déniaient le sens. L'Histoire apparaît traumatisée elle-même.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Notre travail de thèse s'intéresse aux incidences psychopathologiques de la guerre sur les descendants nés en terre d'exil. Ce sujet porte spécifiquement sur la guerre d'Algérie par-delà les différentes appartenances communautaires mais il veut également avoir une portée plus globale au regard de notre actualité sur les familles migrantes du Moyen-Orient et d'Afrique qui fuient la guerre. Il ne s'agit pas de négliger pour autant ce qui fait leur particularité identitaire, mais d'éviter surtout de basculer dans une lecture communautariste pour s'intéresser à ce qui opère dans la transmission et sur la façon dont chacun construit ses propres voies de frayages pour se relier, à sa façon, à son histoire familiale, aussi morcelée soit-elle.

Ce projet a mûri suite à quelques lectures d'articles et d'ouvrages plus ou moins récents qui ont traité de la transmission en exil d'après-guerre. Les études déjà menées par nombre de chercheurs ont aussi inspiré l'instigation de notre recherche, notamment ceux effectués sur la seconde guerre mondiale, concernant la Shoah. Consciente des multiples différences entre la Shoah et la guerre d'Algérie (la situation de colonisation et de guerre coloniale ayant sa spécificité), je restais toutefois sensible aux effets psychopathologiques des répercussions historiques à travers les générations.

En effet, une génération de chercheurs a questionné l'héritage de ce passé tragique. C'est notamment le travail d'Epstein (1979) à propos des enfants de survivants nés en exil aux États-Unis, après la guerre. Elle fait ressortir « l'étouffante sensation de porter lourdement en héritage « quelque chose » qui ne leur appartient pas » (Zadge, 2005, p. 134). Ces témoignages portent sur l'impact affectif du passé de leurs parents sur la fragilisation de leur enfance ; ce que Fresco entend comme une « emprise » du silence (Fresco, 1979, cité par Zadge) dans les familles de survivants de la Shoah. En France, ce sont les travaux de Vegh (1979) qui s'intéressent aux enfants séparés de leurs parents déportés en camps, enfants qui, devenus parents, éprouvent des angoisses de séparation lors de l'adolescence de leurs propres enfants. Une autre étude, menée en Israël, cherche à évaluer, à travers une batterie de tests, des éléments psychopathologiques (anxiété, dépression) chez des lycéens dont les parents ont vécu des drames durant la Shoah. Cette recherche a mis en évidence une faible capacité d'affirmation de soi, ainsi qu'un besoin accru de s'inscrire dans des relations d'aide, mais pas de différences significatives sur l'anxiété et la dépression comparativement à un groupe contrôle (Last et Klein, 1981, cités par Zadge, 2005). Ce que ces études ne précisent pas est qu'elles ont lieu en Israël, donc après l'exil d'Allemagne et se centre principalement sur les effets du traumatisme. Une autre recherche de nature journalistique concerne les

enfants de victimes juives d'Autriche et d'Allemagne (Sichrovsky, 1987). Elle porte sur la façon dont ceux-ci sont hantés par l'Histoire, si bien que leur vie personnelle et affective en est fortement touchée. Zadge en parle comme d'un « envoûtement historique » pour expliquer la façon dont cette génération se sent héritière d'une faute ou d'un malheur.

Une autre particularité de la guerre d'Algérie est que l'exode s'est mené à travers le rapatriement, mais également contre toute attente, par l'immigration vers la France, favorisant l'entretien de tensions en après-guerre entre communautés et partis politiques. La politique participe activement à véhiculer des idées qui empêchent la construction d'actes politiques symboliques. L'enseignement scolaire en est le témoin, puisque la guerre d'Algérie est un des volets les moins enseignés dans le secondaire (Brinker, 2006) : « alors que nous savons pourtant qu'ouvrir le débat au sein des établissements scolaires permettrait d'enrayer toute démarche caricaturale et simpliste, et de freiner tout repli communautaire ». En 2012, cinquante ans après, le sujet du Bac d'Histoire porte sur la décolonisation de la fin de la seconde guerre mondiale aux années 60 ; quelque chose a-t-il bougé dans l'histoire de l'Histoire ?

De nombreux chercheurs en psychanalyse s'intéressent ainsi aux conséquences transgénérationnelles du traumatisme et à ce qui participe à l'empêchement de la transmission avec, pour ne citer qu'eux, Abraham et Torok (1959-1975), Kaës et Faimberg (1993, 2003) ou Eiguer et Granjon (2012) et plus précisément sur les descendants des guerres et de l'exil avec les travaux de Cherki (2006, 2008) et les travaux plus récents de Mansouri (2013) sur ce qu'elle appelle les « révoltes coloniales » rejouées dans l'actuel des cités en France. D'autres études en Histoire, notamment celles de Colonna (2007), montrent que « l'exil efface jusqu'au nom de l'ancêtre », désinscrivant le sujet de la mémoire familiale, donc de sa filiation. Les études sur la Shoah citées précédemment se passent aussi en exil, et ce point, quand bien même il est hors-lieu, est à considérer dans les observations qui sont faites. De même, certains auteurs en psychanalyse considèrent que toute « migration » favorise des défauts de transmission symbolique (Fabregat, 2009) ou encore une « crise de la croissance » (Akhtar, 2007).

Ce pan de l'Histoire de guerre est significatif car bien qu'étant sous couvert du silence, il se transmettrait de façon répétitive, reconduisant à la génération suivante les mêmes attitudes défensives qu'en temps de guerre. Ce phénomène de transmission sans récit de l'Histoire viendrait entraver la construction psychique des enfants nés en exil. Ici, nous gardons à l'esprit que l'enfant privé de son passé ne peut parvenir à se penser lui-même (Aulagnier, 1984). Plusieurs autres recherches de thèse en Histoire, en Sociologie et en Psychologie ont été menées pour repenser les affres de la guerre et de l'exil et

surtout les conséquences sur les jeunes générations qui héritent de ces failles mémorielles. Néanmoins, on observe que quantités de recherches sont menées à partir de groupes spécifiques. En effet, la plupart d'entre elles s'élaborent dans un certain conservatisme culturel, n'abordant que l'origine à laquelle le chercheur appartient lui-même ; comme si parler de la mémoire de l'autre était illégitime ou constituait une posture déloyale. On voit alors des chercheurs qui travaillent alors sur leur groupe d'appartenance d'origine ; ainsi, des enfants de pieds-noirs écrivent sur l'histoire des pieds-noirs, les enfants d'immigrés algériens sur celle des immigrants algériens, les enfants de harkis sur celle des harkis, etc. Cela participe, à notre sens, à cristalliser les mémoires, à les catégoriser de façon quasi indépendante les unes des autres. La transmission de la mémoire familiale serait alors altérée en exil et par l'exil. On peut donc ici penser que la brisure des liens d'attachement à travers l'exil pourrait être responsable de l'incapacité des parents à transmettre à leurs enfants, leur histoire personnelle et familiale, leur vécu de guerre et leur parcours d'exil, laissant ces derniers orphelins de passé.

Dans cette perspective de recherche sur le terrain « miné » de l'Histoire de la guerre d'Algérie, notre objectif sera de saisir comment nos participants nés, pendant ou à la fin de la guerre, parviennent à mettre du sens dans leur vécu psychique, en méconnaissant leur histoire familiale, voire en la percevant comme brisée ? Comment assurer une cohérence existentielle et fonder une place légitime en terre d'accueil sur une histoire familiale meurtrie par la guerre et l'exil ?

Dans une nouvelle optique, notre recherche tente, quant à elle, de s'inscrire dans une méthodologie transversale pour contourner les dangers du communautarisme intellectuel et mémoriel, lequel participe, à notre sens, à perpétuer implicitement une guerre des mémoires. Il s'agissait pour nous de mener un travail qui relierait les mémoires de guerre en exil de tous bords, au sein du même vécu historique, pour déjouer ce qui nous semblait être un biais dans la recherche par une lecture et une écriture réduites à une place culturelle, voire culturaliste dans la posture du chercheur lui-même. Travailler auprès d'une population spécifique, qu'elle soit de spécificité culturelle, religieuse ou sociale sans considérer ce qui est étranger au chercheur, est un piège dans lequel nous ne souhaitons pas glisser. Prendre le contre-pied de cette méthodologie restreinte et restrictive, qui limite la pensée du chercheur à ses ancrages propres, c'est avoir l'audace de prendre la parole sur ce que vit l'autre, c'est se décentrer pour mieux permettre une empathie, comme seul pas qui permette à la dialectique au sens socratique de se déployer.

Cette étude doctorale se place sous un angle principalement psychanalytique, en ce qu'il offre un décryptage de l'inconscient humain, et plus globalement de sa psyché mise à l'épreuve par la violence d'un événement

traumatique, à travers le système colonial et la guerre contre ce dernier. Notre recherche se référera à d'autres courants, dès que nos analyses buteront sur des questions qui nécessitent d'autres inspirations épistémologiques. Il s'agit, avec la psychanalyse, de nous intéresser spécifiquement au vécu singulier, subjectif du sujet pris dans l'Histoire et dans son histoire familiale, pour observer d'un côté la façon dont le poids du passé influence une partie de son existence, voire son existence toute entière, et de l'autre, la façon dont le sujet lui-même parvient à composer avec ce passé, pour le penser, le recréer, le reconstruire en retour pour se reconstruire soi.

Pour une cohérence pratique, le chercheur lui-même aura à en penser le choix de sa méthodologie de travail, son désir et sa place dans sa posture contre-transférentielle. En effet, il ne peut faire totalement fi du transfert à son égard et de ses propres influences culturelles. Il doit alors tenir compte d'une posture qui se veut la plus réfléchie possible, par la motivation d'une analyse de son implication contre-transférentielle ; l'objectif est à la fois de comprendre son matériau d'étude, tout en s'en distinguant, afin de gagner un meilleur repérage clinique.

Dans ce travail de thèse, il s'agira de voir si l'exil crée une coupure avec les liens du pays, laquelle empêche les descendants nés en exil d'interroger leurs origines laissées sur les ruines de la pensée. Nous souhaitons pour cela mettre en évidence les conséquences psychopathologiques du vécu de guerre et d'exil des parents, vécu tenu sous silence, et plus précisément sur le processus de subjectivation de leurs enfants ; et cela, par l'écoute de l'intime des témoignages de ceux-ci.

Le questionnement général en soubassement de ce travail de thèse est le suivant : Quels est/sont le/les facteurs qui participe/nt au silence des origines et à l'impossible transmission de l'histoire familiale de guerre d'Algérie chez les parents au sortir de la guerre ? Notre question plus précise est de savoir si l'exil d'après-guerre constitue bien une entrave au processus de transmission de l'histoire familiale ainsi qu'au processus de subjectivation des descendants. Il s'agit de mettre à l'épreuve l'ensemble des théories sur le sujet.

Notre hypothèse, conforme aux nombreuses théories en vigueur, affirme que le vécu d'exil des parents, en tant qu'arrachement à sa terre natale et perte des objets d'amour, participerait activement à léser les voies de la transmission par le récit du passé familial et à porter atteinte au processus de subjectivation des descendants.

Ne pouvant pas faire d'impasse sur l'Histoire franco-algérienne comme cadre de notre recherche en tant qu'elle forme les prémices de notre réflexion, nous allons déplier les principaux repères chronologiques pour envisager nos

réflexions sur les parcours subjectifs des personnes que nous avons rencontrées, et dont le témoignage sera analysé principalement sous l'angle de la clinique analytique. Ce premier chapitre n'est en aucun cas un travail d'historien, mais il nous paraissait fondamental d'en retracer les grands axes pour faciliter notre compréhension des enjeux actuels. Cela nous permettra dans un second temps, de comprendre les configurations psychopathologiques du vécu traumatique dans la guerre et de l'exil, afin de mieux saisir les définitions qui serviront à notre étude clinique. Nous nous centrerons enfin sur le vécu d'exil saisi de son point de vue sémantique et clinique, l'objectif étant d'en donner une définition plus appropriée dans le contexte de la guerre d'Algérie ; notamment parce que la notion d'exil en contexte de guerre recouvre un sens particulier, qui ajoute une teinte traumatique à son éprouvé.

Pour résumer, à partir d'un premier travail de contextualisation historique et géographique qui décline les faits de l'Histoire coloniale de l'Algérie, notamment sous le joug français, menant à la guerre de décolonisation et à l'exode, nous développerons nos réflexions psychopathologiques sur ces deux grands concepts, qui constituent le traumatisme psychique dans la guerre et l'exil qui en découle. Nous en arriverons alors à situer notre question clinique et à poser nos hypothèses de recherche concernant le défaut de transmission entre générations dans ce contexte.

Nos cinq participants, dont les parents proviennent de différents horizons culturels ont tous en commun un parent qui a vécu la guerre d'Algérie et pour quatre d'entre eux, un parent qui a vécu un exil géographique en France. Ils nous aideront, chacun à leur manière, par la valeur de leur témoignage sensible, à saisir ce qui leur a été transmis ou non, ce qui a constitué une douleur dans leur histoire de vie personnelle et familiale afin de savoir si le vécu d'exil a agi négativement sur les liens familiaux et la transmission.

Partie I

Des traumatismes de guerre à l'exode en question

À propos de la colonisation Française et de la décolonisation Algérienne

« Ce n'est pas nous qui faisons l'Histoire, c'est l'Histoire qui nous fait. »

Martin Luther King, « La force d'aimer », 1964.

CHAPITRE I

QUELQUES MAUX D'HISTOIRE

« Tout le monde veut être le fils unique de cette ville, le premier, le dernier, le plus ancien. Il y a de l'angoisse de bâtard dans cette histoire, non ? »

Kamel Daoud, « Meursault, contre-enquête », 2014, p. 21.

1.1. L'Algérie assujettie

1.1.1. Terre d'invasion

L'Algérie a été une terre de toutes les convoitises depuis l'Antiquité et a ainsi brassé de multiples civilisations en son sein. En cela, elle porte un héritage culturel et civilisationnel d'une immense richesse et en possède encore la trace des vestiges des époques antérieures qui fait toute sa beauté et ses mystères. Elle se situe au croisement de nombreuses influences africaines, européennes, méditerranéennes et plus largement orientales qui forgent son histoire. En effet, elle est composée de nombreuses influences tout d'abord berbères, puis romaines, punique avec Carthage du 12^e au 5^e siècle avant J-C., arabe au moyen âge du 7^e au 8^e siècle, et enfin turque, avant d'être livrée aux mains des Français.

Il ne s'agit pas ici de mener un travail d'historiens, puisque nous ne le sommes en rien, mais tout au moins de retracer quelques grandes lignes de l'Histoire pour poser les jalons contextuels de notre travail. Nous souhaitons visualiser un continuum temporel qui pourra aider à soutenir notre propos et pour mieux saisir l'Histoire franco-algérienne qui nous importe dans ce travail de thèse. Ses premiers habitants sont les Gétules (descendants de la civilisation capsienne) deux millénaires avant J-C., puis les Phéniciens (originaires du Liban) un millénaire avant J-C., puis les Garamantes, peuple berbère prétendument originaire de Lybie, vers 500 avant J-C. Commençons donc avec le peuple berbère, dit Amazigh.

1.1.1.1. Du peuple Amazigh à l'invasion romaine

Les Berbères de l'Algérie sont un peuple autochtone d'Afrique du Nord, qui vivaient sur un territoire étendu du Nil jusqu'à la rive Atlantique et au

désert du Sahara. Ce peuple est composé de différentes communautés, tels que les Chaouis, les Chleuhs, les Kabyles, les Mzabis entre autres (Servier, 1990).

L'un des plus grands royaumes Amazigh fut celui de la Numidie (étymologiquement « nomades »). Cette période Numide commence vers 250 avant J-C jusque vers 25 avant J-C., avec l'émergence de deux tribus rivales (la tribu des Massyles à l'est et la tribu des Massaesylyes à l'ouest) qui contrôlent les plaines entre la chaîne de l'Atlas et la côte méditerranéenne au Nord de l'Algérie et qui en arrivent rapidement à se confronter.

Les rois Numides les plus connus sont Gaïa, Syphax et Massinissa. Ce dernier établit son royaume de la Numidie sur tout le nord de l'Algérie, entre pacte de paix et de guerre avec Carthage (Sennequier et Colonna, 2003). Avec l'aide de Rome, Massinissa put vaincre Carthage. À la mort de Massinissa, le règne fut repris par l'un de ses petits-fils Jugurtha, lequel réunifia la Numidie orientale et occidentale ; cela fut désapprouvé par l'empire romain, qui ne tarda pas à manifester sa domination. Le peuple Amazigh a laissé les tous premiers vestiges archéologiques, tel que le parc national du Tassili, le Mausolée royal de Medracen (de Maurétanie), ou encore le site de Sauma (El Khroub) près de Cirta, qui se trouve dans la ville de Constantine. D'autres sites berbères sont représentés par plusieurs dolmens, mais aussi des grottes et des tombeaux qui attestent notamment les pratiques funéraires berbères.

Un des nombreux autres héritages, et non des moindres, appartient à la sémantique. En effet, les Amazigh numides utilisaient le mot *Taferka* qui signifiait « terre » au sens de « propriété terrienne » pour signifier l'appartenance de cette terre gagnée au combat ; le mot *Aferkiw* désignerait celui qui en est le propriétaire. Une autre hypothèse, parmi d'autres, émise par Edmond Rostand (1980) évoque que le mot « Afrique » provient de « Ifri » qui désigne une divinité berbère. Quelle qu'en soit l'origine exacte, l'Empire romain, ainsi que les Européens, reprirent ce terme numide en le latinisant sous le vocable « Africa », devenu « Afrique », pour désigner l'ensemble du continent africain autour de la Numidie et de Carthage.

Après deux siècles de royauté berbère, la Numidie sera ensuite dominée par Rome. Les Numides se révoltèrent, mais furent écrasés sous la domination romaine qui les déposséda de leurs terres, lesquelles furent attribuées aux tribus nomades de Gétules, auxquels fut attribuée la nationalité romaine. Selon l'historien algérien M. Kaddache (1972), l'exploitation romaine ayant eu, selon lui, pour effet de disloquer la société berbère et de faire régresser son niveau de vie. C'est une véritable politique de précarisations des berbères (Meynier, 2010). Puis, entre crises politiques et économiques, des révoltes du peuple éclatèrent. L'arrivée du christianisme en Algérie débute dès l'an 256 et s'étend

progressivement jusqu'à constituer une communauté d'opposition contre l'État, amenant à des conflits économiques mais aussi religieux.

La domination romaine durera de l'an 25 avant J-C. à l'an 430 après J-C. L'Algérie romaine a porté de grands hommes tels que l'écrivain Apulée, originaire de Madaure (actuelle M'daourouch), ou le philosophe et théologien d'origine berbère Saint Augustin (d'Hippone). Les plus grands vestiges de l'Algérie se trouvent dans des villes comme Tipaza, Timgad, Lambèse devenue Lambèze-Tazoult, Thagaste devenue Souk Arhast, Cherchell, Tizirt, Dellys, ou Hippone qui est le nom de la ville antique de Annaba, anciennement Bône à l'époque française.

La chute de Rome entraînera une instabilité durant la période byzantine, créant la reconstitution de principautés berbères.

1.1.1.2. Des Vandales à l'empire Byzantin

L'invasion par les Vandales aura lieu, en partie, en petite Kabylie et s'étendra de de l'an 430 à 533 après J-C. Les Vandales constituent l'ensemble de tribus scandinaves présentes en Algérie deux siècles avant J-C., tribus qui se sont rebellées contre les romains qui les ont retranchées loin de leur terre. Le territoire des Vandales fut nommé Wandalus, qui correspond à l'Andalousie arabo-hispanique. Mais, les Byzantins ne tardèrent pas à envahir à leur tour l'Algérie. De l'an 534 à l'an 647 après J-C., l'Algérie est sous la domination Byzantine. Cela cause l'insurrection berbère contre les byzantins, par les rois et notamment la reine juive Kahina (Chitour, 2004).

1.1.1.3. De l'Invasion arabe à l'empire Ottoman

Il y a en réalité deux invasions arabes, la première invasion au VIIe siècle (de 681 à 710 après J-C.), la seconde au XIe siècle par les Bédouins, comme nous le rappelle le géographe et ethnographe français Gautier (1927) ; dont les études sont fondées sur les travaux d'Ibn Khaldoun, historien et philosophe du XIVe siècle. Si la langue arabe de la bourgeoisie s'est étendue dans le Maghreb, avec l'Islam, la langue berbère se conserve intacte au sein de la culture populaire.

La religion musulmane étendue en Algérie a alors considérablement bouleversé les valeurs de la société maghrébine durant le Moyen Âge. Plusieurs villes importantes d'Algérie comme Hippone, M'sila, Tlemcen, Béjaïa ou Alger

se sont ainsi développées dans cette nouvelle culture religieuse. Les arabes dominant ainsi l'Algérie jusqu'au XIV^e siècle. Elle sera ensuite aux mains des Ottomans de l'an 1515 à l'an 1830, soit pendant près de trois siècles. C'est le roi Selim I^{er} qui installe la Période de la Régence en 1515 (Meynier, 2010). À cette époque, le territoire de l'actuelle Algérie était totalement divisée au sud, par le Sultanat de Touggourt, indépendant depuis 1414, et au nord-ouest où la région était gouvernée par la communauté des Zianides ; à l'exception de la ville d'Oran, laquelle était gouvernée par les Espagnols depuis 1509. Plusieurs gouvernements se sont succédé dans la région d'Alger, lors de la conquête ottomane, avec successivement les Beylerbeys de 1518 à 1587, les Pachas de 1587 à 1659, les Aghas de 1659 à 1671 et les Deys de 1671 à 1830).

Plusieurs dynasties se sont d'ailleurs ainsi succédé en prenant le pouvoir, progressivement étendu à de nombreuses régions d'Algérie. On voit alors une terre arrachée à l'ennemi, pour être divisée et subdivisée, où se rejoignent plusieurs communautés, une terre disputée et partagée par négociation dans la paix, mais terre où les hommes se font la guerre pour y revendiquer leur place. Ainsi, le pouvoir ottoman s'étendit sur l'ensemble de la Régence d'Alger, c'est-à-dire le nord de l'Algérie actuelle. Néanmoins, selon les régions concernées, comme celles de la Kabylie, ou celles des Aurès, des révoltes avaient régulièrement lieu contre l'Autorité Ottomane. L'empire ottoman se maintiendra jusqu'en 1830, lorsque la France la colonise sous la direction de Napoléon Bonaparte II. La région de Constantine sera quant à elle, conquise en 1525 et régie par des Beys jusqu'à la conquête française.

1.1.2. Le contexte de l'invasion par l'empire Français

1.1.2.1. Le « coup d'éventail »

C'est en 1800, lors de la campagne d'Égypte de Bonaparte, que deux négociants algériens, Busnach et Jacob Bacri, proposent au Directoire de ravitailler l'armée française en blé. Le contrat est ainsi signé avec Hussein, le Dey d'Alger, qui est le chef de la Régence, et qui prête l'argent nécessaire à l'État Français pour mener l'opération. Ce prêt sera pourtant bien difficile à rembourser, car les caisses du Directoire ne parviennent pas à se remplir, menant à l'ajournement du remboursement à la Régence. Sous la période de la Restauration (1814-1830), le gouvernement de Louis XVIII parvient à rembourser une partie de la dette française, néanmoins, l'autre partie est mise en réserve au niveau juridique, sous Charles X, ce qui provoque la colère du

Dey d'Alger, après trente ans de créance litigieuse de la France, soit jusqu'en 1830. (Verdès-Leroux, 2009).

La rencontre entre le Consul de France Pierre Deval et le Dey d'Alger n'apaisera pas les tensions. Au contraire, elle déclenchera un conflit ouvert qui virera en incident diplomatique lorsque le 30 avril 1827, le Dey d'Alger, se sentant éconduit par le roi de France qui ne daigne pas répondre à ses lettres, aurait envoyé quelques coups d'éventail à la figure du consul. L'offense est faite et le Dey refusera de s'en excuser malgré les ultimatums posés par la France en Juin 1827. Mythe ou réalité du coup d'éventail ? Ou stratégie d'inversion de la dette financière en dette d'excuse, prétexte à un casus belli ? Les conséquences seront dramatiques car c'est le début de l'invasion de l'Algérie par l'envoi d'une escadre pour un blocus du port d'Alger tout d'abord, et qui mènera à la guerre d'Alger ensuite, pour s'étendre à l'ensemble de l'Algérie dont les territoires seront envahis les uns après les autres.

L'invasion commence le 14 Juin 1830 précisément, lorsqu'un premier contingent de l'armée française débarque dans la baie de Sidi Fredj, et s'étendra en une véritable conquête française, et surtout par une colonie de peuplement. C'est ainsi que la conquête de l'Algérie débute, pour se terminer avec la signature de l'accord de soumission du régent d'Alger le 5 juillet 1830 à Alger. L'on voit apparaître une figure héroïque, jusque-là méconnue du paysage politique français, celle de l'émir Abd-el-kader, homme politique et chef militaire algérien, qui mènera alors un combat farouche contre la France à l'aide de ses troupes de 1831 à 1847, pour préserver l'indépendance du territoire algérien. La guerre pour l'occupation de l'Algérie ne fait que commencer alors que l'opposition s'organise autour de l'émir Abdelkader (1808-1883). En 1836, le général Bugeaud, qui s'était déjà engagé dans les armées napoléoniennes, à tout juste vingt ans, va être envoyé en Algérie pour la conquête de ce territoire. Il cherchera à écraser la résistance de l'Émir Abd-el-Kader par la mise en place d'opérations militaires de toute violence par la destruction des villes et villages.

L'émir Abd-el-Kader écrira à Bugeaud :

« Nous opposer à toutes les forces que tu promènes derrière toi, ce serait folie, mais nous les fatiguerons, nous les harcelerons, nous les détruirons en détail ; le climat fera le reste. (...) Vois-tu la vague se soulever quand l'oiseau l'effleure de son aile ? C'est l'image de ton passage en Afrique. » (Frémeaux, 2008).

La résistance se poursuit, mais se confronte aux dites « colonnes infernales » du général Bugeaud (1784-1849), nommées les « enfumades » (Le Cour Grandmaison, 2005). Durant cinq ans, entouré de plusieurs généraux, il

mènera des opérations d'enfumades qui seront réalisées pour repousser les populations retranchées dans des grottes où elles seront emmurées et enfumées. La stratégie offensive est d'affaiblir l'« ennemi » en détruisant ses biens, ses terres afin de mieux le soumettre.

Ce nouveau territoire, appelé *Possessions françaises dans le Nord de l'Afrique*, fut ensuite nommé « Algérie » par le Maréchal Soult en 1839 et les territoires conquis porteront officiellement le nom d'« Algérie » le 14 octobre 1839. Et Bugeaud sera alors nommé gouverneur général de l'Algérie par le ministre Adolphe Thiers en 1840.

La conquête par la France aura duré dix-sept ans et s'est traduite par le massacre d'un tiers de la population algérienne (Le Cour Grandmaison, 2005). Le combat de l'émir Abd-el-Kader s'achève officiellement avec la signature d'un armistice à Sidi Tahar le 23 décembre 1847. Les territoires de l'ex-régence d'Alger, et plus globalement le territoire algérien, sont ainsi annexés à la France en 1848 avec la création de trois départements, l'Oranais à l'ouest, l'Algérois au centre et le Constantinois à l'est.

Ainsi, la constitution de la II^e République est promulguée le 4 novembre 1848 à l'Assemblée nationale. Bugeaud est même prôné à la Présidence, mais il s'éclipsera, laissant la place à Louis-Napoléon Bonaparte, nommé Napoléon III, qui devient le premier président de la République française élu au suffrage universel ([anzieu, 1973](#)).

Le nombre d'Algériens est estimé globalement entre un à trois millions d'habitants par les observateurs européens à la veille de la conquête française de 1830. Le Cour Grandmaison (2005) rapporte que :

« En l'espace de quarante-deux ans, la population globale de l'Algérie est en effet passée de 3 millions d'habitants environ à 2.125.000 selon certaines estimations, soit une perte de 875.000 personnes, civiles pour l'essentiel (...) Le déclin démographique de l'« élément arabe » était considéré comme bénéfique sur le plan social et politique, car il réduisait avantageusement le déséquilibre numérique entre les "indigènes" et les colons. » (p.188).

Le sud algérien sera la dernière conquête de la France de mai à décembre 1902, et prend fin avec le traité de soumission de la confédération touarègue du Sahara en décembre 1902. Ces territoires du sud seront conquis le 24 décembre 1902, puis rattachés à l'Algérie et annexés à la France le 7 août 1957 avec la création des deux départements du Sahara, celui de la Saoura à l'ouest et celui des Oasis à l'est. La colonisation française marque la fin de la domination Ottomane. L'émir Abd El-Kader sera emprisonné, puis condamné à l'exil (en 1843). Il partira en Turquie, à Brousse, puis à Istanbul et finira sa vie en Syrie.

1.1.2.2. Quelques paradoxes de la politique coloniale

C'est ainsi que le 12 Novembre 1848, est proclamé un nouvel État français et l'Algérie est réduite à trois départements français supplémentaires, celui de Oran, Alger et Constantine. L'Algérie devient rapidement une colonie de peuplement (Duval, 2007), tout d'abord par les premiers militaires français qui s'y installent avec leurs familles, puis par les civils venant d'Espagne, d'Italie, de Suisse et même d'Allemagne, encouragés à y « migrer ». Ils seront nommés les « Européens d'Algérie ».

Les populations françaises, nouvellement « migrantes », deviennent ainsi citoyennes dans ce nouveau territoire où, très vite, le peuple autochtone sera rendu « *indigène* » et dépendra, par sa position de colonisé, d'un nouveau texte législatif nommé Code de l'indigénat⁶. La création de ces injustices servira à écraser le peuple algérien. Le Code de l'Indigénat pose donc l'existence de deux catégories de Français, les citoyens français issus de la métropole et les « sujets » français, à savoir les Algériens mis au rang d'*indigènes*, de confession juive et musulmane.

Ces sujets français ont ainsi d'un côté, un statut de Français, sinon dans les droits, du moins dans des devoirs, et de l'autre d'étranger par le reniement d'une citoyenneté qui a des effets de violence psychique, entraînant un profond conflit identitaire auquel s'ajoute un autre paradoxe, celui d'une France républicaine qui dit s'être : « construit l'essentiel de son identité politique sur l'absence de distinction entre nationalité et citoyenneté » (Costantini et Ferdinand, 2008, p. 61).

Soumis au Code de l'indigénat, les dits « indigènes » juifs et musulmans, étaient dépourvus de la majeure partie de leur liberté et de leurs droits. Devenir citoyens nécessitait d'effectuer une demande de naturalisation pour être Français, sur leur propre sol. Le destin des Algériens sera alors soumis à l'État français qui mettra en place une politique d'assujettissement de ce peuple algérien, poussé à se désavouer, à se renier en permanence. D'ailleurs, un autre point le montre encore, puisque devenir citoyen français engage non seulement de respecter les règles du code civil, mais aussi d'abandonner sa religion juive et musulmane rappelle Mansouri (2013). C'est ainsi que pour être reconnu, il est nécessaire de n'être déjà plus. À ce titre, très peu de demandes de conversion religieuse de Juifs et de Musulmans seront formulées, montrant ainsi non seulement l'impossible choix de la reconnaissance civile au détriment

⁶ Ce Code sert à placer lesdits indigènes dans un statut inférieur, sans citoyenneté française, avec une restriction de leurs libertés, de leur circulation, avec le paiement d'impôts spécifiques ou le travail forcé.

du sens profond de son être, manifestant le refus du reniement et du désaveu de soi, mais aussi la force de son appartenance religieuse comme constitutive de sa part identitaire. Il s'agit de maintenir la cohérence dans son existence au monde en dépit de sa soumission.

1.1.2.3. *L'Indigénat indigent*

La constitution de la III^e République se met en place de 1870 à 1940. Le 24 Octobre 1870, seront votés plusieurs décrets par le Ministre de la Justice Adolphe Crémieux, Isaac Moïse de son véritable nom, qui participera activement à la reconnaissance légitime des Juifs comme citoyens français dans une volonté d'intégration. Avec notamment le décret n°136, surnommé *décret Crémieux*, sera octroyée d'emblée aux indigènes de confession juive la possibilité d'acquérir la jouissance de la nationalité française pleine (Stora, 2006). Le décret n°137 aborde la question des indigènes musulmans, lesquels devront mener des démarches administratives de naturalisation auprès des bureaux, sous réserve de prouver leur majorité civile. On peut se poser la question des mobiles politiques d'accorder au peuple juif des droits refusés aux Musulmans. Ce tournant politique va marquer la scission entre Juifs et Musulmans, ces derniers étant à présent seuls à n'être pas reconnus pleinement, les stigmatisant comme peuple non civilisé et non civilisable et les isolant du reste de la population. Coincés dans le paradoxe d'avoir une nationalité sans la citoyenneté, ces Algériens, considérés comme des « hommes sans nom », mèneront une guerre « pour récupérer une nationalité » écrit Stora (2009). Néanmoins, se maintiendra la ferme opposition des Colons à ce que la nationalité et les droits de la citoyenneté soient accordés aux indigènes (Costantini et Ferdinand, 2008). Pourtant, 70 ans plus tard, le 7 Octobre 1940, l'abrogation de ce décret sera décrétée, renvoyant les Juifs à subir, à nouveau, une discrimination.

Les célèbres propos tenus le 5 Mars 1959 par le Général de Gaulle lui-même à propos de l'Indigène Musulman sont rapportés par Peyrefitte (1994) et illustrent bien les fondements de la politique française, convaincue de sa supériorité de race :

« Qu'on ne se raconte pas d'histoire ! Les Musulmans, vous êtes allés les voir ? Vous les avez regardés avec leurs turbans et leurs djellabas ? Vous voyez bien que ce ne sont pas des Français. Ceux qui prônent l'intégration ont une cervelle de colibri, même s'ils sont très savants. Essayez d'intégrer de l'huile et du vinaigre. Agitez la bouteille. Au bout d'un moment, ils se sépareront de nouveau. Les Arabes sont des Arabes, les Français sont des Français. Vous croyez que le corps français peut absorber dix millions de Musulmans, qui demain seront vingt millions et après-demain quarante ? Si nous faisons l'intégration, si tous les Arabes et les Berbères d'Algérie étaient considérés comme Français, comment les empêcherez-vous de venir s'installer

en métropole, alors que le niveau de vie y est tellement plus élevé ? Mon village ne s'appellerait plus Colombey-les-Deux-Églises, mais Colombey-les-Deux-Mosquées. » (p. 52).

On saisit alors la part de la religion dans le conflit, ainsi que la perspective du risque d'une immigration, déjà perçue comme inquiétante pour l'État français. Les divisions se poursuivent encore. En 1889, une nouvelle législation sur l'obtention de la nationalité permet aussi à de nombreux Espagnols, Italiens et Maltais résidant en Algérie, d'obtenir la nationalité française. Celle-ci sera toujours refusée pour les autochtones musulmans, arabes et kabyles :

« Inclus selon les modalités de leur exclusion, les colonisés d'Algérie constituent ainsi une population d'exception, une nation séparée à l'intérieur de la nation, une caste infériorisée, sous privilégiée, privée de droit et soumise à une législation spéciale, qui rompt l'unité de droit commun et permet au privilège d'être réintroduit dans la vie de la nation républicaine. » (Costantini et Ferdinand, 2008, p. 66).

La Loi du 28 Juin 1881, sous la IIIe République, étend même le Code de l'indigénat à l'ensemble des colonies françaises, telles que l'Indochine, l'Afrique de l'Ouest, et la Nouvelle Calédonie. Ce code décline des sanctions spécifiques qui pouvaient être décidées, telles que la prison, les amendes et les travaux forcés, en parallèle d'une politique de dépossession de la terre agricole desdits indigènes.

Les sanctions envers les Musulmans sont alors posées de façon trouble et persécutive et jugeaient lesdites infractions suivantes : « refus d'obéissance », « réunions sans autorisation », « interdiction de circuler la nuit », « atteinte du respect dû à l'autorité française » ou encore « outrage par regard⁷ ». Des infractions pénales étaient imaginées telles que les règles vestimentaires ou l'interdiction de fêtes traditionnelles ; autant de déclinaisons de motifs absurdes, persécuteurs et harceleur, recherchant le sentiment d'éprouver les joies de la domination en assujettissant l'autre, le rendant étranger chez lui. Une sorte d'inversion des rôles apparaît fortement, faisant de l'étranger non plus celui qui vient d'ailleurs, mais celui qui était déjà là.

Jules Ferry, homme politique français, profondément colonialiste de la IIIe République, s'est dit convaincu de ladite « mission civilisatrice » des peuples de « races supérieures », comme porteuses d'un devoir de civilisation envers les « races inférieures », lors de la tribune de l'Assemblée nationale le 28

⁷ *Journal officiel*, Assemblée constituante séance du Jeudi 28 Juin 1946, p 502.

Juin 1885. Ce contre quoi Georges Clémenceau s'érige, témoignant de son indignation face à ces propos qualifiés d'*inhumains*.

C'est cette perception manichéenne que relève Frantz Fanon, dans « Peau noire, masques blancs », ouvrage dans lequel il analysait que le colonisé était perçu par le colon comme la « quintessence du mal », formule qu'il reprendra aussi dans « Les Damnés de la terre » :

« Il ne suffit pas au colon d'affirmer que les valeurs ont déserté, ou mieux n'ont jamais habité, le monde colonisé. L'indigène est déclaré imperméable à l'éthique, absence de valeurs, mais aussi négation des valeurs. Il est, osons l'avouer, l'ennemi des valeurs. En ce sens, il est le mal absolu. Élément corrosif, détruisant tout ce qui l'approche, élément déformant, défigurant tout ce qui a trait à l'esthétique ou à la morale, dépositaire de forces maléfiques, instrument inconscient et irrécupérable de forces aveugles. Et M. Meyer pouvait dire sérieusement à l'Assemblée nationale française qu'il ne fallait pas prostituer la République en y faisant pénétrer le peuple algérien. » (Fanon, 1961, p. 7).

L'État mènera une politique de diffusion du discours colonial au sein de l'école publique, abolissant le travail d'éducation des Zaouias (école supérieure musulmane). La religion musulmane est en effet considérée comme un obstacle à la soumission des Algériens, d'où une nouvelle forme de « guerre » contre les instructions musulmanes pour en abolir l'enseignement. L'Islam est considéré comme une religion sauvage, barbare et primitive, faisant écran à la civilisation française.

En 1909, la Confédération Internationale du Travail, fondée sur le principe d'un syndicat chrétien, propose un projet de protections des travailleurs, mais l'État français refuse d'abandonner la mise en place du travail forcé. Ce n'est que lors de la Libération face à l'Allemagne que sera décrétée l'abolition du travail forcé par la Loi du 11 Avril 1946 et ce, à l'initiative de Félix Houphouët Boigny, médecin ivoirien et politicien engagé, qui participa d'ailleurs activement au processus de décolonisation en Afrique. Mais la France s'accrochera à l'Algérie de façon si passionnelle que la libération ne pourra qu'être arrachée par la force.

Ces paradoxes politiques servent à assujettir l'autre en le rendant étranger sur sa propre terre, ont placé certes le peuple autochtone dans un inconfort existentiel et ont surtout contribué à le pervertir pour creuser sa soumission. Pourtant, au fur et à mesure du temps, l'effet inverse aura lieu. Chaque décision, renforçant la soumission de l'indigène par décret ou lois, ne fera que participer à forger l'émergence d'une identité algérienne nationale.

« La violence qui a présidé à l'arrangement du monde colonial, qui a rythmé inlassablement la destruction des formes sociales indigènes, démolis sans restriction les systèmes de références de l'économie, les modes d'apparence, d'habillement, sera revendiquée et assumée par le colonisé au moment où, décidant d'être l'histoire en actes, la masse colonisée s'engouffrera dans les villes interdites. Faire sauter le monde colonial est désormais une image d'action très claire, très compréhensible et pouvant être reprise par chacun des individus constituant le peuple colonisé. Disloquer le monde colonial ne signifie pas qu'après l'abolition des frontières on aménagera des voies de passage entre les deux zones. Détruire le monde colonial c'est ni plus ni moins abolir une zone, l'enfouir au plus profond du sol ou l'expulser du territoire. » (Fanon, 1961, p. 6).

1.2. Des prémices de la libération à l'indépendance

1.2.1. Esprit nationaliste

C'est dans ce contexte d'assujettissement physique et psychique, donc de violences, faisant des Algériens des travailleurs sous la main des colons, que l'esprit de libération émerge.

Fanon (1961) définit ainsi le processus d'indépendance dans son continuum :

« La décolonisation, on le sait, est un processus historique : c'est-à-dire qu'elle ne peut être comprise, qu'elle ne trouve son intelligibilité, ne devient translucide à elle-même que dans l'exacte mesure où l'on discerne le mouvement historicisant qui lui donne forme et contenu. » (p. 3).

Les premières idées indépendantistes avaient déjà pris forme dans les années 1920 au sein de la métropole française, au niveau du milieu ouvrier algérien exilé en France. Pendant la première guerre mondiale, Messali Hadj, un des pionniers de l'idée même d'indépendance, côtoie le parti communiste français, lorsqu'émerge chez lui une forte conscience politique, mais il quittera le parti en 1928. Messali Hadj fondera ainsi en 1926, l'E.N.A.⁸ Mais pour cela, Messali Hadj sera incarcéré à plusieurs reprises. L'ENA sera dissoute en Janvier en 1937 par le Front populaire, mais poursuivra sa lutte par la création à Nanterre du P.P.A.⁹, le 11 Mars 1937. Au vu de la popularité du parti, le PPA sera interdit à son tour en 1939, mais continuera à exister clandestinement. Cette dissolution du PPA donnera naissance au M.T.L.D.¹⁰, en 1946. Tel un Phénix, ce mouvement renaît de ses cendres sous une nouvelle forme, ce qui

⁸ Étoile Nord Africaine, au départ association fondée en France avec des militants algériens dans le milieu ouvrier migrant et qui deviendra un parti politique.

⁹ Parti du Peuple Algérien.

¹⁰ Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques.

témoigne symboliquement de sa détermination. Pendant la seconde guerre mondiale, Messali Hadj refuse de collaborer avec la France de Vichy conduit par Pétain. Il sera déporté à Brazzaville, condamné aux travaux forcés par le gouvernement de Vichy selon Stora (1991b).

Une autre figure imposante dans l'accès à l'indépendance est celle de Ferhat Abbas, qui tentera quant à lui de conquérir l'indépendance dans la paix, en promouvant au départ l'idée d'une politique d'assimilation pour l'égalité des droits dans une citoyenneté reconnue pour tous. Il s'engagera volontairement dans la seconde guerre mondiale et tentera de sensibiliser les généraux à la question de l'indépendance algérienne, notamment auprès du maréchal Pétain, puis de l'amiral Darlan. En 1941, il publie un rapport intitulé « L'Algérie de demain » sans y trouver de suite favorable.

En 1942, c'est le débarquement des alliés, avec l'opération Torch, où Alger devient la capitale de la France libre. En 1943, Abbas poursuit sa lutte par les voies politiques et publie alors le « Manifeste du peuple algérien » où il pose l'affirmation d'une nation algérienne et défend l'idée d'un État autonome associé à la France. Il y rejette toute politique d'assimilation et y joint un projet de réforme qu'il soumet au général Peyroutou, projet qui sera rejeté par le successeur de celui-ci. La seconde guerre mondiale lui fait véritablement réaliser l'échec de cette voie politique. En effet, le projet d'Abbas sera rejeté par de Gaulle qui préside le gouvernement provisoire, et Abbas sera assigné à résidence par décision du général, chef du Comité Français de Libération Nationale (Pervillé, 1987).

Le seul et unique geste que fera de Gaulle, à cette époque, sera d'accorder la nationalité française à une dizaine de milliers de Musulmans. Néanmoins, cela reste insuffisant eu égard à l'élan d'indépendance déjà en marche du peuple algérien ; d'autant plus que la communauté française restait fermement opposée à toute reconnaissance du statut de l'indigénat, pouvant mettre à mal sa domination. Ce à quoi Fanon, qui s'engagera lui aussi au sein du FLN, en conclut dès 1959 que la seule chance pour le membre de l'ALN est d'« avoir un fusil ».

Bien que l'écrivain Albert Camus ait été pris dans un choix complexe entre sa patrie, la France, et son amour pour l'Algérie, il reconnaît que l'« homme révolté » (1951) est celui qui « préfère mourir debout que vivre à genoux ». Cela fait lien avec les idées développées par Honneth (2000), à propos du fait que celui qui préfère la vie se conserve comme conscience de soi individuelle, mais renonce à être reconnu libre, ce qui le soumet au dominant dans une servitude. Ainsi, il y a un certain code d'honneur chez le guerrier qui se sacrifie au nom de sa patrie, au nom des siens ; ce que Hegel (1807) nomme

la « lutte pour la reconnaissance » prenant souvent la forme d'une « lutte à mort ».

La seconde guerre mondiale a participé à fragiliser la position française et à faire reconnaître ses faiblesses aux yeux des Algériens, par son échec face à l'Allemagne et dans ses failles en lien avec sa collaboration avec le régime nazi. De plus, la diffusion des Américains de la Charte de l'Atlantique montre que les États-Unis condamnent toute annexion territoriale pour le respect de la volonté des peuples à disposer d'eux-mêmes. C'est l'occasion pour les Algériens de revendiquer leur autonomie. Mais la France reste fermée sur cette question et proposera une ordonnance le 7 mars 1944 qui maintient des formes d'inégalités entre communautés.

1.2.2. Mai 1945

En Algérie, parallèlement, un grand Défilé pacifique des partisans du MTLD se tient le 1er Mai pour demander la libération de Messali Hadj, mais des tirs de Police mettent fin au cortège, créant de nombreux blessés et morts. La semaine suivante, un autre grand Défilé sera encore organisé pour fêter la Libération de la France et de la chute de l'Allemagne nazie, défilé encadré par la Police française. Dans le cortège, un adolescent brandit soudainement le prototype du drapeau de l'Algérie et sera abattu sur le coup par un policier, entraînant une grande agitation parmi les manifestants et une répression sanglante de la police française. Le 8 Mai 1945 est à la fois jour de Victoire en métropole et jour de deuils traumatiques en Algérie dans les villes de Sétif, à Guelma et à Kherrata, où des massacres seront perpétrés ; le nombre de morts algériens est encore discuté, variant de 8000, à 15000, voire à 17 000 selon les historiens français et à 45 000 pour les historiens algériens. Ce que l'on observe en tous les cas est que cet autre « 8 Mai » est encore aujourd'hui telle une ombre de la « Victoire » sur la France. À partir de témoignages issus de cette tragédie, l'historien B. Mekhaled (1995) décrit « l'insupportable odeur de chair brûlée et l'incessant va-et-vient des camions venant dégager les cadavres, qui brûlaient ensuite en dégageant une fumée bleuâtre.

Ces « massacres », qui cherchent à dissuader la population de poursuivre leur démarche d'autonomisation, ne feront pourtant que renforcer le patriotisme algérien et la lutte acharnée pour le droit à l'autodétermination. Après la seconde guerre mondiale, ce projet d'indépendance sera mis en gestation et solidifié dans ses fondements par une autre guerre de décolonisation. En effet, la France se confronte à une nouvelle guerre de décolonisation avec l'Indochine. La guerre d'Indochine éclate en 1946, et des soldats français, ainsi que des soldats des colonies françaises seront mobilisés. Ce n'est qu'un paradoxe de plus à subir pour les colonisés, qui se retrouvent là encore dans une situation intenable, celui de vouloir son indépendance tout en

devant combattre aux côtés de son envahisseur pour maintenir la colonie indochinoise sous le joug français. La même année, Abbas sera libéré et fondera l'UDMA¹¹. Il obtiendra ainsi onze sièges à l'Assemblée constituante et sera alors élu député. Mais suite au refus de son projet sur le statut de l'Algérie, il démissionnera l'année suivante.

La guerre d'Indochine se terminera en 1954 par l'accès à son indépendance, date à laquelle l'Algérie déclare la guerre à la France, retrouvant ainsi sa cohérence existentielle, en joignant ses actes à ses aspirations profondes, mais poussée à son tour à utiliser la violence des armes, le 1er Novembre 1954, qualifié de *Toussaint rouge*. (Harbi, 1981, p. 101-103).

C'est dans la lutte que les Algériens transcendent le tiraillement identitaire et même la folie des paradoxes, pour engager une lutte symbolique qui les recentre vers le chemin d'une identité possible, soutenue par l'exemple indochinois. Mais la guerre d'Algérie s'avérera bien plus complexe, mêlant d'autres guerres dans la guerre, entre Français et Algériens mais aussi entre Français et entre Algériens.

1.2.3. De la fraternité au fratricide

De nombreux partisans de la lutte armée, quittent le PPA-MLTD, et forment en 1947 une organisation paramilitaire clandestine, dite l'O.S.¹², mais celle-ci ne parvient pas à déclencher un véritable mouvement insurrectionnel. Elle sera d'ailleurs démantelée par les autorités françaises en 1950, lesquelles mèneront une répression féroce sur les membres de cette organisation et sur les militants du MTLD. Ceux-ci réalisent que l'action du PPA-MTLD se heurte une impasse politique et créent, sous l'impulsion de Mohamed Boudiaf, un nouveau comité central du parti, le C.R.U.A.¹³. En juin 1954, ses membres activistes se regrouperont encore en un nouveau comité plus large et qui se veut plus solide, le 31 octobre 1954 en fondant le F.L.N.¹⁴, qui le 4 Novembre 1954, « profite pleinement de la dissolution du MLTD » (Stora, 2006, p. 33). Le FLN crée sa branche armée, l'ALN, en juillet 1956.

Le projet de Messali Hadj est considéré comme insuffisant, compte tenu de l'opposition radicale et la répression violente de la France. Sera alors employés d'autres moyens plus drastiques pour être entendus avec la création du FLN. Après tant d'années de tentatives de négociations vaines, les armes

¹¹ Union Démocratique du Manifeste Algérien qui défendait les principes d'une nation algérienne.

¹² Organisation Spéciale.

¹³ Comité Révolutionnaire d'Unité et d'Action.

¹⁴ Front de Libération Nationale.

deviendront le moyen incontournable pour accéder à l'indépendance. Par contre, les partisans de Messali Hadj créent un nouveau mouvement, celui du M.N.A.¹⁵ qui se posera en rival du parti FLN. Cela provoquera une véritable guerre fratricide, en Algérie et entre partisans en France. Le FLN et le MNA s'entretueront, le premier dénonçant la mollesse du second, son inefficacité, voire sa collaboration avec la France. Ce qui aura pour effet de marginaliser le PPA (Stora, 2004).

Ce Front informe que la date du 1^{er} novembre marquera le déclenchement de la guerre de la Libération nationale. Effectivement, le 1er Novembre 1954, correspond à l'éclatement de la guerre de façon officielle par une série d'attentats, considérés comme la date de début de l'insurrection algérienne, même si le terme de « guerre » reste tu.

L'objectif du FLN est ainsi clair, celui de « la restauration de l'État algérien souverain, démocratique et social dans le cadre des principes islamiques ». Il cherche à rallier à eux les différentes composantes du mouvement national (les Oulémas, l'UDMA, le PCA et quelques radicaux du PPA-MTLD). Les « centralistes » suivis des oulémas et de l'UDMA se rallient le FLN dès 1956 suivis encore par les communistes. Le FLN obtient aussi le ralliement d'organisations sociales, tels que les syndicats U.G.S.A.¹⁶ et U.G.M.A.¹⁷

Ferhat Abbas rejoindra le FLN en Mai 1955 et deviendra un des leaders de l'indépendance aux côtés d'Ahmed Ben Bella, Mohamed Boudiaf, Hocine Aït Ahmed, Mohamed Khider ou Larbi Ben M'hidi entre autres. Fanon quant à lui, alors psychiatre à l'hôpital de Blida, démissionnera de son poste, confronté à l'impossible charge de soigner des hommes, pour les renvoyer à une société « aliénante ». Il donnera sa lettre de démission en 1956, sera expulsé du territoire par les autorités françaises en Janvier 1957 et rejoindra les rangs du FLN.

La France étouffera la question de la guerre sous des qualificatifs banalisants, tels que celui de « rébellion », d'« événements » commis par des dits « terroristes » ou encore « fellaghas » signifiant « hors la loi », événements auxquels la France répond par des « opérations de maintien de l'ordre » et des actions de « pacification ».

Au niveau des politiques français, le gouvernement de Pierre Mendès France et son ministre François Mitterrand renomment la politique d'*assimilation*, en politique dite d'*intégration*. Ils nomment Jacques Soustelle au

¹⁵ Mouvement National Algérien.

¹⁶ Union Générale des Syndicats Algériens.

¹⁷ Union Générale des Étudiants Musulmans Algériens.

poste de gouverneur général d'Algérie en Janvier 1955 et le chargé d'octroyer la nationalité française, pleine et entière, à tous les habitants des trois départements français d'Algérie (Pervillé, 1987) ; l'objectif étant surtout d'endiguer la rébellion. Néanmoins, ce geste politique arrive bien tard, car il ne s'agit plus d'avoir les droits par la reconnaissance du statut de Français, il s'agit à présent d'un autre projet, celui de la reconnaissance d'un État algérien indépendant.

Nous ne pouvons pas ici développer davantage l'ensemble des faits de guerre, avec les opérations militaires françaises et ses massacres, les batailles, les embuscades et les attentats commis par l'ALN, lesquels se ravitaillent en armes par les pays frontaliers. Nous ne pouvons ici développer davantage les faits de guerre qui se sont tenus sur le territoire français, tout aussi répressifs et sanglants, à Paris notamment. Ajoutons simplement que la guerre d'Algérie, contrairement à ce que son nom indique, ne s'est pas déroulée qu'en Algérie, elle a eu notamment sa suite logique en France, avec le « Vel d'Hiv »¹⁸ en Août 1958. Ou encore, on peut aussi rappeler la date du 17 Octobre 1961, lorsque des Algériens sont assassinés par noyade, pieds et poings liés et jetés dans la Seine, en plein Paris sous l'autorité de Papon, alors Préfet de police. Papon a d'ailleurs aussi été impliqué dans l'attentat du 8 Février 1962, organisé par le PCF pour protester contre l'O.A.S.¹⁹, drame connu sous le nom de l'affaire de la station Métro Charonne. À cela, s'ajoutent des règlements de comptes fratricides entre nationalistes Algériens divisés en partisans du MNA de Messali Hadj et partisans du FLN. Nous souhaitons toutefois aborder la force de la violence et du dialogue de sourds qui participe à une violence toujours plus sanglante, mue par la vengeance et la folie passionnelle. Des morts en quantités encore « discutées », « disputées » et des tentatives de négociations politiques le plus souvent vaines.

Une dernière précision de taille qui participe au sentiment d'injustice, vécu par les Algériens, en 1960, dans le fait que les colonies africaines subsahariennes obtiennent leur indépendance, et où le Maroc et la Tunisie ne sont plus sous protectorat français. Il reste alors la demande d'indépendance algérienne de laquelle la France ne parvient pas à se détacher, non seulement pour des raisons économiques, mais aussi pour des raisons sociales et affectives.

Avant de poursuivre sur les grandes étapes de la guerre d'Algérie, nous tenons aussi à présent évoquer ce qui a constitué la torture en Algérie, étant un sujet encore tabou aujourd'hui, qui réactive fortement les mémoires les plus sensibles et nerveuses, aussi bien chez la victime que chez le témoin ou chez celui qui est contraint d'être bourreau. Nous tenterons, avec l'aide des écrits de

¹⁸ Vélodrome d'Hiver transformé en un centre de rétention de Français Musulmans d'Algérie (surnommés FMA) sur ordre du Préfet de Police nouvellement promu, Maurice Papon.

¹⁹ Organisation Armée Secrète, organisation française pro-colonialiste créée le 11 février 1961.

Fanon, une lecture psychopathologique qui introduira la suite de notre travail sur la notion de traumatisme.

1.2.4. L'épreuve de la torture

La « torture » des prisonniers est une méthode de guerre qui sert à utiliser tous les moyens de la violence physique et psychique, pour briser le silence du prisonnier et le pousser aux aveux.

L'historien Vidal-Naquet (1975) développe la façon dont en Indochine, la torture était parlée par les officiers, comme banalisée, et pourtant elle est devenue en Algérie un *secret défense* absolu, objet de déni, de dénégation :

« À peine cependant la vérité était-elle sortie du puits qu'on s'empressait de l'y faire rentrer. J'ai appelé jadis ce retour au puits l'"Opération Catharsis" d'un mot du vocabulaire médical grec qui signifie "purification". De quoi s'agissait-il ? Pendant toute la guerre d'Algérie, alors que la torture était pratiquée quotidiennement, par la police, la gendarmerie et l'armée, l'attitude des pouvoirs publics avait été, dans le meilleur des cas, de minimiser, dans le cas le plus général de nier purement et simplement la gravité, voire l'existence même de ces "excès" » (Préface, p. II).

Vidal-Naquet rapporte aussi la vérité des témoignages pour transcender le silence sur la « guerre » dont le nom n'était pas encore reconnu politiquement.

« Même si la majorité de l'armée a occupé le terrain plus qu'elle n'a torturé ou massacré, même si elle a en fin de compte, accepté de regagner ses casernes de la "métropole", elle n'a jamais désavoué ceux qui égorgaient, coupaient les têtes, mutilaient les femmes, les hommes et les enfants, "d'en face" » (p. 6).

Branche, en 2001, a été l'une des premières historiennes à mener un travail de thèse sur les pratiques françaises de la torture et rappelle que son emploi existait dès le début de la colonisation et dans l'ensemble de l'empire colonial. Elle la décrit comme un outil de répression pour éradiquer tous mouvements nationalistes ou indépendantistes. On observe ainsi un contraste entre la dénonciation par les personnages publics, notamment intellectuels tels que le poète Vercors qui rendra sa Légion d'honneur en 1957, et la banalisation par les parachutistes (régiments particulièrement actifs durant la guerre) qui qualifiaient ses méthodes de simples « méthodes de travail policières ».

Ces pratiques étaient aussi confiées aux supplétifs algériens de l'armée française, les harkis. Celles qui étaient menées aussi bien en Algérie que sur le

sol français consistaient en l'usage de règles, telles que « ne pas laisser de traces sur le corps de la victime, ou alors, l'exécuter » selon Branche. Mais l'exécution nécessitait de faire disparaître le corps pour éviter une autopsie qui dévoilerait les faits. C'est le cas du célèbre Maurice Audin, dont la famille réclame encore la vérité sur sa disparition. Les tortures les plus répandues en Algérie consistaient à frapper la victime en le passant à tabac ou par pendaison par les pieds ou par les mains, surnommée *la corde* ou encore par le supplice de l'eau. Celui-ci se pratiquait par l'utilisation d'un jerrican d'eau déversée dans la bouche de la victime ligotée pour l'étouffer. Il s'agissait aussi de noyades, pratiques surnommées la « baignoire ». Ces techniques correspondaient à des « médiateurs » dans « le champ d'une violence qu'on veut croire civilisée parce que rationalisée » précise Branche. Il y avait aussi l'électrocution du sujet par l'utilisation d'une dynamo, liée à des électrodes placées sur les parties les plus sensibles du corps, reliées à une dynamo génératrice d'électricité (ladite « gégène »). Les tortures consistaient donc en la pratique de sévices corporels pratiqués aussi par les coups ou par des sévices sexuels pour « faire parler » le prisonnier et obtenir de lui des aveux.

L'impact psychique peut être autant traumatique pour la victime que pour le bourreau qui y est forcé lequel, sans s'en rendre compte s'expose à sa propre violence qui le dépasse, notamment chez ceux qui y ont été contraints et forcés, en tant qu'exécutants devant obéir aux ordres ou d'assister, en tant que témoins de ces séances aux torture insoutenables.

« La torture, en effet, cherche à produire l'acceptation d'un discours d'État, par l'aveu d'une pourriture. Ce que le bourreau veut finalement obtenir de sa victime en la torturant, c'est la réduire à n'être que ça, une pourriture, à savoir ce que le bourreau est lui-même et ce qu'il sait qu'il est, mais sans l'avouer » (de Certeau, 1977, p. 228).

De Certeau dénonce à ce titre les mécanismes pervers de l'institution :

« Mais cette voix sera aussi étouffée dans l'ombre des cachots, rejetée dans les nuits du supplice, au moment où elle confesse du sujet ce qui rend possible l'épiphanie du pouvoir. C'est un aveu désavoué. La voix ne peut être que l'autre, l'ennemi. Elle doit être à la fois entendue et refoulée : entendue parce qu'à dire la pourriture du sujet, elle garantit ou rétablit une "appartenance" - mais cela en secret, pour ne pas compromettre l'image d'où l'institution tient son pouvoir d'assurer à ses adhérents le privilège d'être reconnus. Elle sera exigée, mais pour être chuchotée dans les couloirs intimes de l'institution. Cri murmuré, obtenu par un supplice qui doit faire peur sans faire scandale, légitimer le système sans l'ébranler. » (de Certeau, 1987, p. 157).

Fanon prend fait et cause du FLN et écrit que « Le colonialisme n'est pas une machine à penser, n'est pas un corps doué de raison. Il est la violence à l'état de nature et ne peut s'incliner que devant une plus grande violence. » (1961, p. 61).

S'y dessinent les courbes d'une sorte de « contemplation » car de violences en violences, l'une fera fléchir l'autre sous son regard pétrifié.

Ceux qui ont parlé, poussé à la dénonciation, sont alors considérés comme des traîtres, ayant sauvé leur peau et celle de leur famille plutôt que « mourir pour la patrie » selon l'expression consacrée. Des vengeances sont alors pratiquées pour les faire payer. Les harkis notamment qui ont servi l'armée française et pratiqué la violence contre leurs propres *frères*, plutôt que leur communauté culturelle et religieuse, subiront en conséquence la vengeance en retour. Ceux encore qui ne choisissent pas de camps du FLN, qui ne prennent pas position dans cette guerre, seront considérés comme des traîtres. L'« élimination des rétifs » est, selon Meynier, une violence « à mains nues », à l'arme blanche, et s'effectue par d'atroces mutilations du nez et organes sexuels, ou bien aussi en enterrant vivant l'ennemi au soleil jusqu'à sa mort. Cette violence est qualifiée de « réactionnelle » par Meynier au sens où « elle s'inscrit dans un siècle de violence coloniale, de dénis de justice et d'humiliations systématiques dans l'exclusion d'un peuple de sa terre » (Fournier, 2004).

Ces tortures se sont retrouvées aussi bien du côté des Français à l'encontre des Algériens, que des Français à l'encontre des Français, que ce soit de l'OAS contre des Français indépendantistes ou des « Barbouzes » désignant vulgairement les hommes chargés de lutter contre les membres de l'OAS. Mais il existait aussi des tortures des Algériens contre les Français et les harkis. Nous n'allons pas détailler ici l'ensemble des types de tortures pratiquées, que ce soit pour tirer des aveux aux prisonniers ou par simple décharge perverse, ni les viols sur les femmes, dont la plupart ont entraîné des grossesses et des abandons d'enfants nés de ces viols²⁰.

1.2.5. La guerre continue

La France est déséquilibrée, l'Algérie lui échappe de plus en plus. La décolonisation en passe d'advenir vient ébranler le gouvernement et diviser les

²⁰ Mohamed Garne est un enfant né du viol et a écrit un ouvrage bibliographique « Français par le crime, j'accuse » Paris : L'Harmattan, 2011, 160p.

politiques. La guerre d'Algérie a provoqué la chute de la IV^e République, ce qui a installé le général de Gaulle au pouvoir en 1958, avec la création de la Ve République. Mais cela va engendrer une crise profonde de l'État qui va alors déboucher sur un Putsch contre la République en 1961. En effet, des référendums concluent à la faveur du droit à l'autodétermination, ce qui signifie que l'indépendance est votée. Ce vote sera dénié par quelques généraux français qui, farouchement opposés à l'indépendance, créeront un groupuscule réactionnaire, contre le gouvernement de de Gaulle. Ce sera le putsch des Généraux en Avril 1961, avec la série de meurtres de Français et d'Algériens intellectuels et les tentatives de meurtres de De Gaulle.

« L'OAS méprise alors le chef de l'État : "Vengeance, haine, provocation... C'était une ration de chair fraîche livrée pieds et poings liés aux bas instincts des suppôts du vieillard sanguinaire. » (Vidal-Naquet, 1975).

De référendum en référendum sur le droit à l'auto-détermination de l'Algérie, on aboutira au 18 Mars 1962 à des Accords de paix seront établis entre la France et l'Algérie, à Évian en Suisse. Mais, la complexité et la violence de la guerre seront d'intensité si passionnelle qu'elles perdureront encore après la signature de ces accords de paix.

Côté algérien, la première République Algérienne Démocratique et Populaire sera proclamée le 25 Septembre 1962 par Ferhat Abbas. Ahmed Ben Bella est nommé Président de la République Algérienne. La statue qui avait été érigée à l'effigie du Général Bugeaud, construite à Alger en 1852, sera rapatriée en France en 1962. Les noms des villes et des rues seront changés, comme pour effacer toute trace de la présence française en ces lieux. Abbas devient alors Président du GPRA²¹. L'année suivante, Abbas quittera ses fonctions, le 15 septembre 1963, étant opposé à ladite « soviétisation » de l'Algérie par la politique de Ben Bella. Il sera même exclu du mouvement du FLN, emprisonné à Adrar dans le Sahara et sera libéré près de 2 ans plus tard, à la veille du coup d'État organisé par Houari Boumediene le 19 juin 1965. Abbas déplore la prise de pouvoir tronqué en Algérie²². Démarrera une lutte intestine dans le gouvernement algérien, où complots et corruptions seront de mise par des hommes qui entreront violemment dans des conflits de pouvoir.

Quant au nombre de morts, il semble que celui-ci soit encore sujet à désaccord, les historiens français démentent les chiffres des historiens algériens. Les historiens français s'opposent aux données algériennes selon

²¹ Gouvernement Provisoire de la République Algérienne.

²² En 1985, Abbas écrira d'ailleurs un ouvrage intitulé *L'Indépendance confisquée, 1962-1978*. Paris : Flammarion, 1992.

lesquels il y aurait eu un million à un million et demi de morts algériens. D'après de nombreux historiens français, dont Pervillé (2004), les chiffres réels oscilleraient « entre 250 000 et 375 000 ».

Notre propos ne se réduit pas au conflit morbide sur des chiffres en tant que tels, même s'ils méritent d'être légitimés pour aider au travail de mémoire collective officielle. Ce débat d'opposition suscite notre intérêt en ce qu'il témoigne d'une Histoire qui ne parvient pas à s'écrire de façon partagée en France et en Algérie, le dialogue étant délaissé à un pourrissement des mémoires que les nouvelles générations auront à penser et à métaboliser, sinon à être menacées de conflits répétés à l'identique. D'ailleurs, l'historien Carlier (2004) fait l'hypothèse que les massacres pratiqués par les terroristes islamistes en Algérie dans les années 1990, nommées les « années noires », trouvent leurs origines dans ces pratiques de la guerre d'indépendance. De même, l'historien Bonnaud développe aussi une idée similaire :

« Quarante ou cinquante ans après la torture française, on a la guerre civile, la "seconde guerre d'Algérie", selon les islamistes : copie étrangement conforme, mimétisme véritable, vengeance égarée, imbécile. » Bonnaud (1957), cité par Vidal-Naquet (1975, Préface, p. X).

Comme le précise Vidal-Naquet, l'Algérie, « c'est beaucoup plus que l'Algérie, mais c'est aussi et d'abord l'Algérie. »

L'Algérie, souffrirait-elle du syndrome de répétition ? Algérie pas tout à fait remise, encore meurtrie, traumatisée. De même, la France n'est pas indemne de ce retour des violences traumatiques, relativement à Mai 68 qui peut être entendu, selon Vidal-Naquet, comme un ricochet de la guerre d'indépendance, ayant eu lieu six ans après elle :

« Bon nombre de leaders du mouvement avaient fait leurs premières armes au début des années soixante, dans les manifestations contre la guerre, contre l'OAS. » (Vidal-Naquet, Préface, III).

Guerres contre un ennemi étranger et guerres fratricides ont un impact sur le fonctionnement psychique du sujet, mais celui-ci fut pourtant longtemps négligé. Ces effets psychopathologiques des guerres sur les soldats vont être progressivement considérés dans le champ des maladies mentales, comme le montrent l'histoire de quelques nosographies.

1.3. Guerres mondiales et classifications du traumatisme

La seconde guerre mondiale a amené de nombreux spécialistes à construire une classification. La CIM a été révisée cinq fois de 1893 à 1938. La sixième révision a été publiée en 1949 à l'initiative de l'OMS créée en 1945. Le premier DSM est apparu en 1952 et regroupait 60 maladies mentales différentes, notamment le diagnostic de « *Gross stress reaction* » (« Réaction de stress sévère ») dont les troubles étaient décrits comme transitoires. Le DSM II est édité en 1968, diagnostiquant 145 maladies psychiques différentes, mais le « *Gross stress reaction* » a été supprimé et on retrouve le « *Transient situational disturbances* » (« Perturbations situationnelles transitoires »). La chronicité des troubles n'était pas mise en évidence.

La seconde guerre mondiale, la découverte des camps de concentration et du génocide des Juifs, lors de la seconde guerre mondiale, ont bousculé toutes les conceptions théoriques sur le trauma ainsi que sur le statut de la victime. Au sortir de la seconde guerre mondiale, la bataille de Dien Bien Phu est déclarée entre la France et l'Indochine (1946-1954), à laquelle succède la dite seconde guerre d'Indochine entre les États-Unis et le Viêt Nam (1959-1975). Après la bataille de Diên Biên Phu, la France entre en guerre avec l'Algérie (1954-1962) qui elle aussi clamera son indépendance. Précisons aussi que les soldats de la guerre d'Algérie sont aussi les enfants de la seconde guerre, enfants d'anciens combattants parfois ; considérer l'Algérie revient à considérer les traumatismes cumulatifs que nous développerons plus bas.

À travers la seconde guerre, va être reconnu le traumatisme psychique avéré dans sa chronicité et l'on entend dès lors parler du « *syndrome du survivant* » dans le monde de la psychiatrie, reprenant la formulation de Nederland (1957) pour décrire les symptômes manifestés par les survivants de la Shoah (Zadge, 2005). La guerre du Viêt Nam participera encore aux démarches de reconnaissance médicale, mais aussi politique. En effet, dès le début des années 1970, la psychiatrie américaine engageait une véritable réorganisation sur les plans théorique et institutionnel. À cette période, les médias américains rapportent ce qui semble être une « *épidémie* » de suicides, d'actes anti-sociaux parmi les anciens combattants du Viêt Nam. Les autorités psychiatriques font le constat d'une forte prévalence de troubles psychiques et d'addictions associées. Avec la guerre du Viêt Nam, le *New York Times* publie, en 1972, un article du psychiatre Chaim F. Shatan, sur ce qu'il nomme le « *Syndrome Post-Vietnam* ». Pour lui, ce syndrome est produit par un traumatisme massif dont l'expression serait différée dans le temps par une latence. Les symptômes (culpabilité, colère, torpeur psychique, sentiment d'être un bouc émissaire...) constitueraient une pathologie non reconnue et non véritablement traitée parmi les soldats revenant du Viêt Nam. Rappelons

que les taux de suicide chez les G.I. à la fin de la guerre du Viêt Nam appuient ce point :

« En dix années de conflit, 56 000 jeunes Américains allaient mourir dans la jungle, les deltas des fleuves et les rizières d'Asie du Sud-Est. De 60 000 à 100 000 autres se sont ultérieurement enlevés la vie. La guerre du Vietnam a été la première dans les annales de l'Histoire où le nombre de morts au combat a été dépassé par le nombre de suicides parmi les anciens combattants. » (Baigent and Leigh, 1998).

La question de créer un DSM III qui inclurait ce syndrome se pose alors, avec des réticences de part et d'autre. Le psychiatre Robert Jay Lifton, le psychanalyste Chaim F. Shatan et un ancien marin Jack Smith proposent à celui-ci de former un groupe de travail pour inclure le « Syndrome Post-Viêt Nam » au futur DSM III, qu'ils proposent de renommer « *Catastrophic Stress Disorder* » (Rechtman, 2005). Spitzer refuse, étant donné qu'un groupe de chercheurs avait mis en évidence que les troubles psychiques des vétérans du Viêt Nam ne relevaient pas d'une nouvelle entité clinique. De 1974 à 1978, il y eut une suite de désaccords, de refus, de négociation au sujet de l'intégration d'un diagnostic concernant un syndrome spécifique au trauma de guerre. En 1978, la commission remet à la *task force* sa proposition d'inclure ce diagnostic spécifique au DSM III mais figurant dans la section des troubles anxieux. Par l'aboutissement du travail de 14 comités composés d'experts des principales catégories diagnostiques, une nouvelle entité clinique apparaît dans le DSM IV en 1980, nommée *Post traumatic Stress Disorder* (P.T.S.D.).

Une polémique, et non des moindres, surgit au sujet de l'admission du PTSD à l'intérieur de la nouvelle classification et concerne le fait que le statut de malade pouvait être attribué aussi bien aux soldats blessés que ceux responsables de crimes de guerre. Cela fait lien avec les propos d'Abraham (1919) lorsqu'il abordait le fait que risquer de tuer était aussi traumatogène que risquer de mourir. C'est la question centrale de la responsabilité de l'Administration des vétérans concernant la souffrance des soldats qui s'étaient rendus coupables de crimes de guerre par le fait d'avoir honorer leurs missions. Les membres du groupe de travail sur le DSM souhaitaient inclure dans le PTSD les soldats auteurs d'atrocités, mais des questions déontologiques se posaient dans le fait même d'inclure au sein d'une même catégorie les auteurs et les victimes. La conclusion est que les soldats n'avaient pas à endosser l'entière responsabilité des crimes commis, répondant simplement aux ordres de sa mission. Les rédacteurs du DSM III ont finalement inclus dans la définition du PTSD les troubles découlant de traumatisme « infligé », sous-entendu par leurs missions. Une autre polémique jaillissait entre l'Administration des vétérans et les défenseurs du PTSD. Lifton et Shatan étaient accusés par cette administration militaire d'être des activistes du

mouvement anti-guerre en inventant ce diagnostic dans le seul but d'ouvrir « un nouveau marché », à visée de financement de postes de psychiatres et de psychologues.

La CIM 9 créée en 1975 considère les psychoses, les névroses et autres troubles mentaux sans considérer une éventuelle origine traumatique. La CIM 10 en fera plus tard mention, tout comme la classification française, en tant que troubles réactionnels, mais néanmoins déclinés là aussi en PTSD. En France, c'est le 17 mai 1974 qu'une reconnaissance par décret du traumatisme psychique s'est mise en place et appliquée pour les cas de déportations. Par contre, pour ce qui est des deux guerres mondiales ainsi que les guerres d'Indochine et d'Algérie, la réparation fut mal appliquée (Crocq, 1999). Si peu de soldats perçoivent cette pension, ce n'est pas seulement un problème de diagnostic dû au flou des barèmes. C'est aussi lié à un sentiment de dignité de certains anciens combattants qui refusent de quémander une pension pour des faits dont ils étaient peu fiers ou des soucis de santé inavouables précise Crocq.

Plus complexe est la notion de « coupable » dans le traumatisme, qui se confond avec la notion de « victime », puisque le refus d'ordre pouvait aussi conduire à la mort (Sironi et Branche, 2002). Les notions de destruction et de déshumanisation sont abordées par Sironi et Branche (2001). Elles suivent une logique guerrière opérée par des individus en état de *désempathie* avec leurs victimes, fabriquée par les commanditaires. Le déshumain selon Fédida (2007, séminaires de 2001-2002) consiste, non pas à désigner l'atrocité de l'inhumain, mais pour désigner l'horreur au cœur de l'humain même, ce qu'il nomme aussi le « dissemblable ». Cela se rapproche du concept de « banalité du mal » chez Arendt. Le déshumain est donc défini comme la « destitution de la ressemblance du semblable ».

La colonisation est une violence en soi dans l'assujettissement imposé d'une race d'homme qui se définit comme supérieure face au dit inférieur. La guerre n'est qu'une conséquence de cet assujettissement au dissemblable.

« Présentée dans sa nudité, la décolonisation laisse deviner à travers tous ses pores, des boulets rouges, des couteaux sanglants. Car si les derniers doivent être les premiers, ce ne peut être qu'à la suite d'un affrontement décisif et meurtrier des deux protagonistes. Cette volonté affirmée de faire remonter les derniers en tête de file, de les faire grimper (à une cadence trop rapide, disent certains) les fameux échelons qui définissent une société organisée, ne peut triompher que si on jette dans la balance tous les moyens, y compris, bien sûr, la violence. » (Fanon, 1961, p. 4).

Le PTSD, loin de permettre la reconnaissance du traumatisme dans sa primauté, aura cependant pour seul avantage, de faire connaître et reconnaître la notion de blessure psychique chronique chez les soldats, d'un point de vue

politique, militaire et social. L'impopularité de la guerre du Viêt Nam (soulèvement, manifestations, colère des citoyens) aura aussi participé à cet aboutissement. Cette reconnaissance a réellement permis de valider la souffrance des victimes des violences de guerre en reconnaissant son étiologie et en proposant donc des soins appropriés. Et surtout, ce diagnostic a permis l'ouverture des droits à une pension de guerre pour ceux qui la souhaitent. On sait bien que l'argent ne suffit pas à compenser la blessure psychique chronique, mais poser un nom sur cette psychopathologie permet de réinscrire le sujet dans la communauté des vivants et cela aura son importance d'un point de vue thérapeutique comme nous le verrons plus loin.

Le XXe siècle fut une succession de guerres : guerres mondiales, génocides (horreur des camps nazis, régime de Pol Pot au Cambodge, guerres post-coloniales, guerre du Golfe, guerres ethniques en Afrique et en ex-Yougoslavie, génocides arménien et rwandais, destruction de régime politique, lesquels ont constitué des traumatismes enkystés chez les survivants civils et militaires. Le trauma reste difficile à diagnostiquer, car les soldats n'en disent rien et les autorités militaires mettent sous couvert son expression, afin d'éviter de faiblir le combat.

Les enjeux territoriaux, géographiques ou financiers des guerres, quelle que soit l'époque, ne considèrent pas la perte en nombre de morts, de blessés physiques et/ou psychiques, situés malheureusement en deçà de la cause politique. L'Armée est bien consciente de l'impact de la violence sur les soldats mais fait passer l'effort de guerre en priorité. Toutefois, elle ne se rendait pas compte, nous dit Crocq, de sa gravité chez le sujet qui allait en être marqué à vie, au niveau affectif, social, familial, professionnel... D'autres guerres se succèdent, les guerres civiles et les guerres ethniques jusqu'à aujourd'hui. En effet, Crocq nous fait remarquer que les conséquences psychiques et humaines des guerres n'éradiquent pas pour autant le risque de guerre, où l'Histoire n'aura de cesse elle-même de se répéter, prises elle-même peut-être dans les filets de la répétition traumatique. Le concept d'« *historicisme* » de Foucault (1969) peut nous éclairer sur ce point, montrant que chaque connaissance est enracinée dans un temps et qu'il nous est impossible d'arriver à une connaissance totale.

Nous allons à présent refermer la page de l'Histoire de l'investigation des répercussions de la violence des guerres, pour approcher les contours et les contenus de la notion de « traumatisme psychique », à travers celle de « *syndrome psychotraumatique* ». Avant de répertorier la symptomatologie du trauma dans ses diverses réactions, nous nous proposons d'établir un inventaire des événements traumatogènes inventoriés en fonction d'éléments contextuels.

1.4. Le traumatisme : description et observations

1.4.1. Les événements traumatogènes

S'il est vrai que l'on est tous inégal face aux événements traumatogènes, il convient de noter que, malgré les singularités, on ne peut rester indemne au trauma en ayant vécu pendant plusieurs années des faits de guerre, vécus de près ou de loin. Nous allons tenter de classer les différents types d'événements traumatogènes et traumatiques, selon certaines de ces caractéristiques circonstancielles et contextuelles, en reprenant les réflexions de Josse (2007) et Herman (1997).

TABLEAU CLASSANT LES ÉVÉNEMENTS TRAUMATOGENÈS

ORIGINE	naturelle	Climatique	Ouragans, incendies de forêt, inondations
		Géologique	Raz de marée, séismes, éruptions volcaniques
		Epidémique	Sécheresse, famine, virus
	humaine	Accidentelle	Accidents de voitures, avalanches, incendies
Intentionnelle		Maltraitance, agression, guerre	
SITUATION DU SUJET	individuelle	Accident domestique ou de la route, agression physique, viols et violence intrafamiliale, ou torture	
	collective	Accident industriel, ferroviaire, nucléaire, prise d'otages, attentat et fusillade Bombardement, génocide, tortures	
NATURE DE L'EXPOSITION	Type I ou trauma simple	Agent traumatique ponctuel, aigu	Agressions, incendies
	Type II	Événement répétitif de plusieurs jours ou menaçant de se reproduire	Abus sexuels, torture, guerres, violences intrafamiliales
	Type III ou trauma complexe (selon Herman, 1997)	Événements multiples durant une longue période, chronique	Otages, camps de prisonniers de guerres, de concentration, torture, prostitution forcée
	Type IV	Événement encore actuel	Otages, épidémies, violences sexuelles

MODALITÉS DE LA RENCONTRE	directe	Rencontre de front avec l'événement violent, témoin, victime, acteur	
	indirecte ou vicariant	Pas de confrontation directe, mais par le biais du traumatisé Il concerne donc la vulnérabilité due à l'empathie du thérapeute, ou de l'interlocuteur privilégié, selon ces auteurs.	Soignants du front de guerre « <i>changements cumulatifs qui surviennent chez le travailleur qui intervient auprès de survivants d'incidents traumatiques</i> » (Saakvitne et Pearlman, 1996).
TRAUMATISMES CUMULATIFS	Des événements font trauma, par un <i>processus de sommation</i> selon Breuer et Freud (1893) (Laplanche et Pontalis, 1967).	Accident grave ou une agression subie Après-coup traumatique	

À ces différents classements des événements potentiellement traumatiques, nous pouvons ajouter une différence clinique selon le sexe. En effet, les femmes s'engagent de plus en plus au front en tant que soldats, combattantes, résistantes et non plus en tant qu'infirmières ou victimes. Or, la vulnérabilité d'une femme se situe davantage dans le grand risque de viol individuel ou collectif note Crocq (2007), notamment par la proximité physique avec le ou les agresseurs. Nous verrons à ce sujet la notion de clivage somato-psychique associé au sentiment de souillure. Nous signalons aussi le nombre non négligeable d'enfants nés du viol dans la guerre. Ajoutons encore que le vécu des blessures du visage (chez les « gueules cassées ») ou une amputation pourraient avoir un impact élevé sur l'image du corps et celle de la féminité précise cet auteur. Le roman de Marc Dugain, *La chambre des officiers* (1998), illustre bien ce vécu chez les hommes et les femmes.

Face à la multitude des formes traumatiques existantes, on ne peut que s'inquiéter de voir la propagation des guerres, et même de nouvelles guerres qui paraissent proliférer avec l'avancée de nouvelles technologies grandissantes. Finies les guerres de corps où le face-à-face sanglant des combats s'inscrivait dans la dure réalité du trauma. Nous sommes face à des guerres sans visages, on tue sans savoir précisément qui, avec des bombardements de villages entiers, quels que soient les innocents victimes. C'est une guerre sans conscience, une guerre mécanique où les soldats sont, soient des automates, soient des pervers qui jouissent de la mort. Les modes de guerres changent ;

celles du XXe et du XXIe siècle sont nucléaires, chimiques, bactériologiques, électroniques, cybernétiques, spatiales, économiques, industrielles. Certes, elles préservent le soldat d'une confrontation directe à la mort, mais elles autorisent plus cruellement les violences perverses.

À travers notre classement rapide, nous voulons resituer le thème de notre travail de façon plus précise. La guerre recoupe la plupart des cas énoncés dans notre tableau, par son origine humaine et intentionnelle, touchant des situations à la fois individuelles et collectives, de type II ou III, direct et indirect, cumulatif en somme. Précisons que ces différents types de traumatismes existants, sans être classés selon le degré de violences subies, ne suffisent pas à identifier le trauma. Notre approche se veut bien entendu qualitative, au-delà de la fausse croyance selon laquelle plus l'événement est violent et étendu, plus il entraîne un vécu traumatique profond.

À présent que nous avons éclairé les formes plurielles du trauma et ses modes d'expression psychique et somatique chez le sujet, il s'agit, à présent, de penser plus en profondeur les réactions psychopathologiques d'un point de vue descriptif.

1.4.2. La sémiologie du traumatisme psychique

1.4.2.1. Les réactions immédiates

Le Pr. Crocq, psychiatre spécialiste des névroses de guerre et des réactions des populations bombardées, nous dit que le syndrome post-traumatique se décompose en trois phases : la réaction immédiate (ou « effets immédiats et précoces » pour Lebigot), les réactions post-immédiates, puis les réactions tardives et chroniques. La symptomatologie pour chaque réaction est détaillée ci-dessous. Elles se divisent en trois types de *stress* : le stress adapté, le stress dépassé et le stress dit- pathologique. Ceux-ci ne seront pas considérés comme traumatiques. Nous notons qu'il ne s'agit pas encore du phénomène traumatique au sens où nous l'entendons.

a) Dans le cas du stress adapté ou adaptatif, le sujet gère plus ou moins le choc de l'événement. Les réactions des personnes, pendant les premiers instants, fournissent des indicateurs précis qui permettent l'établissement d'un diagnostic et donc de soins spécifiques à proposer. Cette phase est une réaction d'alarme pour que l'organisme se protège contre l'agression, sous forme de stress exprimé de manière biophysique, puisque

les principaux troubles sont neurovégétatifs (accélération des rythmes cardiaque et respiratoire par exemple), sans être pathologiques pour autant. Ainsi, dans les heures qui suivent l'événement, au niveau neurovégétatif, l'individu vit une situation inhabituelle, dans laquelle son pouls et sa respiration s'accélèrent, associés à de fortes sueurs et à une envie pressante d'uriner.

Au niveau cognitif, les défenses se mettent en place par la vigilance, l'attention, la mémorisation et le raisonnement. Au niveau affectif, le sujet se sent en colère, indigné et assez irritable. On observe parfois un état d'hébétéude totale chez certains, voire, à l'opposé, une forte anxiété et une agitation difficilement contrôlables. On peut aussi observer chez certaines personnes des crises de larmes, lesquelles permettent une véritable décharge émotionnelle. Sur le plan volitionnel, le sujet peut être amené à des passages à l'acte. Et, au niveau comportemental, on observe chez eux des réactions particulièrement défensives de combat ou de retrait par la fuite.

Les prises en charge, par les cellules d'urgence médico-psychologique, se font dans l'idéal sur le lieu du trauma. Ce stress permet aussi la focalisation de l'attention, la mobilisation des ressources énergétiques et l'incitation à l'action. Notons que la CIM 10 dénomme ces réactions de stress « réactions aiguës à un facteur de stress », alors que le DSM IV ne les prend pas en compte.

b) Dans le cas de stress dépassé, on observe à ce niveau quatre phénomènes :

- la *sidération* : au niveau cognitif, elle se traduit par la stupéfaction, le sujet est donc incapable d'exprimer quoi que ce soit par les mots mêmes.
- l'*agitation* : le sujet est en état d'excitation psychique ; il ressent un désordre affectif et développe un comportement assez anarchique, agité et sans cohérence.
- la *fuite panique* : on observe une réaction de course affolée afin de s'éloigner du danger de manière irraisonnée, allant parfois jusqu'à se mettre en danger.
- les réactions *automatiques* concernent les gestes saccadés et répétitifs chez des personnes qui obéissent aux recommandations sans réfléchir, sans véritable écoute, ni échange avec les autres.

c) Concernant le stress pathologique, il peut être qualifié de « névrotique » ou de « psychotique » d'après Crocq.

– Lorsqu'il est « névrotique », les manifestations sont de nature :

- anxieuse (voire angoissée) et sont exprimées par de l'agitation ;
- hystérique où le sujet est dans un état second, en état d'errance avec des symptômes tels que tremblements, aphonie, surdité, cécité, voire paralysie ;
- phobique vivant une véritable terreur, une sidération avec une angoisse intense.

– Lorsqu'il est dit « psychotique », on observe quatre formes :

- un délire apparaissant sous forme de bouffée délirante ;
- une manie avec de l'excitation, de la discordance avec, parfois, des cris ;
- une mélancolie sous forme de profonde blessure morale, associée à un sentiment de culpabilité et une inhibition psychomotrice ;
- un état schizophréniforme, dissociatif avec quelques traits autistiques et délirants associés.

Nous pouvons ajouter la question épineuse du diagnostic précoce, car le déni du sujet peut empêcher toute possibilité de poser un diagnostic. Les équipes doivent donc rester vigilantes et conscientes que le déni est un masque qui peut tomber brusquement.

Lebigot constate souvent ce qu'il nomme les *évolutions bénignes*. Peu après l'événement, le sujet peut avoir de fréquents cauchemars qui s'espacent et disparaissent au cours des mois ou des années qui suivent. Les autres symptômes n'ont été présents que quelques jours ou semaines et les cauchemars devenus rares n'affectent pas la vie du sujet. À ce niveau, il ne nous est pas possible de parler de névrose traumatique. Nous ne nous inquiéterons pas ici d'une évolution chronique pour autant.

La notion de stress ne peut être assimilée à celle de traumatisme. Nous avons vu précédemment que cette notion de stress était initialement présente dans le DSM I, puis est réapparue dans le DSM III dans l'intention de nommer

le traumatisme psychique qu'aucune classification n'adoptait. Dans cette urgence à l'apposition d'un concept diagnostique, il faut prendre soin de ne pas heurter la sensibilité de l'Armée, ni laisser suggérer que la « reconnaissance » de cette maladie n'est pas totale. Le mot stress est un terme issu de la Psychologie cognitive. Barrois (1998) reprend la définition donnée par Selye (1936) décrivant le stress comme un concept reposant sur l'existence d'un syndrome général d'adaptation par sa réaction d'alarme et au niveau comportemental par sa réaction de *fuite* ou de *combat*, au sens de Cannon (1915, cité par Barrois, 1998).

Lebigot (2006) nous dit que le stress et le trauma agissent tous deux telle une menace contre l'intégrité physique et/ou psychique du sujet. Le stress, venant de l'anglais *to stress* signifiant *presser*, agit simplement en pliant l'enveloppe du pare-excitation de la psyché qui s'invagine sans se rompre pour autant. Le stress cesse dès lors que le sujet n'est plus soumis aux facteurs de stress. Nous pouvons en donner l'image d'une balle en mousse qu'on presse avec la main mais qui reprend sa forme initiale quand on la relâche ou qui rebondit quand elle tombe, alors qu'un cristal, selon la métaphore freudienne, se brise selon des lignes de clivage présentes à l'origine de sa formation.



L'expression du stress se manifeste par une réaction biologique, physiologique et neurologique d'alarme, de mobilisation et de défense de l'organisme face à une agression ou une menace. Il permet de focaliser l'attention, ouvre à la vigilance, mobilise les ressources énergétiques du sujet et l'incite à agir (Barrois, 1998 ; Crocq, 2007) ; cela correspond aux capacités d'adaptation quand le stress est positif. Mais il peut aussi être négatif lorsqu'il est dépassé ou dit pathologique, et ainsi participer au développement de symptômes aigus et chroniques. Sa symptomatologie s'exprime donc sur le plan neurovégétatif par des troubles respiratoires, des contractures musculaires, ou encore des céphalées par exemples. Mais, la frontière entre le « bon » stress et un « mauvais » stress reste difficile à situer. Les spécialistes sont d'accord pour dire que lorsque le stress intense se prolonge, il est possible que les réactions

deviennent pathologiques, telles qu'on peut l'observer dans la sidération stuporeuse, l'agitation stérile, la fuite panique ou une action automatique (Crocq et al., 1998). Le DSM IV attribue au terme *stress* l'adjectif « *post-traumatique* », pour signifier une symptomatologie exprimée en après-coup.

Toutefois, le stress pathologique ne doit pas non plus être confondu avec le traumatisme ou le trauma.

1.4.2.2. *Les réactions post-immédiates*

Cette période post-immédiate nécessite une surveillance clinique accrue de la part des soignants, car plusieurs évolutions psychopathologiques sont à envisager, d'où une intervention thérapeutique à prévoir. Autrefois, on la rattachait à la phase de latence qui précédait ladite « névrose traumatique ». Or, il ne s'agit pas d'une période où le trouble est caché derrière un état latent, le tableau clinique existe à part entière. Certaines classifications, notamment la CIM 10, la définissent comme période post-immédiate d'un état de stress post-traumatique transitoire ou bien durable, ce que le DSM IV nomme état de stress aigu. Ces symptômes apparaissent durant le mois qui suit l'événement, d'une durée allant de deux jours à un mois environ, mais pouvant quelques fois dépasser un mois.

Trois évolutions possibles :

-Le *retour à la normale*, où les symptômes neurovégétatifs disparaissent peu à peu en moins de 24 heures. Il peut y avoir quelques accès émotionnels qui se déchargent ou quelques sursauts lors d'un bruit qui rappelle aussitôt l'événement, mais le sujet poursuit sa vie normale et retrouve son quotidien, sans aucun trouble du sommeil, ni de réveils nocturnes agités. Il s'agit de quelques troubles différés qui durent moins d'une semaine et qui soulagent le sujet, par leur fonction d'abréaction. Par contre, si ces éléments deviennent répétitifs, alors cela indique l'entrée dans un trouble plus chronique.

-La *phase de latence* de la névrose traumatique, en apparence asymptomatique. Ce temps de latence est connu depuis longtemps, notamment par Charcot qui le définissait comme une période d'*incubation*, de *ruminantion*, de *méditation* ou de *contemplation* (Crocq, 1999, p. 92). Contrairement à ce que son nom indique, des symptômes sont présents, mais les plaintes ne se manifestent que très rarement. Ainsi, la croyance selon laquelle la latence peut durer des années est une pure légende, nous dit Crocq. Néanmoins, il est vrai

que c'est lors d'un événement tardif que se réveille le trauma ; comme peut le déclencher un « anniversaire », tel que le cinquantième anniversaire de la fin de la guerre d'Algérie l'a mis en évidence par les débats télévisés houleux et les manifestations entre autres.

Cette phase peut déboucher sur un syndrome qui se chronicise. Sa durée va du deuxième jour au deuxième mois environ ; ce temps correspond souvent au temps nécessaire pour le retour à la mise en sécurité psychique. Si cette phase paraît silencieuse, on réalise en après-coup que le sujet manifestait déjà une symptomatologie, amoindrie certes, mais bel et bien présente et marquée par le retrait, tel que le retrait affectif, le mutisme, l'isolement social, la fixation à l'image traumatique, ou à l'opposé une excitation paradoxale, voire un état contemplatif ou une « *jouissance* » (Lebigot, 2005). Nous apporterons des précisions plus loin sur ce dernier concept.

Crocq (1998) précise aussi que la durée de la latence varie selon des facteurs de conjoncture. À l'exemple du soldat qui vient de vivre un réel trauma, et qui est maintenu au front en situation opérationnelle de guerre et où sa priorité est de préserver sa sécurité et d'assurer ses missions lors de toute la période de mobilisation, nous voyons que ce n'est qu'une fois rentré du combat après sa démobilisation, qu'il manifestera l'intensité de son vécu traumatique, par le fait d'avoir l'« *esprit libre* ». Crocq en donne aussi l'exemple des militaires revenus d'Indochine et d'Algérie, ainsi que pour les GI du Viêt Nam qui décompensent leur syndrome seulement à leur retour. Comme nous l'évoquions au sujet du trauma de type IV, tant que l'événement traumatique dure, le sujet vit une situation particulière, où il paraît ne pas s'autoriser à libérer ses émotions.

Ce fait est un indicateur important dans le fait qu'il est des situations où le choc traumatique est maintenu en attente, dans une sorte de « suspension psychique », comme si le trauma, en tant que quantités d'énergie non liée, flottait comme un électron libre dans la psyché sans avoir à fixer son expression de façon symptomatique. Cette latence peut ainsi être soit silencieuse, soit s'exprimer par une euphorie avec une agitation ou « euphorie agitée » (Crocq, 2007) qui n'inquiètent pas l'entourage. Le sujet a le sentiment de s'en être sorti « *quitte pour la peur* », ce qui participe à cet état d'agitation euphorique avec une logorrhée, des troubles du sommeil et un grand besoin d'être entouré, rappelant un peu la symptomatologie hypomaniaque. Là, nous pouvons nous attendre à l'évolution vers un syndrome psychotraumatique chronique.

- Le *syndrome de répétition*, pathognomonique du trauma, peut alors apparaître. Il s'agit d'un retour à la scène traumatique, sous forme de reviviscences le jour et de cauchemars la nuit, se rattachant à des angoisses sous toutes ses formes (anxiété, asthénie, dépression, troubles du comportement et de la personnalité, somatisations...), que nous développerons plus loin. Le terme de « névrose traumatique » est délicat à employer dans la mesure où l'on sait que le syndrome peut aussi s'exprimer sous une allure psychotique. Mais, on peut aussi voir le syndrome de répétition se manifester tardivement (des mois voire des années), maintenant le sujet dans une forme de latence dont les symptômes sont peu observables, jusqu'au vécu d'un nouvel événement qui fait choc. Celui-ci peut être banal comparé à l'ancien événement, mais il fait resurgir l'ensemble des reviviscences tenues à l'écart jusqu'à présent.

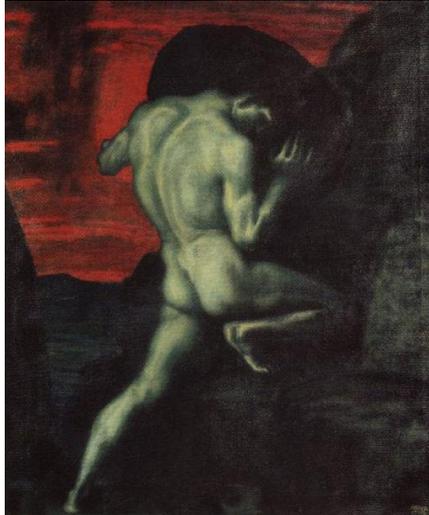
Ces tableaux cliniques sont observés en cas de vécu d'un événement traumatogène, qui a fait choc psychique. Événement nécessaire, mais qui ne suffit pas à entraîner un syndrome psychotraumatique chronique ; encore faut-il l'avoir ressenti sur le mode du trauma, c'est-à-dire une rencontre avec la mort avec un vécu d'effraction psychique.

1.4.2.3. Les réactions différées, chroniques, tardives

Pour le même vécu, une personne va réagir avec un stress adapté tandis qu'une autre va basculer dans un syndrome chronique. C'est là toute la variabilité interindividuelle (névroses, psychoses, état limite...) dont il faut tenir compte. On décrit ainsi trois points fondamentaux que sont le syndrome de répétition ou reviviscences anxiogènes (trouble pathognomonique du traumatisme), l'altération globale de la personnalité et une série de symptômes non spécifiques.

a) Le syndrome de répétition (ou reviviscences anxiogènes) :

Il se manifeste par la réapparition constante de l'image traumatique intacte à la conscience, telle qu'elle a été vécue au moment même du trauma, donnant lieu à une angoisse intense. C'est une sensation forte en émotions d'autant plus quand la répétition a lieu bien des années plus tard. Le sujet se sent impuissant face à ce mécanisme précise Lebigot (2005), car cela va au-delà du simple souvenir.



C'est le fameux mythe de Sisyphe, échappé du royaume d'Hadès et puni par Zeus pour l'avoir trahi. Sisyphe sera ainsi condamné à devoir pousser un rocher au sommet d'une colline dans le Tartare, rocher qui tombe avant d'être parvenu au sommet et que Sisyphe doit à nouveau remonter en haut à l'infinie répétition. Les personnes qui ont subi un trauma, survivants à la mort, vivent, elles aussi, une charge de douleur qui rejaillit, sous forme de reviviscences, comme si le poids à porter devenait un fardeau à jamais.

Crocq (2007) en décrit 7 manifestations observées ensemble ou isolément :

- les reviviscences hallucinatoires : visuelles, olfactives, sensitives ou auditives ;
- les reviviscences par illusions : induisant des confusions de lieux ou de personnes ;
- les souvenirs forcés : l'idée de l'événement réapparaît (sans hallucination, ni illusion) ;
- les ruminations mentales : par des questions incessantes, voire obsédantes ;
- la sensation de reproduction de l'événement : impression de revivre la scène traumatique ;
- l'agir comme si l'événement se rejouait, manifesté par des sursauts, des gestes brusques de protection, de la fuite, des récits en boucles et, chez l'enfant, des jeux répétitifs;

- les cauchemars de répétition : avec cris et agitations nocturnes, angoisses extrêmes, sueurs et terreur.

Les reviviscences font aussi l'effet de poussées d'abréactions, déchargeant les émotions intenses et apportant un épuisement certes, mais aussi une forme de soulagement. Toutefois, l'abréaction, malgré son pouvoir cathartique, ne suffit pas à avoir un effet thérapeutique.

Pour les reviviscences diurnes, le sujet se situe au carrefour de deux mondes. Il vit dans le même temps le réel de l'événement traumatique et la réalité dans laquelle il se trouve au moment où la reviviscence apparaît. Ces phénomènes de répétition restent strictement fidèles à la scène initiale, ce qui étonne beaucoup les personnes elles-mêmes, notamment quand ils apparaissent des décennies plus tard. En général, sans travail profond d'élaboration psychique du trauma dans un cadre thérapeutique approprié, la reviviscence reste identique, mais dans les cas où les reviviscences évoluent (autres issues, autres émotions...), cela est l'annonce d'amélioration psychique ; ce qui est le plus souvent observable au cours d'une psychothérapie qui mène à un travail de représentation élaboré. De nouveaux scénarios dans le récit traumatique se créent et montrent là la sortie progressive du trauma initial.

b) *L'altération de la personnalité*

Le syndrome de répétition s'accompagne d'une « altération » de la personnalité. Il ne s'agit pas d'une « *modification durable de la personnalité après une expérience de catastrophe* » (CIM10) mais d'une « altération » de la personnalité. Ce phénomène a été observé par Abraham et Ferenczi. La personne se trouve différente et perçoit différemment le monde et son entourage lui signifie ce décalage. Ces modifications apparaissent dans trois domaines : dans l'environnement, dans la présence au monde et dans la relation à autrui (Crocq, 2007).

-Au niveau de l'environnement tout d'abord, le sujet ne discerne plus ce qui est danger de ce qui ne l'est pas. Son angoisse l'envahit au point que tout est interprété comme menace éventuelle. L'individu ne se sent plus être le même qu'auparavant. Il témoigne parfois d'un profond sentiment de culpabilité d'avoir survécu (syndrome du survivant).

-Au niveau de sa présence au monde, le sujet désinvestit ses activités passées, car le monde lui paraît inintéressant, irréel même. Il ne se projette pas dans l'avenir qui lui paraît improbable et se replie sur lui.

-Au niveau de sa relation aux autres enfin, le sujet se sent incapable de lien, de communication avec l'autre. Le sujet est demandeur d'affection mais est incapable d'en donner et ne se sent plus disponible pour aimer l'autre.

La persistance du souvenir traumatique crée une impossibilité d'être dans le monde devenu un réel insécurisant et violent à tout point de vue. À l'armée par exemple, cette symptomatologie entraîne le plus souvent un rapatriement sanitaire. D'autres symptômes s'y greffent tels que la fatigue, associée à de la nervosité et de l'irritabilité, des troubles du sommeil avec la répétition des cauchemars, des reviviscences diurnes sous forme d'hallucinations, ainsi que des angoisses phobiques. Il s'agit de symptômes non spécifiques que nous nous proposons d'aborder maintenant.

c) *Les symptômes associés* (non spécifiques de ce syndrome) :

Lebigot les énumère au nombre de sept, tandis que Crocq les présente au nombre de cinq.

L'anxiété : elle est observée au premier plan de la symptomatologie générale sous forme d'anxiété généralisée, voire de bouffées d'angoisses aiguës (attaques de panique). On y observe aussi des accès phobiques selon Lebigot. Crocq inclut les phobies, non pas dans le domaine anxieux, mais plutôt dans ce qu'il appelle les *superstructures névrotiques*, où on trouve aussi des symptômes hystériques et obsessionnels. Les éléments phobiques peuvent atteindre la panphobie où le sujet craint le monde extérieur et reste confiné chez lui, volets clos. Cette anxiété met le sujet « *sur le qui-vive* », terme d'ailleurs d'origine militaire signifiant une interrogation créée par une sentinelle ou une patrouille qui entend un bruit, ou qui voit arriver une personne ou une troupe. L'anxiété selon Lebigot peut être aussi à l'origine de plaintes somatiques, essentiellement des douleurs.

La dépression : elle précède l'apparition du syndrome de répétition. Elle se manifeste par la tristesse associée à une inhibition psychique et motrice, ce que Crocq nomme plutôt *asthénie* en vue d'appuyer l'idée de fatigue plus que de tristesse. La dépression peut, selon Lebigot, évoluer vers une mélancolie délirante, associée à un délire de persécution qui s'apparente davantage à un épisode psychotique. Dans cet ensemble, on observe aussi une aboulie, des troubles de la mémoire, des troubles de la concentration et de l'attention. C'est dans ce contexte de dépression que la libido est touchée. Là aussi, on constate

des plaintes somatiques telles que des céphalées. La douleur psychique est à son comble quand se conjuguent dépression et anxiété.

Les troubles du caractère : ils sont manifestés, selon Lebigot, par un véritable repli sur soi et une irritabilité allant jusqu'à de l'agressivité, voire de la violence intra- ou extrafamiliale. Ils peuvent donner naissance à des troubles des conduites ou des passages à l'acte.

Les troubles des conduites : il peut s'agir d'un alcoolisme, d'une toxicomanie ou d'une autre forme d'addictions, telles que les troubles du comportement alimentaire, qui conduisent certaines personnes à se marginaliser (perte des liens familiaux, perte d'emploi...).

Au cours des alcoolisations, des passages à l'acte graves peuvent être commis, alors que la honte est levée et que la culpabilité n'est plus un frein. Lebigot inscrit le suicide dans les troubles des conduites. Nous pouvons aussi, d'après nous, le situer dans le « *passage à l'acte* » du fait de l'impulsivité du geste. De même, les tentatives de suicide peuvent se rapporter au syndrome de répétition, plutôt qu'aux symptômes non spécifiques. En effet, le sujet ne vit-il pas à nouveau une reviviscence en se replaçant dans une situation de risque mortelle de manière impulsive dans la soudaineté du geste ? Il serait alors à la fois victime et bourreau. Ce geste s'apparenterait alors à une tentative du sujet d'être l'auteur de sa propre mort et non l'objet.

Ce comportement est aussi considéré dans sa fonction ordalique comme un jeu à la roulette russe où le sujet laisse le hasard décider de son sort. Nous n'allons pas considérer cet aspect dans le cadre de symptômes non spécifiques, mais plutôt réintégrer ce symptôme à l'intérieur du syndrome spécifique de répétition dans sa reviviscence et sa répétition actée, que l'on pourrait associer à une tentative de contrôle du risque mortel.

Les passages à l'acte : ils surviennent de manière tout à fait inattendue pour le sujet lui-même qui peut parfois pressentir le risque. Le sujet, dans ce cas, entame une démarche de soin, notamment quand il sent le risque de passage à l'acte meurtrier ; ce que nous évoquions comme une sorte de reviviscence agie.

Les plaintes somatiques : elles s'observent le plus souvent avec l'anxiété et la dépression et ont parfois, selon Lebigot, un lien avec la conversion. Crocq attribue ce point à ce qu'il appelle la *superstructure psychonévrotique* hystérique, comme il en existe dans un versant phobique ou obsessionnel. Le sujet peut même tomber malade. La douleur en fait partie, notamment chez ceux qui ont été opérés à plusieurs reprises suite à de graves blessures physiques. Ces maladies s'étendent des affections cutanées à la survenue de maladies graves à risque mortel nous dit Lebigot, telles que des ulcères gastro-duodénaux, une hypertension artérielle, un myxoedème, un diabète insulino-dépendant, voire des tumeurs cancéreuses. Ces maladies nécessitent des soins médicaux, mais le syndrome de répétition reste souvent masqué.

À ces formes de traumatismes psychiques, nous y ajoutons une autre forme observée pendant la première guerre est l'*obusite* ou *shell shock*. Il s'agit là d'un syndrome spécifique aux soldats à l'époque de la première guerre mondiale (guerre de tranchées) et qui fait suite à l'onde de choc de l'explosion d'un obus, d'une grenade, d'une bombe ou d'une mine. Les soldats étaient retrouvés sous les décombres dans une position prostrée, recroquevillés et parfois sourds, muets et/ou aveugles. L'obusite provoque des tremblements et des vomissements incontrôlés, une chorée rythmique et de violentes contractures aux pieds et aux mains. Elle était nommée autrefois la « psychose des barbelés ». Barrois (1998) précise que cette guerre a pu représenter un immense « laboratoire » d'étude du trauma.

Nous avons ici développé la large étendue de la symptomatologie propre au vécu traumatique et les difficultés inhérentes au diagnostic. Cette partie nous a servi de repérages des multiples facettes du trauma et de ses ondes de choc complexes et étendues selon une configuration spécifique et singulière.

La guerre regroupe des événements de nature humaine par sa violence intentionnelle en termes d'actes humains destructifs et volontaires, mais également par son origine naturelle conséquente aux actes humains, à savoir les épidémies ou la famine dont la source se trouve dans la colonisation elle-même, avec ses conditions discriminatoires en matière de santé et d'hygiène.

De plus, la guerre concerne des situations aussi bien individuelles que collectives, du type II et III puisque le danger se manifeste à plusieurs reprises, menaçant de se reproduire à chaque instant et ce, durant des années. Le concept de traumatisme va notamment faire son entrée consécutivement à l'émergence d'une nouvelle discipline à la fin du XIXe siècle, la psychanalyse.

CHAPITRE II

HISTOIRE PSYCHANALYTIQUE DU TRAUMATISME PSYCHIQUE

« La peur de perdre un être proche peut ne pas être plus traumatisante, chez un individu adulte, qu'un jour, chez un autre par exemple, le sentiment provoqué par le passage d'une poussière dans un rayon de soleil. » Pierre Marty, « Les Mouvements individuels de vie et de mort. Essais d'économie psychosomatique », 1976, p. 102.

2.1. Préhistoire du concept de traumatisme

Les tous premiers écrits témoignant de réactions psychotraumatiques sont anciens de deux mille ans avant J-C. Ils relatent la souffrance des Sumériens de Basse-Mésopotamie (actuel Irak) après la destruction de Nippur, lieu de culte situé dans la ville de Sumer par le roi élamite, Kindattu de Simashki, qui envahit le pays de Sumer en 2004 av J-C. L'archéologue anglais Woolley, en 1930, a identifié des traces de destructions dans les monuments principaux du sanctuaire et a retrouvé cinq textes²³ (écrits plusieurs décennies après les faits) dans les anciennes villes de Mésopotamie Ur et Sumer.

Deux autres textes anciens témoignent de cas plus précis de névrose traumatique correspondant à la période de l'Antiquité :

-Le premier a été écrit par l'écrivain et penseur grec Hérodote, lequel relate la vie d'un combattant athénien, nommé Epizelos, lors de la bataille de Marathon contre les Perses en 490 avant J.C. Epizelos était devenu depuis prétendument aveugle et dès qu'il racontait la bataille, il revoyait la scène rapporte Hérodote : « un homme de grande taille et pesamment armé, dont la barbe ombrageait tout le bouclier ; ce spectre l'avait dépassé et avait tué

²³ Ces écrits s'intitulent les *Lamentations sur la destruction d'Ur et de Sumer*. Ces récits mettent en évidence le choc ressenti par le peuple à la violence des massacres, les expliquant par la volonté divine.

son voisin dans le rang » (Livre VI). Epizelos avait échappé de justesse à la mort. Ce symptôme comporte des allures hystériques (cécité), comme en attestent les reviviscences et les connotations œdipiennes selon Barrois (1998).

-Le second texte date de près d'un siècle avant J.-C. et vient de Lucrèce (Ellis, 1984) : « Les hommes dont l'esprit est occupé des grandes et violentes actions qu'ils ont accomplies, répètent et revivent leurs exploits dans leurs rêves » (cité par Barrois, 1998). Il s'agit bien là du syndrome de répétition avec les reviviscences nocturnes, que nous développerons plus loin.

Faisons un bond dans l'Histoire pour arriver à la fin XVIIe siècle avec des écrits médicaux retrouvés à propos de troubles psychiques de nature traumatique, observés durant les guerres, sans que l'intérêt pour ces manifestations ne soit appuyé. De plus, les symptômes et les propos des soldats à cette époque étaient considérés comme des simulations dans le but d'être rapatriés.

L'Histoire des guerres sera une succession d'observations ponctuelles de certains troubles assimilés au traumatisme, sans être véritablement pensés plus en profondeur. C'est bien plus tard, au début du XIXe siècle que les traumatismes suscitent un intérêt pour le monde médical, puis psychanalytique.

En 1809, on retrouve une première description d'une névrose traumatique par le célèbre aliéniste français, Philippe Pinel, dans son « Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale ». Sa rencontre avec un ancien militaire en retraite lui permet de constater le lien entre le vécu de celui-ci au front de guerre et ses symptômes (spasmes physiques, ses sursauts nocturnes, avec un vécu répétitif nocturne de son expérience à la guerre). De même, les chirurgiens des armées Napoléoniennes, tels que Larrey en 1812 et Dupuytren en 1819 entre autres, avaient eux aussi rédigé leurs observations de symptômes d'angoisses chez des militaires. Ce sera aux neurologues de reprendre le relais de ces observations, un peu avant les psychiatres (aliénistes), notamment lors de la guerre de Sécession américaine (1861-1865). À cette époque, les troubles étaient rapprochés de la « nostalgie » ; concept créé par Johannes Hofer, au XVIIe siècle, pour désigner une sorte de mal du pays chez les soldats. De plus, l'observation en 1866 par des médecins londoniens montre que cette symptomatologie s'observe aussi bien chez les soldats en temps de guerre que chez les civils en temps de paix, lors des accidents ferroviaires par exemple. Ces symptômes seront assimilés à des lésions du système nerveux, sans que l'on en

ait trouvé de réelles bases organiques, d'où, à nouveau, la croyance en une simulation de la part des employés des compagnies de chemins de fer, suspectés de rechercher une compensation financière. Ce n'est qu'à la fin du XIXe siècle qu'on commence progressivement à reconnaître l'existence de « blessures de l'âme » comme faisant suite à des expériences de confrontation à la violence.

Du point de vue psychiatrique, l'entité clinique de *névrose traumatique* apparaît pour la première fois à la fin du XIXe siècle, à l'inspiration d'Herman Oppenheim. En 1889, il isole les « névroses traumatiques » comme catégorie nosographique que Kraepelin intégrera dans sa classification, en la nommant « shreckneurosen », « névrose d'effroi ». Oppenheim décrit même pas moins de quarante-deux cas de troubles neuropsychiques, mais il ne parviendra pas à objectiver la lésion neurologique supposée. Tout comme l'hystérie, les symptômes se ressemblent mais leur origine reste inconnue, laissant toujours planer un doute sur un éventuel simulacre. Les études sur l'hystérie contribueront ainsi grandement à éclairer la notion de traumatisme psychique chez les soldats.

Dans ses « Leçons sur les maladies du système nerveux » (1885-1887), le célèbre neurologue Charcot rédige sept cas d'hystérie masculine, considérée comme l'effet d'un « choc » agissant sur la conscience et créant une « dissociation ». Charcot fait ainsi l'hypothèse que les hystériques ont été victimes de traumatismes passés et développe alors le concept d'« hystérotraumatisme » pour désigner leur trouble. Il utilisait l'hypnose pour montrer, par la suggestion, que les paralysies hystériques ne provenaient pas d'une lésion organique, mais de lésions corticales qu'il qualifie de « purement dynamiques et fonctionnelles ». Janet, Breuer et Freud reprendront ses thèses, et Freud parlera même d'« altérations de fonctions et de dynamiques », ouvrant ainsi le chemin à la psychologie de l'inconscient.

Freud se détache alors progressivement de l'hypnose pour élaborer sa propre théorie des névroses, la *Neurotica*. Il construit alors sa « théorie de la séduction ». En 1895, il développera également son concept d'*après-coup*, dans « Esquisse d'une psychologie scientifique » (1895a), pour désigner le fait qu'un événement « d'apparence banale » vient rappeler à la mémoire un premier événement qui n'a pas été significatif pour le sujet, compte tenu de son immaturité psychique. C'est selon lui, la disproportion entre le dernier événement et l'intensité du vécu traumatique qui fait supposer l'existence d'un réel événement passé, infantile, tenu inconscient. Nous consacrerons une partie spécifique aux conceptions freudiennes plus loin. Puis, en 1897, il se détache de sa *Neurotica* pour construire sa « théorie du fantasme » à propos de l'hystérie.

2.2. Psychanalyse et trauma

2.2.1. Fonctionnement psychique élaboré par Freud

Dès 1897, Freud construit une nouvelle *Métapsychologie*. Il s'agit d'une construction conceptuelle en fonction de trois niveaux. Le niveau dynamique concerne les forces et les processus en jeu dans les conflits, le niveau économique constitue l'énergie d'investissement et le niveau topique représente les lieux psychiques. La première topique, illustrée en 1900 dans son ouvrage *l'Interprétation des rêves* et développée jusqu'en 1915, désigne trois systèmes, le *conscient*, le *préconscient* et l'*inconscient*, systèmes entre lesquels il dessine des frontières, nommées « censure ». Le conscient et le préconscient appartiennent à un même système, qui sert à recevoir les excitations venant du monde environnant, et fait fonction de filtrage de ces éléments périphériques.

Freud s'appuiera sur le concept de *principe de plaisir* élaboré par le psychophysiole Fechner en 1900, signifiant que l'organisme humain a tendance à rechercher le plaisir et à éviter le déplaisir. Pour Freud, ce principe de plaisir est prédominant dans l'appareil psychique. Mais, si c'est le cas, cela signifierait que l'énorme majorité de nos processus psychiques devrait conduire au plaisir ou être accompagnée de plaisir. Or, les expériences traumatiques montrent que cette observation est fautive, reconnaît-il. Dans « Au-delà du principe de plaisir », Freud (1920) répond à ses détracteurs et admet les apories de sa théorie auxquelles le concept de traumatisme se confronte, tout en repensant ses réflexions de façon plus approfondie.

L'intérêt de son ouvrage porte entre autres sur le fait que Freud nous permet de comprendre le rapport entre trois concepts que sont l'angoisse, la peur et la frayeur, différence qu'il nous paraît important de rappeler sous sa plume :

« L'angoisse est un état qu'on peut caractériser comme un état d'attente de danger, de préparation au danger, connu ou inconnu. - La peur suppose un objet déterminé en présence duquel on éprouve ce sentiment. - Quant à la frayeur, elle représente un état que provoque un danger actuel, auquel on n'était pas préparé : ce qui la caractérise principalement, c'est la surprise. Je ne crois pas que l'angoisse soit susceptible de provoquer une névrose traumatique ; il y a dans l'angoisse quelque chose qui protège contre la frayeur et contre la névrose qu'elle provoque » (Freud, 1920, p. 13).

Le trauma de guerre nous paraît ainsi intrinsèquement lié à la mort. Freud, dans ses « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » (1915a),

intitule d'ailleurs l'un de ses chapitres « Notre attitude à l'égard de la mort ». Sur ce point, il aborde le bouleversement de notre rapport à la mort depuis le déclenchement de la première guerre mondiale. Il précise que ce rapport de l'homme à la mort n'était pas « sincère » dans la mesure où l'homme se comportait comme si la mort était acceptée, et même qu'il était en dette de sa propre mort à l'égard de la nature, alors qu'il la réfutait, la rejetait pour l'éliminer de la vie. En toute logique, notre mort est irréprésentable au sens où : « Le fait est qu'il nous est absolument impossible de nous représenter notre propre mort, et toutes les fois que nous l'essayons, nous nous apercevons que nous y assistons en spectateurs. » (p. 19). Ainsi, au fond de nous, nous sommes persuadés d'être immortels. Là aussi, notre attitude face à la mort est édictée par les conventions et la culture.

La guerre va, selon lui, balayer notre manière conventionnelle de comprendre la mort. L'homme est contraint de croire en la mort, celle-ci ne pouvant plus être niée, puisque la guerre le confronte aux morts par milliers par jour, presque devant sa porte. Ce n'est donc plus l'homme qui va à la mort, c'est la mort qui vient à l'homme. Il soulève la question du « traumatisme psychique », sans la désigner comme telle. Rappelons que pour Freud, ce qui fait trauma est entendu comme le viol ou l'abus sexuel dans la prime enfance faisant basculer le sujet dans une symptomatologie hystérique une fois adulte. Or là, on l'entend s'exprimer sur la confrontation à la mort, confrontation contrainte et forcée par le fait de guerre qui bouleverse la conception de la vie.

L'homme primitif a un rapport contradictoire avec la mort selon Freud car d'un côté, il la reconnaît et d'un autre, il la nie. Cette contradiction vient du fait que l'homme primitif à une position différente entre la mort d'autrui et la sienne propre. La mort d'autrui est normale. L'histoire primitive est faite de meurtres et aussi de culpabilité. Mais, sa propre mort reste irréprésentable et même irréelle. C'est la mort d'êtres proches chéris qui fait ressentir sa propre mortalité : « chacun de ces êtres chers n'était-il pas une partie de son propre moi qu'il aimait tant » (p. 22). Cette remarque laisse suggérer une pensée qu'il approfondira dans *Deuil et mélancolie* (1917) sur le fait que la perte d'un être cher correspond à la perte d'une partie de son moi. Cette énergie libidinale libre nécessite alors d'être réinvestie. Freud ajoute que se remettre de la mort d'êtres chers est possible dans la mesure où ces personnes aimées étaient aussi étrangères à soi et n'étaient donc pas complètement investies.

Dans ses « Considérations », Freud (1915a) nous dit que les religions sont parvenues à faire croire à une existence post-mortem pour une vie meilleure. Cela a créé une nouvelle croyance en des existences antérieures, telles que la transmigration des âmes et la résurrection. Le déni de la mort s'est installé et fait le lit d'une nouvelle croyance conventionnelle culturelle. Ainsi, le premier commandement « tu ne tueras point » est transgressé par le conflit

sauvage de cette guerre. Le sauvage des peuples primitifs n'est nullement un meurtrier sans remords, contrairement à l'homme prétendument civilisé. Il se lave de ses meurtres avant de rentrer chez lui, certes par peur de la vengeance des esprits de ceux qu'il a abattus, peur qui n'est que l'expression de sa mauvaise conscience et de sa culpabilité : « et cette superstition dissimule une part de délicatesse morale que nous avons perdue, nous autres hommes civilisés ». C'est justement parce que ce premier commandement dit « tu ne tueras point », que cela laisse supposer que l'homme est profondément meurtrier et que nous conservons toujours un désir de tuer ajoute-t-il. L'homme primitif vit donc dans notre inconscient ; c'est pourquoi notre inconscient ne croit pas à sa propre mort et se comporte comme s'il était immortel, dans une sorte d'héroïsme instinctif. La peur de la mort se situerait dans un registre secondaire et correspondrait à la conscience de notre culpabilité.

Freud distingue deux attitudes opposées à l'égard de la mort ; une attitude qui voit la mort comme un « destruction de la vie » et une attitude qui nie l'effectivité de la mort. D'un côté, les êtres aimés font partie de notre propre moi, d'un autre côté, ils en sont étrangers et peut-être même ennemis. Freud ajoute que dans nos relations amoureuses, il y a toujours une part d'hostilité qui peut susciter le désir inconscient de mort. Notre intelligence et notre sensibilité nous aident à gérer ce couple d'opposés, pour que la nature maintienne l'amour en éveil et la préserve contre la haine.

Freud (1915a) pense ainsi que la guerre agit en effeuillant les différentes couches de civilisation pour faire apparaître l'homme primitif dans le sens où la guerre nous désigne à l'étranger comme « ennemi dont on est censé provoquer ou souhaiter la mort ». Freud ajoute qu'elle nous pousse à ne pas tenir compte de la mort des personnes aimées. Freud conclut cette première partie par un propos qui soulève l'intrigue : « Pourquoi les individus ethniques se méprisent-ils en général les uns les autres, se haïssent-ils, s'exècrent-ils ? C'est là un mystère dont le sens m'échappe » (p. 17). Freud répond en disant qu'un rassemblement de millions d'hommes créerait des dispositions psychiques « anciennes » et « brutales » (p. 17). Freud vit la guerre comme une « désillusion » et la qualifie de « sanglante », « meurtrière », « cruelle », « acharnée », « impitoyable », faite de « rage aveugle ». En parlant de la guerre, il écrit qu'elle « ne reconnaît pas les égards dus au blessé et au médecin, elle ne fait aucune distinction entre la partie combattante et la partie non combattante de la population, elle viole le droit de propriété » (p. 9).

Au sujet de l'impact des guerres sur les combattants, Freud reconnaît qu'il a peu de connaissance à ce sujet, mais considérera, quelques années plus tard, que les névroses de guerre sont des névroses narcissiques (des psychoses

en somme), qu'il qualifie d'affections mélancoliques et n'inclura donc pas dans sa théorie sexuelle des névroses. Il faut préciser que pour Freud, ce qui est *traumatique* est le second événement et non la première expérience infantile. Le second événement extérieur vient réveiller des excitations endogènes d'un événement réel ou fantasmatique. Freud écrit ainsi que « les hystériques souffrent surtout de réminiscences ». C'est aussi ce qu'il évoque quand il écrit sa *théorie de la séduction*. L'enfant subit passivement l'abus sexuel ou une tentative d'approche sexuelle par l'adulte, scène refoulée aussitôt pendant des années, mais qu'une deuxième scène en apparence anodine, survenant après la puberté, vient rappeler. Se déclenche alors une série de symptômes névrotiques. Néanmoins, Freud fait remarquer que la situation à l'origine de la souffrance traumatique n'est pas un événement massif, mais un épisode mineur. Cet incident d'apparence anodin dépasse pourtant le seuil de tolérance du sujet. Une situation actuelle peut réactiver la charge traumatique d'un événement ancien, lequel, malgré ses potentialités traumatogènes, n'avait pas produit de symptomatologie au moment de son occurrence. Freud se rend rapidement compte que ce que l'on nomme « névrose traumatique » ne peut toutefois pas s'inclure dans sa théorie sexuelle des névroses.

2.2.2. Principe de plaisir et répétition

La définition du rêve comme lieu de réalisation des désirs n'est pas tenable, au vu du phénomène traumatique, tel qu'il est pensé avec ses cauchemars répétitifs. C'est à ce moment que Freud revient sur ses théories, admettant l'existence d'une autre fonction primitive au sein du fonctionnement psychique, qu'est la tendance à la « compulsion de répétition ».

Il métaphorise le fonctionnement psychique par une « boule protoplasmique », une sorte de cellule vivante qui fonctionne selon le fameux *principe de plaisir*, et qui a donc tendance à maintenir les stimulations intérieures à un niveau le plus bas possible. Le procédé qui le permet est la *projection*, c'est-à-dire la tendance à réguler les excitations intérieures comme si elles venaient de l'extérieur. La psyché est soumise régulièrement à des événements négatifs, ce qui permet que des quantités d'énergie se lient entre elles pour former un rempart à l'effraction en renforçant la membrane de pare-excitation, un peu comme un mur de résistance. Mais s'il y a un trauma réel, il y a une rupture de cette barrière défensive insuffisamment forte.

« Comme il n'est plus possible d'empêcher l'envahissement de l'appareil psychique par les grandes quantités d'excitations, il ne reste à l'organisme qu'une issue : s'efforcer de se rendre maître de ces excitations,

d'obtenir leur immobilisation psychique d'abord, leur décharge progressive ensuite. » (p. 29).

Cette vision vient appuyer une dynamique permanente en interaction entre l'individu et l'environnement.

« Si Freud a inventé la psychanalyse, Ferenczi a fait de la psychanalyse pour autant qu'elle est pulsation vivante » (Barrois, 1998, p. 61). Ferenczi, vers 1923, s'éloigne progressivement de certaines idées freudiennes. En effet, pour lui, le traumatisme psychique est manifesté par le silence de l'entretien clinique, par cette impossibilité de verbalisation du sujet, et non comme le pense Freud par une résurgence de souvenirs. Il pense aussi que le mécanisme de défense mis en œuvre dans le trauma n'est pas le refoulement, mais le désaveu ou déni ; c'est donc pour Ferenczi, « la négation du vécu de l'enfant qui transforme la "scène" en trauma. » (Barrois, p. 61). Ferenczi élargit le concept de traumatisme psychique au champ des névroses et des psychoses et insiste sur la multiplicité de ses origines (physique et psychique), là où Freud le rapporte au viol réel ou fantasmé de l'enfant. Ferenczi et Rank, dès 1920, partagent l'idée de l'étiologie sexuelle chez les névroses mais pas pour ce qui est de la névrose traumatique. Pour eux, ce n'est pas la remémoration, pendant la cure, permise par le transfert qui mène au travail d'élaboration, mais bien la *compulsion de répétition* même. D'après ces auteurs, la remémoration ne fait qu'accentuer la souffrance du sujet qui va lutter contre l'analyse profonde par ses résistances. La répétition va donc être le véritable matériel inconscient de la cure. La compulsion de répétition crée le transfert dans sa manifestation inconsciente qui cherche à atteindre le conscient. L'objectif de la cure est alors de transformer ces éléments répétés en souvenirs actuels. Cette notion de *compulsion de répétition* va ainsi constituer un bouleversement total de la conception de l'appareil psychique.

À l'approche de la seconde guerre mondiale, Einstein adresse une question à Freud « Pourquoi la guerre ? » (1933), qui paraît, d'un côté, naïve, mais de l'autre qui a le mérite de revenir aux fondements philosophiques des rapports humains. Il nous semble que Freud en avait déjà ébauché une réflexion dans ses « Considérations » (1915a) à l'aune de la première guerre mondiale, où cette question le taraude, et ce d'autant plus que deux de ses fils y sont mobilisés. « Il y aura des guerres, tant qu'il y aura des différences tranchées entre les conditions d'existence des peuples et tant qu'ils éprouveront les uns envers les autres une aversion aussi profonde. » (p. 27).

Pour conclure ici sur cette idée de la mort chez l'homme, Freud pense que l'homme doit cesser de réprimer l'idée de la mort et de changer son rapport contradictoire avec elle :

« Ne ferions-nous pas bien d'assigner à la mort, dans la réalité et dans nos idées, la place qui lui convient et de prêter une attention un peu plus grande à notre attitude inconsciente à l'égard de la mort, à celle que nous sommes toujours si soigneusement appliqués à réprimer ? » (Freud, p. 27).

En 1919, lors du congrès de Budapest sur le sujet des névroses de guerre, Freud soulève la question du conflit entre le Moi pacifique et le Moi guerrier. Il affirme au sujet du conflit que :

« (...) il se joue entre l'ancien moi pacifique et le nouveau moi guerrier du soldat, et devient aigu dès que l'on montre au moi du temps de paix à quel point il coure le risque de perdre la vie à la suite des audaces de son double parasitique tout récemment formé. » (p. 38).

L'ancien moi, précise-t-il, se protège du risque de mort en se réfugiant vers la névrose traumatique. Freud ne développe pas plus les enjeux psychiques dans la névrose de guerre. Il postule l'existence d'un moi en conflit et évoque même l'existence d'une *instance critique* (ancêtre du surmoi), ce qui laisse supposer l'avènement de sa seconde topique en 1921.

Pour Ferenczi (1919), la névrose de guerre est une névrose narcissique. Or, pour Freud, les névroses narcissiques (démence précoce, paranoïas ou mélancolie) s'adaptent mal à la théorie de l'étiologie sexuelle des névroses, théorie qui convient aux névroses de transfert ; là aussi, il s'agit d'une de leurs premières divergences conceptuelles.

C'est en reprenant l'idée de Fechner, physiologiste, selon laquelle l'être humain est dominé par des pulsions de satisfaction dont le but est la recherche de plaisir et la diminution du déplaisir, que Freud (1920) fait l'hypothèse que le fonctionnement psychique était régi par le principe de plaisir. Mais, avec la clinique des névroses traumatiques, il se voit dans l'obligation d'admettre que ce principe n'est pas prédominant. Il défend son postulat : « la tendance au but ne signifie pas toujours la réalisation du but, cette réalisation ne pouvant en général s'opérer que par des approximations ». En effet, dans le cas de la névrose traumatique, les reviviscences diurnes et les cauchemars viennent contredire l'unique mise en œuvre du principe de plaisir. Au contraire, les personnes revivent le déplaisir de la scène traumatique, y compris dans leurs rêves qui ne sont donc pas que le simple lieu de l'expression traumatique. À

cela, il aboutit à la conclusion qu'il existe des forces agissant *au-delà* du principe de plaisir.

Ainsi, Freud conçoit la psyché humaine comme une *boule protoplasmique* qui va, suite à un afflux d'excitations extérieures, former une membrane protectrice. Celle-ci forme une écorce qui se solidifie et s'assouplit par l'action des afflux d'excitations venant de l'extérieur, écorce qui se consolide avec l'expérience. Tout comme l'explique le principe de l'*autopoïèse*²⁴ (Varela, Maturana et Uribe, 1974). L'organisme vivant est constitué d'une enveloppe qui sert de transformation de l'environnement extérieur en expérience intérieure. La vie psychique en est ainsi, puisqu'elle est caractérisée par la transformation en représentation, par une sorte de métabolisation du vécu extérieur, en fonction de son propre fonctionnement. Pour Freud donc, cette sorte de vésicule vivante, que l'on pourrait qualifier de *cellule psychique* et qui fonctionne selon le fameux *principe de plaisir*, a donc tendance à maintenir les stimulations intérieures à un niveau de déplaisir le plus bas possible. Le procédé utilisé est la *projection*, c'est-à-dire la tendance à réguler les excitations intérieures, comme si elles venaient de l'extérieur.

« Comme il n'est plus possible d'empêcher l'envahissement de l'appareil psychique par les grandes quantités d'excitations, il ne reste à l'organisme qu'une issue : s'efforcer de se rendre maître de ces excitations, d'obtenir leur immobilisation psychique d'abord, leur décharge progressive ensuite. » (Freud, 1920, p. 29).

En ce qui concerne les rêves, Freud explique alors qu'en tant que lieu de réalisation des désirs, le rêve est un « *produit tardif* ». Freud engage ainsi une nouvelle hypothèse selon laquelle il existerait d'autres fonctions primitives « *au-delà* », où les rêves obéissent à une tendance à la répétition. Il suppose que les rêves répétitifs peuvent être dus à l'analyse elle-même qui amène suggestion et reviviscence.

La définition que donnent Laplanche et Pontalis (1967) au traumatisme, tel que nous l'avons vu précédemment met en exergue la part active du sujet aux reviviscences irrépressibles. Ils écrivent :

« La compulsion de répétition est un « processus incoercible et d'origine inconsciente, par lequel le sujet se place activement dans des situations pénibles, répétant ainsi des expériences anciennes sans se souvenir

²⁴ Le terme d'« autopoïèse » vient du grec « *auto* » signifiant « soi-même » et « *poiësis* » signifiant « production », « création », désignant la propriété d'un organisme à maintenir son fonctionnement malgré le changement par sa propre organisation interne.

du prototype et avec au contraire l'impression très vive qu'il s'agit de quelque chose qui est pleinement motivée dans l'actuel. » (p. 86).

Mais, ces auteurs précisent que le concept même de « symptôme » vient questionner le mécanisme de répétition. En effet, le symptôme est par définition « répétitif » dans son apparition (par exemple dans les rituels obsessionnels compulsifs), révélant l'expression masquée d'un conflit psychique passé.

Pour Freud, la compulsion de répétition est autonome et irréductible au jeu conjugué entre principe de plaisir et principe de réalité. Elle représente le caractère conservateur des pulsions. Toujours dans *Au-delà du principe de plaisir*, Freud cite alors le cas clinique du « jeu de la bobine » (étudié en observant son petit-fils Ernst). Il nous fait remarquer que la répétition du jeu, c'est-à-dire la réapparition de la bobine (la mère), procurerait du plaisir à l'enfant et non du déplaisir. Ce cas montre de plus que l'enfant rejoue davantage la disparition que la réapparition, voire la disparition seule. Ce constat, plutôt que contrarier ses thèses sur le trauma, vient apporter de nouvelles pistes de réflexions. Tout d'abord, Freud postule que l'enfant se satisfait par un penchant à la domination (il est ainsi actif et non passif). Ensuite, il ajoute qu'il s'agit d'une forme de vengeance envers la mère du type « *oui, oui, va-t'en ! Je n'ai pas besoin de toi, je te renvoie moi-même !* ». Sous-entend-il par là que la répétition, comme on le voit dans les reviviscences négatives chez les névrosés traumatiques, sert de tentative de domination du souvenir, ou une tentative de maîtrise de l'événement traumatique ? Freud nous dit à ce propos que les événements négatifs passés sont rejoués dans les rêves pour y retirer le plaisir qui n'a pas été trouvé dans la réalité dans une sorte de tentative de maîtrise auto-réparatrice, mais néanmoins vaine. Toutefois, il en conclut que malgré le principe de plaisir, des événements négatifs trouvent des voies et des moyens pour s'imposer au souvenir.

Il construira sa seconde topique en 1920 en termes d'instances psychiques, au nombre de trois, que sont le *moi*, le *ça* et le *surmoi*. Le moi étant l'interface avec l'environnement social, le *ça* étant le réservoir pulsionnel inconscient et le surmoi représentant la frontière filtrante et interdictrice entre les deux autres instances. Dans *Inhibition, symptômes, angoisse* (1926), Freud comprend la compulsion de répétition comme le type même de résistance propre à l'inconscient. Mais à propos du traumatisme, c'est un autre psychanalyste qui apportera de la lumière sur le phénomène traumatique.

2.2.3. Ferenczi, nouvel apport

Ferenczi va, en opposition avec ses contemporains, développer un autre objectif, qui réside dans la réhabilitation du trauma réel, non pas fantasmé, ou appartenant au registre unique du sexuel. À cette époque, Rank (1924) définit le traumatisme originaire comme étant celui de la naissance. Les angoisses ressenties dans le développement psychique sont relatives à ce trauma initial. Ferenczi et Rank critiquent le fondement même de la théorie freudienne basée sur le fantasme.

Selon Ferenczi, la nature des traumatismes psychiques est liée aux empreintes psychiques laissées dans la petite enfance, concernant le manque affectif, vis-à-vis de l'objet d'amour défaillant. Ces carences de l'objet primaire vont créer des conséquences graves sous forme de blessures narcissiques du moi. Ainsi, il fait intervenir la mère, et non plus le père, comme origine du trauma précoce. Ferenczi observe un phénomène qu'il nomme *confusion de langue entre les adultes et l'enfant* (1932a), mise en évidence par le besoin de tendresse de l'enfant qui va se confronter au monde passionnel de l'adulte. Le moi du sujet va ainsi être « endommagé », paralysé dans ses capacités de pensées, notamment celle qui concerne l'élaboration psychique. Il comprend le vécu traumatique comme une *psychose passagère* où a lieu un morcellement de la psyché, par « *atomisation de la vie psychique* », nommée « *fragmentation* ». Ce morcellement est protecteur dans la mesure où il permet de préserver le Moi du danger (perte de l'illusion d'immortalité), d'où l'observation d'épisodes amnésiques. Ferenczi identifie aussi des mécanismes de défense propres au trauma précoce, tels que le recours au clivage, à la projection et à l'identification projective. Il pense, contrairement à Freud, que l'amnésie, par le clivage psychotique observée chez le traumatisé, est aussi une protection identitaire, tandis que les soins qui amènent le retour du refoulé ne font, selon lui, qu'accentuer la souffrance traumatique du sujet. Pour lui, les traumas précoces d'avant le langage auront secondairement une influence sur la sexualité.

Ferenczi crée ainsi une clinique nouvelle, celle des états non névrotiques, psychotiques et des états limites. Il meurt en 1933 en ayant ouvert la voie à une nouvelle conception du trauma, qui fait toujours socle aujourd'hui. Il a apporté une pensée et une clinique consistantes par les différents concepts fondamentaux développés, tels que l'identification à l'agresseur, la place du silence et de l'énigme dans le trauma, le sentiment d'abandon, ou encore le clivage somatopsychique.

À côté de la consistance du matériel théorico-clinique du trauma de guerre dans ce contexte d'après-guerre, aucune reconnaissance nosologique n'a eu lieu à cette époque pouvant permettre une reconnaissance et une réparation

financière pour ceux qui ont subi des blessures traumatiques. Malgré la première guerre mondiale et le nombre incommensurable de blessés psychiques, les classifications de l'époque n'ont pas officialisé véritablement l'existence de trauma psychique. Il faudra attendre d'autres guerres.

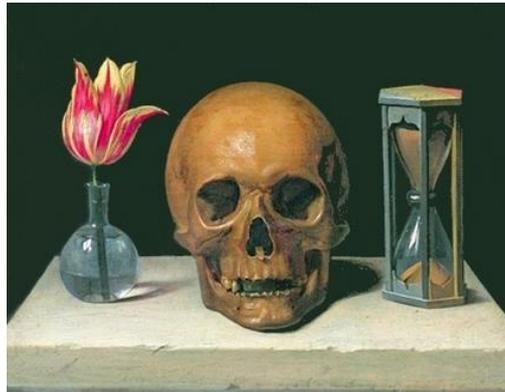
Les thèses de Ferenczi (1932a) métaphorisent ce vécu. Il le qualifie de « commotion psychique » par un « écroulement, la perte de sa forme propre et l'acceptation sans résistance d'une forme octroyée, "à la manière d'un sac de farine" » (p. 130). Il ajoute que la soudaineté de la *commotion* empêche toute production de représentations, celles-ci étant impossibles, l'angoisse apparaît et crée une véritable peur de la folie. Pour lui encore, la tendance à la répétition peut être utile dans la mesure où elle peut conduire le trauma à sa possible résolution. C'est ce qui se manifeste dans les rêves, où la pulsion de répétition est une tentative de résolution ou de maîtrise du conflit ; c'est ce qu'il appelle la fonction traumatolytique du rêve. La répétition se rejoue aussi dans le transfert en cure analytique pour Ferenczi, par la répétition des premières relations d'objet.

Le trauma, qui agit comme agent agresseur effractant la membrane de pare-excitation, fait irruption brutale dans le cœur de la psyché dévastant les frontières, franchissant les limites construites depuis l'enfance, pour accéder à la zone interdite, celle du refoulement originaire selon Lebigot. Cette zone interdite est sans représentation, ce qui empêche toute possibilité pour le vécu traumatique de se lier à une représentation. Il est comme condamné à errer dans la psyché en énergie libre par le vide tracé par l'effroi. C'est à ce trauma originaire que nous allons nous intéresser spécifiquement.

2.3. Représentation et irreprésentable

Nombreuses sont les illustrations de la mort. L'idée d'une représentation psychique de la mort dans le vécu traumatique reste pourtant largement questionnée. Pour de nombreux auteurs, les adjectifs qualifiant cette expérience varient considérablement pour désigner ce qui ne peut être représenté. Spielrein par exemple parle d'une « scène de théâtre », où le sujet est « étranger à lui-même » (Carotenutto et Trombetta, 1980). D'autres auteurs ont cherché à montrer le caractère inqualifiable des violences des guerres commises par les hommes, termes allant de la « dévastation » (Heidegger, 1945), la « banalité du mal » (Arendt, 1963), l'« abject » (Kristeva, 1980), le « déshumain » (Fédida 2007), jusqu'à la « catastrophe » (Cherki, 2008) ou la « barbarie » (Oppenheim, 2012). Pourtant, selon le principe de l'autopoïèse, la psyché est censée pouvoir et savoir réguler les menaces extérieures de sorte

que l'expérience objective se transforme en expérience subjective, mais une limite apparaît. Aucun mot néanmoins ne semble illustrer ce qu'il cherche à nommer, comme si le mot ne se distinguait pas de la chose. Le trauma, Lacan (1964) le qualifiera de *trop-matisme* pour désigner la quantité d'excitation psychique mobilisée mais aussi de *trou-matisme*, indiquant le trou de l'asymbolie psychique. Nous reviendrons sur les thèses lacaniennes dans notre partie clinique.



Des illustrations peuvent chercher à représenter la mort, telle que l'œuvre « *Vanitas* » par Philippe de Champaigne (1644) avec le crâne de la vanité, la fleur cueillie et sa courte durée de vie ou le sablier du temps qui passe, mais aucune représentation psychique n'est possible, en tant qu'éprouvé, lequel reste tapi dans l'ombre insondable.

Bokanowski (2002) définit l'irreprésentable par la notion de « trauma psychique », c'est-à-dire l'incapacité pour le sujet à se représenter la scène traumatique. Cela se rapporte aux idées ferencziennes de trauma précoce d'avant le langage. Il nomme « traumatisme psychique » par ce qui peut être représenté, ce qui peut être régi par les processus secondaires par la cure par exemple, alors que le trauma serait régi par les processus primaires et qui ne parvient pas à la pensée. Mais dans les deux cas, il s'agit d'un « événement de la vie du sujet qui se définit par son intensité, l'incapacité où se trouve le sujet d'y répondre adéquatement, le bouleversement et les effets pathogènes durables qu'il provoque dans l'organisation psychique. » Au niveau économique, il se caractérise « par un afflux d'excitation qui est excessif, relativement à la tolérance du sujet et à sa capacité de maîtriser et d'élaborer psychiquement ses excitations. » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 499). Le sujet se trouve donc impuissant pour répondre à la menace trop intense qui se présente à lui, incapable de nommer le vécu de mort.

L'inscription de la mort en tant que représentation devient impossible par le fait même que penser, c'est vivre : « La mort n'est pas un événement de la vie. La mort ne peut pas être vécue. » (Wittgenstein, 1921, paragr. 6.4311).

« (...) La mort n'est pas une chose que nous aurions frôlée, côtoyée, dont nous aurions réchappé, comme d'un accident dont on se serait sorti indemne. Nous l'avons vécue... Nous ne sommes pas des rescapés mais des revenants. » (Semprun, 1994, p. 98-99).

L'être humain peut accéder au concept de mort dans une vision purement intellectuelle, mais il lui est impossible de « se représenter » la mort même, car « la pensée que je ne suis pas ne peut absolument pas exister ; car si je ne suis pas, je ne peux pas non plus être conscient que je ne suis pas. » (Kant, 1798, p. 72).

Lebigot (2006) explicite ce point en schématisant le bloc traumatique qui franchit le réseau des représentations pour accéder à ce monde interdit, celui des *épreuves originaires*. Ceux-ci correspondent aux tous premiers épreuves de la vie fœtale et de la vie du nourrisson, la vie d'avant le langage. Le *refoulement originaire* serait une des premières résistances mises en place dans le développement psychique. Il sert à empêcher l'accès au chemin de la conscience et même à l'interdire formellement. La violence du phénomène traumatique s'introduit sournoisement dans les profondeurs de la psyché s'installant au plus près de cette zone de refoulement originaire. Les traumatisés des guerres portent chacun les stigmates psychiques de leur vécu intime, que le temps ne parvient pas à symboliser. Le temps est alors réduit à néant, un temps lui-même traumatisé, qui n'a plus de sens car seul le temps permet que le langage et la pensée se tissent.

Le trauma vient ainsi créer une absence, un vide psychique, une sidération, le sujet étant seul face à son trauma, non partagé et non partageable, comme laissé à l'abandon dans l'insécurité la plus totale. Les conséquences psychopathologiques du trauma concernent l'angoisse de néantisation. Celle-ci se manifeste par le vécu de dépersonnalisation, de déréalisation, *d'agonie* (Roussillon, 1999). Kristeva (1987) évoque l'existence d'un trauma précoce chez le mélancolique, qui se situe dans les régions du narcissisme primaire, en cela, elle rejoint les thèses de Rank, reprises par Freud. En effet, c'est à cette période que se constitue l'image du moi ; période où est resté fixé le sujet, lieu même où il n'est pas parvenu à se consolider dans le registre du langage signifiant.

La césure entre les représentations de mots et les représentations de choses rend impossible le langage élaboré, pensé. Pour que le langage fasse sens, les processus primaires doivent s'articuler avec les processus secondaires. Ces processus ont été dégagés par Freud au sein de sa conceptualisation de l'appareil psychique et Green (1972) propose l'existence de processus tertiaires qui sont censés faire la jonction entre les processus primaires et les processus secondaires.

Dans la première topique freudienne, les processus primaires caractérisent le système inconscient, alors que les processus secondaires caractérisent le système conscient-préconscient. Sur les plans économique et dynamique, les processus primaires possèdent une énergie libre qui se déplace d'une représentation à une autre selon deux mécanismes que sont le déplacement et la condensation. Ils concernent les représentations rattachées aux expériences de satisfaction. Ils sont régis par le principe de plaisir selon Freud (1900), tandis que, par les processus secondaires, l'énergie est liée et s'écoule de façon contrôlée. Ils sont régis par le principe de réalité. L'investissement des représentations est plus stable et la satisfaction est ajournée pour permettre une élaboration mentale vers de nouvelles satisfactions.

Le trauma paraît avoir brisé toute forme de correspondance entre ces deux processus, de mots et de choses. Que se passe-t-il dans ces éprouvés originaires qui empêche le sujet d'en revenir ?

2.3.1. Effets positifs et effets négatifs

C'est dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939) que Freud rejoint certaines idées de Ferenczi au sujet du trauma précoce non sexuel et du clivage. Il y définit l'existence de deux destins dans le trauma, l'un qui serait positif permettant l'élaboration, la remémoration, la répétition, et l'autre négatif, qui ferait barrage à toute élaboration par le psychisme et qui aurait un impact destructeur. Bokanowski (2002) reprend les idées ferencziennes selon lesquels il y a des traumatismes représentables et d'autres irréprésentables. Comme nous l'évoquons plus haut, le « trauma » concerne les catégories du primaire et de l'originaire donc aux aspects non représentables, non figurables de l'événement. Ainsi, le trauma, contrairement au traumatisme psychique, reste tapi dans les profondeurs de l'irreprésentable ; c'est ce que Freud (1939) appelle l'*effet négatif* du trauma. Le trauma peut faire échouer ce principe autopoïétique, lorsqu'il est dit négatif.

Pour Kristeva (1987), le traumatisme est à l'action dans la mélancolie et la *défaillance symbolique* provient du trauma précoce, créant une impossibilité pour le sujet d'accéder au registre symbolique. Cet accès nécessite la possibilité d'*enchaîner* les signifiants. Or, cet enchaînement n'est possible que si le deuil du lien originaire a pu aboutir. Le deuil doit au préalable être accompli, vis-à-vis de l'*objet archaïque*, deuil de l'unité symbiotique parfaite avec la mère ; celle-ci étant nommée la *Chose* par Kristeva (1988) ou le *fantasme de corps unique* selon MacDougall en 1982, nous rappelle Missonier (2009). La parole du mélancolique est ainsi teintée de *signifiants vides*, ce qui se rapporte au trauma symbolique. L'amour envers l'objet originaire n'est pas traduisible, car aucun mot, aucun objet de la vie, nous dit Kristeva, ne peut trouver un enchaînement cohérent, sensé. Le langage ne sert à rien en quelque sorte. Le déprimé est sans objet (car l'objet signifie la séparation). Il est agglutiné à la Chose, à cette Chose totale réunifiant la symbiose primitive mère-enfant. Cela a lieu sous couvert du déni qui participe à créer cette faille psychique, comme nous le développerons plus loin. Pour Kristeva, la représentation ne peut avoir lieu, car elle signifierait le deuil et donc la séparation. Celle-ci serait inadmissible, insupportable et engendrerait l'effondrement du sujet. Ainsi, il est question d'un deuil auquel le sujet ne se résout pas, car le prix de la séparation lui paraît être plus lourd que celui de la symbiose.

Le vécu traumatique varie selon chaque singularité, mais aussi selon le type de personnalités parmi lesquelles Lebigot distingue le sujet dit névrotico-normal et le sujet dit névrotique.

« Le « névrotico-normal » serait le sujet qui serait parvenu à faire son deuil du paradis perdu, c'est-à-dire des jouissances originaires. Il a accepté le manque qui lui est imposé du fait qu'il s'en est remis au langage et la présence de ce manque lui ouvre le plein accès au désir. Le trauma, comme « analogon » de l'originaire, ne le retiendra pas captif longtemps. À l'inverse, le névrotique voit dans le trauma une promesse de complétude susceptible de pallier les ratés du désir sur le plan de la satisfaction. Même s'il paye cher en angoisse ce retour vers le paradis perdu, il ne résiste pas à la fascination qu'il exerce par le truchement du « corps étranger interne » (Lebigot, 2006, p. 45).

De plus, nous avons fait le choix de ne pas retenir la question unique de la névrose au vu de l'étendue de ce qui fait la singularité du sujet. Les thèses de Lebigot nous éclairent sur la part subjective de la résonance variable que l'action du trauma aura sur le sujet. Qu'en est-il de la capacité psychique du sujet à mobiliser ses défenses ?

2.3.2. Défenses psychiques

Le mécanisme de défense qui apparaît comme étant plus opérationnel pour se préserver de la nature destructrice du trauma est le clivage.

Le « clivage du moi » est le :

« (...) terme employé par Freud pour désigner un phénomène bien particulier qu'il voit à l'œuvre surtout dans le fétichisme et les psychoses : la coexistence, au sein du moi, de deux attitudes psychiques à l'endroit de la réalité extérieure en tant que celle-ci vient contrarier une exigence pulsionnelle : l'une tient compte de la réalité, l'autre dénie la réalité en cause et met à sa place une production du désir. Ces deux attitudes persistent côte à côte sans influencer réciproquement. » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 67).

Le *clivage* ou *spaltung*, désignant une sorte de division du sujet avec lui-même. Certains auteurs le nomment « dédoublement de la personnalité », « double conscience », ou « dissociation des phénomènes psychologiques ». Breuer et Freud parlaient du clivage de la conscience (*Bewusstseinspaltung*) comme dédoublement de la personnalité observé chez l'hystérique. Bleuler désigne plutôt par *spaltung* le symptôme appartenant à la schizophrénie par l'existence de deux attitudes psychiques opposées et indépendantes l'une de l'autre. Il s'agit de la co-existence de deux personnalités qui s'ignorent mutuellement. Le terme de *spaltung* est utilisé par Freud pour désigner la division intrapsychique, sans que ce terme n'ait pris de valeur conceptuelle précise. En effet, il correspond aussi bien à la division entre systèmes qu'entre instances, ou à l'intérieur même du moi.

L'appareil psychique est composé naturellement de moyens de défense devant les excitations affluentes venant de l'extérieur (environnement) et de l'intérieur (intrinsèque à la psyché même). Mais, nous le disions plus préalablement, les défenses psychiques n'opèrent pas toujours. Face à un échec des processus défensifs du type refoulement ou formation de compromis, le sujet va tenter d'autres défenses plus primitives, notamment celles qui appartiennent au monde animal selon Roussillon, telles que l'attaque, l'évitement ou la fuite. Si ces défenses sont opérantes, on n'observe pas de trauma. Par contre, si elles échouent, le sujet entre alors dans un état de sidération qualifiée de stuporeuse. Il est donc pétrifié, statufié face au regard de sa propre mort, dans un vécu gelé conduisant à *faire le mort*. À nouveau, si ce comportement n'est plus à même de protéger en dernier ressort, le sujet va alors se couper de soi-même de l'intérieur, se cliver, voire se fragmenter. On remarque que l'inclusion du trauma dans le DSM III a eu lieu en même temps que la description du trouble de la personnalité multiple. Il se peut que la réalité du *clivage* soit apparue au même moment pour les deux affections. Ce

clivage est bien souvent représenté par la tête de Janus²⁵. La mythologie raconte que Janus donna à Saturne les terres du Capitole, lequel le remercia en lui donnant le don de voir devant et derrière, pour connaître le passé et l'avenir, faisant de lui le dieu des portes physiques et spirituelles.



Le clivage somato-psychique : il correspond au clivage entre le corps et l'esprit, le corps et la personnalité deviennent sans âme, par dévitalisation du psychisme et disqualification des sentiments, du vécu, du ressenti.

Le clivage de l'objet est un :

« (...) mécanisme décrit par Mélanie Klein et considéré par elle comme la défense la plus primitive contre l'angoisse : l'objet, visé par les pulsions érotiques et destructives est scindé en un « bon » et un « mauvais » objet qui auront alors des destins relativement indépendants dans le jeu des introjections et des projections. Le clivage de l'objet est particulièrement à l'œuvre dans la position paranoïde-schizoïde où il porte sur des objets partiels. Il se retrouve dans la position dépressive où il porte alors sur l'objet total. » (Laplanche et Pontalis, p. 67).

Pour Ferenczi, dans le trauma, le sujet se *clive* pour préserver une partie de sa psyché de l'envahissement par l'angoisse. L'échec du clivage, lequel n'arrive pas à contenir l'angoisse, entraîne la *fragmentation*. Le clivage ne serait pas tant une défense qu'une manière de faire co-exister deux procédés défensifs que sont le déni (tourné vers la réalité) et la formation de symptômes (tournée vers la pulsion), sans aboutir à une formation de compromis. Le but est de les mettre à distance.

²⁵ La tête de Janus représente l'idée de clivage : c'est un Dieu à deux visages qui se font dos. Lorsque les portes du *temple de Janus*, Dieu des portes, s'ouvrent, cela annonce le déclenchement de la guerre.

La fragmentation : elle peut être avantageuse pour trois raisons nous dit Ferenczi (1930) :

« a) par la création de surfaces plus grandes contre le monde environnant, par la possibilité d'une décharge affective accrue. b) sous l'angle psychologique : l'abandon de la concentration, de la perception unifiée fait au moins disparaître la souffrance simultanée d'un déplaisir à faces multiples. Chaque fragment souffre pour lui-même ; l'unification insupportable de toutes les qualités et quantités de souffrance est éliminée ; c) l'absence d'une intégration supérieure ; la cessation de l'interrelation des fragments de douleurs permet à chacun des fragments une plus grande adaptabilité. » (p. 56-57).

En somme, diviser pour mieux régner. Le sujet se retrouve à vivre plusieurs micro-souffrances plutôt qu'une seule et même souffrance qui aurait le pouvoir de l'anéantir.

La projection : dans la conception freudienne de la pulsion, consiste en une :

« (...) opération par laquelle le sujet expulse de soi et localise dans l'autre, personne ou chose, des qualités, des sentiments, des désirs, voire des objets, qu'il méconnaît ou refuse en lui. Il s'agit là d'une défense d'origine très archaïque et qu'on retrouve à l'œuvre particulièrement dans la paranoïa mais aussi dans des modes de pensée « normaux » comme la superstition. » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 344).

Freud précise le caractère normal de ce mécanisme de défense qu'on retrouve aussi dans le champ de la pathologie (phobies, paranoïas). C'est donc un moyen de défense primitif qui agit contre les excitations internes dont le déplaisir est trop intense. Le sujet va ainsi les projeter à l'extérieur pour mieux s'en préserver. C'est un peu ce que l'on observe dans le fonctionnement phobique. Traiter les informations intérieures comme étant extérieures permet au sujet d'utiliser la barrière du pare-excitation psychique. Il s'agit donc, nous dit Freud, de réguler les excitations intérieures comme si elles venaient de l'extérieur.

Il existe deux sortes de projection :

-la projection spéculaire dans laquelle le sujet projette son image sur l'autre,

-la projection applicative dans laquelle le sujet projette sur l'autre ce qu'il souhaiterait être dans son idéal.

Le danger est que la projection se fait sur l'entourage proche du sujet. La violence subie va ainsi être projetée à l'extérieur de lui ; cela peut aller de la méfiance à la maltraitance. Pour Freud, ce mécanisme est associé à celui d'introjection.

L'identification projective : il s'agit d'un mécanisme dans lequel le sujet introduit sa propre personne en totalité ou en partie à l'intérieur de l'objet pour lui nuire, le posséder et le contrôler. Il s'agit donc d'une projection fantasmatique à l'intérieur du corps maternel de parties clivées de la propre personne du sujet, voire de celles-ci en totalité de façon à contrôler la mère de l'intérieur et lui nuire. Il s'agit d'une relation d'objet agressive. Ce fantasme crée des angoisses chez l'enfant comme celle d'être emprisonné et persécuté à l'intérieur du corps de la mère. Ce fantasme se retrouve dans différents états pathologiques, tels que dans la dépersonnalisation ou dans la claustrophobie. Il permet pour le sujet traumatisé la tentative de contrôle de la violence traumatique inscrite en soi.

Le déni : il s'agit d'un mode de défense consistant en un refus par le sujet de reconnaître la réalité d'une perception traumatisante, essentiellement celle de l'absence de pénis chez la femme pour Freud. Ce mécanisme est particulièrement invoqué par lui pour rendre compte du fétichisme et des psychoses. En effet, Kristeva (1987) voit dans ce qu'elle appelle le *déni de la dénégation* une privation des signifiants langagiers de leur fonction de faire sens pour le sujet. Ces signifiants sont donc vides. Cela est dû au fait que les signifiants (représentations de mots) ne sont pas liés aux traces sémiotiques (représentants pulsionnels et représentants d'affects). Seule réaction possible, le passage à l'acte quand le verbe est inconsistant, mais on peut se poser la question de savoir contre qui le dépressif peut-il passer à l'acte ? Meurtre (acte expulsé au dehors) et suicide (acte retourné contre soi) ont lieu dans l'indifférence totale du fait du déni. Les actes du sujet sont des *quasi-objets*. Ainsi, la parole du mélancolique est comparée à une « langue morte », à une « peau étrangère » : « *Le mélancolique est un étranger dans sa langue maternelle* » nous dit Kristeva. À défaut de perdre sa mère, le sens et la valeur de sa langue maternelle sont perdus. Il parle donc une langue morte qui annonce son suicide et qui cache une *Chose enterrée vivante*, une sorte de *fantôme* enterré dans une crypte, diraient Abraham et Torok. Il peut parfois y avoir chez certains une perte de connaissance pendant tout ou partie de l'événement durant plusieurs jours, voire plusieurs années. Pour ceux dont les symptômes seraient imperceptibles toute la vie durant, on peut déceler le trauma caché derrière le masque d'une affection psychosomatique grave, comme si la mort était logée dans le corps. Qu'en est-il de l'affect ?

2.4. Vécu affectif

2.4.1. La sidération

À côté de la sidération contemplative, on observe dans certains cas, soit une glaciation des affects, soit une série d'affects torturant comme le vécu de déshumanisation, de culpabilité, de honte, voire d'humiliation (uriner sur soi), d'abandon et de souillure.

Kristeva note une désaffection du langage dans les problématiques mélancoliques, que Freud apparentait aux psychoses. Kristeva n'intègre pas tout à fait les mélancolies dans les psychoses. Pour elle, le mélancolique a échappé à la psychose, par la présence d'un reste de signifiant paternel, même si celui-ci est écrasé par la toute-puissance phallique maternelle.

L'affect est entendu comme « tout état affectif, pénible ou agréable, vague ou qualifiée qu'il se présente sous la forme d'une décharge massive ou comme totalité générale. (...) L'affect est l'expression qualitative de la quantité d'énergie pulsionnelle et de ses variations. » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 12). Freud l'a désigné comme étant la traduction subjective de la quantité d'énergie pulsionnelle.

Le bloc traumatique, en traversant la psyché, repousse les représentations (les signifiants) et les affects qui leur sont associés. On reconnaît là ce qui fait l'effroi, la disparition de toute pensée, de toute émotion. Pendant un moment, le sujet a en quelque sorte été privé de langage pour Lebigot. Or, l'homme est un être de langage et dans cet instant, c'est pour lui comme s'il avait été déshumanisé, comme s'il avait été exclu de la communauté des hommes, abandonné des siens. Les sentiments de honte et d'abandon sont puissants et durables.

« Qu'importe que le sujet puisse arguer qu'il ne l'a ni voulu, ni souhaité, ni désiré, il a franchi une barrière interdite, il est dans la transgression, une transgression qui s'accomplira de nouveau et à chaque manifestation du syndrome de répétition. Il n'est pas étonnant dès lors que toutes les victimes se sentent coupables, soit ouvertement le plus souvent, soit la culpabilité est projetée (sur les supposés responsables de la catastrophe), soit elle est refoulée, mais apparaîtra dans des symptômes ou au cours de la psychothérapie. » (Lebigot, 2006, p. 21-22).

L'expression affective est vaste, pouvant aller d'un sentiment d'abandon, de honte, de tristesse et de culpabilité au gel des affects, laissant une indifférente froideur. Les affects manifestes peuvent être le témoin de

trauma possiblement élaborable, là où la glaciation affective tient lieu de trauma ne se laissant pas pénétrer par la représentation.

Ainsi, le vécu traumatique transperce la psyché et transgresse ses frontières établies depuis l'enfance, faisant émerger une série d'affects douloureux, contre lesquels le sujet tentera de se défendre.

2.4.2. Honte et culpabilité

L'effroi traumatique peut être considéré comme une forme de transgression. « *Cet espace où il est interdit au petit d'homme de revenir, et où là, il revient par l'intermédiaire du traumatisme* » (Lebigot, 2006, p. 20). En effet, quelque chose ne devant pas être vue est vue, ce qui laisse suggérer une expérience transgressive, conduisant au vécu de honte et de culpabilité propre au traumatisme. Les patients expriment ce sentiment de honte, incompréhensible pour eux, lié à leur expérience de déshumanisation. La honte, s'ils ne peuvent en formuler l'idée, se lit de toute façon à travers leurs comportements, tels que la peur du regard des autres (jugement) ou le fait de se couvrir le visage. Le sentiment d'abandon est plus facilement exprimé que celui de culpabilité ou de honte. Les rescapés en veulent à tous les êtres humains, même leurs proches. Selon Daligand (1993), le trauma, par son retour à l'originaire, est un équivalent incestuel du retour au ventre maternel. Ainsi, la culpabilité dans le traumatisme serait d'ordre incestuel, au cœur de l'ensemble des éprouvés qui constituent la matière des divers symptômes du trauma, avec l'abandon, l'ubiquité de la mort, la fascination horrifiée.

Le sentiment de souillure s'inscrirait dans la notion de honte et amènerait les personnes à développer des rituels obsessionnels. La souillure peut s'associer à de la culpabilité et de la honte.

2.4.3. L'abandon

Dans certains cas de traumatismes graves, le sentiment d'*avoir été abandonné* se transforme dans l'inconscient en l'acte de *se faire abandonner*, qui est à l'origine des conduites dont le but inconscient est de provoquer des ruptures nous dit Lebigot. Et c'est ce qu'il arrive à travers un divorce, un licenciement, ou la perte d'un logement. L'alcoolisme se surajoute souvent à la complexité des manifestations déjà riches et a une fonction de remède au sentiment de honte. Ces comportements désocialisent totalement le sujet et peut le faire glisser vers des conduites suicidaires.

Associé au vécu d'abandon, il y a un profond sentiment de solitude et de détresse (*Hilflosigkeit*) qui torture véritablement le sujet sans lieu, ni lien pour accueillir sa douleur. L'abandon est au cœur du sentiment de déshumanisation, de l'éjection de la communauté des hommes selon Lebigot, ce qui se rapport à un vécu d'*infamie* selon le terme de Foucault, au sens où il y a une discontinuité d'être associée à la non-reconnaissance du sujet d'un point de vue social, mais aussi d'un point de vue narcissique (Roman et Lempen, 2013).

2.4.4. Hilflosigkeit

Cela est traduit par *détresse* pour Freud, détresse que Ferenczi désigne comme celle du nourrisson face à l'objet maternel qui est défaillant. Dans la suite des théories de Ferenczi, Aulagnier (1975) développe le concept de *violence primaire* et reprend l'idée d'*Urertraumatischen* signifiant « *archi-originaire* », lieu de l'origine des troubles de la pensée et de la symbolisation (à l'origine des dépressions anaclitiques et des états limites).

« L'*infans* ne possède pas la capacité d'utiliser la pensée verbale, et, dans le cas où la fonction maternelle de pare-excitation fait défaut, il doit faire face autrement aux orages affectifs ou aux états d'excitation et de douleur inélaborables. Nous constatons alors que ce dont la psyché est véritablement privée, c'est de *mots*, ou plus exactement de ce que Freud a nommé les *représentations de mots* (...). À la place, la psyché ne dispose que des *représentations de choses*. » (McDougall, 1989, p. 114).

2.4.5. La tristesse

La tristesse s'exprime aussi sur le mode de la douleur. Pour Kristeva, le sujet mélancolique vit une tristesse profonde, ce qu'elle appelle le *dedans chagrin*. La tristesse est le seul et unique témoin de la perte de la Chose archaïque, c'est le « filtre de l'agressivité, de la retenue narcissique de la haine qui ne s'avoue pas » (Kristeva, 1987, p. 75), du fait que le moi est encore confondu avec la Chose dans leur lien symbiotique.

C'est à la frontière du refoulement originaire près de laquelle l'image traumatique est devenue voisine qu'on observe l'apparition des reviviscences, ainsi qu'un sentiment de complétude propre à la fascination traumatique, associée à une angoisse de néantisation. L'ensemble de ces éléments s'exprime en dehors du champ du langage verbal.

2.4.6. Glaciation des affects

Par le clivage, le sujet se défend de ce harcèlement intérieur par la déchirure d'une partie de son moi. Contre le retour du clivé, la *glaciation des affects* agit. Cela fait lien avec la personnalité faux self telle que l'a décrit Winnicott (1960). Cette glaciation affective crée un mur qui sert à faire barrage au mécanisme de répétition du trauma et donc au risque d'effondrement psychique par la menace du retour du clivé.

« Depuis des années j'ai appris à écouter des récits somatiques au cours d'une séance non seulement comme partie d'une chaîne d'associations mais aussi comme une communication infraverbale avec une signification dynamique et économique particulière – en quelque sorte, un rêve manqué. » (McDougall, 1989, p. 103).

En effet, les affections psychosomatiques sont en lien étroit avec les failles narcissiques et les excès émotionnels, précise Anzieu (1974). Nous constatons donc que l'arrêt de la situation traumatique ne signe pas pour autant la fin du trauma. Celui-ci resurgit de l'intérieur et crée chez le sujet un syndrome de répétition, lui faisant revivre ainsi le trauma comme s'il s'agissait d'un nouveau trauma. Le sujet va devoir aménager toute une série de défenses contre le retour du trauma, des défenses élaborées aux plus primitives. Les solutions que le sujet trouve contre ce harcèlement intérieur sont le gel de la vie affective, comme nous le disions plus haut, sous forme de gel des affects. C'est dans ce cas que le corps intervient pour prendre le relais. Mais quand le sujet est débordé sur le plan affectif, il peut aussi mettre en œuvre d'autres procédés défensifs de type *localisation*. Cela est observable par le biais des phobies localisées comme la claustrophobie ou la phobie du vide. Mais cette localisation se retrouve aussi dans les troubles psychosomatiques qui peuvent aussi faire figure de procédés défensifs localisés sur le corps et qui sont une manière d'exprimer l'irreprésentable psychique. Ils peuvent aussi envahir la sexualité. En effet, certains traumas se déplacent sur la sexualité, même s'ils ne concernaient pas spécifiquement celle-ci.

Quant à la *contemplation*, elle n'est pas une défense proprement dite contre le trauma mais constitue une sévère résistance à la cure analytique, observée par l'attachement au trauma. Nous considérons ce point comme une forme de défense qui est à rapprocher de l'*acmé de la relation du moi* de Winnicott (1958), c'est-à-dire au point le plus intense de la relation au moi. Quand l'expérience instinctuelle est inhibée, le sujet va se défendre pour avoir recours à une nouvelle expérience qui est l'orgasme du moi. Par l'orgasme du moi, le sujet tente de trouver un nouveau contenant. Cela agirait comme une sorte d'inversion ou de conversion pour contrebalancer la néantisation en sublimation psychique. À côté de la rencontre avec la mort, naît aussi

l'expérience de l'immortalité, à savoir rencontrer le sacré. Le sujet revient de l'*Achéron*, royaume des enfers et y devient prophète. La rencontre avec le sacré se rapproche de l'expérience de *révélation*, révélation à soi que l'on peut associer au rituel religieux. Ainsi, l'exercice thérapeutique deviendrait menaçant pour la mégalomanie du patient.

La guerre, avec sa puissance traumatogène, ajoute à l'humain un éprouvé qui participe à des défenses psychiques archaïques. Elle pousse le sujet à partir en exil, tel un masque protecteur apparent pour la survie, mais derrière lequel va avoir lieu un délogement physique et psychique. La guerre d'Algérie en est une illustration. C'est cette page que nous allons aborder à présent à travers la façon dont la guerre met en scène les figures de l'exil.

CHAPITRE III

POLYSÉMIE DE L'EXIL DANS LA GUERRE

« Mon cœur, pourtant, réfléchit s'il doit rester ou s'en aller, s'il doit s'en aller ou rester ; ni il s'en est allé, ni il est resté, ni il est resté ni il s'en est allé. Sa maladie s'est installée ancienne, et sa vie, le malheureux, tient à un fil. »

Slimane Azem (« Ur iruh ur iqqim », chanson kabyle, 1960), In Youssef Nacib, « Slimane Azem, le poète », 2001, p. 161.

3.1. L'exil originel

Pour appréhender la notion d'« exil », il nous faut sans aucun doute faire un détour par ses fondements originels, tels qu'ils nous sont transmis par le Livre de la Genèse. Premier Livre de la Torah et de la Bible, la Genèse relate l'origine du monde et des Hommes et illustre la *Chute* du paradis alors perdu, initiant le premier exil du Monde.

Ce n'est qu'après avoir goûté le fruit que : « Les yeux de l'un et l'autre s'ouvrirent, ils connurent qu'ils étaient nus » (Genèse 3 : 7). Par le péché, la faute, par la tentation et la transgression de l'interdit de Dieu, Adam et Ève sont alors bannis du sol natal, refoulés à jamais du jardin paradisiaque, mais les hommes conserveront intact le rêve intime de regagner ce dit Paradis, après leur mort. Devenus exilés sur Terre, ils sont alors condamnés à être rattachés au labeur, à la douleur, à la mort, à *redevenir poussière*. Cet exil premier est défini comme la juste conséquence d'une transgression et renvoie à la honte dès qu'Adam et Ève réalisèrent leur nudité, par-delà l'objet de la tentation, celle de la chair ou, selon une autre hypothèse, de la connaissance du bien et du mal.

« L'Éternel Dieu donna cet ordre à l'homme : Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. » (Livre de la Genèse, 2 :17).

L'exil devient ici la conséquence punitive d'un acte transgressif, vécu sur le mode de la faute, de la culpabilité, voire de la honte. Cette réalisation s'accompagne de la découverte de sa propre nudité, point de transgression de la

parole divine, qui condamne à la mort, ce qui est entendu par là comme la mortalité illustrée par la Chute.

Le terme « Éden » est tiré du sumérien « Edin », signifie « Plaines », à savoir un paysage de grande étendue, presque infinie, dans lequel la seule frontière existante est posée par un objet, le fruit de l'arbre à ne pas cueillir, ni goûter. La Chute est apparentée à une expulsion suite au franchissement de l'interdit suprême. De cette terre dont ils sont déchus, l'homme et la femme trouveront une autre terre à laquelle ils s'attacheront comme à un berceau originel. La Chute désigne la catastrophe de la perte, le royaume déchu, l'idée de la tombée, mais ouvre paradoxalement au début du monde, au temps, à l'enfantement et à la transmission. À travers la Chute, s'ouvrent les portes de la transmission, allant de la Genèse stérile à la génération advenue :

« Le sol sera maudit à cause de toi. C'est à force de peine que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie, il te produira des épines et des ronces, et tu mangeras l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes dans la terre, d'où tu as été pris ; car tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière. » (La Genèse 3, La Chute, 17, 18, 19).

L'exil est ici perçu comme une décision punitive divine pour avoir transgressé la promesse qui lui a été faite et renvoyer l'homme à sa condition, à sa matière friable, à sa fin, lui qui s'est cru aussi éternel que son créateur. Toute une série de conséquences aura lieu, et notamment celle du temps qui apparaît à partir de la Chute.

« Adam et Ève sont nés simultanément au désir, au péché et à leur parentalité future de l'espèce humaine et à la mortalité, exclus, exilés et nostalgiques, d'un lieu où régnait le souverain bien exempt de mal... Et c'est sur ce récit biblique des Origines que s'est construite la conscience humaine. C'est à partir de cette originaire mythique que commence la transmission de génération en génération d'un mal à transformer, la quête d'un salut possible. » (Lévy, 2011, p. 22).

Ici l'exil est perçu comme une ouverture au désir, à la création, à la transmission à travers les générations. Ainsi, l'« Homme » (perd sa majuscule) est par définition, par essence même un *exilé*. Non seulement, le couple de la Genèse ouvre la voie de la vie, à travers la reproduction des générations, mais offrent, à leurs descendants, la possibilité d'en faire l'expérience intime à leur tour.

« Hors de toute jouissance paradisiaque, ils se sont inscrits dans le temps, conférant un sens à la vie qui se donne avec la mort. Et l'histoire des hommes ayant pour legs la mémoire marquée par une faille pouvait enfin commencer. La descendance d'Adam et Ève ne sera pas exclue de l'exil référé à l'interdit du tout savoir. » (Stitou, 2006a, p. 200-201).

Nous pouvons aussi ajouter que du premier exil qui annonce la séparation, naissent les religions qui appellent à la re liaison, telle que la définit une de ses étymologies latines « relegare », signifiant « relier ». Les prophètes surgissent alors pour réparer les drames de la faute originelle en reliant à nouveau ce qui a chu, ce qui a séparé.

Tous les prophètes ont dû partir en exil, sauf Jésus-Christ, supposé déjà ne pas appartenir au monde terrestre, exilé du lieu divin donc. Moïse rassemble les hébreux autour du message monothéiste et les conduira hors d'Égypte. Le prophète Mohamed s'est retiré une première fois sur le mont Hira pour accueillir le texte des Lois de Dieu et son second exil est nommé l'« Hégire », étymologiquement « séparation » d'avec l'idolâtrie des sociétés claniques. Dans l'Islam, on retrouve aussi la dimension de l'exil, lorsqu'Agar et Ismaël sont chassés par Sarah, l'épouse d'Abraham. Benslama (2004a) rapporte en effet que, dès le début, l'exil est un « acte fondateur » de la nation, au niveau de ce qu'il nomme l'*entame*, qui précède le commencement. Ismaël et Agar sont chassés du royaume par Sarah, Ismaël étant l'enfant garant du lieu créateur d'une nation. L'enfant Ismaël deviendra ainsi le père fondateur de douze tribus et « sous son talon » adviendra une grande nation :

« (...) inaugurant le monothéisme arabe qu'est l'Islam à ses commencements comme articulation généalogique à Abraham par Ismaël, et comme émanation d'une filiation monothéiste première par le fils aîné, déjà annoncé dans les feuilles du père (çuhuf ibrâhim). L'islam était encore une promesse biblique. Son fondateur la lit, en rappelant la mémoire et la fait tenir. » (Benslama, p. 35).

La psychanalyse ne dit rien d'autres que cela dans ce qui fonde l'humain, de l'enfant qui se sépare nécessairement du lien symbiotique, car arraché à sa matrice nourricière, pour retrouver des liens qui le subjectivera. L'exil est ici entendu dans ses fonctions de séparation, de deuil, de manque et de désir ouvrant la voie au symbolique, mais qu'en est-il de l'exil d'après-guerre, celui qui fait suite au traumatisme ? Celui-là peut-il revêtir la même fonction alors que le sujet a subi une (ou des) violence(s) dont les ondes de choc se poursuivent encore ? Avant de répondre à cette question, nous allons au préalable nous pencher sur la compréhension de ce que constitue l'exil, au niveau de son sens princeps et sur la psychopathologie à laquelle cette notion renvoie.

3.2. Polysémie de l'exil

3.2.1. Au sens étymologique

Le sens premier issu du latin « *exilire* », contraction entre « *ex-* » signifiant « *au dehors* » et « *-salire* » signifiant « *sauter* », « *bondir* » comme nous le rappelle Stitou (2006b). Il s'agit ainsi de « *sauter dehors* » voire « *s'élancer* ». Un mouvement a alors lieu, extériorisant le sujet dans une ouverture vers le monde. Ce mouvement est d'ailleurs composé de différents affects, il peut aussi bien être celui de la joie que celui d'une proscription. Cassin (2013) précise :

« Ex-silio, c'est ex-salto, sauter en l'air, s'élancer hors de, bondir, exulter, de joie aussi bien, mais exsilium ou exsulum, c'est l'exil, le bannissement ; on est exsul patriae, proscribit de sa patrie, exsul mentis, privé de sa raison, et l'étymologie renvoie à ex-solum, le hors sol. » (p. 65).

En effet, la clinique nous en montre les dangers, si l'on ose le lien avec le concept d'« étrangeté » qui résonne dans sa prononciation comme dans son étymologie avec le fait d'« être en jetée », voire même comme le fait remarquer Cherki (2008), « d'être jeté », associé à l'idée du *déchet* ; cela n'est pas sans nous rappeler que le vécu de commotion psychique pour Ferenczi se rapporte également au *débris*. Cela rejoint aussi la définition qu'en donne Douville (2007), à savoir pour les exilés d'« être jeté en dehors d'eux-mêmes ». Cet effet les pousse à se pousser « de ricochet en ricochet avec monotonie, dans des manières uniformes (...) d'éprouver l'espace » ajoute-t-il. Espace rattaché à un lieu indéfini, ailleurs, loin, là-bas, quelque part, équivalent à un « nullepart » (Douville, 2014).

Puis, le terme a évolué en Vieux français vers le mot « *exill* » ou « *essil* » signifiant « *détresse, malheur, tourment* », mais aussi « *bannissement* », « *ravage* » ou « *ruine* ». Stitou (2006b) fait alors remarquer qu'au sein de cette étymologie, subsistent des traces de violence. Par la suite, au XIII^e siècle, cette auteure nous rappelle que « *exilium* » signifiait « *réfection* », désignant dans sa définition même, et à travers l'arrachement, la perte et la douleur, une volonté de réparation, sous-entendant que quelque chose qui a été brisé est à restaurer. S'agit-il d'une faute commise que l'exil doit réparer ou que l'exil lui-même est une faute que le sujet sera condamné à réparer ? Derrière l'idée de réfection, ne pouvons-nous pas y deviner l'idée de « *rédemption* » (du latin *Redemptio* signifiant « *rachat* ») au sens de la religion chrétienne, qui met l'accent sur le mystère du salut de l'homme ? Car Dieu peut *racheter* l'homme de l'esclavage du mal et du péché pour que celui-ci retrouve sa liberté. L'homme peut ainsi être sauvé (le « *Salut* ») parce que Dieu le rachète. La signification religieuse du *pardon* nous semble aussi à entendre, l'exilé purge une peine pour son salut, il

lui est interdit et il s'interdit à lui-même toute possibilité d'être heureux. L'exilé serait-il un bagnard qui attend la rédemption divine ?

De plus, « exil » et « exister » ont une étymologie commune, signifiant « se séparer », « sortir », ou encore « sauter hors de » (Stitou, 1997). Le sujet ne peut alors exister qu'au prix d'une séparation dont la fonction est l'individuation (Mahler, 1973), tel l'enfant qui grandit et qui aura à se jeter hors de la bulle maternelle pour devenir sujet.

Benslama (1998) nous indique que : « exister c'est avoir sa tenue hors de » sous-entendu « vers le monde ». Il développe trois « épreuves » que traverse l'étranger. Tout d'abord, l'« étrangeté » de l'existant (de l'être en tant qu'existant). Deuxièmement, ce qu'il appelle l'« étrangement » du demeurant, en tant qu'épreuve de l'étranger en rapport avec le séjour, épreuve du lieu où on demeure. Troisièmement, l'épreuve de l'étranger du langage, nommée « étrangèreté » du langage qui va au fond des choses en absolu, qui est neutralité du langage et non de la parole.

L'épreuve de l'exil est véritablement une expérience qui met en tension le fonctionnement psychique. Face au vécu traumatique, qui annule toute possibilité représentationnelle, et au vécu exilique qui arrache le sujet à sa communauté, à tout ce qui pourrait le faire tenir parmi les siens, on en pressent les effets d'un doublet traumatique, où la psyché est mise à l'épreuve de la psychose, du *hors soi*, du *hors sien*, du *hors monde*. Néanmoins, si cette épreuve paraît déraciner le sujet de son humanité, il faut préciser que sa part subjective est à considérer. En effet, si l'on revient sur l'étymologie du terme « exil », Benslama nous indique là aussi l'idée de sortie, par sa racine « *ec-* » qui signifie « *hors de* », et « *-il* » venant du terme « *insulaire* » et désignant ce que cet auteur nomme l'*illité* au sens du « *lieu* ». Il définit donc l'exil comme l'expérience du hors lieu, à savoir « *du déplacement en tant qu'il renvoie à une subjectivité* » (2009).

Si l'exil est l'expérience du *hors lieu*, Tourn (1997) définit quant à elle l'exil comme le vécu du *lieu sans moi* (p. 13). Ainsi, différemment d'un sujet qui serait en hors lieu, il y aurait le lieu qui serait sans le moi du sujet, comme si le sujet éprouvait la douleur du lieu en dehors de sa propre présence, comme si c'était le lieu qui était hors, et pas le sujet, comme si le lieu était abandonné par lui. Pour Tourn, l'exil renvoie davantage à ce qui relève de la contrainte posée de l'extérieur, c'est-à-dire que l'exil résulterait d'un acte, posé par un tiers. Ce tiers vient l'expulser de sa patrie, de cette terre lui en interdisant le

retour ; c'est notamment le cas des réfugiés et des personnes qui subissent des persécutions dans leur pays, précise-t-elle. Mais, nous tenons à préciser ici que ce tiers peut être représenté certes par une instance politique, mais aussi bien par un membre de la famille (un parent), face à des conditions de vie miséreuses, la pauvreté, la famine, la guerre... D'ailleurs, le dictionnaire de l'Académie française (9e édition, 1994) définit le terme « exilé » soit en tant que nom commun, à savoir « la personne qui vit en exil », soit en tant qu'adjectif, celui « qui a été condamné, contraint à l'exil ou s'y est déterminé ».

Qu'en est-il de la place du sujet dans la Cité ? Comment l'exilé peut-il exister sans ses repères originels ? Comment se réinscrire dans ce nouveau lieu et le faire sien ? L'abord politique peut-il ici nous éclairer ?

3.2.2. D'un point de vue politique

Les définitions vastes de l'exil que nous avons vues désignent plusieurs situations de vie, à la fois sociales, politiques, mais aussi psychologiques d'une personne qui a quitté ou qui a dû quitter sa patrie. Cette séparation s'est faite soit de façon volontaire, soit sous la contrainte. Cette contrainte peut être celle d'un bannissement ou d'une déportation, ou bien encore de l'impossibilité de survivre (pauvreté, famine, épidémies...) ou la menace d'une persécution (violences, guerres...). Ce qui en découle concerne autant de contraintes sociales, identitaires ou même existentielles.

L'exil paraît ici être un grand panier dans lequel sont jetées quantités de définitions particulières et génériques, emmêlées, entremêlées les unes aux autres, puisque l'exil est soit volontaire, soit forcé par expulsion, soit due à une persécution, soit due à une impossibilité de survivre. Or, ce n'est déjà pas la même chose de devoir partir sous la contrainte de la famine, ou sous la contrainte du bannissement tel que dans les cas d'expatriation. Le terme peut être ainsi vulgarisé, dans une soupe hétérogène. Il ne s'agit pas de catégoriser de façon stricte chaque cas, ce qui serait impossible compte tenu de la pluralité des situations, mais il nous paraît nécessaire d'en donner quelques précisions et surtout quelques éclairages cliniques qui retracent bien plus spécifiquement l'épreuve vécue sur le plan singulier.

Le mot exilé est d'usage plus récent que celui d'exil. Dans son Dictionnaire critique de la langue française de 1787, Féraud donnait au terme un sens pénal :

« Exil a la même signification que bannissement, mais il n'a pas le même emploi. Celui-ci est une condamnation faite en Justice ; l'autre est une

peine imposée par le Souverain. Dites-en de même d'exilé et banni ; de bannir et d'exiler. » (p. 195).

En Psychologie, l'« exil » désigne classiquement le vécu affectif de douleur associée au départ de sa terre, liée au sentiment de nostalgie, de manque de son pays et des siens ; « nost- » signifiant le retour, et « algie- » signifiant la douleur, au sens de la douleur du désir de retour. Dans le domaine de la Justice ou en Politique, être « exilé politique » sous-entend l'idée de protection juridique qui offre la possibilité pour le citoyen menacé de fuir la persécution politique. Cependant, en deux siècles, la signification du mot dans le langage courant a évolué. Dans son édition de 1994, l'Académie française retient deux significations dont la première est historique :

« 1. Adj. Qui a été condamné, contraint à l'exil ou s'y est déterminé ; qui vit en exil. Un peuple exilé, une famille exilée. Un opposant exilé. Par ext. Séparé, éloigné. Il vit exilé au bout du monde, il vit en solitaire. »

« 2. N. Personne qui vit en exil. Une famille d'exilés. Le retour des exilés. »

Tout en faisant la même distinction, le dictionnaire Trésor de la Langue Française informatisé (TLFi) inverse cependant l'ordre de présentation des deux sens du mot « exilé » :

« 1. Qui, volontairement ou non, a quitté sa patrie » ;

« 2. Personne que l'on chasse de son pays ou qui choisit de le quitter ».

Ici, la question de la volonté ou non de l'exil ne constitue pas un critère pour différencier les sujets. Le terme désigne plus le fait de mener une vie loin de la mère patrie que le fait d'y avoir été contraint ou le type de contrainte qui y a conduit. Quelles que soient donc les raisons qui ont mené au déplacement, « quitter » ou « devoir quitter », « être exilé » ou « s'exiler », l'exil reste une épreuve commune.

La définition du Littré se veut très généraliste : « Quitter le lieu où l'on est accoutumé de vivre », mais aussi : « expulsion hors de sa patrie ». Stitou (2006b) nous éclaire sur le fait que l'exil, qu'il soit intérieur ou extérieur, volontaire ou contraint, permanent ou transitoire, relève de l'expérience et qui met en jeu la subjectivité. Il y aurait donc autant d'exils qu'il y a de sujets exilés. En effet, l'exil géographique n'implique pas toujours un vécu d'exil intérieur, de même que le sentiment d'exil intérieur n'est pas toujours dû à un déplacement. Nous ne conserverons pas de définitions strictes qui réduiraient le sujet à des critères définis et définitifs, nous nous centrerons principalement

sur le vécu subjectif, tel que l'illustre la douleur d'être loin de ses origines, loin des siens.

Le terme « migrant » répond à une pure description relative au déplacement géographique, sans que soit pris en considération le contexte dans lequel il est mené, et réduit le sujet à un état animal ou végétal. De même, les termes de « réfugié » ou de « demandeur d'asile » répondent à une situation sociale et politique qui sous-entend une menace, mais qui réduit le sujet à cette menace, sans considérer ni son histoire, ni sa place à créer. Or, l'exil n'est ni un fait observable, tel que le déplacement géographique l'illustre, ni même réduit à une situation sociopolitique. Il est un vécu intérieur subjectif, en situation ou non de déplacement. Le vocabulaire juridictionnel retranscrit peu ou mal le vécu intérieur du sujet et ne nous sera d'aucun aide pour saisir le vécu singulier de guerre et d'exil, si ce n'est en sous-entendant le conflit psychique de n'entrer dans aucune place, dans aucune reconnaissance, qui restera dès lors, à l'état latent, en risque donc d'une manifestation symptomatique.

3.2.3. En d'autres termes

La polysémie réside déjà dans les noms juridiques donnés aux exilés, selon les raisons qui les ont contraints au départ.

Nous voyons là que l'un sera désigné comme « migrant » ou « réfugié » d'un point de vue strictement descriptif sur le plan social et/ou politique, l'autre sera désigné comme « demandeur d'un asile », sous-entendant la formulation d'une demande d'aide, restreinte d'un point de vue purement administratif, car n'est demandeur que celui qui a déposé un dossier remplissant toutes les conditions pour ce faire.

Le terme de « migrant » est controversé, car il résonne comme dans la migration animale et ramène l'homme à son état sauvage. C'est ce que nous fait remarquer Benslama (2009) précisant que la migration se rattache à l'ordre animalier, le vécu humain ne pouvant se réduire à celui des animaux migrants. Ni un animal, ni un végétal pouvons-nous ajouter, car parler de racines suggère que l'homme est implanté dans sa terre ; Maalouf (1999) explique à ce titre que le problème pour l'immigré, étranger, exilé, ne se pose pas en termes de déracinement, « puisque nous ne sommes pas des arbres, nous n'avons pas de racines, nous marchons. »

« L'asile désigne à l'origine une constellation de lieux sacrés servant de refuge à ceux qui se soustrayaient à un péril imminent » précise Pestre (2010, p. 32). Cet auteur ajoute que « asile » vient de « asulos » signifiant « j'enlève »,

« j'arrache », terme étendu aux établissements de bienfaisance, puis à ceux des aliénés. Le demandeur d'asile met le sujet en position de demande de mise sous protection internationale, et son dossier est en cours d'examen. Le terme de « réfugié » est appliqué à celui qui a déjà obtenu sa reconnaissance. Autres définitions, celles de « rapatrié » et d'« expatrié » évoquent, d'un point de vue étymologique, le fait que l'origine, c'est la patrie, mais cette notion est une abstraction et non un lieu proprement dit. On appellera alors « rapatrié », celui dont on considère qu'il revient à son point d'origine selon des frontières tracées de façon purement géographique par les États, selon les territoires conquis et désignés comme appartenances. L'« expatrié » est donc celui qui a été expulsé de sa patrie, mais n'y a-t-il pas, pour ce qui est de l'Algérie un souci éthique dans ces définitions ? Nous devons garder à l'esprit, pour notre sujet de thèse, que l'Algérie était une colonie de peuplement. Cela signifie que de nombreux européens et juifs confondus vivaient en Algérie, les Juifs étant pour certains présents depuis le premier siècle après J-C., et plus fortement au VI^e et XIV^e siècle fuyant les persécutions²⁶. Comment donc le départ en Métropole de ceux-ci peut-il être considéré comme un rapatriement quand tous l'ont vécu comme une expatriation ? L'on voit bien là que les vécus subjectifs ne font qu'apporter une vision décalée comparativement aux termes qualificatifs employés.

Si les définitions de l'exil ne font pas état des raisons qui poussent à quitter sa terre d'origine et englobent tous types de départs, jugés nécessaires, il ne faut donc pas pour autant oublier le contexte du départ du sujet et son vécu intime, lesquels teintent son éprouvé d'une coloration toute particulière dont nous souhaitons rendre compte dans ce travail. Ainsi, le terme « migration » est catalogué comme un départ libre et volontaire, là où celui d'exil est davantage associé au bannissement par la contrainte au départ, notamment sous la menace de mort. Néanmoins, dans notre travail, nous ne pouvons restreindre le terme d'exil à l'unique bannissement, car ce serait s'enfermer dans une définition qui précède le respect de la subjectivité ; nous devons prendre le temps et la liberté de nous intéresser respectueusement à la subjectivité de chacun, et non pas de définir à sa place ce qu'il est censé être, avoir vécu et éprouvé.

Précisons, pour ceux qui n'entendent dans l'exil que le bannissement dans son versant politique en termes de déplacement, que la colonisation est déjà une mise en exil forcée. Ne s'agit-il pas d'exiler l'autochtone en son propre pays ? L'exil peut être l'épreuve du colonisé sans déplacement, à savoir une éjection de sa propre terre, décidée par l'autre dominant. Nous revenons à

²⁶ Jean-Jacques Deldyck, « Le processus d'acculturation des Juifs d'Algérie », Paris : L'Harmattan, 2000.

l'idée de l'exil intérieur ou de l'exil de l'intérieur, en dehors de tout déplacement. L'invasion coloniale crée une domination du colon sur le colonisé qui rend ce dernier étranger à son propre pays. C'est d'ailleurs ce que le Code de l'indigénat faisait appliquer, en autorisant indirectement tous les abus envers l'indigène, puisqu'il n'est pas citoyen (sanctions collectives, des déportations d'habitants, sans défense ni possibilité de faire appel). La situation coloniale, telle que nous l'avons développée, crée à elle seule un exil intérieur et le déplacement en métropole pendant et après la guerre ajoutera un exil extérieur, auquel l'Algérien est déjà aliéné.

Ajoutons aussi que nous utiliserons donc le vocable d'« exil » pour désigner aussi bien le vécu des migrants algériens que pour désigner celui des rapatriés français, le terme exil étant entendu à la fois au niveau géographique et au niveau psychique. Sans nier que l'exil des rapatriés ait été un bannissement pour les harkis, le retour au pays du migrant ne coule néanmoins pas de source ; il envisage un retour probable certes, sinon en quête imaginaire, le retour paraît davantage une possibilité juridique ; fut-il celui du *sommeil du juste*. Il s'agit de montrer que pour un immigré, le retour à la mère patrie n'est pas aussi aisé qu'on le pense, le dit et l'écrit dans la recherche.

Nous allons ici développer ces aspects durant et après la guerre d'Algérie dont l'exode est le plus massif de toute l'Histoire de France. Le départ des Français de leur Algérie déçue, devient alors une nécessité et même une évidence pour rejoindre la métropole et y être rapatriés selon le terme usité, qui est en réalité pour eux une véritable expatriation. Pourquoi partent-ils ? Tous les Français d'Algérie ne sont pas des colons, et certains mêmes étaient pour l'égalité, pour l'indépendance. Fanon (1961) écrit à ce sujet : « (...) le colon, dès lors que le contexte colonial disparaît, n'a plus d'intérêt à rester, à coexister. » (p. 9).

Après la guerre, c'est donc cette autre épreuve qui s'annonce, d'un côté la vengeance et la fuite dans l'exil des Français et des Harkis, lesquels deviendront Français de nationalité, et de l'autre l'espoir d'Algériens venant paradoxalement en France, pour des raisons économiques, fuyant la misère, ne pouvant survivre dans une Algérie qui peine à se relever d'un point de vue politique et économique. Noiriél (2008a) note qu'entre 1962 et 1973, les flux migratoires augmentent à toute vitesse : plus de trois millions d'individus (deux millions d'étrangers et plus d'un million de Français d'Algérie) arrivent dans l'Hexagone et environ 90 000 harkis.

Que ce soit dans l'accès à l'égalité ou à l'indépendance, se dessinent là de façon quasi simultanée, la fin de la colonisation et le début de l'exode.

3.3. L'exode d'Algérie

3.3.1. Le « rapatriement »

3.3.1.1. Lesdits « pieds-noirs »

« L'importance extraordinaire de ce changement est qu'il est voulu, réclamé, exigé. La nécessité de ce changement existe à l'état brut, impétueux et contraignant, dans la conscience et dans la vie des hommes et des femmes colonisées. Mais l'éventualité de ce changement est également vécue sous la forme d'un avenir terrifiant dans la conscience d'une autre « espèce » d'hommes et de femmes : les colons. » (Fanon, 1961, p. 2).

Ce changement qui s'annonce, c'est l'exil, avec le rapatriement en métropole de « pieds-noirs » et de « harkis », changement qui devient une véritable question politique avec des enjeux psychopathologiques massifs. Ceux que l'on surnomme « pieds-noirs », selon cette formulation qui revêt une part de mystère, sont les Français d'Algérie. Il faut préciser que ce terme ne convient pas à tous, car chacun en a une définition propre. En 1962, on compte 700 000 Français d'Algérie qui arrivent en métropole. Leur paradoxe est de se sentir Algériens de terre (sur plusieurs générations), mais de nationalité française. Leur vécu d'exil s'est alors manifesté dans la métropole au sein de leur propre patrie française. Ce retour à la patrie tient lieu d'une véritable expatriation, au sens d'une patrie déçue, abandonnée par la contrainte.

On peut distinguer deux groupes socio-culturels, constituant les *rapatriés d'Algérie* (Moumen, 2003) :

- La communauté d'Algérie regroupe, tout d'abord, les Européens d'Algérie de religion catholique ou rapatriés pieds-noirs, tels que les Espagnols, les Italiens, mais aussi les Juifs Ashkénazes : communément appelés pieds-noirs. Ils sont de loin les plus nombreux. En 1962, environ 800 000 pieds-noirs quittent l'Algérie dont 512 000 entre le mois de mai et le mois d'août.

- Les Juifs rapatriés d'Algérie, juifs Séfarades, estimés à 120000, dont 110000 s'installent en France en 1962 et les milliers restants prenant le chemin d'Israël.

Tous mèneront une « intégration » plus ou moins difficile selon les cas, subissant parfois le rejet des Français de la métropole qui les considèrent comme des Maghrébins, des étrangers.

La majorité des Français d'Algérie est partie brutalement par peur des représailles et bénéficient d'une « solidarité nationale ». À peu près

150 000 Juifs seront rapatriés en France à partir d'Avril 1962 (Ayoun, 2006) inscrits parmi lesdits pieds-noirs, auxquels ils se sentent appartenir. Leur identité spécifique resurgit par leur lien d'appartenance culturelle et religieuse et certaines localités françaises comptent un nombre grandissant. La communauté juive de la métropole sensibilise leur communauté à la solidarité en aide aux nouveaux arrivants de leur confession.

Certaines régions (Île-de-France, Provence-Alpes-Côte d'Azur) pratiquent une sorte de « discrimination positive », réservant aux arrivants rapatriés près de 30 % des places en HLM, favorisant le logement, donc leur inscription sociale (Malet, le Ravi, mars 2012).

Précisons aussi que la communauté juive est déjà éprouvée par l'exil selon Stora (2006). L'historien rappelle qu'il y eut trois exils juifs.

–Le premier exil concerne celui vécu au début du XXe siècle et fait référence au lent mouvement d'assimilation à la France des Juifs d'Algérie, par le décret Crémieux de 1870 qui leur a offert la nationalité française. En leur supprimant leur statut de « dhimmis », c'est-à-dire de « protégés assujettis à l'islam », pour les faire citoyens, les Juifs d'Algérie se retrouvent rejetés par la communauté des indigènes.

–Le deuxième exil correspond à celui de Vichy qui abroge le décret Crémieux d'octobre 1940 et les relègue à leur ancien statut d'« indigènes ».

–Le dernier exil est celui qui est posé comme définitif, après la guerre d'indépendance, quittant l'Algérie française, mais quittant surtout l'Algérie, dans laquelle ils se sentent menacés. Ce voyage de Stora en Algérie, accompagné de son fils, remonte :

« (...) une mémoire longue de l'inquiétude. Et la certitude obstinée qu'il est possible d'être à la fois juif et français, républicain et comprenant les rites religieux, tourné vers l'Occident et marqué à jamais par l'Orient, par l'Algérie » (Stora, 2006).

Débarqués en métropole et sentant le rejet des Français de France, les Juifs d'Algérie vivent une étape difficile d'inscription sociale et professionnelle, où tout est à reconstruire. Mais néanmoins, ils parviennent progressivement à prendre une place dans les institutions juives. Par exemple, en 1981, René Samuel Sirat, originaire de Bône (aujourd'hui Hannaba) a été élu Grand-rabbin de France. C'est un exemple d'assimilation qui prend forme progressivement, mais il n'en sera pas tout à fait de même pour les harkis.

3.3.1.2. *Les harkis*

Souvent englobés sous le terme générique de « harkis »²⁷, ils sont constitués de plusieurs groupes différents : anciens membres des forces supplétives militaires engagés ou appelés au côté de l'armée française et élites francisées (hauts fonctionnaires, membres du « double collège », députés, sénateurs...). Ils sont au nombre de 138 458 au recensement de 1968 (Moumen, 2003). Les harkis sont donc des supplétifs de l'armée française, autochtones ayant combattu auprès de la France et, par conséquent, contre leur propre communauté d'origine, qui les considère comme des traîtres. Ils n'imaginaient pas l'indépendance envisageable, ni l'existence d'une Algérie sans la présence française. Ces dits Français musulmans ont servi l'Algérie coloniale et seront donc condamnés par le gouvernement algérien, au sortir de la guerre d'indépendance, à quitter le territoire algérien, sous peine de représailles. Parce qu'ils ont servi l'armée française pendant la guerre, ils seront ainsi rapatriés en France, porteront le nom de F.M.R. (Français musulmans rapatriés, ou aussi appelés F.S.N.A. (Français de souche nord-africaine) avant l'indépendance et deviendront Français (Hamoumou, 1987). Le retour en Algérie leur est interdit.

Fin 1962, près de 20 000 supplétifs ont été hébergés dans les camps militaires en France ; quelques milliers se sont même engagés dans l'armée française. C'est 91 000 harkis et membres de leurs familles qui se sont installés en France de 1962 à 1968. Les premiers rapatriements de harkis sont effectués juste après les accords d'Évian, sous l'impulsion d'officiers, la plupart anciens responsables des unités harkis. En effet, les directives officielles interdisaient ces rapatriements. Ce sont des filières clandestines qui permettent aux familles de harkis de venir en France en dehors de tout contrôle officiel vers les régions du Sud-Est, du Sud-Ouest et du Massif Central (Ardèche, Dordogne, Lozère, Tarn...), mais aussi dans l'agglomération lyonnaise et vers Roubaix (Withol de Wenden, 1991).

De nombreux harkis ont été massacrés en Algérie sous forme de règlements de compte. Le nombre de harkis tués après le cessez-le-feu varie grandement selon les estimations entre 10 000 et 150 000 (Lacouture, Le Monde le 13 Novembre 1962.) Il semble qu'actuellement, les historiens s'accordent à évaluer de 60 000 à 70 000 le nombre de morts (Jordi, 2005). De nombreux harkis furent également arrêtés et emprisonnés en Algérie.

²⁷ Supplétifs algériens engagés dans l'armée française durant la guerre d'Algérie, combattant pour l'armée française contre ses compatriotes.

Suite aux massacres de l'été 1962, un décret (8 août 1962) va installer un dispositif officiel d'accueil. De nombreuses familles de harkis sont ainsi logées dans les baraquements situés dans des camps militaires, dans lesquels on avait antérieurement enfermé les suspects du FLN Indochinois (Espagnols catalans et autres militants) selon Withol de Wenden (1991) ; camps de transit du Larzac ou celui du Camp de Rivesaltes en Pyrénées-Orientales. Dès 1962, de nombreux harkis passent par ces camps de transit, puis seront transférés dans d'autres lieux d'accueil.

La reconnaissance des harkis a longtemps été et est encore un sujet sensible en France, notamment par la question de l'abandon par la France de cette communauté qui a combattu auprès d'elle. Le 14 avril 2012, soit 50 ans après, Sarkozy a officiellement reconnu la responsabilité du gouvernement français dans « l'abandon » des harkis à la fin de la guerre d'Algérie (Décotte, Le Point, 14 Avril 2012). Mais ce sujet reste tout aussi sensible en Algérie. Encore aujourd'hui, ils restent considérés comme des traîtres et ne peuvent plus retourner sur la terre qui les a vus naître. Ils sont bannis du territoire algérien. Plus récemment, un article de Badjadja (Yacine K., 2012) le montre par la déclaration du ministre des Moudjahidines, Mohamed Cherif Abbas le 14 mai 2012, lequel dénonce un fait qui fera polémique :

« (...) Abordant ensuite la question de la baptismation et la rebaptisation de certains quartiers aux noms des chouhadas et des moudjahidines décédés, M. Mohamed Cherif Abbas, ministre des moudjahidines, a indiqué qu'un recensement réalisé par son département, en coordination avec les services de la gendarmerie nationale a révélé que "250 quartiers et établissements à Alger portent depuis l'indépendance des noms de personnes qui ont porté atteinte à l'Algérie, dont 20 cas uniquement dans la seule commune de Bab El Oued." Il a annoncé à cet égard qu'une campagne de baptismation et de rebaptisation de rues et d'établissements divers sera lancée à partir du 5 juillet prochain et durera une année entière. » précise Badjadja (Yacine K., 2012).

Un autre sujet sensible en France et en Algérie est celui de l'émigration d'après-guerre. Les déplacements à cette époque sont massifs. Avant l'indépendance, on ne parle pas d'immigration, puisque les Algériens étaient des sujets Français. Trois temps peuvent être distingués.

3.3.2. Les trois temps de la migration

3.3.2.1. Avant la guerre d'Algérie

Contrairement à une idée reçue, selon laquelle l'arrivée des Algériens en France est récente, les historiens Stora et Amiri (2012) nous rappellent que l'immigration algérienne date du début du XXe siècle. Des Algériens viennent alors en France, notamment les paysans d'origine kabyle, dont la mission leur était donnée, par leur famille au village, de travailler et de leur envoyer un peu d'argent par mandats postaux. En 1914, le nombre de ces Algériens, vivant en France, est évalué à 3 300 personnes dont 2 000 dans les Bouches-du-Rhône. Ils sont employés le plus souvent comme manœuvres sur les chantiers de construction, dans les mines, dans les ports et aussi dans les huileries du midi.

Nous faisons ainsi un bref retour dans le passé, pour revenir au temps de la colonisation. En effet, la première guerre mondiale va déjà considérablement participer au développement du recours à la main-d'œuvre coloniale. Environ 225 000 immigrants issus des colonies françaises sont venus travailler en France, une grande majorité provenant d'Afrique du Nord selon Noiriel (2008a). Mais pour cet historien, ces Algériens ne pouvaient pas s'y installer réellement, vu l'encadrement de leur arrivée sous le joug des autorités coloniales. Le traitement de ces « travailleurs coloniaux » sera strictement cadré, notamment par des sous-officiers de l'armée coloniale, afin de les faire venir dans l'Hexagone et les empêcher de vouloir s'y installer. Il fallait s'assurer de les renvoyer en Algérie ensuite et d'éviter leur contact avec la population française : « Les dirigeants de la République sont alors hantés par la question du métissage » ajoute Noiriel. Cet historien rapporte aussi que : « Dès leur arrivée, les « indigènes » sont acheminés vers des dépôts et répartis ensuite dans des camps de travail dispersés sur l'ensemble du territoire. Recrutés au départ sur la base du volontariat, ils sont ensuite réquisitionnés, parfois par la force. » Commencera leur « surexploitation » et leur « humiliation » ajoute-t-il.

Marius Moutet, homme politique mais aussi un des dirigeants de la Ligue des droits de l'homme, a bien souvent dénoncé ce traitement qui place l'autre dans un « statut de servage » (Dornel, 1995.) C'est d'ailleurs dès les années 1920, et jusqu'aux années 50, que la main d'œuvre est appelée et insidieusement, se développent différentes organisations sur le territoire métropolitain, faisant que les Algériens du milieu ouvrier se sensibilisent à l'importance de leurs droits.

Ainsi, dans l'Hexagone, après la première guerre mondiale, émerge le sentiment nationaliste avec, comme nous le disions plus haut, la création de l'ENA, puis du PPA et notamment, dans les baraquements du bassin minier du Nord de la France ou dans les cafés-hôtels des banlieues de la région

parisienne. Les hommes de Messali Hadj y mènent leur travail de sensibilisation à la cause nationaliste. Il s'agira ainsi de rassembler le plus de militants, par le sentiment d'appartenance à leur identité religieuse et à sensibiliser leur communauté à l'injustice coloniale que leur peuple subit. Fallait-il s'exiler pour saisir l'ampleur de la gravité de la condition coloniale ? Stora et Amiri (2012) nous disent à ce sujet que c'est en France que l'opposition se déploiera : « il est paradoxalement nécessaire de rejoindre cette France, à laquelle il va falloir s'opposer, pour être en mesure de mettre en place un mouvement politique. »

Après la seconde guerre, les Algériens obtiendront le droit de circuler librement, reconnus comme ayant joué un rôle majeur dans la libération de la France de l'Allemagne nazie. Cela incite le gouvernement issu de la Résistance à leur accorder la citoyenneté, et donc la libre circulation vers la métropole. Les Algériens deviennent alors, officiellement du moins, des citoyens, que l'administration désigne par l'expression « Français Musulmans d'Algérie » nous rappelle Noiriel (2007).

Entre 1946 et 1954, la population étrangère (européenne) en France n'a pas beaucoup augmenté, avec les belges, les polonais, les espagnols et les italiens. La principale immigration est algérienne. En effet, une seconde vague arrive entre 1945 et 1954, soit entre la fin de la Deuxième Guerre mondiale qui coïncide avec les prémices de la guerre d'Algérie. Ces hommes viennent maintenant de toutes les régions de l'Algérie, du Constantinois à l'Est, cherchant à fuir la famine de 1944-1945, et de l'Oranais, à l'Ouest algérien multipliant par dix le nombre d'immigrés algériens, qui passe de 22 000 à 210 000 (Noiriel, 2008a).

Au sein de la population coloniale, les Algériens bénéficient alors du statut le plus protecteur. Ils ne sont plus des immigrants étrangers, ni des émigrants coloniaux, mais ils rejoignent les rangs des migrants régionaux, comme les Bretons ou les Corses, précise Noiriel (2008b). Néanmoins, cet historien ajoute que ce principe d'égalité reste paradoxalement bafoué par l'administration même, puisque dans le recensement de 1954, ils restent encore désignés par leur religion, en tant que « Musulmans originaires d'Algérie ». Les Algériens ont le droit de vote d'un point de vue théorique, avec les mêmes droits et devoirs que les autres citoyens français, mais ils subissent toujours des discriminations, notamment en ce qui concerne leur assurance et leur sécurité sociale.

3.3.2.2. *L'exode algérien pendant la guerre*

Bons nombres de ces ouvriers rejoignent les syndicats, tels que la CGT, soucieux de connaître et de faire valoir leurs droits du travail sur le territoire français, réalisant l'assujettissement de la colonisation de leur pays. Ils seront engagés politiquement dans la FF²⁸ à Paris (comme organisation bureaucratique et militaire du FLN). Avant 1954, la FF du PPA-MLTD compte près de 10 000 militants sur les 200000 Algériens de France. Ce nombre augmentera considérablement avec la création du FLN la même année, qui lui fera concurrence en récoltant plus de partisans. Le FLN comptabilise 130 000 cotisants en 1961, (Noiriel, 2008a).

La guerre d'Algérie donnera à l'immigration une importance grandissante, dès 1954 lorsqu'elle éclate au grand jour, favorisant les déplacements migratoires. « Les violences jouent un rôle important dans ces déplacements et entraîne un afflux considérable vers la métropole » (Stora et Amiri, 2013). Pendant la période de la guerre de 1954 à 1962, l'immigration s'accélère considérablement, la population algérienne passant au cours de la période de 220 000 à 350 000 personnes. (Stora et Amiri, 2012).

Pour Noiriel (2008a), la lutte armée en Algérie s'accompagne de violences commises sur le sol de la métropole et débouche sur une terrible répression, jamais vue dans l'histoire de la République Française. C'est alors une véritable administration coloniale qui est établie en métropole servant à contrôler l'immigration algérienne. Parallèlement, la montée du racisme accentue viscéralement la stigmatisation de l'étranger, à savoir l'Algérien, appartenant à la sous classe du prolétariat, devenu "ennemi de l'intérieur" selon lui. Cependant, Stora et Amiri (2013) font remarquer que le faible niveau d'instruction des immigrés n'entravait en rien leur passion pour la politique :

« Ils discutaient ou écoutaient beaucoup la radio, lisaient ou se faisaient lire les journaux. L'image de l'immigré, ouvrier sans mémoire, sans politique, sans passé, malheureusement encore tenace aujourd'hui, ne correspond donc pas à la réalité. »

Il est à noter que l'exil en France pendant la guerre ne préserve en rien contre la violence de la guerre qui s'importe sur le sol de la métropole, et se retranscrit dans les conflits entre les nationalistes indépendantistes, et avec la répression policière. Mais, pour Stora et Amiri (2013) : « le difficile quotidien n'entame cependant pas la volonté des immigrés de vivre en s'insérant dans la société de consommation qui se profile alors en métropole. »

²⁸ Fédération de France est une organisation bureaucratique, politique et militaire du F.L.N. située sur le sol français et chargée de mobiliser la communauté algérienne pour l'indépendance.

La particularité de l'exode pendant la guerre confronte les Algériens à un statut complexe, pris à parti, subissant les menaces des Algériens divisés et des français. Les doubles vies commencent, celle de la journée en tant qu'ouvriers, et celle du militant partisan le soir et la nuit.

3.3.2.3. L'exode d'après-guerre

Au lendemain de la signature des accords d'Évian, en quelques semaines (hiver 1962), les relations de type colonial deviennent des relations diplomatiques d'État à État. La catégorie de « Français Musulmans d'Algérie » disparaît des nomenclatures officielles, nous dit Noiriél (2008a). Avec la fin de la colonisation, c'est donc le statut d'indigène qui disparaît. Le terme « immigré », qui n'était pas d'usage quand l'Algérie était française, prend sens après 1962, et change le statut des Algériens pour les fonctionnaires de l'administration.

La plus forte « vague » de l'immigration algérienne se situe entre 1962 et 1982, avec un flux migratoire d'Algériens qui a plus que doublé :

« Les violences perpétrées par l'armée française en Algérie, et les déplacements forcés de la population accélèrent l'immigration en provenance de ce pays. Entre 1962 et 1982, la population algérienne vivant en France passe de 350 000 à plus de 800 000 personnes » (Noiriél, 2008a).

Mais Noiriél ajoute que même si la libre circulation d'un pays à l'autre n'est pas remise en question, l'État français s'efforçant de le réduire constamment, au vu de l'arrivée en masse d'immigrés algériens. Entre 1962 et 1965, le taux d'immigration en France atteint son apogée.

« Tous les Algériens résidant en France sont alors traités juridiquement comme des "étrangers", sauf ceux qui ont choisi de redevenir français, ce que permettent les accords d'Évian. »

Si l'immigration algérienne à cette période est bien plus nombreuse, l'augmentation la plus forte est observable pour l'immigration marocaine (31 000 à plus de 440 000) et l'immigration tunisienne (26 000 à 190 000) en France. Pour celle qui concerne les autres pays africains, elle s'intensifie en 20 ans, de 17 000 en 1962, 157 000 en 1982 selon Ferréol et Berretima (2013).

Les pouvoirs publics parviennent aussi à imposer l'obligation du certificat de résidence en 1968, ce qui leur permet de mieux contrôler les déplacements entre la France et l'Algérie. Il faut toutefois souligner qu'au cours de cette période de transition, les Algériens conservent un statut spécial,

plus favorable que la plupart des autres nationalités étrangères (Noiriel, 2008a). Mais d'autres événements vont contribuer aux transformations de la situation juridique des immigrants résidant en France. L'application dans le droit français de la convention de Genève en 1951 crée un statut de réfugié, permettant aux personnes qui étaient persécutées dans leur pays, de bénéficier du droit d'asile. D'autre part, la mise en place de la communauté européenne donne des droits spécifiques aux étrangers issus des pays appartenant à la CEE par rapport aux autres.

Avec l'immigration, s'accroît, de fait, un racisme anti-algérien, notamment par les nostalgiques de l'Algérie française qui n'ont jamais admis la décision de De Gaulle. Les membres de l'OAS prennent régulièrement pour cible les travailleurs algériens vivant en France. Des attentats racistes sont perpétrés entre mars et juin 1971. Les violences, qui concernent particulièrement le sud de la France, notamment en 1973 à Marseille, où les faits divers se densifient. « *Un très fort climat d'insécurité règne dans la population immigrée* » précise encore Noiriel. Ce qui témoigne du fait que la fin de la guerre n'a jamais accompagnée les Accords d'Évian.

L'immigration algérienne deviendra progressivement familiale à la fin des années quarante et ne cessera de progresser dans les années 1950-1952. On assiste alors à une autre véritable « construction » dans l'exil algérien par le regroupement familial²⁹ selon Stora et Amiri. Cet exil « va s'enraciner » selon ces auteurs, car ces immigrants sont bien plus formés sur le plan professionnel que leurs prédécesseurs. Il s'agit d'ouvriers qualifiés qui investiront le domaine de la métallurgie notamment, et qui en se professionnalisant vont vivre une installation insidieuse, souvent inavouée, tout en maintenant le désir du retour au pays.

Il apparaît alors que la guerre d'Algérie, déclinée au singulier, est en réalité à conjuguer au pluriel. Il nous semble bien plus parlant de parler des guerres d'Algérie, en insistant sur le fait qu'elle s'est aussi déroulée sur le territoire de la métropole française. La complexité de la guerre d'Algérie et sa pluralité dramatique, a participé à sa mise sous scellé :

« (...) une guerre d'indépendance algérienne contre la France, une guerre civile franco-française sur la conception de la nation et la séparation d'avec son empire, et une guerre civile algéro-algérienne pour le contrôle des populations civiles » (Stora, 1991, cité par Fournier, 2004).

²⁹ En effet, la politique du regroupement familial, sous Giscard d'Estaing, dont le premier ministre est Jacques Chirac, rédige un décret spécifique n° 76-383 du 29 avril 1976 relatif aux conditions d'entrée et de séjour en France des membres des familles des étrangers autorisés à résider en France.

C'est sans compter ceux qui sont passé d'un « camp » à l'autre, changeant leur fusil d'épaule, quittant le MNA pour rejoindre les rangs du FLN, ou bien du FLN au rang des Français harkis par conviction ou par contrainte ou inversement, et que l'on parvient difficilement à situer dans cette guerre complexe. Un temps de latence post-traumatique est nécessaire avant de briser les tabous et de nommer la vérité. Néanmoins, on sait que la loi du silence est logée au cœur même de l'État qui prône le mutisme sur les actes et promeut l'oubli de façon durable et radicale.

Aujourd'hui, des archives commencent à s'ouvrir, ou sont sur le point de l'être, mais toujours avec la réserve d'un « droit de véto ». C'est ce que révèle l'archiviste algérien Badjadja, lors d'une interview pour *Le Matin d'Algérie* (Yacine K., 2012), où il explique que :

« Dès que ces documents sont classés comme archives historiques, ils peuvent être ouverts à la communication dans un cadre scientifique, afin de permettre aux chercheurs d'écrire l'histoire de leurs pays. » (...) « Pour ce qui est de la consultation des archives algériennes en France, il faut tabler sur des délais qui courent de 50 à 100 ans, l'administration française se réservant en plus le droit de refuser de communiquer des archives pourtant ouvertes à la communication après expiration des délais fixés. Ces refus peuvent faire l'objet d'un recours devant la commission d'accès, mais l'avis de cette commission n'est que consultatif ; l'administration des archives et le service ayant versé les documents ne sont pas tenus de le suivre, et peuvent maintenir leur refus. »

Le secret d'État préserve les intérêts de l'État, ceux de la nation, au détriment de celui des individualités. Mais certaines individualités participent elles-mêmes à la silenciation des vérités : « Comme beaucoup de membres de mouvements clandestins, ces hommes et ces femmes ont nourri la culture du secret. » (Stora et Amiri, 2013) Ce qui est à entendre là, à travers ledit secret, concerne, selon nous, plus qu'un simple secret, des faits de traumatismes, qui ne voit pas leur retranscription dans et par le langage. « Plusieurs décennies après la fin de la guerre d'Algérie, ils hésitent encore à parler. Certains, décédés, ont emmené avec eux des pans entiers d'une histoire tragique. » Ce qui pose là la question de la transmission familiale, que nous souhaitons explorer.

Les prémices des mémoires entre les deux rives ont pu se dessiner, notamment avec l'écriture conjointe de l'ouvrage de Harbi et de Stora (2004), intitulé « La Guerre d'Algérie (1954-2004) : la fin de l'amnésie ». Ce travail est d'autant plus symbolique que le premier auteur a exercé d'importantes responsabilités au sein du FLN. Puis, emprisonné au moment du coup d'État de 1965, il s'évade et rejoint la France, pour y travailler comme Professeur à Paris 8, et en tant que l'un des spécialistes de l'Histoire de l'Algérie contemporaine. Le second auteur est reconnu comme un spécialiste international de l'Histoire

du Maghreb contemporain, de la décolonisation et de la guerre d'Algérie. Il est aussi professeur d'Histoire et travaille à l'INALCO, et est né en Algérie à Constantine.

Pourtant, en France, malgré les publications, les films, fictions ou documentaires, les expositions et les colloques scientifiques qui se déploient sur le sujet de ce conflit de guerre d'Algérie reste encore épineux, douloureux fait remarquer Stora (2004). Depuis les années 90, on assiste, selon lui, à une sorte de « *flambée de mémoire* » pour reprendre sa formule ; comme si, à chaque fois, le débat s'établissait pour la première fois. Stora (1991a) avait d'ailleurs mis en évidence dans son ouvrage *La Gangrène et l'Oubli* la douleur d'une « *guerre qui ne se finissait pas dans les têtes et dans les cœurs* ». La guerre vient encore hanter la mémoire, les consciences, dans les deux rives de la méditerranée, en France et en Algérie.

Les gestes politiques participent activement à la symbolique de paix et au travail de temps. Près de trente ans après la fin de la guerre, la reconnaissance de cette période comme "guerre" sous la Présidence de Jacques Chirac, officialise les indemnisations aux anciens combattants et aux rapatriés. Cette reconnaissance a été votée à l'unanimité par l'Assemblée nationale ce qui était pourtant considéré comme de simples « opérations de pacification » ou « événements ». Il y eut aussi la condamnation de la torture par Lionel Jospin, ainsi que la pose d'une plaque commémorative, en 2001, par Bertrand Delanoë, à la mémoire des travailleurs algériens qui ont été assassinés et jetés à la Seine par la police française le 17 octobre 1961. Le président français Jacques Chirac a inauguré en 2002 la mémoire des soldats français morts en Tunisie, Maroc et Algérie par un mémorial, qui affichent les noms de tous les appelés du contingent et des soldats harkis.

Mais l'Histoire s'écrit parfois à reculons, puisque tous les efforts de témoignages, d'écriture, de pensées, de métabolisation de l'Histoire pour exorciser les mémoires, se confrontent régulièrement à des régressions sur le plan social ou politique. Notons par exemple les conséquences de la loi du 23 février 2005, avec son article 4 à propos des « *bienfaits d'une colonisation positive* ». S'ensuit rapidement une levée de bouclier humaniste chez les historiens pour faire abroger ce texte par le Président de la République en Janvier 2006.

D'ailleurs, ce problème avec l'Histoire franco-algérienne est apparent si l'on regarde ce que nous dit la date de la fin de la guerre, sur laquelle des désaccords sont toujours d'actualité. En effet, contrairement aux Algériens, qui possèdent une date de commémoration unanime, celle du 5 Juillet, on observe qu'en France, le débat à ce propos est encore et toujours houleux. En 2003, la tentative du gouvernement d'instituer une date officielle des Français morts en

Algérie le 5 décembre, échouera car plusieurs associations d'anciens combattants, comme la FNACA, s'oppose à cette date non symbolique de la fin de la guerre, à leur égard. Néanmoins, la date du 19 Mars, que revendique la FNACA, ne parvient pas non plus à fédérer les mémoires car, comme nous l'évoquions plus haut, les affrontements s'étant poursuivis après cette date, avec notamment fusillade de la rue d'Isly, le 26 mars 1962, ou encore les enlèvements et assassinats d'Européens à Oran, le 5 juillet, ou bien le massacre de harkis à partir de l'été 1962 ; sans compter que le 19 Mars signifiait aussi un jour tragique pour les Français d'Algérie, celui de leur départ.

En France, comme le disent Rouso et Conan (1994) au sujet du gouvernement de Vichy, la guerre d'Algérie s'avère « *un passé qui ne passe pas* ». Pour la sociologue Colonna (2007) :

« Le spasme historique qui mit fin à l'occupation française en 1962, une guerre de sept ans qui fit un million de morts d'un côté, plusieurs centaines de l'autre, a pour effet qu'aujourd'hui encore il n'existe pas d'histoire vraiment légitime de ce peuplement composite, finalement fugace et peu mémorable, alors que l'historiographie algérienne proprement dite - au sens moderne du terme - est actuellement riche et en approfondissement constant. Pour autant faut-il renoncer et laisser le silence ensevelir cette "île chronologique" sur laquelle, on s'en aperçoit chaque jour, aussi bien des français que des pieds-noirs et aussi beaucoup d'algériens, en France et en Algérie, ont abandonné un bout d'eux-mêmes ? » (p. 502).

Les aspects psychopathologiques de l'exil nous éclaireront sur les caractéristiques de ce concept et les modalités de ses expressions, le pathologique mettant clairement en lumière le fonctionnement psychique dit « normal ».

3.4. Psychopathologie de l'exil

3.4.1. Rencontre avec l'étranger

Kristeva (1988) observe la nature du regard porté sur l'étranger, qui soit le catégorise dans une identité culturelle unique, soit qui en est indifférent. Elle décrit alors deux types d'autochtones. Le premier, celui qui renvoie constamment l'étranger à ses origines, identité strictement réduite à la culture (Stitou, 2006b). Celui-là se rapproche du soignant qui explique ses difficultés avec l'étranger à *cause de* ladite barrière linguistique et culturelle, enfermant le sujet dans son appartenance à un groupe ethnique fermé. Le second type d'autochtone que décrit Kristeva est celui qui est totalement indifférent à ses

origines, pour lequel l'étranger n'a pas d'identité. C'est aussi les soignants qui rejettent toute référence à une culture quelle qu'elle soit, selon Stitou, ceux qui se focalisent sur le symptôme ou le syndrome apparenté à telle classification, en dépit de la part fantasmatique propre à chaque sujet.

« Dans ces deux cas de figure, le sujet est supplanté et sa parole évacuée au profit d'une sorte de catégorisation préétablie, généralisée pour les uns, et spécifique à la "psychopathologie de l'immigration" pour les autres. Comment donc aller vers l'autre, celui qu'on appelle l'étranger, sans rompre ni fétichiser sa différence ? » (Stitou, 2006b, p. 54).

Kristeva décrit les parents de l'exilé (celui qui souffre d'être étranger) dont la mère lui est étrangère et le père existant mais ne le retient pas de partir. L'étranger, dit-elle, paraît alors être insensible à sa propre souffrance, puisque personne ne le convainc de rester ; il prend la route, il part quels que soient les obstacles. Elle aborde cette fois la question du travail et de la valeur que l'étranger lui accorde dans sa réussite. Elle évoque même que le travail est à lui seul la "terre d'élection" de l'étranger. « Étranger : rage étranglée au fond de ma gorge, ange noir troublant la transparence, trace opaque, insondable. » (p. 9). Ainsi, l'oxymore, ange noir, laisse entrevoir le versant asexué et même déshumanisé, illustrant cette part claire et sombre de l'étranger, à la fois innocent et perfide. Il est « invisible » et à la fois « suspect » selon Sayad (1999).

Payan (2010) écrit à propos du sujet déplacé :

« Le sujet déplacé est confronté à l'altérité, à cette altérité fondatrice dont l'ombre accompagne le mythe de la tour de Babel. La figure de l'étranger se déploie, notamment dans l'exil et donne lieu à la reviviscence de fantasmes archaïques. » (p. 171).

Néanmoins, selon elle, tous les déplacés ne sont pas des exilés. L'auteure définit l'exil comme un échec du déplacement. L'exil est ici d'emblée posé comme un échec, mais elle ajoute que rester dans son pays, c'est en quelque sorte se maintenir dans le même pour « ne pas quitter l'objet, ne pas subir la séparation » ; ne pas s'exiler pourrait-il constituer aussi un échec du processus de deuil ? Cet auteur décrit aussi l'exilé comme inscrit dans un sentiment de non-appartenance, alors que selon elle, ce sentiment d'appartenance est fort chez les expatriés.

3.4.2. Exil intérieur vs exil extérieur

L'exil intérieur, selon Stitou, nous « confronte à cette part énigmatique en nous », exil vécu soit comme une "promesse", soit comme une "malédiction". L'exil est dit "extérieur" ajoute-t-elle : « lorsqu'il porte la marque infamante du bannissement qui va parfois jusqu'à réduire une personne à l'état de bête sauvage, la privant de toute intériorité, de tout dedans. » (Stitou, 2006b, p. 51).

Mais l'exil ne peut être réduit à une situation sociale, juridique, politique. Bien au-delà, il relève de l'intime psychique et peut concerner un éprouvé purement intérieur sans contexte. Il est ainsi important de distinguer l'exil intérieur de l'exil extérieur, puisque l'un n'implique pas toujours l'autre :

« Noyau existentiel commun à toutes les expériences de sujets migrants, quelles que soient les époques, les cultures et les circonstances qui les accueillent ou les suscitent, l'exilance se décline en condition et conscience, les deux pouvant ne pas coïncider : se sentir en exil sans l'être concrètement ; l'être concrètement sans se sentir en exil. » (Nuselovici, 2013, p. 65).

Le suffixe -ance désigne ici l'aspect dynamique l'exilance étant la mouvance entre une identité culturelle d'origine et une identité en construction durant l'exil.

L'exil n'est donc pas propre à celui qui a quitté son pays, mais concerne tout à chacun face à l'étranger. L'exil ne doit pas, selon Stitou, être conçu uniquement dans sa dimension phénoménologique, en tant qu'événementielle, mais il renvoie le sujet « à la séparation originelle, fondatrice de la subjectivité et de l'altérité ; séparation qui exige la construction de fictions, permettant aux hommes de faire lien entre eux et de pallier leur dérélition. » (Stitou, 2006b, p. 56). Elle décrit ainsi l'exil comme épreuve de l'étranger et comme « épreuve de l'innommable au cœur du sujet et hors de lui ».

Mais l'exil implique et complique surtout la relation aux objets d'amour, par la culpabilité qu'elle crée d'être parti.

3.4.3. Abandon et trahison

Selon Berman, l'exil désigne globalement l'« épreuve de l'étranger » que tout sujet traverse dans son existence (Berman, 1984, cité par Stitou, 2006b). Qu'entend-on par épreuve ? L'angoisse de l'exil ravive les premières

expériences infantiles de séparation (Stern, 1996), laquelle est à rapprocher de celle du *huitième mois* telle que l'a décrit Spitz. Kristeva nous fait remarquer que l'étranger renvoie aux autres leur propre vécu de perte et de séparation, voire de rupture. Chacun ayant un rapport très spécifique avec ces expériences subjectives, sa haine envers l'autre est une haine envers sa propre expérience de déchirement.

Concernant ses relations interpersonnelles, l'étranger est avide de rencontres, mais celle-ci reste pourtant sans lendemain constate Kristeva ; il est aspiré par les rencontres sans aspirer aux rencontres, en cela, Kristeva évoque une certaine forme de passivité chez celui qu'elle nomme l'étranger, qui se laisse guider presque malgré lui au gré des rencontres hasardeuses, ce qui le rend libre, libre d'attaches, libre de détachement aussi. Mais cette liberté est trompeuse d'une certaine manière puisqu'en n'ayant rien, l'étranger n'est rien, et sa solitude n'a pas de sens. L'étranger croit qu'il a choisi la solitude.

Kristeva met en exergue un conflit psychique propre à l'étranger qui dès lors qu'il a un but, trahit sa propre étrangeté. En effet, l'étranger est par définition logique celui qui erre « vers un ailleurs toujours repoussé inassouvi, inaccessible » (p15). Se fixer, s'installer, aboutir à son projet est antinomique de l'étranger, condamné à l'errance. Il ne peut donc s'attacher, il est déjà « interdit d'être » (Green, 1983). Cette apparence de froideur affective, de détachement est trahie lorsque l'étranger s'attache : « à une cause, à un métier, à une personne. » L'errance n'est possible que si l'étranger ne succombe pas à l'amour ou à la haine, c'est sa façon de se protéger contre l'effondrement, contre l'anéantissement (p. 19).

Cela s'observe notamment lorsqu'ils choisissent un partenaire « autochtone » pour « (...) leur infliger le supplice de leur mépris, de leur condescendance ou, plus surnoisement, de leur lourde charité. » (p. 15).

Sayad (1999) écrit que : « Pour si justifiée qu'elle soit, l'émigration est toujours suspecte. Sauf à "moraliser" l'émigration, ou, en d'autres termes, à "l'innocenter", "innocentant" du même coup, aussi bien ceux qui vont "s'absenter" (les émigrés) que ceux qui les laissent "s'absenter" et se rendent complices de leur "absence" (l'ensemble de la société d'émigration), celle-ci contient toujours secrètement en elle le soupçon de la "trahison", de la "fuite", et, à la limite, du reniement." (p 201). « L'exilé, expatrié, apatride, n'est nulle part parmi les siens. Le soupçon de trahison (...) traduit le rejet inspiré par celui qui a osé rompre le pacte identitaire » selon Tourn (1997, p. 278).

Cette trahison est particulièrement ressentie vis-à-vis des ancêtres, des morts dont les sépultures ont été laissées à l'abandon. « Les exilés témoignent

de la difficulté considérable qu'ils éprouvent (...) À reconnaître et à inscrire psychiquement ses morts à distance, sans trace » (Tourn, 1997, p. 290).

Le sentiment d'avoir abandonné les siens et de s'être abandonné lui-même risque tellement de l'anéantir que l'exilé y oppose une défense, celle de l'indifférence qui n'est au fond nous dit Kristeva que le visage avouable de la nostalgie : « l'étranger est un rêveur qui fait l'amour avec l'absence, un déprimé exquis » (p. 21) On part pour les siens, sans les siens ; et pourtant, le sentiment d'abandon est là. Culpabilité du départ.

Cette trahison s'étend d'ailleurs à « trahir les siens, trahir sa langue, trahir ses traditions » ajoute Stitou (2006b) qui relève même que certains exilés vont jusqu'à interdire à leurs enfants de s'exprimer dans la langue maternelle.

Ce départ qui n'est pas encore l'arrivée, si tant est que celle-ci puisse aboutir, laisse le sujet entre ce qui n'est plus et ce qui sera peut-être, entre les deux des miettes d'espoir.

3.4.4. Entre deux places

Pour Tourn, le "lieu" renvoie profondément à la notion de « place » ; être en *hors lieu* annonce alors la perte de la place et le danger de l'errance. Comme nous l'avons vu précédemment selon cette auteure, dans l'exil, il s'agit de concevoir le lieu en dehors de sa propre présence, ce qu'elle nomme le "lieu sans moi". Cela n'est pas tout à fait la même chose que d'éprouver le *hors lieu*. Le concept de Tourn suppose que son lieu d'origine existe sans y être en tant qu'habitant, un lieu déshabité. Cela renvoie à la notion d'absence de lieu, mais aussi d'absence de soi.

L'absence est une notion centrale dans l'exil, elle crée un paradoxe, que le témoignage d'un exilé algérien, cité par Sayad, illustre clairement :

« Est-ce une vie si pour nourrir tes enfants, tu es obligé de les quitter ; pour "remplir" ta maison, tu commences par la désertter, toi le premier ; pour travailler dans ton pays, tu l'abandonnes ? (...) il n'y a que leur carcasse qui est ici (la France), et ça s'appelle "vivre" ». (Sayad, 1999, p. 94).

On y décèle ici la douleur d'une existence déshabitée, désincarnée, l'idée de « carcasse » étant entendue comme un corps sans vie, sans âme. Le sujet devient alors « invisible » dans ce lieu, ce « mi-lieu » étranger, mais aussi invisible à soi-même. Mais il faut aussi préciser qu'une immigration ne peut être entendue comme initiale, elle sous-entend qu'il y a eu émigration, donc

un lieu d'origine et une histoire passée. Pour Sayad, toute émigration implique une immigration et l'une ne peut être saisie sans l'autre.

« (...) l'immigration se solde par une présence, l'émigration se traduit par une absence. La présence s'impose, l'absence se constate sans plus ; la présence se règle, se régleme, se contrôle, se gère, alors que l'absence se masque, se comble, se nie. Ces différences de statut déterminent des différences dans le discours que l'on peut tenir sur l'un et sur l'autre, la présence (l'immigration), qui est justiciable de discours, et l'absence (l'émigration) dont il n'y a rien à dire sinon qu'elle appelle une suppléance. (...) le paradoxe des sciences de l'émigration est qu'elle serait une "science de l'absence" et des absents. » (p. 178).

Etre absent à son lieu originel, c'est être absent à soi-même, et donc « étranger à soi-même » ainsi que le précise Kristeva (1988). Cela s'observe plus clairement chez les enfants et les adolescents pour lesquels l'absence de lieu pour penser occasionne une détresse psychique majeure.

« Chez les enfants, et les adolescents issus de la migration, la question du site où s'inscrire et où penser son être devient une cause de détresse, tant cette question est envahissante et sans réponse plausible. Des enfants sans ici ni là semblent moins incarner ce fameux « entre-deux » qu'être véritablement dans un nulle part » psychique et géographique. Cette situation peut entraîner des manifestations symptomatiques : se fixer à un type de souffrance, se fixer à un produit toxique, ou encore mettre en échec les opérations d'apprentissage. » (Douville, 2014, p. 140).

C'est d'ailleurs ce que traite la théorie winnicottienne au sujet de l'aire transitionnelle comme espace de jeu, donc de pensée, d'imaginaire et de symbolique.

Kristeva (1988) a aussi étudié le rapport intime qu'entretient le sujet avec le langage. Elle pose la question de savoir par exemple pourquoi l'étranger ne parle-t-il pas ou peu sa langue maternelle. Entre deux langues, l'étranger découvre en fait un nouvel élément, le silence, selon Kristeva. Ce silence peut aller jusqu'au mutisme et devient le compagnon de l'étranger en société, et parfois même en famille nous dit-elle. (Mais l'on voit aussi de nombreux étrangers qui conservent un lieu dans le hors lieu qui rappelle l'origine, où ils rencontrent leur communauté de migrant, parfois même issu du même village, parle sa langue signifiante qui reprend ainsi vie au sein d'une relation à l'autre et à soi).

Le sujet exilé se situe donc « hors », mais ce « hors » le place aussi « entre » deux lieux, « entre » deux langues. Cette notion de « entre » s'inscrit d'ailleurs dans la définition que donne Benslama (2004b) du silence et de ses expressions. Kristeva en donne encore une autre formulation qui rend encore

indéfini la place de l'exilé : l'étranger est "en outre" nous dit-elle. Le visage même de l'étranger manifeste qu'il est « en outre » au sens de surnuméraire, en trop, un excédant. Jamais à sa place, mais néanmoins hors d'atteinte précise Kristeva au sujet des bénéfices secondaires de l'étranger, exilé.

Pour exister, il faut une histoire et Sayad montre que l'immigré est nommé ainsi pour ne pas avoir à nommer qu'il a un avant, qu'il a dû émigrer de quelque part et ceci, pour des raisons justes. C'est ce que Kristeva (1988) traduit ainsi : « Votre parole n'a pas de passé et n'aura pas de pouvoir sur l'avenir du groupe : pourquoi l'écouterait-on ? » (Kristeva, p. 34). Le silence, proviendrait-il du passé dont il est dépossédé quand il est parti ? Sans liens sociaux, on n'a pas d'influence. En effet, seul un appui sur la réalité extérieure permet de donner sens à ses mots. Or, l'étranger est tenu à l'écart de toute réalité. La seule écoute dont peut jouir l'étranger est distraite et amusante, mais n'est jamais pris au sérieux précise Kristeva.

En effet, au-delà du sujet exilé lui-même, il y a le regard porté sur l'étranger, regard qui peut être enfermant et concerner bien plus celui qui regarde que celui qui est regardé. Dans l'idée fondamentale que notre rapport à l'étranger est mu par notre rapport à notre propre étrangeté, Kristeva écrit : « L'étranger nous habite : il est la face cachée de notre identité, l'espace qui ruine notre demeure, le temps où s'abîment l'entente et la sympathie » (p. 10). C'est de notre inconscient qu'il s'agit et de notre rapport à lui que découle notre regard sur les étrangers. Kristeva poursuit sur le fait que se sentir aussi singulier que l'autre permet d'aimer l'autre, mais préférer sa propre singularité à celle de l'autre peut amener à le tuer. C'est aussi ce dont parle Freud dans ses considérations, lorsqu'il écrit au sujet de la civilisation qu'elle : « (...) nous désigne à l'autre comme un ennemi dont on est censé provoquer la mort. » ; et d'autant plus ennemi, durant la guerre d'Algérie et même encore après la signature des accords de paix, comme nous l'avons vu dans notre premier chapitre.

L'« entre » confronte le sujet à son absence à lui-même et au monde. Cela fait lien avec l'idée du double paradoxe de Sayad selon laquelle l'émigration entraîne une absence dans son pays, auquel le sujet est passionnément attaché, et y laisse donc une présence affective intime. Mais cette présence le rend paradoxalement absent en ce nouveau lieu d'accueil où il est pourtant présent physiquement, ce qui sous-entend là une absence en son pays originaire :

« (...) continuer à être présent en dépit de l'absence, à être présent, même absent et même là où on est absent" - ce qui revient à "n'être que

partiellement absent là où on est absent - c'est le sort ou le paradoxe de l'émigré - et, corrélativement, à "ne pas être totalement présent là où l'on est présent, ce qui revient à être absent en dépit de la présence", à "être absent" (partiellement) même présent, et là où on est présent" - c'est la condition ou le paradoxe de l'immigré. » (p. 184).

La séparation, au lieu d'être fondatrice du manque, du désir et de l'individualisation, du sujet, vient à l'opposé constituer un traumatisme et entraîner une problématique de l'attachement. « Ce qui caractérise l'étranger est sa séparation d'avec l'origine » comme tout être parlant, mortel, sexué » nous dit Stitou (2009, p. 13). Ces éléments nous paraissent justes pour ce qui est du transgénérationnel.

3.4.5. Mélancolie de l'exil

Pour Stern, l'immigration constitue une séparation qui réactive les premières angoisses de séparation infantile, comparables à l'angoisse du 8^e mois, nommé « angoisse de l'étranger ».

Comment le sujet gère-t-il ses angoisses face au risque de l'errance ? Certains chercheurs entendent le terme d'« exil » dans son versant pathologique. Par exemple, dans le domaine de la Littérature, on entend par « exil » le sentiment d'appartenance viscérale à l'origine, qui ne parvient pas à s'ouvrir au pays d'accueil et qui s'auto-condamne en quelque sorte à rester ancré dans ses racines, à s'enterrer vivant ; par exemple, Glissant (1996) ou Charles (2000) comme le montre l'article de Sauvage (2011). C'est ce que Cherki nomme l'« identité Une » (Cherki, 2008), et échappant à toute création. Maalouf désigne par "identité meurtrière" l'incapacité à se percevoir comme composite, riche et variée, multiple.

Mais, l'on peut supposer que cet ancrage n'est pas qu'une fermeture à l'autre, ou une incapacité à s'ouvrir à d'autres influences qu'offrent l'exil et le monde. Par son appartenance indéfectible, le sujet ne lutte-t-il pas contre le danger de se perdre dans une désappartenance ? Cet ancrage ne vient-il pas solidifier, voire rigidifier l'identité, à un sens strict certes, telle une défense qui tient bon contre la maladie de l'errance et de la psychose ? On sait pertinemment que ce risque existe et les violences de l'exil, qu'elles soient liées aux guerres et/ou à la traversée même, viennent bouleverser le sujet dans ses fondements et donc dans ses capacités au changement. Tenir à ses origines, c'est aussi pouvoir tenir debout.

A contrario de cette passion pour ses origines qui l'enferme dans une Identité Une, le sujet peut aussi se plier en totalité à la culture d'accueil,

rendant caduque ses origines, sa langue, sa culture, son histoire et tout ce qui compose celle-ci, tel qu'on peut l'observer chez les personnalités limite.

« Ou bien il essaie à tout prix de se confondre avec ce tissu homogène qui ne connaît pas d'autre, de s'y identifier, de s'y perdre, de s'assimiler ; la démarche est flatteuse, car l'exilé valorise autant sinon plus que les Français eux-mêmes les bienfaits de cette civilisation auprès de laquelle il vient chercher refuge. Ou bien il se replie dans son isolement, humilié et offensé, conscient du terrible handicap de ne pouvoir jamais être... Un Français. » (Kristeva, 1988, p. 58).

Cela est d'autant plus vrai pour l'Algérien qui n'a pas pu être ni Algérien, ni « Français de droit » en Algérie et qui une fois exilé après l'indépendance, ne demandera pas à être Français en France, étant devenu Algérien (mais en France) ; sauf pour les harkis qui demanderont la nationalité française.

Pour Tourn (1997), l'exil interroge la notion d'identité, en ce sens qu'elle est « une forme d'anéantissement psychique lié à la disparition de tous les liens d'appartenance sociale, nationale, culturelle qui soutiennent l'identité » (p. 28). L'exil atteint le sujet en plein cœur de son identité aussi bien dans sa dimension collective que dans sa dimension individuelle. Selon cette auteure, il y a ainsi une *désymbolisation* nous dit-elle, car la symbolisation risquerait d'ouvrir la possibilité du deuil et donc la perte. Cette confrontation à l'épreuve de réalité est insupportable, et le sujet risque l'effondrement. Cette *désymbolisation* remet alors en cause les « références de filiation ». En effet, le *lieu* renvoie à la *place*, au sens identitaire du terme d'après Tourn. L'exil peut constituer une « forme d'anéantissement psychique lié à la disparition des liens d'appartenance sociale, nationale, culturelle qui soutiennent l'identité. »

L'exilé sera confronté à un interdit de pensée, de parler, au sein de cette terre d'accueil où se réactualise un passé historique politique, familial et individuel qu'il cherche paradoxalement à fuir. C'est ce que Cherki (2008) appelle l'« *empêchement d'exil* ». Il existe selon elle un lien entre la grande Histoire qui occulte la vérité et les histoires individuelles qui en subissent les conséquences. On observe ainsi un silence singulier et politique, notamment portant sur la décolonisation et donc les violences. Segers (2009) développe l'idée du déni des faits historiques passés sous silence et venant affecter le collectif par un « empêchement de la capacité de représentation psychique ».

Le sujet existe donc par la place qu'il prend dans son lieu d'appartenance, mais aussi dans son rapport avec les autres dans ce même lieu. Ce rapport se tisse autour du langage comme voie communicationnelle par excellence. Pour Stern (1996), durant la migration, l'acquisition de la langue du pays d'accueil peut aider à l'expression de ses affects pour respecter le

« sentiment d'être soi » certes. Néanmoins, on sait aussi que cela n'est pas si simple et que par-delà la maîtrise du langage du pays dit d'accueil, il y a une volonté de ne pas parler cette langue nouvelle, de ne parler que la langue du pays d'origine, voire au contraire la volonté de bannir celle-ci pour ne parler que la langue du pays d'accueil en écartant sa langue maternelle. Mais cette langue du pays d'arrivée peut-elle servir à nommer ses émotions ? Kristeva constate qu'au contraire parler dans la langue du pays d'accueil, c'est : ne pas mobiliser ses défenses de la même façon, c'est oser dire ce qu'on aurait jamais osé dire dans sa langue maternelle.

Kristeva nous dit que l'étranger n'a pas de soi, qu'il croit qu'il a un soi, mais il est un « habitant de l'imaginaire » ; ne s'agirait-il pas alors de l'aider à devenir *habitant du symbolique* par la construction d'un mythe, ou d'un rite mythique. L'étranger, l'exilé devient alors mélancolique au sens où il : « (...) sait qu'il souffre d'être séparé de son enveloppe narcissique primaire, mais ne cesse de maintenir son omnipotence sur cet enfer à ne pas perdre. (...) Il reste donc prisonnier de la chose » (Kristeva, 1987, p. 58-59), à défaut de mots. Ce vécu d'emprisonnement est observable aussi dans le trauma comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Ne pas admettre la séparation, le deuil, est une façon de conserver le pouvoir sur l'objet originel. Le moi est encore confondu avec l'autre. Les exilés hors exil sont dans un refus du deuil, et ce n'est donc pas la coupure qui fait obstacle, mais le refus de la coupure, le fait d'être hors exil, enfermant dans la mélancolie, refusant la séparation risquant la perte.

« La privation de la langue maternelle, les séquelles des actes à la pensée provoquée par la terreur, la nature même de la souffrance psychique rebelle à la symbolisation alliance avec les tentatives d'évitement de la douleur du deuil » (Tourn, 1997, p. 313)

Pour relayer les mots impossibles, le corps surgit avec l'expression de ses symptômes. On constate l'existence de plaintes somatiques au cœur du tableau clinique de l'exil, sous forme de plaintes le plus souvent de nature hypocondriaque (peau, sommeil, troubles digestifs...). Pour Tourn, ces symptômes renvoient à l'impossibilité pour le sujet en exil « de contenir dans la sphère psychique des souffrances et des conflits pathogènes » (p. 33). La question du langage participe sans doute activement à cette impossibilité de mises en mots de la douleur de l'exil, et notamment dans une langue maternelle perdue, échouée en quelque sorte. Selon elle, l'exil « à travers la dépossession de la patrie qu'il impose, porte la signification d'une véritable rupture de la filiation » (1997, p. 290). Elle ajoute : « par la rupture massive de

la continuité du temps, de l'espace, du regard de l'autre familial, l'exil brise l'illusion d'identité à soi » (p. 298).

Nous avons vu dans notre premier chapitre quelques éléments d'ordre descriptif sur le traumatisme et nous allons ici retracer l'histoire du concept et notamment du point de vue de la psychanalyse. Pour mieux appréhender les effets de l'exil sur le sujet et la transmission, il nous incombe d'étudier de façon plus approfondie ce que revête cette notion sous l'angle de la psychanalyse. Cela apportera un éclairage considérable sur notre travail clinique.

Conclusion et problématique

Nous avons vu que le traumatisme psychique de guerre confronte le sujet à « la résultante de la rencontre avec le réel de la mort » (Lebigot, 2005). Cette perception de la mort réelle peut concerner sa propre mort, ou celle de l'autre dont le sujet est témoin. Il agit comme une effraction psychique, par laquelle ni la représentation ni l'affect ne sont accessibles. L'Histoire n'a de cesse de nous apprendre que, pour fuir cette menace, de nombreuses populations trouvent, par le chemin de l'exode, l'espoir d'une vie meilleure, plus sécurisée dans un pays d'accueil ; pays voisins ou non. Mais, si l'exil est, en apparence, une issue ultime de protection, il n'épargne pas au sujet la douleur de la séparation supplémentaire d'avec ses liens affectifs, dans une violence de l'arrachement qui se surajoute à celle vécue dans et à travers la guerre.

Au creux de cet « entre », le silence est la langue de l'étranger, l'absence sa demeure, mais il n'est pas exempt de signifiants qui transparaissent de façon métaphorique. Tourn ajoute que ce qu'il y a de particulier dans le phénomène exilique concerne la place du traumatisme dû aux violences subies dans son pays d'origine, et qui a poussé au départ :

« (...) bien que la nature de cette violence puisse varier et comprendre des expériences aussi différentes que la persécution réelle ou virtuelle, la menace ou la réalité d'emprisonnement, de torture ou de mort pour soi ou ses proches, les effets de la terreur subie ne sont jamais absents » (p. 36).

Le contexte de guerre d'avant l'exil est fondamental si l'on veut considérer la véritable nature de l'exil de guerre, ses effets, ses fonctions, ses entrelacs avec le trauma et sa place dans la transmission aux descendants. L'Histoire nécessite donc toute notre considération pour mieux appréhender la subjectivité.

L'exilé brise-t-il la filiation ? Pour Tourn : « l'exil, à travers la dépossession de la patrie qu'il impose, porte la signification d'une véritable rupture de la filiation » (1997, p. 290). Selon elle, « par la rupture massive de la continuité du temps, de l'espace, du regard de l'autre familial, l'exil brise l'illusion d'identité à soi » (p. 298). Cet auteur ajoute pourtant que l'exilé n'est pas pour autant condamné à une errance totale. Elle pense que sa nouvelle position identitaire est à la fois irréversible et ouverte dans l'horizon qu'elle offre vers « l'Assomption de la nouvelle identité exilée » (p. 302).

Nous posons ici que l'exil d'après-guerre constituerait une coupure d'avec les origines qui forme le creuset du trauma. Cela accentuerait la désymbolisation même et fragiliserait les liens de filiation (Tourn, 1997 ; Stitou, 1997). C'est dans ce contexte que naissent les enfants d'exilés de guerre, qui éprouvent le vide de leurs origines, et qui conduit à éprouver une souffrance par procuration ; souffrance de leurs parents, qu'ils assimilent, et vivent comme étant la leur, sans en posséder le sens.

Des vies personnelles et familiales ont été brisées, meurtries par l'Histoire de guerre franco-algérienne, et les héritiers des drames de vie ne parviennent pas à y trouver de signifiante possible dans la transmission, constituant ainsi l'*im-passé* pour reprendre le néologisme de Scarfone (2012), l'impassé signifiant à la fois « ce qui ne passe pas, ne pouvant être rendu passé » et « ce qui reste en impasse ». Or, il ne peut y avoir de « Je » sans une inscription du sujet dans son histoire nous dit Aulagnier (1989) « l'enfant privé de passé ne peut se penser lui-même » écrit-elle. C'est ce que Cherki (2008) appelle une « panne dans la subjectivation ». Cette subjectivation en panne semble laisser la pulsion sans la demeure de son représentant.

Le départ vers l'exil dépend des événements qu'il le traverse, tels que les révolutions, les génocides, les guerres civiles ou la famine). Dans ce cadre dramatique, l'exil est bien souvent entendu comme traumatique lui-même ; mais n'y a-t-il pas là un risque de confusion majeure entre les notions d'exil et de trauma ? En effet, certaines descriptions dans la clinique de l'exil nous semblent relever de la clinique du trauma, et ne croit-on pas étudier le phénomène exilique, alors même que l'on étudie ce qu'il y a eu de traumatique avant l'exil proprement dit ?

L'étude du phénomène traumatique éclaire les enjeux psychopathologiques dans le présent et les répercussions sur l'entourage, dont la descendance en particulier. L'après-guerre constitue donc un terrain propice aux résurgences traumatiques. Les proches du sujet traumatisé, qui n'ont pas eu à vivre ces drames, ne semblent pas indemnes des sursauts psychopathologiques et paraissent en éprouver les ondes de choc par

procuration. Cette recherche s'intéresse donc au cas des enfants de ces, sinon victimes, témoins.

« Les enfants de survivants ont généralement le sens aigu de l'origine accidentelle, quasi mythique de leur vie. Tous pensent soit qu'ils n'auraient jamais dû naître, soit que leur constellation familiale aurait dû être différente. Tout comme les individus qui ont trop connu la migration, le fondement de leur existence n'atteint jamais ce niveau d'évidence que connaît le sujet pour qui le monde environnant est en correspondance avec le monde intérieur. De façon récurrente, ils imaginent une autre famille ils ne cessent de penser à ce que leur vie aurait pu être s'il n'y avait pas eu la Shoah. Ils se penchent sur les photos jaunies par le temps et rêvent sur les visages de parents qu'ils n'ont jamais connus ; ils font sonner les noms anciens, les noms hébreux, yiddish, étrangers des membres fantomatiques de leur famille autrefois nombreuse. Les enfants de survivants nés après la guerre sont profondément convaincus d'être des « miraculés ». Ils cherchent désespérément un sens à leur histoire, une raison à leur existence. » (Zadge, 2005, p. 63).

C'est ainsi que nous nous sommes intéressés à un autre niveau de notre travail. La transmission n'est pas uniquement éprouvée par ce qui a fait trauma chez les parents et qui a participé à perturber la subjectivation de la descendance directe. La transmission entre générations est aussi bouleversée par l'exil qui en est conséquent. Nous sommes confrontés à l'Histoire, aussi complexe soit-elle, et nous questionnons le processus de subjectivation des descendants dans un contexte de désobjectivation chez leur parent, créée par la colonisation et la guerre. En cela, nous ouvrons une nouvelle page d'étude, celle de l'exode pendant la guerre.

Ainsi, nous ne pouvions pas étudier l'héritage de la guerre d'Algérie, sans prendre en compte la part de l'exil propre à la fin de la guerre. Là aussi, de nombreuses études se sont beaucoup intéressées aux figures de l'exil et à sa clinique à part, dont la transmission en exil est d'ailleurs trop souvent traitée isolément.

Le vécu d'exil que ce soit dans l'immigration ou le rapatriement crée une douleur existentielle (comme le montrent les études de Sayad sur l'immigration ou les études de Colonna le rapatriement), participe à éloigner le sujet de ses fondations originelles.

« La migration peut être comprise comme une causalité parmi d'autres capable de perturber la transmission d'une filiation psychique et d'une affiliation sociétale normée par la loi, favorisant des identifications et la consolidation du sentiment d'identité, avec des conséquences pour la deuxième et troisième génération, descendant des premiers immigrés. » (Fabregat, 2009, p. 30).

Fabregat observe ici que la migration participe à favoriser les défauts de transmission symbolique et tient lieu de « terrain fertile » pour la transmission de mandats transgénérationnels fondés sur des non-dits et des méconnaissances agies. Transmission il y a donc bien, mais celle-ci inscrirait l'enfant dans un mandat et non dans son processus de subjectivation vis-à-vis de son histoire familiale. L'exil d'après-guerre paraît participer au creuset du trauma, dans sa silenciation et sa répétition.

De façon globale, il s'agit ici d'observer si l'exil participe effectivement à entraver la transmission aux descendants, par la coupure qu'il induit d'avec les « racines », la séparation d'avec la famille et plus largement des ancêtres, et les problèmes du retour au pays qu'il pose voire impose. Nous avons cité de nombreux auteurs dans notre chapitre sur l'exil qui considèrent que celui-ci peut constituer une violence supplémentaire aux traumatismes de guerre, voire constituer un traumatisme à part entière, par la coupure qui découle d'avec les origines.

En Histoire, comme en Psychanalyse, les observations montrent que :

« (...) la situation de *migrants* a influé négativement sur la transmission du passé. Quelque chose dans ce statut même s'opposerait à l'aveu des origines et donc au tressage d'une continuité incrustant des *inscriptions* successives. (...) En somme, l'« oubli des origines » produirait l'impuissance à transmettre ce qu'il advient en chemin et induirait une fragilité de l'identité. » (Colonna, 2007, p. 501-502).

L'immigration efface jusqu'au nom de l'ancêtre écrit Colonna en guise de titre d'article, l'immigration venant selon elle entraver le processus de transmission parents-enfants. Cependant, nous devons, quant à nous, dans un travail préliminaire, faire un état des lieux de la transmission de l'histoire familiale et deuxièmement, vérifier que cela est bien dû aux effets de l'exil.

Schneider explique que Freud (1900), dans « L'interprétation des rêves », développe l'idée d'une coupure isolant le système perception conscience du système structurant la mémoire : « Si l'un des processus à l'œuvre dans la fonction de survie consiste à se défendre de la mémoire, à mettre en place les conditions d'une infidélité salvatrice à l'égard du passé, quelles exigences antithétiques devra concilier le processus de transmission ou de filiation ? » (Schneider, 1988, p. 68). En effet, on sait que le traumatisme et les défenses psychiques mis en place, doivent donc être considérés pour comprendre comment opèrent les enjeux psychopathologiques de l'exil post-traumatique et de son héritage.

« Le génocide, l'épuration ethnique, le déplacement des populations mais aussi la marginalisation (pogrom, ghetto...) double l'errance d'un exil

intérieur qui se traduit par des formes sévères de mélancolie, neurasthénie, perte du sens réel, et retrait progressif et insidieux de type phobique ou catatonique. » (Bessoles, 2005, p. 45).

On saisit là toute la complexité des enjeux de transmission symbolique en peine, reste alors une transmission brute qui est mue par la répétition mais qui, à notre sens, n'est pas constitutive d'un lien de filiation subjectivant. « Adelaïde M. Johnson avait attiré dès 1952 l'attention sur le fait qu'en matière de comportement anti-social, les parents encouragent, sans le savoir, leur enfant à mettre en acte leurs propres pulsions mal intégrées, obtenant ainsi une satisfaction indirecte. » (Duthoit, 1999).

Johnson (1952) observe à ce titre un défaut spécifique du Surmoi de l'enfant correspondant à la « duplication d'une distorsion similaire dans l'organisation de la personnalité du parent » (cité par Duthoit, 1999, p. 36). En d'autres termes, si le parent mobilise des défenses psychiques contre la menace que constitue l'événement vécu dans son passé qui fait retour dans le présent, comment peut-il alors mener ou se laisser mener par le processus de transmission, nécessaire pour tisser la filiation et permettre l'éclosion de la subjectivité des descendants ?

Sayad (2006) nomme les enfants d'immigrés algériens, les « enfants illégitimes » enfants étrangers à leur pays d'origine et à leur parent, et notamment par leurs difficultés à exister sur le plan politique et social. Au-delà de la seule immigration. Cherki (2008) s'intéresse aux enfants des guerres et des catastrophes qu'elle nomme « enfant de l'actuel ». Ces enfants sont marqués par un empêchement d'accès à la représentation psychique, une sorte de panne de la mémoire inconsciente. Elle écrit :

« (...) ils hantent le social et certains divans, ils ne sont pas hors sexualité infantile, ni hors langage, mais soumis au déni (verleugnung), pris dans une fracture psychique au niveau même du remaniement des inscriptions de la mémoire freudienne, et pas pour autant psychotique ou pervers. » (p. 100-101).

Selon Cherki, les descendants ont une mission qui est de porter ce qui a fait trauma vers la scène des représentations, pour accéder à une mise en pensée autorisant l'oubli, sous forme de traces mnésiques refoulées que seule une élaboration peut permettre. Tant que le travail de symbolisation n'est pas mené, les violences du passé familial restent en suspens sous forme d'impensé, de béance, il est alors impossible d'oublier dit-elle. Ces traces subsistent sous forme de "fragments clivés". Mais comment mener ce travail psychique d'élaboration sur les ruines de la pensée ?

Douville (2001) précise que le propos de Cherki est d'indiquer « l'importance des incidences subjectives du politique et de l'histoire sur la dimension inconsciente de ce qui se passe d'une génération à l'autre. » En effet, les principaux travaux de Cherki concernent les modalités de transmission vers les descendants des guerres et des catastrophes, tel est le sens recherché par notre travail de thèse de saisir les spécificités de la transmission qui participent à structurer ou à déstructurer les identités.

Stora (2004) insiste aussi sur la part de la transmission nécessaire aux nouvelles générations en mal d'identité, en France et en Algérie, qui sont « *avides de leur passé* » et qui vont remuer l'Histoire pour comprendre le présent. À ce propos, notamment concernant les enfants, nés en France en après-guerre, Fournier (2004) écrit :

« En France, les « enfants des banlieues », descendants des immigrés algériens, cherchent à rester fidèles à la mémoire de leurs pères qui ont combattu pour l'indépendance de l'Algérie tout en vivant pleinement leur citoyenneté française. Ils ne sont d'ailleurs pas seuls à vouloir bousculer l'« histoire officielle » de la colonisation. En Algérie, cette histoire officielle, toute différente, avait héroïsé les acteurs de la libération du pays. En accréditant, dans les manuels d'histoire la thèse - erronée - d'une victoire militaire du FLN (voir la contribution de Gilbert Meynier), une « frénésie de commémorations » a construit une véritable « culture de guerre » qui a légitimé un gouvernement militaire longtemps appuyé sur un parti unique. » (p. 32).

Au sujet de la torture de guerre, celle-ci se retrouve dans les esprits des générations précédentes, comme hantées par ce qui ne cicatrise pas, une violence qui non seulement cherche à faire parler l'ennemi, mais aussi à lui ôter toute appartenance digne et le réduire à des cendres de papiers. Bessoles éclaire encore notre propos :

« La transmission générationnelle et transgénérationnelle de la torture lègue à la génération suivante une douleur sans nom qui diffuse telle une destinée pathologique. Cet aspect psychopathologique complexe qui touche les enfants des victimes de torture semble relever d'effets d'encryptage (Torok, Abraham, 1972). Faut-il se souvenir que l'ambition du IIIe Reich était de durer mille ans... » (Bessoles, 2005, p. 45).

Ici, ce ne sont pas les effets de l'exil qui sont à l'œuvre dans le processus de barrage de la subjectivation, mais les effets du traumatisme psychique par la torture physique. Qu'en est-il alors de l'exil ?

« Les impressions laissées par les traumatismes précoces, qui nous ont servi de point de départ, ou bien ne sont pas traduites dans le préconscient, ou bien sont rapidement repoussées à l'état de ça par le refoulement. Nous croyons bien pouvoir suivre leur destin ultérieur, aussi longtemps qu'il s'agit dans leur cas de ce qu'a vécu le sujet lui-même. Mais il s'ajoute à cela une complication nouvelle si nous prenons garde au fait que ce qui agit dans la vie psychique de l'individu, ce ne sont probablement pas seulement des contenus vécus par l'individu lui-même, mais aussi des contenus innés, des éléments de provenance phylogénétique, un héritage archaïque. » (Freud, 1939, p. 193).

Face aux traumas de guerre qui viennent annihiler la représentation, donc la pensée et le langage, et à l'exil, dans ce contexte, vécu comme un arrachement, une déliaison affective d'avec ses attaches originaires menant au silence de l'impensé, voire au risque de l'effacement de soi, comment les descendants peuvent-ils alors tisser le récit des origines, récit nécessaire à leur subjectivation ?

Les pathologies de la subjectivation correspondent à des états oscillant entre un sentiment de vide, de néant de la pensée, et à l'opposé ceux qui renvoient à un sentiment d'intrusion violent. Il y a donc un barrage à la constitution d'un espace psychique aidant à supporter le vide de l'absence ou la violence de l'intrusion destructrice d'un objet. (Cahn, 1991). En effet, il ne peut y avoir de « Je » sans une inscription du sujet dans son histoire, car l'enfant qui est privé de son passé ne peut parvenir à se penser lui-même (Aulagnier, 1989). Aulagnier pour laquelle il ne peut y avoir de « je » sans une inscription filiale.

Freud éclaire encore ces aspects de la transmission :

« Quelque forte que soit la répression, une tendance ne disparaît jamais au point de ne pas laisser après elle un substitut quelconque qui, à son tour, devient le point de départ de certaines réactions. Force nous est donc d'admettre qu'il n'y a pas de processus psychiques plus ou moins importants qu'une génération soit capable de dérober à celle qui la suit. » (Freud, 1913, p. 120).

La transmission a donc pourtant bel et bien lieu, mais elle apparaît à l'état brut, primitif, la rendant dénuée de contenu symbolique ; ne permettant donc un travail de subjectivation chez les descendants.

Ainsi, l'ensemble des données de la Littérature, développées précédemment, nous permet de questionner ce qui constitue un écueil à l'inscription dans l'ordre du symbolique du processus de transmission responsable d'un défaut de subjectivation des enfants nés en exil d'après-guerre. Nous posons donc la question de savoir comment les descendants peuvent s'inscrire dans un lien de filiation subjectivant, quand ce lien paraît couper par le hors lieu l'exil. Comment échapper à la psychose « aux aguets » ?

Nous faisons donc l'hypothèse que l'exil, par la brisure des liens d'avec les objets d'attachement, participerait au creusement de l'impensé traumatique et au gel des affects, entravant les voies de la transmission des parents aux enfants, faisant barrage au récit historique, et à l'historicité du récit. Le récit des origines ne peut alors s'inscrire au sein de la relation entre générations, défaut d'inscription qui laisse des blancs dans l'Histoire, lesquels ne sont pas sans effet sur l'accès à la subjectivation des enfants nés en exil.

Partant de la réflexion selon laquelle le processus de subjectivation se tisse par la temporalité, l'histoire, le langage, l'accès à la pensée, nous pensons que toute entrave à la temporalité, comme c'est le cas dans le trauma, vient anéantir le processus de subjectivation chez les descendants en mal d'histoire. C'est le sens de notre travail d'observer les répercussions de l'Histoire, et des histoires des aïeux sur ceux et celles qui en sont les descendants, pour observer les caractéristiques du vécu d'exil, et ses conséquences, sur les voies de la transmission entre parents et enfants. En effet, nous pensons que nos participants sont porteurs de la douleur de l'exil, à travers la déliaison d'avec le lieu natal de leurs parents, et avec leurs origines. L'exil rendrait alors insensée l'histoire parentale et familiale et générant un artefact dans leur assise identitaire.

Abordons à présent la deuxième partie de notre thèse qui consistera en la présentation de notre méthodologie de travail, à savoir la description de notre procédé et la mise en œuvre pratique de notre approche et de nos moyens. Le premier chapitre regroupera donc les différents angles de vue épistémologiques possiblement éclairant pour appréhender l'objet de notre recherche concernant les conséquences de l'exil. Les repères, les valeurs déontologiques et les modalités pratiques feront l'objet d'un deuxième chapitre, tandis que les principes de notre analyse clinique seront développés dans le troisième chapitre et constitueront les outils fondamentaux de notre recherche. Nous concluons cette partie par la présentation brève des participants à cette recherche, participants, enfants des victimes de la guerre et de l'exil. Leurs histoires seront dépliées et reliées entre elles dans notre troisième partie théorico-clinique.

Partie II

Méthodologie de la recherche clinique

« Mais, comme un homme qui marche seul et dans les ténèbres, je me résolus d'aller si lentement, et d'user de tant de circonspection en toutes choses, que, si je n'avançais que fort peu, je me garderais bien, au moins, de tomber. »

René Descartes, « Le discours de la Méthode », 1637.

CHAPITRE I

CADRE ÉPISTEMOLOGIQUE DE LA RECHERCHE

« Par la folie qui l'interrompt, une œuvre ouvre un vide, un temps de silence, une question sans réponse, elle provoque un déchirement, sans réconciliation où le monde est bien contraint de s'interroger. »

Michel Foucault, Histoire de la folie à l'âge classique (1972).

1.1. La psychanalyse au regard de l'approche historique

1.1.1. La psychanalyse face à la guerre

Comme nous l'avons abordé dans notre chapitre sur le traumatisme psychique, l'échec de la médecine et de la science plus globalement, à investiguer de façon objectivable les troubles comme l'hystérie ou bien la névrose traumatique, a amené Freud, à l'instar de Breuer dans les années 1880, à développer une nouvelle discipline capable d'offrir une nouvelle lecture des symptômes pour saisir l'origine non organique de certains troubles. Cette discipline, alors fondée en cette fin du 19^e siècle par Freud, fut nommée *Psychoanalyse* avec pour but principal d'« amener à la conscience du malade le psychique refoulé en lui » (Freud, 1922, cité par Laplanche et Pontalis, 1967). Même si Freud admit, lors de conférences en 1909, publiées dans un ouvrage en 1914, ne pas être le père de la psychanalyse et attribua à Breuer les premiers travaux auprès des patientes hystériques dès 1880-1882, il reste et restera le fondateur de cette discipline au vu de l'élaboration considérablement féconde de ses apports théoriques et cliniques qui en font le maître incontesté.

Le *Dictionnaire de Psychoanalyse* définit la Psychoanalyse comme une discipline fondée sur trois niveaux selon Freud lui-même, en tant que méthode d'investigation, méthode psychothérapique et ensemble de théories (Laplanche et Pontalis, 1967). Le premier niveau d'investigation cherche à saisir les significations inconscientes derrière la parole et les actes du sujet. Il s'agit pour Freud (1922) d'« un procédé pour l'investigation de processus mentaux à peu près inaccessibles autrement. » Le second niveau portant sur la cure concerne l'*interprétation* comme moyen d'analyse des résistances, du transfert et du désir. Le troisième niveau théorique est lui fondé sur des données cliniques apportées par la méthode pour développer les théories psychologiques et psychopathologiques qui s'y rapportent et que Freud nomma *Métapsychologie*. Nous serons amenés à travailler principalement sur le premier niveau de

l'investigation sur le plan de notre recherche qui nous éclairera sur les deux autres.

Rappelons que bien que psychologue clinicienne, notre recherche n'a pas d'objectif thérapeutique. Néanmoins, nous savons que cette recherche ne peut laisser le sujet indifférent, aussi bien dans la résurgence d'un retour d'une mémoire traumatique que dans la fonction libératrice de la parole qu'il peut acquérir pour traiter une histoire pensante. L'idée fondatrice de Freud est l'*inconscient*. L'inconscient est dans un premier temps décrit comme un des systèmes psychiques décrits au sein de sa première théorie de l'appareil psychique. Il est constitué de contenus refoulés, représentant des pulsions régies par les processus primaires. Dans sa seconde topique, le terme d'*inconscient* sera davantage utilisé en tant qu'adjectif qualifiant l'ensemble des contenus qui ne figurent pas dans le champ de la conscience. Néanmoins, nous ne pouvons pas réduire l'inconscient freudien à ce qui se situe uniquement hors du champ de la conscience. Freud a décrit la vie psychique comme : « (...) toute emplie de pensées efficientes bien qu'inconscientes et que c'était de celles-ci qu'émanaient les symptômes. » (Freud, 1912).

La vie de Freud a aussi été malmenée par la guerre, la première guerre mondiale, en ce qu'il voit deux de ses fils mobilisés au front et par la seconde par l'exil à Londres pour échapper à la montée du nazisme. Nous pouvons même dire que la psychanalyse n'a jamais été étrangère à la guerre, que ce soit dans ses investigations théorico-cliniques à propos de la guerre et des traumatismes de guerre, ou bien dans le fait de la subir en tant que victime. En effet, les psychanalystes et la plupart des scientifiques et hommes de lettres de l'époque, notamment d'origine juive, ne sont pas épargnés, ni par les violences de guerre, ni par l'exil. C'est d'ailleurs en exil à Londres dès les prémices de la seconde guerre que Freud, malgré l'avancée de sa maladie, écrira son dernier ouvrage en 1939, *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, avec l'aide de sa fille Anna.

Depuis ses débuts, la psychanalyse s'interroge sur les phénomènes de nature traumatique et est la première à en donner un modèle de compréhension plus consistant, comme nous l'avons développé précédemment. Pour Freud, la guerre met en position de ne plus pouvoir penser. Dans ses *Considérations actuelles sur la guerre et la mort* (1915a), il décrit le monde comme incapable de discernement, de jugement, d'appréciation.

« Entraînés dans le tourbillon de ce temps de guerre, insuffisamment renseignés, sans un recul suffisant pour porter un jugement sur les grands changements qui se sont déjà accomplis ou sont en voie de s'accomplir, sans

échappée sur l'avenir que se prépare, nous sommes incapables de comprendre la signification exacte des impressions qui nous assaillent, de nous rendre compte de la valeur des jugements que nous formulons. » (p. 6).

En 1933, Einstein relance Freud sur le sujet de la guerre en lui faisant parvenir une lettre intitulée « Pourquoi la guerre ? », sollicitant ainsi auprès de Freud sa « connaissance de la vie instinctive de l'homme » par la question suivante : « Existe-t-il un moyen d'affranchir les hommes de la menace de la guerre ? » Selon Freud, l'homme vit des *conflits d'intérêts* qu'il résout par la violence comme donnée primitive inhérente à sa nature, à laquelle il ne saurait se soustraire. La violence est ainsi un moyen utilisé, soit pour dominer l'autre et l'asservir, soit pour le tuer. « Nous voyons donc que, même à l'intérieur d'une communauté, le recours à la violence ne peut être évité dans la solution des conflits d'intérêts. (...) » (Freud, 1933).

Freud explique que les instincts de l'homme se divisent en deux catégories que sont l'amour et la haine, qu'il nomme les instincts érotiques ou pulsions de vie et les instincts agressifs et de destruction ou pulsion de mort, ces derniers permettant une *action bienfaisante* pour l'être vivant pouvant le *soulager* par l'assouvissement de ses pulsions. Il conclut par là à l'inutilité et même à l'illusion de vouloir prétendre supprimer ses penchants destructeurs et de pouvoir canaliser ses effets. C'est d'ailleurs dans ses *Considérations* que Freud constate que, ne pouvant pas empêcher la guerre, il nous faut reconnaître la mort et lui accorder la place qui lui revient à l'instar de l'homme des origines. Il nous faut reconnaître que l'amour vient d'une transformation des tendances destructrices de la haine en tendances sociales et érotiques. Notre culture qui nous a donné l'illusion que nous nous étions éloignés de notre nature, mais notre culture doit reconnaître la part existante de celle-ci. Nier cette nature reviendrait à en être victimes nous-mêmes, victimes de nous-mêmes. Cela ressemblerait à une forme de régression certes, mais nous aiderait à *supporter la vie*, conclut Freud. Dans cette même lettre, il aborde le pouvoir de la *culture* sur les forces de la *nature* humaine, culture servant à limiter les réactions impulsives et les tendances destructrices inhérentes à l'homme : « En attendant, nous pouvons dire : tous ceux qui travaillent au développement de la culture travaillent aussi contre la guerre ».

Sans analyser vraiment le contexte de guerres de son époque, Freud pense toutefois que la guerre provient d'un « relâchement de l'ordre moral par les États » qui tend vers la haine et l'expression des pulsions meurtrières des hommes. Les réflexions de cette correspondance entre Einstein et Freud nous montrent à quel point la psychanalyse cherche à éclairer l'homme sur lui-même, un peu dans la lignée socratique du « *connais-toi toi-même* ». Ses apports théoriques participent ainsi à l'écriture de l'histoire de guerre. Elle

indique ainsi les conditions pour envisager un possible *espoir* de paix et non une *illusion* ? N'est-ce pas une façon d'inviter le politique sur le divan ?

En ce qui concerne l'intérêt de la psychanalyse pour l'Histoire de la guerre d'Algérie, Cherki (2000) prend sa plume et rend hommage à la pensée de Frantz Fanon, médecin chef à l'hôpital psychiatrique de Blida pendant la guerre, et qui a écrit sur la psychopathologie du sujet colonisé et traumatisé. L'effacement de l'héritage de Fanon au sein de notre mémoire manifeste une difficulté symptomatique de la psychanalyse à penser autrement l'histoire du sujet prise dans la grande Histoire. Pour Douville (2001), Cherki « place la communauté psychanalytique devant la dimension du réel et de l'histoire. » En effet, elle interroge les liens entre la psychanalyse et l'Histoire et, selon Douville, cet ouvrage porte même sur une articulation fondamentale entre psychanalyse et politique.

Rappelons que ce travail de thèse cherche à étudier ici les incidences psychopathologiques actuelles de l'événement historique qu'est la guerre d'Algérie. Il s'agit donc de voir si le temps parvient à œuvrer à travers les générations d'un point de vue intrapsychique mais aussi à l'échelle historique. En effet, l'Histoire et la Psychanalyse montrent une certaine complémentarité dans leurs analyses de l'expérience vécue, du fait que les données recueillies sur le plan historique et celles de la Psychanalyse nous offrent une lecture possible du traumatisme et de l'exil. Néanmoins, dans l'approche historique, le travail porte sur l'*événement vécu*, alors que la Psychanalyse porte sur le *vécu de l'événement* au cœur de chaque subjectivité. Le vécu n'est de fait pas réductible à l'événement lui-même, la preuve étant que pour un même événement, les vécus se distinguent par leur singularité dans leurs modalités d'expression propres.

Si ces deux approches se différencient, elles n'en restent pas moins complémentaires et si le vécu ne se réduit pas à l'événement, l'événement compte pour beaucoup dans ce qu'il nous apprend de son vécu. À notre sens, nous ne pouvons pas mener une analyse clinique approfondie du récit historique du sujet, sans considérer la façon dont l'histoire des hommes est elle-même pensée par les hommes. Il ne s'agit pas pour nous de nous intéresser aux faits historiques à travers une lecture psychanalytique, mais d'analyser les vécus singuliers de l'histoire franco-algérienne de la décolonisation et de l'exil par le biais d'une approche psychohistorique et psychanalytique. Nous aurons donc besoin de cette lecture psychanalytique et historiographique pour étudier la façon dont se structure la vie psychique à travers sa temporalité.

1.1.2. Temps psychique et temps historique

Un premier point commun qui rapproche l'historien du psychanalyste se situe au niveau du temps de latence nécessaire au travail d'élaboration. En effet, plusieurs passerelles subsistent entre les deux approches, comme de Certeau (1987) le met en évidence au niveau de l'importance du mouvement temporel qui les relie :

« La psychanalyse s'articule sur un processus qui est le centre de la découverte freudienne : le retour du refoulé. Ce "mécanisme" met en jeu une conception du temps et de la mémoire, la conscience étant à la fois le masque trompeur et la trace effective d'événements qui organisent le présent. Si le passé (qui a eu lieu et forme d'un moment décisif au cours d'une crise) est refoulé, il revient, mais subreptice, dans le présent d'où il a été exclu. Un exemple cher à Freud figure ce détour-retour, qui est la ruse de l'histoire : après avoir été assassiné, le père d'Hamlet revient, mais en fantôme, sur une autre scène et c'est alors qu'il devient la loi à laquelle son fils obéit. » (p. 85).

Mais de Certeau identifie aussi des stratégies de temps qui diffèrent l'une de l'autre chez ces deux approches. En Psychanalyse, précise-t-il : « Il y a une inquiétante familiarité de ce passé qu'un occupant actuel a chassé (ou cru chasser) pour s'approprier sa place. Le mort hante le vif ». Il y a, en Psychanalyse, une volonté d'oubli, ce que de Certeau appelle une « action contre le passé », bien que subsiste une trace mnésique du passé « contraint au déguisement ». Mais, ajoute-t-il :

« (...) l'exclu s'insinue de nouveau dans cette place propre, il y remonte, il l'inquiète, il rend illusoire la conscience qu'a le présent d'être chez soi, il est tapi en la demeure, et ce « sauvage », cet « ob-scène », cette « ordure », cette « résistance » de la « superstition » y inscrit, à l'insu ou à l'encontre du propriétaire (le moi), la loi de l'autre. »

Or, l'Histoire cherche à rendre compte de l'objectivité des faits selon de Certeau. « L'historiographie se développe au contraire en fonction d'une coupure entre le passé et le présent » précise-t-il. En effet, elle possède le cadre méthodologique présent du travail, à savoir le terrain, ainsi que les lieux du passé de l'Histoire (musées, bibliothèques et archives).

Nous considérons ici à la fois l'importance de la subjectivité en Psychanalyse, qui se penche sur l'entremêlement du passé et du présent, et la volonté d'objectivité en Histoire qui comporte une dimension de preuve à son ouvrage. Pour de Certeau, la psychanalyse et l'historiographie ont ainsi deux procédés différents pour revisiter la mémoire. La psychanalyse reconnaît le passé dans le présent ; la seconde pose le passé et le présent côte à côte.

Nous savons, avec Freud, que l'a-temporalité est à considérer dans le phénomène traumatique au sens où un événement peut n'avoir aucune importance au moment même où il est vécu mais le choc qu'il entraîne peut se révéler bien des années plus tard suite à un second événement de vie qui le ravive. La réinscription du sujet dans une temporalité psychique élaborée est permise par la cure analytique par ce qu'il comporte de travail de deuil et d'historicité, Mais, nous n'observons pas de possible deuil dans le trauma, puisque celui-ci rejette le deuil et échappe ainsi à toute temporalité. Le présent croise un autre présent d'antan pour se confondre et maintenir les mêmes affects, les mêmes douleurs, confrontant le sujet à la spirale infernale du *hors temps*. La psychanalyse nous intéresse en ce qu'elle s'intéresse à isoler les formes de répétition dans le présent de vécus passés non élaborés, faisant place à l'équivoque et au quiproquo, alors qu'en Histoire, le temps est pensé de façon successive et corrélative. La Psychanalyse permet la recherche d'un temps dans un temps, où le passé est inscrit sous forme de traces mnésiques à l'intérieur du présent qu'il anime, là où l'historiographie se pense par la cause et son effet. En d'autres termes, l'Histoire cherche à « rendre le présent capable d'expliquer le passé » (p. 87). En psychanalyse, il nous semble qu'il s'agit de rendre le passé capable d'expliquer le présent dans lequel il s'inscrit.

De Mijolla-Mellor (2014) différencie aussi le temps psychique du temps historique, en ce que le temps psychique est certes un temps passé, mais il est aussi un temps vivant dans le présent du transfert.

« La temporalité propre à l'analyse diffère de celle de l'historien car il s'agit du temps vivant et actuel du transfert, même si ce temps présent est aussi un "temps mêlé" de passé. La comparaison entre la technique de l'analyste et celle de l'archéologue n'est valable que si on se place dans des conditions d'exhumation exceptionnellement favorables, où les années qui ont passé ont en fait protégé l'objet en le recouvrant. (...) Toutefois, si, comme l'écrivait Freud, le seul élément éthique de l'analyse est l'amour de la vérité, c'est bien en fonction de cette exigence interne que nous pouvons tirer du plaisir de cette exploration, souvent douloureuse, où nous accompagnons les patients sur des traces qui n'ont cessé d'être aussi les nôtres, grâce à la possibilité régressive qui nous est alors offerte. » (p. 52).

Le temps historique est ainsi successif, s'exprimant sous forme de « va et vient permanent entre le passé et le présent » (Prost, 2010, p. 909), alors que le temps psychique est davantage constitué de simultanéité. Green (2000) nomme ce fait « *hétérogénéité diachronique* », à savoir ce qui d'un côté est dépendant d'une hérédité spécifique en lien avec un événement traumatique antérieur qu'on croyait liquidé, et de l'autre ce qui échappe à une temporalité ontogénétique prédéterminée.

Si l'historien mène une analyse en double sens par aller-retour *entre temps*, le psychanalyste travaille sur des temps confondus, où le présent se fond dans le passé. Le passé n'est donc pas à différencier du présent mais est inclus à l'intérieur de celui-ci. Kristeva (1995) observe un temps mort et un temps vivant : « Dans cette immanence du temps mort (ou plutôt du temps délié) dans le temps lié vivant, la temporalité psychanalytique est pourvue d'un archè, d'un archaïque. »

Comment mieux appréhender cet archaïque par notre méthodologie ?

1.1.3. Latence et Zeitlos

Freud (1915c) écrit dans son article *L'Inconscient* que les processus du système inconscient sont atemporels, à savoir non ordonnés temporellement. Ils ne sont donc pas modifiés par le temps qui s'écoule. *Zeitlos* est l'adjectif qu'utilise Freud pour la première fois dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), désignant ce qui appartient au hors temps dans le fonctionnement des processus inconscients.

Le temps en psychanalyse est ainsi un temps *au-delà de la conscience*, indique Kristeva (1995) : « La temporalité freudienne s'appuie sur le temps linéaire de la conscience pour y inscrire une faille, une brèche, une frustration, c'est le scandale du hors temps (*Zeitlos*) » (p. 1033). Kristeva la définit comme une temporalité hétérogène au temps linéaire qui se manifeste à travers les actes, la parole, le symptôme, « au-delà » de la conscience.

Comment donc entrevoir cet imperceptible temps ? Quelles en sont ses expressions afin de constituer les outils pour une méthodologie objective ? L'exploration de la vie pulsionnelle devient une première réponse. À travers la pulsion en effet, car ce hors temps s'inscrit dans le somatique. Le *Zeitlos* est spécifique aux pulsions et même à « la plus pulsionnelle des pulsions » souligne Kristeva, la pulsion de mort et sa compulsion de répétition. Kristeva y voit une manière d'*apprivoiser la mort*, en la pensant comme pulsion et représentation inconsciente simultanément, dont la temporalité ne *tempore* pas, selon la formulation qu'elle reprend à Heidegger (1927). C'est le « mode privilégié de l'archaïque » nous dit Kristeva (1995, p. 1034), où la temporalité est qualifiée de *scandaleuse* par Freud, au sens où elle est *empêchée* et *in fine* inaccessible, insaisissable. Ce temps est un « lieu où l'homme n'a pas prise » selon Kristeva, hors temps et hors lieu s'entrecroisent en quelque sorte. Ce *Zeitlos* est érotologique et thanatologique, comme les instincts ou pulsions, mais sans représentation possible.

Rappelons-nous de ce combattant japonais, Hiro Onoda, qui a poursuivi la guerre aux Philippines contre les américains pendant près de 30 années après la fin de la guerre (1945-1974), persuadé d'une manipulation militaire américaine qui faisait croire à la défaite et qui s'est replié dans la jungle philippines, armes à la main. Avec en sa possession quantités de réserves de munitions (cartouches, grenades), il poursuivait ainsi la guerre contre un ennemi invisible, tuant une trentaine d'innocents convaincus de leur menace. Le temps historique n'a plus de prise, le temps psychique est délié et dévié vers le hors temps. Le vécu traumatique est venu ainsi faire barrage aux temps historiques et psychique et entraîner le hors temps dans une psychose paranoïaque que seule une voix a pu venir déloger, celle d'un membre de l'armée et ancien chef et supérieur hiérarchique de Onoda et qui a pu redonner vie au temps mort, dans un temps ressuscité.

Green (2000) nous fait remarquer que ce qu'il entend par « temps éclaté » n'est pas uniquement un temps découpé, morcelé, mais un temps dont les morceaux continuent d'interagir sous forme de deux forces antagonistes qui peuvent être représentées par un temps interne et un temps externe.

« Le temps n'est plus seulement en pièces, ses parties sont en tension les unes avec les autres. Envers les divers aspects qui le composent : temps de la biologie marqué par l'évolution, temps de la culture marquée par l'histoire des civilisations, de leur parcours incertain et hasardeux, il y a moins synergie que difficulté d'harmonisation entre les composantes, et même antagonisme. On pourrait dire qu'il y a une opposition entre le temps du sujet et le temps de l'Autre, subsumant sous ce terme ces deux extériorités au Moi : celle du plus profond dedans, celui du psychisme plongeant jusqu'au plus profond soma, celle du plus lointain dehors, celui du monde et de la culture où interviennent les relations des hommes entre eux, œuvrant à la découverte de l'altérité proprement dite. » (p. 37-38).

Le temps psychique et le temps historique deviennent respectivement temps interne et temps externe au Moi du sujet. Histoire et psychanalyse différent alors dans leur ensemble mais néanmoins peuvent être en conjonction, car l'Histoire ne s'écrit pas sans les gens qui l'ont vécue ; Si le temps psychique peut comporter un point de butée commun qui annonce le gouffre temporel, sans passerelle, ni horizon ; le temps historique peut-il le rendre objectivable ?

1.1.4. Après-coup et anachronisme

Freud développe la notion d'après-coup dans l'Esquisse (1895a), comme un vécu dans lequel :

« (...) des expériences, des impressions, des traces mnésiques sont remaniées ultérieurement en fonction d'expériences nouvelles, de l'accès à un autre degré de développement. Elles peuvent alors se voir conférer, en même temps qu'un nouveau sens, une efficacité psychique. » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 33).

L'après-coup relatif à un événement traumatisant correspond alors à « ce qui, au moment où il a été vécu, n'a pas pu pleinement s'intégrer dans un contexte significatif » (Ibid, p. 34).

L'*après-coup* ne doit pas réduire la conception analytique à un « déterminisme linéaire » d'un passé qui agit sur le présent, nous font remarquer Laplanche et Pontalis. Il s'agit selon Freud plutôt d'un remaniement des événements passés, remaniement qui permet l'émergence d'un sens dans le présent qui comporte soit une « efficacité thérapeutique », soit au contraire qui comporte une « dimension pathogène ». Ainsi donc, même si le travail porte sur la symbolisation par la parole, celle-ci peut s'avérer en premier lieu réanimatrice du vécu traumatique ; c'est ce que fait remarquer Ferenczi, contrairement à Freud qui perçoit les reviviscences principalement dans leur effet cathartique). Pour Freud, la reviviscence du vécu traumatique infantile permet de redonner sens plus rassurant à un vécu infantile effrayant. Le télescopage des deux scènes pourrait donc se rapporter à un effet positif du trauma qui s'élabore.

Cette notion d'après-coup a été empruntée par les historiens, en tant qu'« il engage un passé incorporé dans le présent, des voies de frayage, des recoupements » (Dosse, 2010a, p. 341-342). L'historien à l'instar du psychanalyste réalise une liaison entre le passé et le présent, venant ainsi éclairer le passé en *après-coup* : « un phénomène qui intervient ultérieurement et qui vient donner une intelligibilité nouvelle au passé, mais il se définit aussi comme un supplément de sens qui ne s'épanouit que plus tard comme une forme de causalité différée. » (p. 353). C'est d'ailleurs celle qui s'observe par la démarche herméneutique historique pour laquelle la distance temporelle permet une meilleure connaissance du passé et une relecture des textes avec un prisme nouveau.

L'*après-coup* permet de redonner vie et sens à ce qui a bouleversé le sujet, mais il comporte un risque d'anachronisme lorsqu'il n'est pas entendu dans sa temporalité même. Pour le dictionnaire Larousse, l'anachronisme est entendu comme une : « erreur qui consiste à ne pas remettre un événement à

sa date ou dans son époque ». Mais, l'anachronisme pourrait aussi se définir comme : « la tendance naturelle qu'a l'historien à transposer ses propres catégories de pensée, de sentiments, de langage dans des sociétés où elles n'ont pas de signification, du moins pas la même. » (Dosse, 2010b, p 664). À notre sens, il existe un biais similaire en psychanalyse ; l'anachronisme en Histoire pourrait se rapprocher de la notion de contre-transfert en psychanalyse à travers la lecture déformée de vie du patient par l'analyste sous le poids de sa propre histoire ; notamment quand les affects contre-transférentiels ne sont pas analysés. L'historien, comme le psychanalyste, doit donc garder un œil sur le risque de perception tronquée, pour éviter une vision actuelle « plaquée sur le passé » (Dosse, 2010a, p. 354).

Un autre danger chez l'historien, selon Dosse, serait de vouloir *prévoir le passé*, en le plaçant comme la cause du présent. Dosse nous indique que la psychanalyse aide à éviter ce danger, en autorisant la surprise, pour autoriser une analyse plus spontanée, sans chercher à anticiper et à prédéterminer les événements.

Si l'on s'intéresse à l'histoire de l'Histoire, on voit que cette dernière s'est développée dans un contexte politique qui a limité sa lecture objective. Elle baignait ainsi dans les mentalités de l'époque qui ont influencé sa pensée. Les historiens des pays colonisateurs venaient alors rendre gloire à l'empire colonial de leur pays pour en manifester sa splendeur. Ainsi, s'installerait une forme d'oubli ou plutôt de déni d'un passé colonial commun et à entretenir l'illusion d'une mémoire qui n'appartiendrait qu'aux pays colonisateurs, ajoutée-elle. Stora (2006) souligne lui-même cette idée lorsqu'il aborde la question de la mémoire collective et de l'importance de lier les mémoires, pour créer une seule mémoire partagée et non le maintien de deux mémoires inconciliables. Il pense que : « c'est par l'Algérie que le retour de la mémoire s'effectue. » (p100), la France ne pouvant écrire seule son histoire et inversement. Et Stora d'ajouter qu'en France : « N'oublions pas que la blessure algérienne est restée vive par manque d'ouverture aux raisons de l'autre, et à ses propres déchirements. » (p. 102). Stora fait un lien entre l'oubli du passé qui reste impensé par le fait d'un biais de mémoire. Cette sensation d'oubli provient de l'existence de mémoire partielle et partiale, formant des légendes et stéréotypes par crainte d'une parole vraie. (Stora, 2006).

La relation à l'autre est entendue comme la condition de la pensée, d'élaborer une temporalité psychique partagée et se rapproche ainsi de la vision de la psychanalyse qui nécessite la présence de l'autre pour mener un travail de co-construction psychique. Sans celle-ci, chaque mémoire est vouée à la répétition où la violence de notre nature prend le relais de notre culture devenue stérile.

Selon Loraux (1993), la notion d'*anachronisme* peut devenir féconde par « la prise en considération du télescopage des temporalités, de l'intrication du présent dans la lecture du passé. » Cet auteur travaille ainsi avec la valeur heuristique du présent pour mener une lecture compréhensible du passé. Pour elle, il ne s'agit donc pas de repérer ce qui dans le passé annonce le futur, mais plutôt d'étudier le présent afin d'y repérer des marques du passé.

L'approche psychanalytique éclairera notablement notre propos sur les enjeux psychiques mis en branle dans le trauma, et dans l'exil, afin de saisir comment la transmission s'opère dans ce cadre. Freud écrivait :

« La psychanalyse nous a montré notamment que l'homme possède, dans son activité spirituelle inconsciente, un appareil qui lui permet d'interpréter les réactions d'autres hommes, c'est-à-dire de redresser, de corriger les déformations que ses semblables impriment à l'expression de leurs mouvements affectifs. C'est grâce à cette compréhension inconsciente des mœurs, cérémonies et préceptes qui ont survécu à l'attitude primitive à l'égard du père, que les générations ultérieures ont pu réussir à s'assimiler le legs affectif de celles qui les ont précédées. » (Freud, 1913, cité par Duthoit, p. 92).

En conclusion, c'est cet ensemble psycho-historique qu'il s'agira de considérer dans l'analyse du discours de nos participants.

1.2. Posture phénoménologique

Nous souhaitons apporter à notre approche psychohistorique, ou historico-analytique, un éclairage supplémentaire, celui de la phénoménologie, fondée sur la pensée d'Edmund Husserl (1859-1938). Ce philosophe autrichien est considéré comme le père de la phénoménologie. Celle-ci consiste classiquement en l'étude des phénomènes, définis comme « ce qui apparaît à la conscience » à travers la subjectivité et qui constitue le fondement de toute science. Cette discipline est connue pour cette célèbre phrase d'Husserl : « Toute conscience est conscience de quelque chose » (1930) ; entendu par là qu'il y a une intentionnalité dans toute chose. L'intentionnalité, concept que Husserl reprend à son professeur Franz Brentano, est donc ce qui relie le sujet au monde qui l'entoure.

« L'expression de phénoménologie signifiant surtout une façon novatrice et spécifique de faire de la recherche ou de pratiquer, qu'on dira le plus souvent qualitative, et qu'on reconnaîtra à sa manière d'interroger toute visée de sens et, par là, de thématiser la position d'un sujet voué à la significabilité du Monde. » (Meyor et al., 2005, p. 3).

Husserl est le créateur de cette épistémologie que l'on nomme phénoménologie. Il fonde sa pensée sur les *Méditations Métaphysiques* de René Descartes. Ce retour à la méthode de Descartes, cherche à reconsidérer la pensée philosophique sur la base d'une réflexion plus scientifique. Pour Husserl, les écrits philosophiques de son époque sont des opinions subjectives, des simulacres de critiques. Husserl pense que c'est parce que la philosophie de Descartes a été délaissée que la littérature philosophique arrive à son déclin scientifique. Il faut savoir se remettre en doute soi-même et remettre en question ce que nous tenons pour vrais, pour éradiquer les savoirs appris qui ne sont que préjugés. Notre cognition, notre savoir doit se dévêtir de l'ensemble des connaissances acquises, de nos apprentissages pour prétendre rechercher les fondements de la vérité scientifique. Connaître la vérité, c'est désapprendre son savoir acquis pour le remettre en question, l'interroger, le contredire. Pour Husserl, il faut se défaire de toutes les vérités qui ne sont en réalité que des croyances.

La pensée révolutionnaire de Descartes, c'est de rejeter toute la scolastique (conciliation entre la philosophie grecque et la théologie chrétienne), tous les arguments d'autorité, à réinterroger, par la pratique du doute. Husserl va reprendre cette idée mais remplacera le doute par le terme d'épochè. L'εποχή n'est pas similaire au doute cartésien, car le doute de Descartes est négateur, il nie l'existence du monde et des choses extérieures, alors que l'εποχή est une mise entre parenthèses (du monde), qui est temporelle et positive.

Le sujet existe ainsi par sa conscience et par l'intentionnalité de celle-ci vers le monde et les objets du monde. La phénoménologie entreprend donc d'éclairer les faits de conscience qui permettent de mettre du sens sur le monde et sur soi-même. Il s'agit donc d'étudier le phénomène en tant qu'expérience vécue par le sujet, afin d'accéder à son sens par sa propre subjectivité, par sa propre « conscience de » (Husserl, 1930). Cette méthode d'analyse offre une approche qualitative, dans laquelle le chercheur conçoit qu'il n'y a pas qu'une seule vérité mais des vérités multiples, à laquelle il est possible d'accéder à condition de ne pas chercher à l'interpréter par aucun postulat préalable ; en ce sens que notre hypothèse qui consiste généralement à dire que l'exil participerait à désinscrire le sujet de ses liens et d'altérer sa pensée et ses capacités de transmission ne peut être un postulat préalable, bien que cela ait été mis en évidence par d'autres recherches. Nous allons donc adopter une posture phénoménologique dans l'idée de mettre de côté ce qui est considéré comme une vérité objective, afin d'observer l'objet de notre étude de la façon la plus objective qui soit ; la part subjective sera secondairement traitée par l'approche analytique.

« En fonction de la posture épistémologique du chercheur, le regard phénoménologique peut également contribuer à expliciter des phénomènes humains à la lumière de concepts tels l'existence, l'être-au-monde, l'historicité, la disposition affective, la compréhension, le discours et le processus dialectique. Ces composantes qui déterminent l'être humain viennent déplacer vers l'existence le noyau central de la conscience caractérisant la démarche husserlienne. » (Meyor et al., 2005, p. 3).

À travers la notion d'« existence » entendu dans son étymologie « ek-sistens » à savoir « être auprès de », il s'agit aussi de se fonder sur la relation du sujet au monde, tel que le langage en est un des indicateurs ; ce que la psychanalyse aime à considérer en tant qu'il sous-tend la réalité psychique du sujet. « C'est alors le langage qui forme le fond sur lequel se découpent la phénoménalité et la compréhension des phénomènes. » (Meyor et al., 2005).

Doute absolu au sens Husserlien, sans a priori sur l'exil. On a tendance à voir que ce que l'on veut voir, ce à quoi l'on croit. Or, il nous faudra contourner ce biais lié aux attentes pour percevoir ce qui nous apparaît comme à l'origine de la dé-filiation, de la brisure transgénérationnelle, sans a priori, sans idée préconçue et bien que nous partions d'une certaine hypothèse.

Dans notre recherche, cet angle d'approche nous servira à comprendre comment chaque sujet, confronté au non-sens de ses origines (familiales, sociales, culturelles, ethnique...), peut accéder à la pensée sur sa vie en dehors d'ancrage filial, et ainsi éviter les modes de répétition qui l'enferment dans une souffrance inéluctable. Les objets constituant le monde offrent donc la condition de possibilité du sens et de la subjectivité.

L'angle de vue qu'offre la phénoménologie peut aider à échapper au déterminisme des prérequis théoriques qui peuvent léser le regard objectif du chercheur, sinon à interroger sa subjectivité et son contre-transfert pour éviter d'y être soumis en totalité. Le chercheur aura donc à considérer sa propre origine, lieu d'où il pense, avec son propre héritage culturel au sein de son histoire familiale. Un regard orienté vers l'approche transculturelle, associée à la psychanalyse peut être bénéfique dans les analyses du discours, quand cela le nécessite.

1.3. Approche trans-culturelle

1.3.1. Au-delà de l'approche ethnopsychiatrique

C'est l'approche créée par Georges Devereux (1970), selon lequel tout peuple possède un système de repérage et de prise en charge d'un certain type de négativité. L'ethnopsychiatrie entend lesdites « ethnosciences » (savoirs réels, techniques efficaces), non pas comme des simples coutumes ou traditions archaïques, mais comme modalités de compréhension du symptôme. L'ethnopsychiatrie étudie notamment tous les systèmes nosologiques et thérapeutiques sous l'angle de la culture du sujet.

Nous questionnons l'aide que cette approche peut nous apporter car elle est particulièrement critiquée du fait même qu'il s'agit de soigner le sujet par le prisme de sa culture comme fondement principal de son identité. Fassin (2000) dénonce une pratique ethnopsychiatrique qui relève de la colonisation et qui considère la culture comme strictement héréditaire. Dans ce cas de figure, le métissage culturel pourrait alors perçu comme néfaste et dangereux car il serait à l'origine des désordres psychiques que certains dits ethnopsychanalystes sont amenés à traiter dans leur consultation.

Roheim (1943) cherche à assigner l'origine même de la culture, ainsi que sa fonction. Il s'agit d'une contribution à la généalogie de la Culture. La question de l'origine est placée au cœur même de la question de la culture. L'approche ethnopsychiatrique, qui voit donc le jour avec Devereux dans les années 50, permet de lier la psychopathologie à ses aspects culturels. Les travaux menés sur le sujet ont permis un éclairage important. En effet, l'ethnopsychiatrie introduit l'idée de complémentarité entre deux approches que sont la psychologie d'un côté et l'anthropologie de l'autre. Le postulat de base est que ce dont souffre le sujet migrant ne peut être soigné par des techniques de type occidental. Mais cela suggère

De nombreux psychanalystes insistent sur le risque de dérive dans l'utilisation de cette approche de façon « culturaliste » et « ethniciste ». Dans notre travail, nous ferons appel à des éléments de transculturalité, non pas de façon systématique, mais s'ils sont nécessaires à notre compréhension.

1.3.2. Pour une éthique de l'exil

La « clinique de l'exil » nécessite un regard nouveau dans l'appréhension du sujet en situation d'exil. Nous considérons l'expérience de l'exil comme commune dans l'histoire familiale de chacun de nos participants, certes avec

les particularités de leur histoire respective, mais aussi dans la ressemblance du vécu familial de perte, d'arrachement, de manque et de deuils et de retours psychiquement impossibles. Nous ne retenons pas l'approche ethnopsychiatrique dans notre recherche pour éviter le biais d'une considération limitative de l'humain à sa stricte culture, mais plutôt en englobant celle-ci avec sa singularité, son histoire personnelle et familiale par-delà sa culture. Nous nous intéressons donc ici à l'approche transculturelle en tant qu'elle crée un croisement de sa culture à l'intérieur de celle du pays dit d'accueil.

Nous nous appuyerons sur les positions de Douville (2014) :

« Toute pseudo-compréhension des troubles des dits enfants de migrants, qui édicte une distance culturelle plus ou moins grande entre ladite culture d'origine et ladite culture d'accueil, et en déduirait des difficultés d'adaptation proportionnelles à mesure que cette distance irait croissante, oublie que le psychisme de l'enfant se construit à partir d'un matériel bien plus subtil que la « culture » en tant que telle. » (p140). Ce matériel est fait d'emboîtements et d'articulations entre la culture, le social et le familial. (...) Ceci devrait interdire toute approche péjorative ou paternaliste de l'étranger, et devrait aussi permettre de dédramatiser des situations de malentendus. » (p. 140-141).

Cet auteur privilégie ainsi une « écoute ouverte au nouveau où la distinction entre code culturel et langue est supposée et respectée ». Nous verrons dans notre partie clinique comment mener ce travail auprès de nos participants.

Au sujet de notre recherche, nous ne pouvons pas poser la culture algérienne comme unique. Cette culture réunit, comme nous l'avons montré dans notre première partie sur l'Histoire, quantités de cultures brassées à travers les siècles. Les mouvements coloniaux n'ont eu de cesse de sculpter nouvellement la culture et plus généralement la civilisation. La France a été présente en Algérie durant 132 ans et a été imprégnée du mode de vie algérien et réciproquement malgré les dissensions. L'Algérie d'avant la guerre est déjà un véritable brassage ethnique. On y trouve la communauté juive (séfarade), arabe, kabyle et européenne (espagnole, italienne, maltaise, allemande, originaire d'Alsace Lorraine). La communauté arabe est celle qui est elle-même issue d'une ancienne colonisation. L'Algérie s'est construite sur un riche melting-pot, mais curieusement, ces communautés comportaient peu de liens entre elles. Les communautés, arabe et kabyle, souffrent d'un long passé querelleur, duquel elles n'ont toujours pas trouvé de terrain d'entente. La communauté juive très liée aux communautés arabe et kabyle s'est retrouvée,

comme nous l'abordions plus haut, différenciée par le décret Crémieux qui l'autorisait à appartenir à la citoyenneté française, ce qui n'a pas été accordé aux arabes et aux kabyles, toujours réduit au rang d'indigènes de la République. Ce décret a donc brisé des liens entre certaines communautés, faisant le lit d'injustices, d'inégalités, de dissensions, de rejet et de racisme propices aux « préparatifs » de la guerre. C'est ce que précise Freud (1915a) : « Il y aura des guerres, tant qu'il y aura des différences tranchées entre les conditions d'existence des peuples et tant qu'ils éprouveront les uns envers les autres une aversion aussi profonde. » (p. 27). Chacun devient donc étranger à l'autre, au point de le rendre ennemi. A ce sujet, Kristeva (1988) nous indique que se sentir aussi singulier que l'autre permet d'aimer l'autre, mais préférer sa propre singularité à celle de l'autre peut amener le sujet à tuer l'autre. Dans cette idée, on observe d'ailleurs encore un regard particulier de l'homme blanc occidental sur l'homme africain lorsque sont menées des thérapies dites culturelles et qui ne font en réalité que réduire indirectement et inconsciemment l'homme à son indigénat. En effet, selon Kristeva, on n'a jamais été *mieux étranger* qu'en France. Elle observe deux types d'autochtones, celui qui ne s'intéresse pas à l'étranger, qui en est indifférent, et à son histoire et à l'individu, il s'agit du déni de l'autre, et celui qui au contraire le ramène constamment à ses origines, en le réduisant à son passé, sans tenir compte de son présent, ni même de son futur fait de désirs et de projets. Ceux qui ne voient en l'étranger que ses origines lointaines dont il doit régulièrement rendre compte, nient par la même occasion son existence présente et ses buts à venir.

Benslama (2004c) définit une nouvelle approche intitulée la *clinique de l'exil*. Elle consiste en une approche clinique fondée sur l'écoute des patients tout d'abord et la considération des répercussions subjectives du déplacement à travers les générations. C'est pour lui, la question du lieu qui se pose au sein de la « dimension de l'habitabilité existentielle et psychique ».

Notre démarche consiste à relier l'exil au trauma lui-même, pour retisser leur historicité au sein du parcours du sujet. L'exil d'après-guerre ne peut être de nature différente du trauma dans la mesure où les mobiles de l'exil se rapportent au contexte politique et socio-économique du pays. Par exemple, nos représentations sur l'immigration se rattachent bien souvent à l'aspect strictement économique, alors même que cet aspect économique est déjà lié au contexte actuel, tel que la guerre. Nous devons concevoir l'exil dans ce qu'il dit, non pas d'un contexte dénué de sensibilité et réduit strictement au porte-monnaie pour ce qui est de l'immigration, alors que l'on entend davantage les aspects traumatiques chez les rapatriés. Pourquoi les raisons seraient-elle plus traumatiques pour l'exil des rapatriés que pour l'exil des immigrés ? Certes, l'immigration contrairement au rapatriement conserve la possibilité du

« retour ». Mais ce retour est davantage un « mythe » qui sert à aider le sujet à supporter son exil. L'immigration d'après-guerre dit quelque chose de l'impossible retour, non pas simplement au niveau purement juridique, mais sur le plan psychique, le retour étant bien souvent synonyme de reviviscences traumatiques auxquelles le sujet ne veut pas faire face (torture, prison), même si l'Algérie n'est plus française.

Identité vient du latin *idem* qui signifie *même* au sens d'*identique*. Dans l'élaboration de ce travail, nous allons chercher à saisir ce qui est la part de l'exil dans ce qui entrave la transmission. Cela nous permettra de nous intéresser aux interactions entre trauma et exil dans la transmission générationnelle. De la même façon, nous n'étudierons pas, de façon distincte, l'événement vécu guerre/exil par le prisme de l'Histoire et le vécu de l'événement traumatique et exilique sous l'angle de la Psychanalyse. Histoire et clinique de l'exil constitueront des apports précieux à notre pensée psychanalytique pour étudier la façon dont l'événement et le vécu de celui-ci peuvent être inter-reliés et ainsi approcher au mieux le nœud constitutif du temps psychique et du temps historique au creux du hors temps et du hors lieu.

Ces approches que sont l'Histoire et la psychanalyse, en adoptant une posture phénoménologique sous l'angle de la clinique de l'exil, celle de n'avoir aucune idée préconçue sur la place de l'exil, bien que nos hypothèses paraissent aller dans ce sens. Ces trois approches, loin de nous paraître antinomiques ou dispersées, sont à nos yeux intriquées judicieusement, de façon à lier subjectivité et objectivité pour penser le sujet et l'objet de notre travail. Nous ferons appel à l'approche transculturelle, si cet éclairage nous paraît nécessaire.

Chapitre II

Démarche méthodologique clinique

« Il n'y a, en effet, qu'un moyen de faire en science, c'est de l'oser, mais avec méthode »
Emile Durkheim, « De la Division du travail social », 1893.

2. 1. Sujet et cadre de la recherche

Nous allons ainsi étudier spécifiquement le sujet de la guerre d'Algérie, qui nous offre à la fois, le terrain d'étude propice à cette étude sur l'exil post-traumatique et sur la transmission, ayant une étendue générationnelle large.

En effet, sur la question du temps « hors temps », nous voyons bien que malgré le cinquantenaire de la fin de la guerre en 2012, il subsiste encore et toujours fortement, une sensibilité, voire une sensibilité, dès lors que s'énoncent des épisodes non digérés de l'histoire. Les hommes politiques de l'Algérie seront aussi les politiques du paysage français d'après-guerre, tels que De Gaulle, Mitterrand ou Rocard en France, et notamment un certain Jean-Marie Le Pen, ancien soldat de la guerre d'Algérie ; de même en Algérie, avec la politique militaire des généraux tels que Boumediene, Boudiaf et aujourd'hui Bouteflika. Cela ne facilite guère le dépassement des mémoires traumatiques vers une nouvelle pensée politique. Mais ce fait s'observe d'ailleurs aussi bien chez les anciens ayant vécu la guerre, que chez leurs enfants ou petits-enfants qui n'en ont pourtant rien vu ou à peine.

La gravité des drames vécus par les personnes concernées est telle que tout propos extérieur sur le sujet est interprété par celles-ci comme potentiellement violent et sera saisi de façon déformée, raccourcie, décontextualisée du fait même de la sensibilité de l'Histoire. Nous savons que nous travaillons sur un *terrain miné* qui nous met en situation de ne plus pouvoir parler d'un fait historique, quels qu'en soient les termes et que la meilleure façon d'être d'accord est de ne pas en parler. Or, ne pas en parler reviendrait aussi à entretenir paradoxalement le sentiment de fabriquer le tabou, empêchant le travail d'historicité de suivre son cours. Que l'on en parle ou pas, on voit que de toute façon subsiste une cristallisation de la pensée et de la parole interdites. Pourtant, depuis les années 60, bien que plus de 1000 ouvrages ont été publiés sur le sujet de la guerre d'Algérie, en plus de documentaires et de films, il subsiste une sensation d'oubli observe Stora.

« L'Algérie semble être une redécouverte perpétuelle. Chaque sortie de films, ou de livres, s'accompagne de la mention "pour la première fois" » (Stora, 2004, p. 98). Cette impression constante de nouveauté montre que la mémoire française est enfermée dans un syndrome de répétition du trauma que l'Histoire ne suffit pas à déloger.

C'est dans une perspective de liaison des mémoires que notre travail souhaite se diriger. L'objectif de thèse ne se centre pas sur le vécu propre à une seule communauté, celle des immigrés par exemple, ou bien encore celles des Juifs rapatriés. L'objectif est au contraire de croiser les vécus subjectifs des différents protagonistes, afin d'y trouver des recoupements et sortir des schèmes répétitifs des « pourfendeurs » qui ne font l'éloge que d'une seule et même communauté, souvent la leur, en niant, en « méprisant » ou en survolant la mémoire des autres, cultivant par là même une guerre des mémoires qui pervertit la mémoire de guerre. C'est à la lumière des écrits des historiens de tous bords, du travail mené entre les deux rives, que nous envisagerons notre projet de thèse qui paraît ambitieux mais qui veut s'inscrire dans une démarche impartiale.

Ainsi, il ne s'agira pas d'analyser l'événement vécu ou le vécu de l'événement en tant qu'il lui est distinct, mais plutôt de relier les deux moments dans leur lieu et temps, pour saisir ce qui échappe à la conscience, pour situer ce parcours dans la vie psychique des descendants et d'observer que ce qui échappe n'est pas l'horreur mais l'absence de récit avec laquelle ils auront à composer eux-mêmes.

« Quant au dire lui-même du patient, ses récits tissés de récits qui le précèdent sont donc ancrés dans une mémoire collective. Le patient exprime une intériorisation de la mémoire collective qui croise sa mémoire personnelle, débordée par le souci de la communication, de la transmission intergénérationnelle, par l'injonction du Zakhor (Souviens-toi !) de la tradition de l'Ancien Testament. Cette mémoire relève donc d'un tissage à la fois privé et public. Elle advient comme émergence d'un récit constitutif d'une identité personnelle qui fait de la mémoire une mémoire partagée. » (Dosse, 2010a, p. 348).

L'Histoire porte sur les peuples, la Psychanalyse porte sur la singularité certes, mais leur temporalité récursive témoigne de leur interrelation, de leur rencontre au-delà de tout temps objectif.

2.2. Définitions et choix des concepts

2.2.1. Traumatisme psychique

L'ensemble de la théorie freudienne repose sur le vécu traumatique et ses répercussions sur le fonctionnement psychique.

« La notion de traumatisme renvoie d'abord, comme Freud l'a lui-même indiqué, à une conception économique. » (Laplanche et Pontalis, 1967). Il entend le trauma en termes de quantité d'énergie qui inonde les défenses du sujet. Lebigot (2006) parle de rencontre. Pour lui, le *traumatisme psychique* est défini comme « la résultante de la rencontre avec le réel de la mort ». Ce vécu est marqué et marquant par sa soudaineté, son imprévisibilité qui fait choc psychique. Cette perception de la mort réelle peut concerner sa propre mort, ou celle de l'autre près de soi. Cet auteur parle de « résultante d'une rencontre » et non de la « rencontre » elle-même. La rencontre est nommée « choc psychique » et la résultante est nommée « effraction psychique ». La mort ne peut être vécue, puisqu'il nous est impossible de nous représenter ce que l'on n'a pas connu. Comme nous l'avons vu avec Kant (1798), nous ne pouvons pas penser la mort, la pensée elle-même étant un acte vivant.

Ainsi, le traumatisme psychique se définit comme une effraction psychique où la représentation n'est pas possible, laissant l'affect en errance ou en glaciation. Lebigot se propose même de reprendre et de schématiser la métaphore que Freud (1920) en donne au sujet d'une boule protoplasmique, sorte de vésicule vivante effractée par un agent extérieur. Lebigot (2006) décrit ainsi une image de la scène traumatique comme une sorte de bloc qui franchit le pare-excitation, traversant la zone des représentations et venant se fixer sur la ligne du refoulement originaire. ; le pare-excitation ne fonctionne plus comme filtre.

Le traumatisme psychique, par sa soudaineté violente qui paraît ne se référer à aucun temps défini et appartenir à l'intemporalité de l'inconscient, va pourtant être décomposé en trois moments distincts, déjà évoqués par Janet, à savoir le choc psychique, l'effraction et les conséquences dissociatives. Janet, repris par Freud, qualifiait ce vécu de « corps étranger interne ». Le choc est défini par Ferenczi (1932a) comme l'« équivalent de l'anéantissement du sentiment de soi, de la capacité de résister, d'agir et de penser en vue de défendre le soi propre. » Pour lui donc, le choc n'est pas distingué de l'effraction et des conséquences psychiques destructrices. Ce corps est et reste étranger car il ne peut se fixer sur aucune représentation psychique, du fait que le sujet ne peut pas y accéder. Cela le met dans une position de chaos psychique sans retransmission verbale possible ; c'est ce que Lebigot aborde, en

termes d'absence de représentation, de symbolisation possible de la scène traumatique.

Bokanovski (2002), sur la base des travaux de Ferenczi, distingue la notion de *traumatisme psychique* de celle de *trauma*. Pour lui, le traumatisme psychique possède des éléments figurables, représentables, tels que le forment les fantasmes originaires (fantasme de séduction et fantasme de castration) et le registre du sexuel associé à la scène primitive. Ces concepts relèvent de l'organisation de la névrose de transfert. C'est aussi l'idée de Freud de travailler sur la remémoration du souvenir refoulé, donc représentable en thérapie.

2.2.2. Trauma

Le vocabulaire de la Psychanalyse ne distingue pas le *traumatisme psychique* du *trauma*. Freud d'ailleurs n'emploie que la notion de *trauma* qui n'est aucunement distinguée de l'autre. En effet, Freud dit au sujet du trauma :

« Nous appelons ainsi une expérience vécue qui apporte, en l'espace de peu de temps, un si fort accroissement d'excitation à la vie psychique que sa liquidation ou son élaboration par les moyens normaux et habituels échoue, ce qui ne peut manquer d'entraîner des troubles durables dans le fonctionnement énergétique » (Freud, 1915-1917, cité par Laplanche et Pontalis, 1967, p. 500).

Là aussi, il cible les aspects économiques évoqués plus haut et sous-entend une définition du trauma secondaire, souvenir refoulé, symbolisable par la cure. Il reviendra plus tard sur sa définition dans son dernier ouvrage *L'homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), pour repenser le trauma précoce, et y ajoute deux effets, l'un positif, l'autre négatif. L'effet positif correspond à une tentative pour remettre le trauma en valeur, pour le remémorer, le ranimer, voire pour le rendre réel, le faire revivre en le répétant. Les effets négatifs font en sorte qu'aucun élément des traumas ne soient répétés, ni même remémorés.

Il vient perturber mais aussi renforcer les premières défenses que sont le déni, le clivage ou la projection par exemple, en les organisant en « zones psychiques mortes ». Cela fait référence à la notion de cryptes décrites par Abraham et Torok (1978). De plus, le trauma, contrairement à la définition usuelle de stress, perdure dans le temps au-delà de l'événement.

2.2.3. Traumatique

Le traumatique est un adjectif signifiant ce qui agit en faisant traumatisme. Il correspond à l'aspect économique du traumatisme tel que Freud l'entendait. Les quantités d'énergie subies deviennent trop fortes par rapport à la résistance du pare-excitation de la psyché (Bokanowski, 2002). Ce qui est « *psychotraumatique* » signifie donc ce qui entraîne un débordement des défenses par l'excès d'excitations afférentes vers la psyché qui s'effracte sous la puissance du choc. Ce phénomène nous paraît être comparable à celui de l'*implosion*, résultat d'une force extérieure trop puissante. Ce niveau économique entraîne un fonctionnement psychique « à empreinte traumatique » nous dit Bokanowski. Il reste donc des empreintes psychiques, des *traces mnésiques*.

« *Post-traumatique* » est un adjectif que nous n'emploierons pas au sujet du trauma, car il ne prend en compte que les symptômes qui viennent en *après-coup* du trauma, négligeant le moment déclencheur de l'effroi.

Ouvrons juste une parenthèse pour signaler qu'un même événement n'est pas traumatique pour tous ceux qui l'ont vécu. Voilà pourquoi, le terme *traumatique* ne qualifie pas tant l'événement en lui-même que le vécu subjectif du sujet. L'événement est plutôt qualifié de *traumatogène*, c'est-à-dire potentiellement traumatisant pour un sujet donné à un moment donné. Il s'agit donc de préciser que nous ne sommes pas égaux face au trauma et que ce concept doit être entendu en fonction de la subjectivité propre de chacun. C'est d'ailleurs ce que Freud nommait « *Empfänglichkeit* », traduit par « *susceptibilité* » et qui désigne cette variabilité inter-individuelle.

Nous choisirons d'employer le mot *trauma* pour désigner ce qui ne peut être représenté. Nous emploierons aussi l'adjectif *traumatique* pour désigner aussi bien le vécu que l'événement, car notre travail portera sur des événements qui ont fait trauma. Ce sera l'objet de notre travail qui consiste à spécifier l'impact d'un trauma de guerre, ses manifestations symptomatiques chroniques, et sa transmission transgénérationnelle dans l'exil.

Après avoir revu les principales définitions et contradictions et clarifier certaines confusions, nous allons faire le choix de nos propres concepts pour ce travail.

- Employer le terme de « stress » ne nous convient pas à différents niveaux. Tout d'abord, le stress, à notre sens, reviendrait à nous focaliser sur les aspects psychophysiologiques de la réaction avec une activation des processus d'excitation au niveau neuroendocrinien et neurovégétatif. De plus, le PTSD et l'État de stress aigu sont réduits à la catégorie des troubles anxieux du DSM IV,

ce qui met de côté toute la complexité du trouble, notamment le sens des reviviscences, le bouleversement de la personnalité du sujet, la souffrance profonde ou les défenses primitives mises en place. Le syndrome de répétition lui-même paraît n'être entendu que comme une angoisse phobique, sans prendre en compte l'angoisse de néantisation. Il est vrai que le PTSD est souvent réduit à la notion de stress. Pailler (2005), dans une conception francophone, considère que le PTSD englobe aussi les relations subjectives et intersubjectives, toutes les crises de la vie. Néanmoins, son sens étymologique limite notre appréhension théorique et clinique. Il ne s'agit pas que d'une simple « pression » extérieure exercée sur le sujet qui la supporte plus ou moins difficilement. Nous opterons pour le terme de *trauma* en ce qu'il évoque davantage la blessure psychique impensable occasionnée par l'effroi.

❖ Utiliser le terme de « névrose traumatique » négligerait là aussi toute la gamme symptomatologique relative aux réactions psychotiques par exemple. C'est ce que des auteurs comme Bessoles (2006) a tenté de mettre en évidence en proposant le concept de *Psychose traumatique* au vu de l'absence de représentation, de l'envahissement par l'affect de douleur et des délires transitoires associés. Il faut dire qu'on ne peut ignorer la symptomatologie d'allure psychotique, même si le sujet est de structure névrotique. Nous y reviendrons lorsque nous aborderons la psychopathologie du trauma au troisième point.

❖ Adopter la notion de « *Modification brutale de la personnalité après une expérience de catastrophe* », relative à la CIM 10, ciblerait nos investigations aux uniques changements intrinsèques dans la personnalité du sujet. De plus, le terme de « modification » n'est pas adéquat dans la mesure où il ne s'agit pas d'une modification véritable au sens de changement, mais plutôt d'un bouleversement dans le rapport du sujet au monde.

❖ Les troubles « aigus » ne s'inscrivent pas dans l'impact plus profond de l'effroi traumatique que nous souhaitons étudier ; nous envisagerons les troubles dans leur versant chronique.

❖ L'adjectif *post-traumatique* s'utilise davantage dans la tradition anglo-américaine plus nominaliste et opératoire selon Barrois (2003). Nous souhaitons considérer le moment traumatique lui-même avec ses conséquences, et non uniquement le « post » trauma.

Ainsi, nous souhaitons adopter la position francophone et parler préférentiellement de *syndrome psychotraumatique chronique* pour désigner les réactions psychiques chroniques, encore vives chez le sujet. Le terme de

syndrome réunit l'ensemble des manifestations symptomatiques du trauma et celui de *psychotraumatique* permet de situer l'impact psychique de l'événement traumatogène, ou au trauma dans sa définition psychogène. Néanmoins, notre objectif n'est pas de travailler sur une conception diagnostique, mais bien sur le vécu subjectif. Ainsi, nous parlerons de *trauma* lorsque nous désignerons ce vécu d'effraction psychique non représentable qui s'est installé de façon chronique et qui entraîne des conséquences sur la vie du sujet et celle de ses proches, notamment ses enfants.

2.3. Modalités de la rencontre

2.3.1. À la rencontre de participants éventuels

2.3.1.1. Occasion commémorative

Profitant de la commémoration du cinquantenaire de la fin de la guerre d'Algérie, j'ai pu participer à de nombreuses conférences sur le sujet et laisser mes coordonnées aux personnes qui venaient y témoigner de l'histoire de leurs parents. Ainsi, ils pouvaient me rappeler librement afin de me rencontrer et de parler des objectifs de la recherche. Cela leur permettait d'avoir le temps de réfléchir à leur souhait d'y participer ou pas.

Dans un premier temps, il s'agissait de rencontrer les anciens de la guerre d'Algérie, puis dans un second temps de rencontrer leurs enfants et petits-enfants au sein d'entretiens familiaux. Cette méthodologie se voulait « à l'endroit » en quelque sorte, c'est-à-dire dans le sens de ladite transmission, allant des parents vers leurs enfants, à savoir dans une vision classique de la transmission verticale *de haut en bas*. Néanmoins, cette idée s'est avérée inopérante sur le terrain et a manifesté un sens profond dès le début de la recherche. Cette méthodologie s'est heurtée à des résistances qui appuient l'hypothèse du trauma, puisque les anciens combattants émettaient des réserves, voire une opposition formelle à l'éventualité d'une rencontre avec leurs enfants à ce sujet. Les réponses que suscitait la proposition de rencontrer leur(s) enfant(s) étaient par exemple : « *cela ne les concerne pas* », « *ils travaillent beaucoup et ne sont pas disponibles* », ou encore ils disaient qu'ils *préféraient* « *les laisser en dehors de ça* », expression trouble qui manifeste la protection des siens d'une menace éventuelle ; la recherche en elle-même pouvait-elle ainsi constituer une menace ? Je me suis alors confrontée à la réalité de mécanismes défensifs majeurs et j'ai rapidement observé, dans les prémisses, de la recherche que cette méthodologie ne pouvait être envisagée qu'en théorie. Puis la méthodologie s'est alors construite par tâtonnement sur

le terrain en tout début de recherche. Même si leurs parents n'ont pas souhaité participer à la recherche, le travail auprès des enfants de la guerre d'Algérie et de l'exil a été opérant. J'ai donc choisi de travailler d'emblée auprès de cette population d'étude, afin de situer comment ils vivaient leur « transmission » ou le manque de transmission et selon leur discours, mieux situer la part de l'exil dans leur histoire.

2.3.1.2. Contact téléphonique

La recherche a commencé dès notre inscription en thèse en 2010, la rencontre avec les participants a aussi été menée tout au long de l'année 2011. Lorsque nous contactons les participants pour leur présenter notre recherche, il fallait prendre garde aux termes employés et prendre soin d'enlever toute connotation qui risquerait de heurter les sensibilités (tels que trauma, violence, torture, culpabilité...) et de réveiller les résistances d'emblée. Nous nous présentons en tant que psychologue de formation et travaillant dans une institution, mais en précisant que nous menons la recherche en ayant l'unique fonction de chercheur.

Le premier contact était consacré à la présentation de la recherche et consistait à interroger le sens et les objectifs de la recherche. L'histoire personnelle et familiale émergea avec beaucoup de résistances lors de ce premier contact. La proposition de réflexion d'une quinzaine de jours permet de savoir si les personnes souhaitaient ou non, après réflexion, s'y inscrire comme participants. Ce temps de réflexion était nécessaire pour éviter un engagement prématuré, une souffrance conséquente du fait que le sujet ne se sent pas prêt à élaborer davantage ou encore un retrait par évitement de la recherche. Nous ne nous sommes jamais confrontée à ce cas de figure, mais nous souhaitons nous prémunir de ce risque en amont.

Nous formulons notre propos ainsi : *« La recherche porte sur la mémoire de la guerre d'Algérie et cherche à recueillir des témoignages de ceux et celles dont les parents ont vécu la guerre d'Algérie, pour saisir ce qu'ils ont reçu de l'histoire de leurs parents et de leur famille. »*

2.3.1.3. Premier rendez-vous de la recherche

Nous ne posons pas le sujet de l'exil dans nos questions afin de voir si les réponses s'orientent spontanément vers cette thématique ou non. Nous ne voulions pas orienter la réponse par des questions inductives. Nous

n'attendions pas de réponse précise pour chaque question, mais souhaitions introduire un questionnement qui leur permette de poursuivre librement leur pensée conformément à la *règle fondamentale* en psychanalyse.

Dans le cas d'un accord, la personne doit valider sa participation à la recherche par une signature du consentement éclairé (cf. annexe p. 347), rédigé en deux exemplaires, qui restera dans les archives secrètes du chercheur. Cet accord valide sa garantie d'anonymat mais lui permet aussi de se retirer à tout moment de la recherche soit de Janvier 2011 à Décembre 2014. Au-delà de ce délai, le consentement est considéré comme un accord définitif. Aucune personne n'a manifesté son retrait de la recherche.

Cette première rencontre physique qui servait simplement à expliquer les objectifs de la recherche constituait bel et bien le premier entretien de la recherche, car tous les participants avaient validé leur accord à cette occasion et se sont mis spontanément à parler de ce qu'ils connaissaient de l'histoire de leurs parents. Dès lors que le participant donnait confirmation de son inscription dans la recherche, nous procédions, à la fin de l'entretien à la distribution d'un consentement éclairé pour signature, rappelant les droits des participants ; un pour le participant, un pour le chercheur rattaché à son laboratoire. Les principes fondamentaux sont la garantie de l'anonymat par la préservation d'informations confidentielles (le partage des réflexions sur la recherche) et la possibilité de se retirer de la recherche avant fin 2014, annulant l'utilisation de leur témoignage et toute publication qui s'y référerait.

2.3.2. Des lieux-dits, des lieux pour dire

La recherche a eu lieu uniquement en France ; nous ne pouvons donner des indications de ville par mesure de confidentialité propre à l'éthique de la recherche.

Concernant la spécificité de l'immigration algérienne, nous aurions pu rencontrer des participants à la recherche qui ont immigré ailleurs qu'en France (par exemple, en Belgique ou en Allemagne). Néanmoins, la principale raison du choix de la France, outre le motif de facilité géographique, est que nous souhaitons nous intéresser aussi bien au dit rapatriement qu'à la particularité d'une immigration vers le pays colonisateur.

Au niveau du lieu des rencontres, celles-ci avaient, toutes, lieu au domicile des participants, à leur proposition. Les rencontres n'ont pas nécessité de traducteur puisque nos participants sont nés et ont grandi en France.

2.3.3. Le cadre des entretiens

La fréquence a été définie au départ à une fois tous les mois, espacée ensuite selon les besoins de la recherche et en fonction des possibilités des agendas.

La durée des rencontres était posée au départ à 1h30 à chaque rencontre, mais en réalité variait en moyenne de 2 heures à 3 heures. Le dépassement des heures pourra être élaboré de façon plus approfondie dans nos analyses cliniques. Cette régularité dans la fréquence des rencontres était installée les cinq premiers mois, mais s'est progressivement espacée à une rencontre par trimestre, du fait des « emplois du temps » respectifs. Les mois suivants, le rythme s'est espacé à une rencontre par trimestre en moyenne. Sauf pour une participante avec laquelle le rythme a généré des demandes particulières relatives à un besoin de suivi psychologique dans une dynamique transférentielle forte. Une orientation vers des soins psychiques a été proposée, mais la participante avait déjà repris elle-même son suivi.

2.4. Recueil des données cliniques

La parole du sujet a été recueillie par prise de notes sur un cahier spécifique à chaque personne afin de visualiser la progression des entretiens datés. La prise de notes a porté aussi bien sur les propos relatés que sur nos observations des comportements non verbaux, à savoir le comportement, la gestuelle, les déplacements physiques, l'expression des émotions.

Le choix de la prise de notes durant l'entretien permettait de recueillir la parole à l'état pur. Le choix de l'enregistrement audio ne nous garantissait pas la retranscription de l'entretien et des marques sémiotiques essentielles à notre démarche. Nous n'avons pas retenu l'entretien oral classique avec une retranscription secondaire, d'autant que la longueur et la densité des entretiens ne garantissaient pas la clarté et la certitude de notre réécriture. Chaque mot pouvait avoir un sens précis et je tenais, motivée par l'aspect clinique, à restituer la parole exacte, la plus vraie qui soit, sans en travestir le sens après-coup. Cela a exigé de la part du chercheur une prise de note rapide et discrète à la fois.

Il est vrai que la prise de note en entretien peut occasionner des inconvénients, comme le fait de dénaturer une relation en face à face et que le participant peut questionner l'écoute attentive du chercheur. Néanmoins, le risque de ces inconvénients nous a paru moindre quant aux avantages de cette

technique, en direct, qui capte la temporalité immédiate et non pas un souvenir ou une élaboration secondaire du propos par le chercheur, ni la perte de données non verbales significatives. Il fallait écrire avec une maîtrise des abréviations, pour que la relation ne soit pas éprouvée par l'écriture et même de sorte que l'écriture soit suffisamment discrète pour être oubliée par le participant et pour n'occasionner aucune gêne dans son discours. Les enjeux relationnels, à travers le regard et l'absence de regard, étaient aussi mis à l'épreuve par la saisie à l'écrit d'une parole qui n'échappe plus à l'évanescence, puisqu'elle est inscrite noir sur blanc. Les alternances de regard/non-regard participaient aussi au sens de la parole du sujet. Selon Jacobi (2007), l'entretien se déroule à travers le regard, celui du praticien et celui du sujet qu'il s'agisse de regard échangés ou évités. Le regard peut faciliter et même renforcer l'échange. Mais si le temps d'écriture du chercheur durant l'entretien venait faire rupture dans le regard, cela pouvait aussi permettre de *faire absence par le regard* au sens où l'entend Fédida, pour permettre l'émergence du langage.

« Le visage n'a pas d'interlocuteur. La parole qui cherche à se ressouvenir doit-elle, du moins, éloigner le visage d'en face. Cet éloignement - à l'extrême limite d'une action d'absence- fait venir à l'horizon interne de la parole sa surface d'interlocuteur. Et cette surface n'est déjà plus celle d'un autre visage en se ressouvenant. » (Fédida, 1978, p. 1).

Fédida ajoute que « le silence qui écoute me permet de devenir l'étranger par la réserve du silence du langage que cette parole exige. » (p. 2). Écouter l'autre parler nécessite un renoncement au regard : « Non seulement le renoncement ôte au regard la moindre prétention à supporter sur le visage, mais il impose le langage réservé au silence. Devenir l'étranger, c'est cela. » Et c'est là précisément le cadre de la cure de faire que le vis-à-vis soit rompu, de sorte que la place de l'autre advienne.

2.5. Éthique et déontologie

2.5.1. La déontologie du chercheur

L'éthique, issue de la philosophie, travaille aux fondements de la morale et constitue l'ensemble des principes moraux qui fondent toute recherche clinique. La déontologie s'en inspire pour illustrer l'ensemble des règles éthiques appliquées à un champ professionnel. Que ce soit dans notre cadre professionnel en tant que psychologue clinicienne ou dans le cadre de notre recherche, nous nous inscrivons en totalité dans une démarche déontologique. Nous observons une déontologie du chercheur qui s'associe à la déontologie du

psychologue clinicien que nous sommes et dont les valeurs porteront les objectifs de la recherche.

Avant de mener une recherche, il est primordial de comprendre l'étendue de la responsabilité que l'on porte, face au respect accordé à la valeur des témoignages des participants. Au sujet de la responsabilité dans le cadre du titre 3, nous notons que :

« Le chercheur est responsable, au plan scientifique et éthique, des recherches qu'il conçoit et conduit. Il ne peut s'abriter d'aucune autorité pour conduire des recherches qui contreviendraient aux principes et aux dispositions du présent code. »

Notre pratique de la recherche a été portée par plusieurs articles du Code de déontologie au sein du Titre III qui concerne la recherche en Psychologie :

Article 50 : Avant toute participation, le chercheur s'engage vis-à-vis du sujet à assurer la confidentialité des données recueillies. Celles-ci sont strictement en rapport avec l'objectif poursuivi. Toutefois, le chercheur peut être amené à livrer, à un professionnel compétent, toute information qu'il jugerait utile à la protection de la personne concernée.

Article 51 : Le sujet participant à une recherche a le droit d'être informé des résultats de cette recherche. Cette information lui est proposée par le chercheur.

Article 53 : Le chercheur veille à analyser les effets de ses interventions sur les personnes qui s'y sont prêtées. Il s'enquiert de la façon dont la recherche a été vécue. Il s'efforce de remédier aux inconvénients ou aux effets éventuellement néfastes qu'aurait pu entraîner sa recherche.

Article 55 : Lorsqu'il agit en tant qu'expert (rapports pour publication scientifique, autorisation à soutenir thèse ou mémoire, évaluation à la demande d'organisme de recherche...) le chercheur est tenu de garder secret les projets et les idées dont il a pris connaissance dans l'exercice de sa fonction d'expertise. Il ne peut en aucun cas en tirer profit pour lui-même.

Même si les événements que nous considérons sont lointains dans le temps, temps du moins chronologique, il n'en est pas moins que l'inconscient ne considère pas ce temps-là. Des éléments de traumatisme, comme nous l'avons illustré précédemment, peuvent ressurgir à tout moment au creux du discours. Nos participants n'ont pas vécu la guerre d'Algérie, mais en tant qu'enfants d'anciens de la guerre, ils ne sont pas indemnes de traumatisme par procuration. C'est du moins notre hypothèse.

Si une souffrance notable émerge lors des entretiens de recherche, ou si le chercheur perçoit, sans que cela soit dit, un mal-être éprouvé par la recherche et par ce qu'elle réactive du passé familial et personnel douloureux, le chercheur a la responsabilité de bienveillance dans sa manière de travailler. Il doit pouvoir puiser dans sa bienveillance en tant que clinicien par son étayage et orienter la personne vers des soins de la façon la plus appropriée. Sa connaissance des lieux de soin à proximité est nécessaire, que ce soit au niveau des institutions (centre médico-psychologique et service d'aide aux victimes) mais aussi des psychologues et/ou psychanalystes libéraux, voire des groupes de parole selon la demande. C'est au chercheur d'évaluer la capacité du sujet à élaborer une parole en toute confiance et en toute confiance.

Si toutefois le chercheur observe une souffrance majeure chez le participant, laquelle nécessiterait, selon son évaluation, une orientation et un suivi de nature psychologique, il se doit d'en faire la proposition et l'indication rapidement. Si le participant refuse l'indication, n'en voyant pas l'utilité ou refusant d'admettre son mal-être, c'est au chercheur d'apprécier la bonne continuité ou non de la recherche, de façon à ne pas risquer de poursuivre son travail sur un terrain psychopathologique sérieux que ni le chercheur, ni le participant ne peuvent contenir. En cela, le chercheur doit pouvoir faire appel à ses capacités d'observation et d'évaluation cliniques propres à sa déontologie pour que la recherche soit menée dans les meilleures conditions. En effet, le chercheur n'est pas exonéré de déontologie, bien au contraire. Il se doit de se référer à un cadre bienveillant du fait qu'il est seul référant à la recherche, doit faire appel à des référents extérieurs dans le cadre de son code déontologique et doit se référer à un cadre de loi pour légitimer ses interventions, protéger son travail et protéger les personnes qui y participent.

De plus, notre recherche n'est pas rattachée à un dispositif de soin spécialisé dans la prise en charge des phénomènes traumatiques, avec un soutien de soignants collaborateurs afin de prévenir le risque de syndrome de répétition. Sans cadre de soin dans la recherche, une plus grande prudence était de mise. La recherche ne s'est pas non plus inscrite dans le cadre professionnel du chercheur, donc aucune structure ne prenait de responsabilité en cas de difficultés. La solitude du chercheur ne pouvait permettre l'encadrement d'une résurgence d'affects douloureux. Il nous fallait donc faire appel à un cadre éthique plus strict et utiliser nos compétences empathiques de psychologue pour évaluer, prévenir et orienter précocement (ne pas bousculer les propos prononcés, ne pas interrompre, laisser la parole éclore et la contenir en cas de levée d'angoisses perçues).

2.5.2. La garantie de l'anonymat

Voici les articles suivants que nous avons comme étant au fondement de notre posture de chercheur :

Article 46 : Préalablement à toute recherche, le chercheur étudie, évalue les risques et les inconvénients prévisibles pour les personnes impliquées dans ou par la recherche. Les personnes doivent également savoir qu'elles gardent leur liberté de participer ou non et peuvent en faire usage à tout moment sans que cela puisse avoir sur elles quelle que conséquence que ce soit. Les participants doivent exprimer leur accord explicite, autant que possible sous forme écrite.

Article 47 : Préalablement à leur participation à la recherche, les personnes sollicitées doivent exprimer leur consentement libre et éclairé. L'information doit être faite de façon intelligible et porter sur les objectifs et la procédure de la recherche et sur tous les aspects susceptibles d'influencer leur consentement.

Nous avons obtenu les autorisations et les consentements éclairés signés par l'ensemble de nos participants. Le respect de l'anonymat nécessitait de les renommer, bien que chaque prénom porte la charge du transgénérationnel dont nous pouvons avoir besoin pour étayer nos analyses. L'idée de garder les véritables prénoms pouvaient être intéressante à ce titre, mais néanmoins, nous avons choisi de renommer les participants car pour deux d'entre eux, leur nom de famille pouvait être rapidement identifié par la rareté de leur nom, risquant de trahir la confidentialité engagée.

CHAPITRE III

PRINCIPES DE L'ANALYSE CLINIQUE

« Les grandes choses peuvent se manifester par de petits signes. »
Sigmund Freud, « Introduction à la psychanalyse », Tome II, 1923.

3.1. Au cœur de l'entretien clinique

L'analyse clinique se base sur la psychanalyse elle-même pour être au plus près de la parole du patient. La *clinique* se réfère étymologiquement au grec « klinê » signifiant « se coucher », « se pencher ». Si historiquement le terme de clinique vient du vocabulaire de la médecine, la clinique en psychologie désigne la façon dont le soignant se porte « au chevet » du malade, ce que nous tenterons de faire pour approcher la singularité du fonctionnement psychique du sujet. L'analyse clinique viendra ainsi retranscrire le sens caché qui n'apparaît pas en premier lieu de façon manifeste.

« L'entretien clinique est donc la technique de choix pour accéder à des informations subjectives (histoire de vie, représentations, sentiments, émotions, expérience) témoignant de la singularité et de la complexité d'un sujet. La spécificité de l'entretien clinique réside dans l'établissement d'une relation asymétrique (Chiland, 1989) où un sujet adresse une demande à un clinicien, ce dernier étant identifié par sa fonction et par sa position durant l'échange. Cette position dite « clinique » est généralement décrite par les caractéristiques suivantes : la centration sur le sujet, la non-directivité (Rogers, 1942), la neutralité bienveillante et l'empathie. » (Fernandez et Pedinielli, 2006, p. 48).

Notre méthodologie se situe dans un premier temps dans l'entretien semi-directif « qui favorise l'expression personnelle du sujet selon Fernandez et Pedinielli, du fait que l'entretien porte sur des thèmes précis mais il s'agit aussi de mener des entretiens non-directifs où le clinicien-chercheur n'intervient pas sur le cours du discours du sujet. « Pour qu'une hypothèse générale s'applique à un fonctionnement singulier, puisse rendre compte d'une dynamique subjective, il convient qu'elle soit construite à partir de la considération *d'une* singularité. » (Jacobi, 2007).

Le travail clinique dans la recherche est à cet égard centré sur la singularité du sujet et ne cherche aucunement à comparer ou à rassembler des groupes homogènes qui risqueraient de noyer le sujet dans une indifférenciation absolue, au lieu de rendre hommage à son unicité. La description des cas se fondera elle aussi sur chaque vécu singulier, mis en parallèle les uns avec les autres, sans se comparer, ni se superposer les uns les autres.

L'entretien clinique de recherche permet aussi l'analyse qualitative du langage non verbal sera mené par le biais de l'observation, des aspects sémiotiques du langage (gestuels, mimiques, comportements, attitudes...). Un relevé des comportements non verbaux éclairera notre perception clinique. L'entretien se fonde sur les approches épistémologiques évoquées précédemment pour que le sens puisse émerger là où il a disparu. Cela n'est possible que si le chercheur lui-même est en implication dans l'objet qu'il cherche à étudier.

« (...) l'entretien est étape indispensable d'un travail de recherche. Étudier, avancer des propositions de savoir sur les êtres de relation, implique de les observer, ou plutôt de les engager dans une relation. L'entretien est une expérience de la relation destinée, dans la recherche, à donner un sens aux expériences de relation de tout sujet. Il convient également de noter que l'engagement du sujet dans la relation d'entretien s'accomplit en fonction de l'engagement du chercheur dans cette même relation. » (Jacobi, 2007, p. 181).

Notre premier entretien est semi-directif, notamment pour présenter clairement l'objectif de nos travaux. Néanmoins, la relation prenant progressivement forme n'a plus besoin d'une structure préalable prédéfinie, permettant ainsi de mener des entretiens non directifs où la parole émerge par elle-même, par la spontanéité de la libre association.

3.2. La méthode basée sur l'interprétation

L'« interprétation » vise en psychanalyse, à donner un sens psychopathologique au symptôme compte tenu de l'histoire du sujet. La traduction « deutung » en allemand ne répond pas exactement au sens originel, tel que Freud l'envisageait. En effet, selon Laplanche et Pontalis, le terme allemand signifie davantage « explication » ou encore « éclaircissement », en tant que celle-ci est un sens restitué au patient et non pas le sens français péjoratif qui sous-entend la subjectivité de celui-ci qui interprète.

Laplanche et Pontalis définissent la notion d'« interprétation » selon son sens général et particulier à la cure. D'un point de vue général, l'interprétation est un outil fondamental dans la technique freudienne, et consisterait en un : « Dégagement, par l'investigation analytique, du sens latent dans le dire et les conduites d'un sujet. L'interprétation met à jour les modalités du conflit défensif et vise en dernier ressort le désir qui se formule dans toute production de l'inconscient. » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 206). Il s'agit ainsi dans le cas du rêve, de faire ressortir à partir des éléments manifestes, donnés par le patient, les éléments latents, reconstitués en un ensemble significatif. Cela se rapporte au travail de l'analyse proprement dit. Dans le cadre de la cure, l'interprétation permet davantage la : « communication faite au sujet et visant à le faire accéder à son sens latent selon les règles commandées par la direction et l'évolution de la cure. » Pour ce qui est du rêve, le travail d'interprétation consistait à suivre les associations libres du sujet à travers son récit du rêve, en tant que contenu manifeste, vers le contenu latent auquel mènent ces dernières. La voie ouverte était celle de l'accès aux désirs inconscients refoulés et le fantasme associé.

« Il existe deux types de recherches cliniques : l'une correspond à la mise en place des procédures de recherche et d'administration de la preuve communément utilisées dans l'activité scientifique, l'autre s'inspire de la méthode clinique, fait apparaître des phénomènes dans leur aspect concret (sans les couper de la situation qui les produit) en tentant de mettre à l'épreuve des hypothèses et de fournir une interprétation. » (Pédinielli, 1999, p. 12).

Nous serons dans notre travail de thèse sensible aux témoignages de nos participants pour déceler ce qui n'est pas dit à travers ce qui est dit, par le biais de l'interprétation :

« L'oreille libre de l'analyste cherche à entendre une communication primaire à travers le langage secondaire. Le message de l'organisation psychique primaire est caché, perceptible à travers ses réfractions dans la langue secondaire. » (Green, 2011, p. 18).

Notre méthodologie nous offrira un regard transversal nous permettant d'identifier des recoupements entre nos cas et non de les étudier de façon séparée. Si chaque cas reste singulier, il nous aidera à penser les fondements généraux du psychisme humain mis à l'épreuve par le silence des origines. Pour cela, nous allons relater dans chaque partie quelques extraits de témoignages que nous avons retenus et qui nous paraissent judicieusement mettre en lumière le rapport du sujet à son histoire personnelle et familiale.

3.3. Les motions transférentielles et contre-transférentielles

Des motions affectives impliquent le chercheur confronté à sa propre sensibilité vis-à-vis du sujet de la recherche, vis-à-vis de son propre parcours familial et personnel pour lequel il est nécessaire de ne pas être soi-même enfermé dans un impensé, mais savoir penser pour aider à penser. Savoir s'impliquer tout en étant suffisamment distancée, savoir identifier les points communs historiques sans confondre les histoires qui restent singulières. Il s'agit donc de veiller à conserver une distanciation suffisante tout en restant impliquée par le sujet. Des temps de supervision n'ont pas pu se mener, par manque de temps, mais les rencontres avec ma directrice de recherche, Rosa Caron, ont pu constituer le rappel d'un regard de chercheur extérieur. Un suivi analytique en parallèle était déjà initié et a pu tenir lieu d'un espace constructif.

Pour Nunberg, dans « Transfert et réalité » (1949), le transfert est motivé par deux mécanismes qui opèrent en même temps dans la cure, la projection et l'identification, à savoir une projection identificatoire :

-« Une exigence à établir l'identité de perception à travers la réalité d'expériences passées est donc, et cela conformément aux idées de Freud, indéniable »

-« l'établissement de perceptions identiques est un acte de projections en même temps que d'identification. » (Nunberg, 1949, cité par Assoun, 2009, p. 1322).

C'est une tendance à la répétition dans laquelle des images provenant du passé sont transposées inconsciemment sur des objets extérieurs, redonnant vie à d'anciennes personnes, hallucinées, puis projetées en la personne de l'analyste ; ce que Nietzsche nomme l'« éternel retour » et que Freud définit ainsi :

« Le concept majeur de transfert désignant le processus de déplacement au cours de l'analyse, d'affects, venus de la "préhistoire" affective du sujet, sur la personne de l'analyste "reproductions des motions et fantasmes qui, lors de l'avance de l'analyse, sont éveillés et doivent être rendus conscients", par "le remplacement caractéristique d'une personne antérieure par la personne du médecin » (Freud, In Assoun, 2009, p. 1322).

Pour Green (2011), l'écoute analytique présuppose l'application de la règle fondamentale, au sens où le discours de l'analysant passe de la déliaison vers une reliaison entre le discours qu'il exprime et son discours intérieur. Le silence de l'analyste participe à cette reliaison. Le transfert peut aussi

constituer une résistance à la cure et il est fondamental d'en saisir le sens caché :

« Le transfert est d'ailleurs considéré par Freud lui-même comme une des principales résistances à la cure, car il constitue une répétition agie plus qu'une aide à la remémoration par la parole, même s'il est le passage obligé vers la remémoration. » (Laplanche et Pontalis, p. 420).

Le contre-transfert se situait à proximité du transfert, il est tout contre lui dans un rapport de contiguïté. Il est comparable au transfert de l'analysant dans un rapport de similitudes. L'écoute de l'analyste permet de mettre au jour les obstacles à l'expression de ses désirs, souvent avec ambivalence. C'est une sorte de travail de négatif (Green, 1993). Il faut déjouer les réactions thérapeutiques négatives qui empêchent tout changement et rendent le transfert stérile. Le *contre*-transfert, contrairement à ce que son nom indique, ne va pas en opposition au transfert mais est *tout contre* lui ; « gegen » signifiant « à côté », « lié ». De plus, il y a une précession du contre-transfert sur le transfert, selon Neyraut, au sens où l'analyste est en attente du transfert, quand celui-ci peut prendre du temps pour se mettre en place. Chez le chercheur, il y a une attente de trouver des réponses, attente qui précède la parole du sujet. Le contre-transfert du chercheur aura à être élaboré afin d'interroger la subjectivité qui l'anime dans son objet d'étude.

Le contre-transfert est bien sûr à considérer en parallèle au transfert pour ne pas laisser la subjectivité du chercheur parler à la place du sujet. Foucault nous rappelle la nécessité d'interroger sa place de chercheur avant toute entreprise de recherche. Lors d'un entretien avec Didier Eribon, pour *Libération*, il développe l'idée suivante qui s'apparente selon nous à la définition du contre-transfert :

« Chaque fois que j'ai essayé de faire un travail théorique, ça a été à partir d'éléments de ma propre existence ; toujours en rapport avec des processus que je voyais se dérouler autour de moi. C'est bien parce que je croyais reconnaître dans les choses que je voyais, dans les institutions auxquelles j'avais affaire, dans mes rapports avec les autres, des craquelures, des secousses sourdes, des dysfonctionnements, que j'entreprenais un tel travail - quelques fragments d'autobiographie. » (Article de Eribon, In *Libération*, 1981).

3.4. Les résistances

Les résistances, en tant qu'actions opposées à la remémoration par le refoulé, constituent une entrave au travail thérapeutique proprement dit. Dans une recherche clinique, si l'axe thérapeutique n'est pas un objectif en soi, les résistances peuvent aussi empêcher que puisse advenir la pensée.

« Au cours de la cure psychanalytique, on donne le nom de résistance, à tout ce qui, dans les actions et les paroles de l'analysé, s'oppose à l'accès de celui-ci à son inconscient. Par extension, Freud a parlé de résistance à la psychanalyse pour désigner une attitude d'opposition à ses découvertes en tant qu'elles révélaient les désirs inconscients et infligeaient à l'homme une "vexation psychologique" » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 420).

En effet, dans son texte « Résistance contre la psychanalyse » Freud (1925) explique que les deux fondements de la culture humaine sont la maîtrise des forces naturelles et la répression de nos instincts, dont les instincts sexuels. Les souvenirs sont ainsi regroupés, précise Freud dans ses études sur l'hystérie, en couches concentriques autour d'un noyau pathogène. Pendant la cure, la résistance devient de plus en plus accrue au fur et à mesure que l'on traverse les couches successives en profondeur.

C'est par l'élaboration de sa seconde topique que Freud développera l'idée que ce n'est pas l'inconscient qui résiste, au contraire, il constitue une poussée qui cherche à se frayer un chemin, pour accéder à la conscience, pour permettre une décharge. Le moi participe activement aux résistances car il perçoit dans la guérison un potentiel danger. Nous allons prendre soin d'observer dans notre recherche les résistances les plus apparentes, celles qui dominent comme obstacle dans le processus de remémoration, en tant qu'elles nous indiqueront le lieu de la transmission impossible, de ce qui a fait obstacle dans le processus de transmission, comme indicateur du lieu de l'interdit. Il s'agira d'entendre la part du transfert sur le chercheur.

Des changements peuvent être observés au fur et à mesure des entretiens : rêves, cauchemars, lapsus, souvenirs émergents. L'intervention ne se veut pas thérapeutique, mais la recherche peut influencer dans le sens de faire émerger un contenu latent vers son contenu manifeste, auquel il faut être attentif. Même si notre recherche ne tend vers aucun objectif thérapeutique, ne veut constituer aucune orientation du discours, ou induire aucune forme de pensée, elle se mène par la parole et l'on sait que la parole elle-même peut contenir des vertus thérapeutiques. Nous ne pouvons pas pour autant nous extraire en totalité de l'impact d'une telle recherche sur les effets de la parole et de la relation transférentielle. Ainsi, nous sommes sensibles à l'approche narrative, laquelle reconnaît dans le récit le pouvoir de modifier la pensée.

Les défenses apparaissent toujours clairement dans les moments où il y a le plus d'insécurité, de menaces ressenties. Nous allons étudier leurs mécanismes sous-jacents par le récit des périodes les plus fragilisées dans la vie du sujet et qui permettront d'en apercevoir les effets dans l'actuel du discours. Le consentement du sujet sera un préalable à ce travail d'investigation, tout comme l'éthique et l'expérience clinique du chercheur permettra de les contenir et de les respecter.

Par le biais de ces moyens qui nous servent d'outils, l'objectif est de saisir ce qui relève de l'impensé au creux de la parole et de questionner le vécu. Il s'agit de procéder par recoupement pour identifier la nature du vécu, mais surtout saisir la façon dont ce qui n'a pas été pensé parvient à la « troisième oreille » (Reik, 1926) de l'interlocuteur (ici, le chercheur), saisir le contexte où les éléments leur sont parvenus, situer qui sait et comment, et ce que le sujet est devenu dans ses choix de vie et sa place socioculturelle au regard des éléments dont il est porteur pour comprendre comment s'opèrent les mécanismes de transmission dans un contexte exilo-traumatique.

Nous mènerons ici l'analyse de leur discours pour saisir les indicateurs cherchant à montrer si l'exil est possiblement à l'origine de la coupure dans le processus de transmission. En effet, nous serons alors plus en mesure d'assurer que l'exil a participé à barrer les voies de transmission et donc à fragiliser la formation du Moi. C'est ce que nous allons mettre à l'étude ici.

Notre partie clinique sera composée de quatre chapitres, dont le découpage correspond au cheminement progressif de notre pensée et illustre respectueusement le fil de nos avancées.

-Un premier chapitre fera un état des lieux de la transmission, en explorant les sus et l'insu de l'histoire familiale de nos participants et leurs effets psychiques sur leur enfance et leur maturation psychique. Il s'agit de répondre à la question suivante : l'enfant est-il en demande de connaître l'histoire de ses parents, de sa famille ? Si oui, comment va-t-il rechercher ce savoir sur le passé de ses parents ? Cela nous permettra d'étudier l'importance de l'historicité familiale sur le processus de subjectivation des héritiers. Plus clairement, l'histoire familiale est-elle au fondement de l'histoire personnelle de l'enfant ? Nous pourrions observer ici s'il y a une perte dans la transmission et quelle en est l'origine ?

Le deuxième chapitre traitera des répercussions du vécu familial et de sa transmission sur le processus de subjectivation des enfants. Cela nous permettra de saisir les enjeux d'une transmission qui se nomme par le récit, comparativement à une transmission qui ne se nomme pas. Pour cette dernière, nous chercherons à observer comment se véhiculent alors d'autres formes de transmission. En effet, il s'agit là de saisir ce qui se passe en cas de non transmission verbale ; existe-t-il de ce fait des signaux infra-verbaux que l'enfant perçoit chez ses ascendants ? Quelles sont les conséquences de ces signaux ou de leur absence sur leurs pensées et leurs actes ?

Ceci nous amènera à appréhender notre troisième chapitre sur les défenses psychiques opérées par le sujet à travers son discours, en cas de transmission problématisée et de voir si celles-ci sont élaborées ou archaïques. Les défenses chez nos participants éclaireront grandement les potentialités subjectives.

Le quatrième chapitre tentera de rendre compte des interactions entre le vécu traumatique et le vécu exilique sur les types de transmission. Cela nous aidera à penser les modalités thérapeutiques face à des cas d'états psychiques pathologiques, relativement aux vécus familiaux. Nous nous intéresserons aux conditions de possibilités d'un travail de symbolisation dans un contexte familial de désymbolisation, dans l'optique de d'aider les enfants d'exilés à retrouver une inscription subjective, à défaut de réinscription familiale.

La question en filigrane de notre travail est de savoir ce qui vient faire écueil au processus de transmission en situation d'exil d'après-guerre et quelles sont les conséquences psychopathologiques de cet écueil sur le processus de subjectivation du sujet ; l'objectif étant d'identifier les éléments qui permettront de relancer ce processus subjectivant dans un contexte thérapeutique.

Mais avant de débiter notre partie clinique, nous allons brièvement présenter chacun de nos participants.

3.5. Présentation brève des participants

Afin de préserver l'anonymat de nos participants, tous les prénoms ont été modifiés afin de conserver malgré tout une signification personnelle à chacun d'eux et que nous détaillerons ci-dessous.

Holia est une femme de 56 ans, petite, plutôt maigre, avec un petit visage dissimulé sous le poids d'une épaisse chevelure bouclée. Holia a une voix rauque, sous l'effet des nombreuses cigarettes fumées depuis des années. Deuxième née d'une fratrie de cinq enfants, elle est née en 1958, en pleine guerre d'Algérie, dans la Métropole française de parents algériens. Elle est divorcée depuis six années et a deux filles de 21 et 24 ans qui vivent avec elle. Nous la rencontrons dans le cadre d'une conférence-débat portant sur le cinquantenaire de l'indépendance de l'Algérie. Elle était au chômage depuis plusieurs années et vient d'obtenir un poste de secrétaire dans une association pour enfants autistes. Nous avons choisi de la nommer Holia qui signifie en arabe « bijou », qu'elle confectionne elle-même avec passion.

Judith a 49 ans, est brune et vêtue de noir à chaque fois que nous la rencontrons. Son visage est d'un blanc cristallin et sa voix fine dégage une forme de fragilité. Elle est la fille de Juifs d'Algérie et son père était un soldat français Sa famille a été « rapatriée » dans la métropole française en 1962 et elle y est née en 1963. Elle est l'aînée d'une fratrie de deux filles. Judith est divorcée depuis cinq ans et a deux enfants, un fils de 20 ans et une fille de 12 ans. Elle dirige une agence de journalisme. Nous la rencontrons par le biais de ses parents dans le cadre d'un cycle de conférences sur la guerre d'Algérie à N. Nous avons choisi le prénom Judith parce qu'il est hébraïque, comme l'est son véritable prénom et qui signifie « la Juive » relativement à ses origines familiales.

Stéphane Idir a 42 ans, il est marié et a trois filles de 8 ans, 5 ans et 2 ans. Il est métis, Français par sa mère, Algérien par son père. Il a l'apparence d'un boxeur, de taille moyenne mais au physique trapu, massif. Son phénotype est méditerranéen, brun à la peau mate. Stéphane Idir est né en France en 1968. Il est l'aîné d'une fratrie de trois garçons. Comme ses frères, son prénom est composé de deux prénoms, le premier est français et le suivant est kabyle. Nous l'avons appelé Idir, car il s'inscrit en totalité dans une appartenance algérienne. Il travaille dans un service administratif de la mairie de sa ville.

Zeïna a 49 ans. Nous la rencontrons dans le cadre de la journée nationale des harkis. Elle est la fille de rapatriés harkis, troisième née d'une fratrie de neuf enfants et est la première à naître en France dans le camp de Rivesaltes³⁰ en 1963. Nous la rencontrons dans le cadre d'une conférence sur le cinquantenaire de la guerre d'Algérie, organisée par la confédération des harkis, pour laquelle elle travaille comme secrétaire. Elle est mariée depuis 20 ans avec un Français et a un fils de 17 ans. Nous l'avons renommée *Zeïna*, qui

³⁰ En juin 1962, le 1^{er} régiment de tirailleurs algériens ainsi que leur famille sont rapatriés au sein du camp Joffre dit camp de Rivesaltes. Dès Octobre 1962, environ 8 000 harkis ont été enfermés dans ce camp de transit et de reclassement (N. Lebourg et A. Moumen, *Rivesaltes, le camp de la France de 1939 à nos jours, Trabucaire*, 2015).

signifie « belle » par le fait que les hommes de la famille la trouvaient belle et la désiraient à travers leur regard incestuel.

Violette a 66 ans. Elle est la fille d'un militaire français et est l'aînée de trois enfants. Elle est née en 1950 en France et sera placée chez ses grands-parents paternels, sa mère étant au chômage et son père étant en Indochine. Elle a deux fils d'un premier mari avec lequel elle est divorcée depuis plusieurs années. Elle s'est remariée avec un Japonais qui travaille en Algérie en qualité de traducteur. Elle a travaillé dans les services d'impôts et, depuis sa retraite, elle s'est engagée comme bénévole dans des associations d'aides sociales pour les migrants et pour les femmes démunies. Nous proposons de la renommer *Violette*, en lien avec le *violet*, couleur qui la passionne, mais également en lien avec son environnement familial *violent*.

Partie III

Élaborations clinico-théoriques

« Penser par concepts, ce n'est pas simplement voir le réel par le côté le plus général ; c'est projeter sur la sensation une lumière qui l'éclaire, la pénètre et la transforme. »

Emile Durkheim, « Les Formes élémentaires de la vie religieuse », 1912, p. 622.

CHAPITRE I

ÉTAT DES LIEUX DE LA TRANSMISSION

*« Ceux qui se taisent,
les seuls dont la parole compte. »*
Charles Péguy, « *Notre jeunesse* », 1910.

1.1. De l'importance de savoir

1.1.1. L'insu porté

Comment envisager ce qui fait silence dans les origines familiales ? Comment l'observer, le définir, le traduire alors même que son invisibilité le rend parfois opaque et insondable ? Partant alors du fait qu'*on ne peut pas ne pas communiquer* (Watzlawick et al., 1979), nous pensons que l'on ne peut pas ne pas transmettre ; car la transmission transite par les voies de la communication, qu'elle soit verbale ou non. Pour répondre à notre question sur les sus et l'insu de l'histoire familiale de nos participants, nous allons questionner tout d'abord la transmission verbale, à savoir le récit des origines et de l'histoire de guerre notamment. Nous nous intéresserons ensuite à savoir quand et comment cette transmission apparaît. Dans un second temps, si absence de récit il y a, nous allons tenter d'observer comment la transmission se dérobe. Cet état des lieux nous servira de préalable à l'approfondissement de ce qui est à l'origine du silence parental et/ou familial, à savoir l'exil conformément à notre hypothèse. Il nous incombe donc de poser le cadre tel qu'il est afin d'envisager par la suite l'étude de l'impact psychopathologique de la transmission, qu'elle soit voilée ou dévoilée, sur la construction psychique de l'enfant.

Le témoignage d'Holia introduit ce point : « Je ne connais pas la vie de mes parents, ils ne parlent jamais. J'ai cherché à savoir pourquoi ils étaient venus en France, mais encore maintenant je n'en sais rien ». Elle ajoute : « Ils me cachent quelque chose, mais quoi ? » Holia poursuit sur le contexte de sa naissance et dévoile ici un savoir fondamental : « Mes parents ont quitté l'Algérie en 1956, ma mère était enceinte de ma sœur. Je suis née en 58, la même année que le décès de mon grand-père maternel. Est-ce que c'est pour ça qu'avec ma mère, on n'a jamais réussi à se parler ? » Holia n'est encore pas en mesure de nous donner plus de détails sur les circonstances du deuil de son grand-père, mais elle tente désespérément d'avoir des explications à ce silence

de mort. Elle dira d'ailleurs plus tard : « Mon grand-père maternel est décédé à ma naissance. Ma mère est retournée en Algérie pour l'enterrement de son père, avec ma sœur, et moi j'étais nourrisson. Mon père nous disait toujours : "J'ai laissé partir (en Algérie) deux princesses, j'ai retrouvé deux clochardes. Ma mère nous a négligées ».

Tout d'abord, nous remarquons que Holia témoigne d'un insu de l'histoire malgré ses interrogations auprès de ses parents. Ensuite, elle dévoile ses soupçons sur le fait que ses parents lui cacheraient quelque chose à elle. L'enfant, dans sa toute-puissance narcissique, autocentrée, imagine que le secret des parents le concerne de près, dans une croyance propre au délire de référence : « ils parlent de moi ». Cette observation pourrait constituer une réponse partielle à notre question, à savoir que pour l'enfant, tout se passe comme si la vie de l'ascendant se rapportait à lui et que tout ce que ce dernier fait ou dit concerne sa propre existence.

Dans la mesure où la fonction de « contenance maternelle » permet de penser l'enfant (Bion, 1961), lui offrant un soutien à sa pensée, la coïncidence de dates de naissance et de décès est effectivement inquiétante pour le développement subjectif de l'enfant. Ce dernier est en risque de débiter sa vie par une pensée endeillée ou pire, par l'innommable de la terreur. Quel peut être donc ce lien entre le décès du grand-père et le conflit mère-fille ? L'enfant qu'était Holia paraît « prendre à son compte » le silence parental qu'elle considère comme un secret à son égard. La nuance doit être soulignée, Holia ne dit pas « ma mère n'a jamais réussi à en parler », mais « on n'a jamais réussi à se parler ». Si la mère de Holia est prise par son deuil pathologique, elle paraît ne plus être aussi disponible pour son enfant. L'état psychique de la mère risque d'envahir la psyché de l'enfant ; si les pensées de l'enfant proviennent de la pensée de la mère (Bion, 1961), l'impensé de la mère pourrait aussi empêcher l'émergence des pensées chez son enfant. Il nous semble que Holia souffre de ce que Green (1983) nomme le « complexe de la mère morte », au sens où l'imaginaire maternel est une figure éteinte, atone, morte confrontée à un deuil impossible. Ce complexe désigne le vécu infantile en situation de mère endeillée ou traumatisée, créant chez l'enfant des angoisses spécifiques. Ce complexe montre « comment l'enfant réagit, non pas à la mort de sa mère, mais à la transformation brutale de la mère elle-même, consécutive à un deuil ». (Green, 1983, cité par Duthoit, p. 102). Quelle que soit donc la perte réelle, la mère paraît assujettie à son deuil et aurait désinvesti son enfant. Holia paraît avoir subi cette métamorphose maternelle, instaurant une relation mortifère entre mère et fille au retour d'Algérie, suite à l'enterrement du grand-père.

Laissée dans le suspens de l'ignorance sur ce qui a pu se passer lors du retour en Algérie, Holia sous-entend que quelque chose a basculé au pays, sans pouvoir l'élaborer davantage. Cette perte de l'amour maternel a constitué un véritable traumatisme narcissique pour Holia. Green explique que l'enfant s'en sent responsable. Cela pourrait expliquer la façon dont Holia paraît en être comptable. Elle questionne pourtant l'existence d'un événement extérieur comme ayant déclenché cet état chez sa mère, mais celui-ci ne la déculpabilise pas pour autant. Elle imagine que chacun porte le fardeau de son parent, sa mère portant la douleur de la mort réelle de son père, et elle la douleur de la mort (psychique) de sa mère. Par ailleurs, on ne sait pas quelle a été la place des parents de Holia dans la guerre ; ont-ils fui celle-ci ? L'absence de motifs à l'exil parental dépouille le descendant d'une reconstitution de l'histoire familiale, creusant sa fêlure intrapsychique. Que nous disent les autres témoignages sur leur passé familial ?

Penchons-nous sur Judith qui introduira d'emblée : « la guerre d'Algérie, c'est ce qui a assommé une partie de la vie de mes parents, vécu pour lequel je n'ai aucun repérage possible. Je suis née en France, je ne sais pas à quoi ressemble l'Algérie, je n'y suis jamais allée. Longtemps, cela a fait partie de mon histoire, mais je l'ai occultée. Est-ce moi ou mes parents qui avons occulté ? » Elle abordera également son enfance et la pesanteur d'un silence familial qui fait trou, lequel va devoir être colmaté étrangement : « Mon père est un homme érudit qui parlait beaucoup, toujours, ma mère jamais. Quand je lui posais des questions à elle, c'était mon père qui répondait, jamais elle. » Quelques relances de ma part, pour recentrer de temps à autres, lui permettent de prolonger sa parole ; notamment il me semblait intéressant de lui demander si elle se souvenait d'une parole de son père, ce à quoi elle répond, très spontanément : « Mon père nous parlait constamment. J'entendais mais je n'imprimais pas. Pourquoi ? Comme si les mots déperlaient sur moi. Avec ma sœur, on se l'est dit, on trouve ça désolant. Aujourd'hui, ça va mieux, je l'écoute avec beaucoup d'attention. » Je me hasarde à ce moment-là à faire une interprétation, de façon nuancée, en lui demandant si elle pense que les mots de son père pouvaient servir d'écran au silence de sa mère, pour protéger celle-ci. La réaction de Judith est tout à fait inattendue ; elle qui donnait l'impression d'avoir pris des distances affectives sur le sujet, plonge subitement dans une crise de larmes qu'elle cherche à retenir par sa main sur sa bouche, créant chez moi à la fois émotion et gêne : « Oui, répond-elle, je pense, pour faire écran au silence de la douleur ». La fille de Judith, qui a 12 ans, entre dans la pièce et voit sa mère en larmes (je pense qu'elle nous écoutait depuis sa chambre). Elle regarde sa mère en manifestant une moue de tristesse et de mécontentement à la fois (peut-être contre moi qui a fait pleurer sa mère pense-t-elle). Judith lui ouvre les bras en lui disant : « Ce n'est rien ma chérie ». La scène qui suit est

étrangement touchante, puisque sa fille vient se lover dans ses bras et les larmes de Judith sèchent aussitôt.

Judith décrit l'Algérie comme une terre étrangère et familière à la fois, par le fait que cela a fait partie de son histoire. L'Algérie, cette « chose » étrangère lui appartient pourtant. Elle pense que c'est peut-être elle qui a occulté cette chose, mais comment pourrait-elle avoir omis quelque chose qu'elle n'a pas connu ? N'y a-t-il pas là un « amalgame » commis par l'enfant, perceptible aussi bien chez Holia que chez Judith ? Amalgame que l'on peut d'ailleurs entendre en son étymologie arabe, à savoir celui de « fusion », d'« union charnelle » à un moment où la relation mère-enfant est encore fusionnelle ; ce qui indiquerait que ce qui est tenu sous silence imprègne déjà la relation précoce entre parent et enfant. La question de Judith à savoir qui de ses parents ou d'elle a occulté l'Algérie, laisse supposer une forme d'indifférenciation psychique, faisant qu'on ne sait plus qui pense et qui nie. Cet *amalgame* chez l'enfant constitue une réelle appropriation du vécu de l'autre et crée le flou des frontières entre la vie de l'adulte et de l'enfant, révélant une transmission précoce qui a eu lieu dès la naissance de l'enfant. L'Algérie est une terre énigmatique, « interdite » même, et davantage du côté maternel, indiquant le lieu d'un éventuel trauma. Intriguée par le silence, Judith questionne à nouveau sa mère, mais son père répond encore comme pour déjouer le sens de la question. Judith se heurte ainsi, très tôt, au silence maternel, lequel paraît contraster de façon hyperbolique avec une parole paternelle excessive. Entre un « toujours » paternel et un « jamais » maternel, on ne sait pas si le « toujours » empêche, voire interdit l'autre de parler, ou s'il vient tenter un colmatage. Trop de vide ou trop de trop ? Judith témoigne du silence maternel, par contraste avec un père qui surchargeait sa parole de mots hermétiques. « Le plus sûr des silences n'est pas de se taire mais de parler » écrivait Kierkegaard (1843). Père donc, en réalité, aussi muet que sa femme et qui colmate les brèches du silence vide, empli d'effroi, par une parole vide de sens mais faites d'angoisses. Cette déperlanche des paroles du père nous interpelle, car elle indique l'équivalence entre le trop-vidé et le trop-plein, lequel est un plein de vide, sorte de parole hypnotique dont la fonction défensive sert à crypter les traces du fantôme, pour pallier le trou du silence maternel. Les réponses « à côté » du père servaient à faire barrage au silence certes, mais néanmoins parlant, puisqu'indicateur du lieu d'un trauma. On pourrait les qualifier de « mots-écran » pour définir la façon dont ces paroles voilent les signifiants du silence. Le silence maternel semble alors bien plus significatif que la parole paternelle. On ne peut pas ici considérer qu'il s'agit de transmission par le récit ; on pourrait y percevoir une « transmission par le vide » (Idris, 2009), mais le vide, n'est-il pas déjà un lieu que l'on peut remplir ? La parole du père qui se substitue au silence de la mère indique davantage que celui-ci est un trou, un néant.

Les larmes subites de Judith viennent éclairer le fait que ce qui apparaissait comme un clivage, entre père et mère, s'aménage en relation, à travers ma simple question, la parole du père venant préserver le silence de la mère afin que cette dernière fasse l'économie d'une parole, même si cela participe beaucoup à enfermer celle-ci dans sa prison de silence.

Que nous apprend Idir à ce niveau ? Il relate son ressenti vis-à-vis de ses parents, où la scène conflictuelle de la guerre paraît s'être rejouée dans la famille aussi bien maternelle que paternelle : « On n'en parlait pas parce que c'est un sujet compliqué. Je suis métis. Ma mère est française et mon père est algérien. Ils se sont aimés, c'était fin des années 60. Leur mariage a été renié par la famille de ma mère. » Je lui demande le motif de ce reniement, ce à quoi il répond : « Je savais juste que la famille de ma mère a rejeté mon père parce qu'il était algérien. Et quand tu rejettes le père, tu rejettes ses enfants ». Je questionne les raisons plus précises du rejet de son père et Idir répond : « Mon grand-père maternel a fait la guerre d'Algérie, c'était des pro-colonialistes dans la famille de ma mère. » Je me permets un commentaire selon lequel sa mère a dû souffrir d'avoir été tiraillée entre son mari et ses parents, mais Idir n'a pas l'air tendre avec sa mère : « Ma mère n'a jamais rien dit, elle ne se positionnait pas, c'est ça que je lui reproche. Pour ma mère, la guerre d'Algérie, c'est un sujet tabou. » Nous interrogeons alors le vécu solitaire de son père face au rejet. « Mon père avait aussi un frère aîné en France, mais mon père était au FLN et mon oncle au MNA, vous imaginez ? Mon père ne parlait pas beaucoup avec mon oncle, il n'allait jamais lui rendre visite. C'est toujours mon oncle qui faisait le premier pas, alors que c'est l'aîné. Entre eux, c'était souvent des conflits. Mon père était un nerveux, mon oncle était calme. » Il aborde aussi la transmission : « Dans notre enfance, mon père et mon oncle ne nous ont rien transmis... Sauf à moi, j'avais autour de 16 ans. »

Idir apporte quelques éléments d'histoires familiales. Il nous apprend tout d'abord que sa famille maternelle est entrée en conflit avec son père, mais aussi que sa mère a été reniée par ses parents et sa fratrie, décrits implicitement comme « racistes ». Idir exprime la douleur du rejet par sa famille maternelle et plante le décor de ses deux lignées divergentes. Le silence de sa mère atteste justement l'impossible place à tenir, comme si elle devait choisir son camp de guerre, au risque de trahison. Dans cette réactualisation de la guerre sur la scène familiale, sa mère a préféré « désertier » toute parole semble-t-il. Idir nous fait part aussi des conflits intrafamiliaux entre son père et le frère de celui-ci, conflits qui ont perduré après la guerre. Laissant sous-entendre la teneur du conflit fratricide, Idir paraît être plongé au cœur d'une guerre familiale de toutes parts, le situant dans un espace d'insécurité psychique. Conflits et ruptures de part et d'autre, inscrivant Idir et ses frères dans une famille

purement nucléaire, sans lien élargi, donnent l'impression que la guerre s'est poursuivie après l'indépendance, en s'étant infiltrée dans le territoire affectif. On voit aussi que cela a constitué une véritable entrave aux liens d'appartenance d'un enfant aux figures familiales nécessaires pour son ancrage identitaire. Les éléments d'*amalgame* n'apparaissent pas d'emblée ici, mais nous en apercevons quelques données à travers le fait qu'Idir évoque l'exil comme élément de douleur chez son père, mais il est en mesure de nous raconter son vécu d'exil, par le fait que la transmission a opéré. Ici, l'exil n'est pas antinomique d'une transmission.

Zeïna témoigne elle aussi des remous de l'insu : « Mes parents ne nous ont jamais rien dit de la guerre et puis je ne posais pas de questions non plus. De toute façon, c'est leur histoire, pas la mienne. J'ai trop souffert », clôt-elle subitement. Elle ajoute : « Pour se taire comme ça, c'est qu'il a des choses à se reprocher. Mais je n'en sais rien. » Elle dira plus loin : « Il n'a jamais rien raconté, et nous on ne posait pas de questions. Il a dû vivre des trucs pas clairs en Algérie » De même, à la question de savoir quand et comment ses parents ont quitté le camp de Rivesaltes pour accéder à leur maison en ville, elle paraît mal à l'aise : « Je n'en sais rien, ma mère n'a jamais voulu nous le dire, ça aussi c'est un sujet tabou dans la famille. » Elle poursuit après un silence éperdu et une tristesse apparente sur son visage : « Mes parents ne nous ont jamais rien raconté de leur histoire, de la guerre. Je ne sais pas ce que mon père a fait pendant la guerre. Je sais que certains étaient forcés de collaborer avec les Français contre leur peuple. Mon père, je ne sais pas. On ne sait rien et on n'a jamais posé de questions non plus. De toute façon, dans ma famille, on n'avait pas intérêt à poser des questions. Et inconsciemment, je ne voulais pas savoir, ce n'est pas mon histoire. » Elle précisera : « Longtemps, j'ai porté les problèmes de mes parents, mais un jour, je leur ai tout rendu. »

Zeïna, comme Holia et Judith, adopte un raisonnement par induction au sens où le silence est un aveu. Pour Zeïna, c'est l'aveu de « trucs pas clairs » ou de « choses à se reprocher ». Le silence devient alors un indicateur d'une zone sensible à ne pas toucher et elle n'en touchera mot, pas même à ses parents. Ce silence pointe du doigt un élément significatif mais non signifiant, car il n'autorise aucune pensée. Nous avons vu que chez Holia, Judith et Idir, la perception de ce silence attire l'attention de l'enfant et l'excite, dans le sens où elle est source de tension psychique, mais la curiosité ne trouve pas le moyen de se satisfaire, du moins pas dans l'enfance. L'*amalgame* fait là aussi son apparition, dans le discours de Zeïna, par le fait qu'elle a dû porter la douleur de ses parents comme étant la sienne des années durant ; mais comment porte-t-on la douleur d'un parent ? Devait-elle les protéger ? Comment ? En entretenant le silence ? En effet, elle précise n'avoir jamais posé de questions, pressentant le danger qu'un tel interrogatoire pourrait constituer sur ses parents, mais aussi sur elle. Puis elle conclut froidement sur le fait qu'elle leur a

rendu leurs problèmes, mais comment porter un insu et comment le leur rendre ? Tout en prenant une distance de protection avec l'histoire paternelle notamment, elle semble pourtant encore vouloir le protéger en atténuant la place de celui-ci durant la guerre, par le fait que certains n'auraient pas choisi d'être harkis, mais y ont été contraints ; avouant par là, sa propre place d'enfant de harki difficile à admettre, sans avoir affaire à une part de trahison.

Violette se présente à nous : « Je suis née en 1950, j'ai 61 ans. J'ai deux fils et mon père était militaire de carrière. Quand j'étais enfant, je me souviens qu'un maghrébin m'a parlé et je me suis enfuie ; il m'avait juste demandé l'heure. J'ai eu peur car à la radio, on nous faisait peur, on nous disait qu'ils égorgaient les enfants. » Elle nous fait, elle aussi, part de son enfance : « Mon père ne nous racontait rien de la guerre. Ah si ! Il nous racontait quand il était bourré. Mais il ne racontait pas vraiment, ils disaient ce qu'il avait fait et ça l'amusait. Je lui demande de nous en dire plus sur les propos que tenait son père, elle répond après un temps où elle semble reprendre son souffle : « Il disait "les melons, on leur tirait dessus, dès qu'on envoyait un qui passait par là." en faisant le geste du fusil, il racontait ça à table. Ou "les bougnoules, on avait les moyens de les faire parler". » Sa voix tremble mais conclut : « On était des enfants » comme pour insister sur l'écart entre la violence d'un côté et l'innocence de l'autre. Elle ajoute : « Je n'ai pas connu mon père dans mon enfance. Avant je détestais ma mère et j'idéalisais mon père. Quand il est rentré en 62, c'était un malade. Les soldats français, ils sont tous revenus fous et violents. »

La violence des mots du père ne peut tenir lieu de récit et de transmission symbolique au sein d'une dynamique relationnelle. Ces mots viennent faire violence sur l'enfant par un effet vicariant. En effet, ces propos du père que relate Violette ne peuvent s'apparenter à une véritable transmission par le récit, car l'enfant est davantage ici emmêlé dans les filets de la répétition traumatique qui présentifie la jouissance morbide, lorsque l'alcool déverrouille l'impensé. Or, la transmission par le récit, via les effets du langage, permet de rendre passée la scène qui se réactualise dans le présent. Porteur d'une histoire familiale de guerre insupportable, le silence devient un insupporté pour le descendant qui le reçoit, témoignant d'un vécu qui ne trouve de transcription par les mots. À travers ces quelques éléments de l'enfance, on devine le poids d'une parole parentale visant à « transmettre » la peur de l'Arabe, en l'occurrence de l'Algérien et même de l'étranger au sens large ? Violette entrait tout juste au collège, quand son père est revenu au foyer, tenue par les attentes d'un père héroïque, attentes déçues au retour de la guerre, puisque la folie paternelle se rejoue sur la scène familiale.

Pour chacun des participants, nous observons que la part d'insu qui tenaille le descendant, le capte et le fait se soumettre à ses lois, celle de la toute-puissance. Pourtant, l'insu qui relève du trauma ne doit pas être superposé à l'insu qui relève du secret. Pour Kaës (2003), ce qui est insu est, justement et paradoxalement, ce qui est transmissible, précise-t-il, en tant que le négatif correspond à ce qui manque, à ce qui fait défaut :

« (...) c'est à partir de ce qui est non seulement faille et manque que s'organise la transmission, mais à partir de ce qui n'est pas advenu, ce qui est absence d'inscription et de représentation, ou de ce qui, sur le mode de l'encryptage, est en stase sans être inscrit. » (Kaës, 2003, p. 12).

Nous renvoyant à l'ouvrage de Freud (1914a) « Pour introduire le narcissisme », Kaës ajoute que le négatif ne doit pas être confondu avec ce qui relève du mortifère, du démonisme, mais plutôt entendu comme le manque qui ouvre au désir, dont il est la métonymie. En cela, le négatif ouvrirait la voie de la transmission. Concernant notre travail, nous ne pensons pas qu'il s'agisse de négatif car celui-ci appartient au registre du secondaire. Or, que ce soit le silence brut et brutal ou une parole indéfinie qui est hermétique, nous n'observons aucune référence à un mouvement de pensée qui trouverait une adresse au sein d'une relation interpersonnelle. Ce qui appartient au registre du négatif, selon Kaës, serait donc potentiellement représentable, tel est d'ailleurs ce que Bokanowski (2002) nomme « traumatisme ». Mais ce qui s'enfonce dans l'abîme de l'irreprésentable appartiendrait davantage au registre du néant, à savoir le « trauma » comme cet auteur le décline ; et à entendre les témoignages de certains de nos participants, nous repérons des effets de néantisation de la pensée. Mais comment expliquer la différence entre ces deux types de trauma ? Pourquoi certaines expériences parviennent à trouver une issue dans le symbolique, quand d'autres se heurtent au mur de l'impensé ?

S'agit-il des effets de l'exil sur la pensée du parent, lesquels amènent cet impossible à transmettre ? À ce niveau prématuré de notre travail, il ne nous est pas possible d'éclairer cette question. Nous observons simplement que le silence porte sur l'« Algérie ». Cela pourrait aussi bien nous indiquer les événements de guerre dans leur part traumatique que sur l'exil en lui-même. Dans l'ensemble de Ces cas, nos participants expriment qu'une transmission de l'histoire a manqué et se décrivent comme des enfants ayant subi le poids du silence perçu comme problématique et inquiétant. Quelles seront les conséquences de ce non-savoir chez nos participants ?

1.1.2. Pulsions épistémophiliques

1.1.2.1. Par-delà le silence

Face aux silences parentaux, familiaux plus généralement, perçus par l'enfant dès le plus jeune âge, nous allons ici interroger davantage la posture de l'enfant face au silence parental.

Holia raconte avec lassitude : « Je ne sais rien de ce qu'ils ont vécu, ils n'ont voulu jamais répondre à mes questions. » Pourtant, Holia nous fait comprendre qu'elle a essayé d'en savoir plus : « Quand j'étais enfant, je parlais beaucoup, je posais tout le temps des questions. J'étais curieuse » dit-elle avec malice, puis des émotions la traversent, faisant briller ses yeux de larmes qui ne débordent pourtant pas : « Ce que ma mère disait de moi : « celle-là, j'aurai dû l'étouffer... Je crois qu'elle ne m'aimait pas » poursuit-elle en murmurant, comme si on risquait de l'entendre.

Holia nous raconte qu'elle avait cherché à connaître l'histoire de ses parents, en vain. Ses interrogations curieuses portent sur la guerre d'Algérie et indirectement les motifs de l'exil en France, montrant sa détermination à savoir ce qui se cache derrière les blancs du discours, tel un acharnement, voire comme si sa vie en dépendait. Bien qu'elle se heurte sans arrêt à des silences plus profonds ou à de l'évitement, elle est animée par une force qui pousse à avoir le fin mot de l'histoire. La préhistoire de famille mise en quarantaine met le parent en position où il : « se trouve contraint de répéter la non-réponse qui concernait jadis sa propre origine, et condamné à énoncer des à-peu-près dont l'enfant percevra les insuffisances sans pouvoir se les expliquer » (de Mijolla, 2004, p. 74-75). Paroles ou silences constituent tous deux des non-réponses qui annulent le lien de transmission et altèrent aussi le lien de filiation par la menace infanticide. Palliant le silence parental, comme un enfant hyperactif qui comble le vide dépressif de sa mère, Holia déborde du trop-plein pour remplir le *trop-creux* du silence, s'exposant alors à la haine maternelle.

La curiosité apparaît aussi dans le discours de Judith : « Depuis petite, je pressentais des choses dans la famille de ma mère, elle a toujours été une femme silencieuse, discrète. »

Judith fait donc un lien entre le silence de sa mère et le pressentiment d'un malheur dans la famille de celle-ci. Ce silence n'est pas qu'une absence de parole et de représentation, il est aussi détenteur d'affects associés auxquels l'enfant est sensible. Mais l'affect erre sans représentation accessible. L'absence du langage chez le petit enfant le rend bien plus sensible aux ressentis

émotionnels de la mère, ainsi qu'à l'ensemble des comportements non verbaux qui transitent dans sa relation à sa mère, plus largement à ses parents.

Nous observons ici des ressemblances entre l'histoire de Judith et celle de Holia en ce qu'elles interrogent toutes deux leurs parents, leur mère spécifiquement, dont elles pressentent ce qui apparaît de prime abord comme un « secret », mais qui se révélera être bien plus. Le fait d'interroger spécifiquement leur mère mettrait-il en évidence une capacité de l'enfant à percevoir le parent qui est porteur du secret ? Ou est-ce naturellement le processus d'identification mère-fille qui agit ? Il n'est pas évident de répondre à cette question, néanmoins, si Holia et Judith s'intéressent de près à l'histoire familiale, leur rapport au silence est différent. En effet, Holia entre de front dans des questions directes et excessives adressées à sa mère, provoquant son silence, brisant l'interdit de parole auquel elle est assignée et se risquant à la violence de celle-ci. Judith se place autrement en tant qu'observatrice intuitive qui tend vers la découverte de l'énigme, aussi discrètement que sa mère est discrète. Dans les deux cas, cette force qui pousse au dévoilement du savoir s'apparenterait en premier lieu à une pulsion de nature épistémophilique (Freud, 1905), équivalente à ce qui anime la curiosité sexuelle de l'enfant, sublimée vers la quête du savoir sur les origines.

« La pulsion de savoir (...) ne peut pas être comptée parmi les composantes pulsionnelles élémentaires de la vie affective et il n'est pas possible de la faire dépendre exclusivement de la sexualité. Son activité correspond d'une part à la sublimation du besoin de maîtriser, et, d'autre part elle utilise comme énergie le désir de voir » (Freud, 1905, cité par de Mijolla-Mellor, 2010, p. 1007, en note de bas de page).

Du côté d'Idir, que se passe-t-il ? Idir nous aide à saisir son rapport au silence : « Mon père était un homme silencieux et autoritaire. Ils se disputaient souvent avec son frère. Je ne comprenais pas ce qu'ils se disaient, parce qu'ils parlaient en kabyle, mais j'écoutais. Avec mes frères, on essayait de deviner » précise-t-il avec un sourire amusé. J'interroge alors ce qu'il devinait, ce à quoi Idir répond : « Je pense qu'ils se disputaient pour savoir lequel des deux irait en Algérie pour s'occuper de leur sœur. »

Même si Idir amène une particularité à déceler dans son observation de ce qui fait silence, il témoigne, tout comme Holia et Judith, d'un pressentiment de ce qui se révèle être un conflit familial. Mais plus encore, il montre une capacité de devinement. Sa particularité est qu'il ne se confronte pas au silence ici, mais à une parole étrangère à la compréhension, la langue kabyle n'ayant pas, non plus, été transmise par le père d'Idir à ses enfants. Les adultes peuvent

ainsi parler de sujets sensibles devant leur(s) enfant(s), en étant convaincus que ceux-ci n'y comprendront rien. Néanmoins, il reste le langage non verbal qui trahit le non-dit. Idir détecte ainsi quelques signaux de compréhension. Il est sensible au sujet de l'exil et parvient à y mettre du sens par le devinement. Cette capacité de devinement qu'Idir met en œuvre sert à accéder au saisissement de l'ombre de la parole étrangère des adultes, pour la rendre familière. Idir fait peut-être erreur, mais nous pensons malgré tout que la capacité de devinement d'Idir est juste, notamment car les kabyles possèdent énormément de mots français qui transitent dans leur discours, ce qui est classique puisque la France a colonisé l'Algérie durant 132 ans. Idir aurait-il reconnu des mots connus dans la langue étrangère ?

Mais pour Idir, l'Algérie, sans être nommée, est perçue comme étant un sujet qui fâche père et oncle. Ce qui appartient au registre de l'exil est identifié par Idir comme à l'origine des conflits de façon signifiante. L'exil, s'il est un sujet tabou et conflictuel pour son père et son oncle, reste pourtant nommable et représentable pour Idir. Précisons aussi que la qualité de devinement nous semble appartenir davantage aux processus secondaires qu'aux processus primaires, car il est une entame de réflexion qui apporte du sens sur le non-dit, ou sur ce qui est dit mais caché par l'emploi d'une autre langue. Cette autre langue se veut énigmatique et parallèlement, si elle est intraduisible, elle est du moins réinventée dans une nouvelle appréhension discernable, réinterprétée en quelque sorte. Nous voyons à travers ce point que cette première observation pourrait être indicatrice du fait que la situation d'exil familial offre une possibilité d'élaboration par les mots, là où ce qui a fait trauma durant la guerre en annule toute symbolisation ; même si cela ne va pas dans le sens de nos hypothèses pour l'instant.

Contrairement à Idir, Holia montre une compréhension de la langue arabe, mais ne parvient pourtant pas à la retranscrire par les mots ou de façon significative. Elle utilise une rationalisation à propos du contexte de deuil de sa naissance pour y saisir une ébauche de signification du silence maternel. Derrière les interrogatoires de Holia, le devinement d'Idir, le pressentiment de Judith, on y décèle aussi une curiosité qui rappelle ce que Klein appelait l'« instinct de connaissance » (M. Klein, 1921, p. 51). Klein considère que ces pulsions, si elles s'élargissent en connaissances du monde, concernent la connaissance du sexuel et notamment le corps de la mère. Ces pulsions épistémophiliques appartiendraient au processus de *sublimation* chez Freud (1905) : « la pulsion de savoir des enfants est attirée par les problèmes sexuels avec une précocité insoupçonnée et une intensité inattendue, voire éveillée pour la première fois par ceux-ci » (p34).

La pulsion épistémophilique se rapporte aussi à la pulsion scopique (dite scopophilie, scoptophilie plus connu dans le langage courant sous le nom de

« voyeurisme »), dans le sens où elle se joint à la pulsion de savoir, ou de « ça-voir » au sens lacanien du terme ; le savoir étant relatif au *voir ce qui ne peut être vu*, comme l'est le passé de ses aïeux.

Le savoir n'est pas sans amener un certain plaisir, la sublimation étant aussi une recherche de satisfaction et de plaisir. Tout comme en philosophie, cette notion de plaisir est phare ; Foucault, en parlant de la « volonté de savoir » écrit :

« Le plaisir à la vérité du plaisir, plaisir à savoir, à l'exposer, à la découvrir, à se fasciner de la voir, à la dire, à captiver et capturer les autres par elle, à la confier dans le secret, à la débusquer par la ruse ; plaisir spécifique au discours vrai sur le plaisir. » (Foucault, 1976, cité par Hoffman, 2012, p. 33).

Remarquons que si Idir et ses frères éprouvent du plaisir à deviner, ce n'est pas le cas de nos autres participants dont la frustration est considérable. Rappelons de plus que la sublimation sert à orienter la pulsion vers un but admis socialement, voire valorisée, ce qui n'est le cas d'aucun de nos témoins. En effet, on observe que la quête du savoir familial est, d'un point de vue familial, rejetée, disqualifiée, interdite, non admise. Il s'agit donc davantage d'une sublimation échouée par l'enfant, créant une frustration, voire une castration, le savoir interdit étant relatif à un pouvoir phallique refusé. Le conflit, qui apparaît ici comme étant œdipien, n'aboutit pas à une résolution pour autant, ni à une sublimation dans l'enfance. Ce conflit psychique paraît traverser toute la vie du sujet, de façon atemporelle, faisant revenir constamment la question de l'origine, telle l'œuvre d'une vie.

Violette nous fait part d'un souvenir d'enfance qui se rapporte à de la curiosité sexuelle : « Ma mère a été mise sur le trottoir. Elle disait qu'elle travaillait la nuit pour faire des ménages. Mon père était encore en Algérie et ne lui envoyait pas beaucoup d'argent. Un jour, ma sœur et moi, on a trouvé dans le tiroir une amende pour « Attitude attirant la débauche ». J'avais 13 ans. À cet âge-là, tu comprenais qu'elle faisait le trottoir. Il suffisait de voir comment elle s'habillait pour aller faire le ménage. » Quand mon père l'a su, il l'a tabassée. Il pensait qu'on n'était pas ses gosses. »

On voit là que les problèmes sexuels des parents interfèrent avec les appartenances filiales ? Comme nous le rappelions plus haut, selon Klein : « (...) tout désir de savoir restera fondamentalement, en dépit de multiples avatars possibles, un désir d'ordre sexuel : « découvrir, c'est pénétrer » (Klein, 1931, p. 291). Hoffmann ajoute à cela que :

« De nombreux commentateurs s'interrogent sur la complexité de cette articulation d'une pulsion dont la source n'est pas exclusivement sexuelle et qui puise simultanément à la sublimation de l'emprise et à la pulsion de voir. La réponse est à chercher entre la pulsion dont l'objet est le plus instable, à savoir le regard, et le désir du sujet qui serait de vouloir maîtriser cet objet qui lui échappe. » (Hoffmann, 2012, p. 34).

L'objet qui échappe pourrait être, dit-il, à la fois sous l'œil de la pulsion scopique et du désir d'emprise du sujet. Ainsi, la pulsion de savoir porté sur l'histoire parentale et plus largement familiale, est une forme de fascination pour ce qui apparaît être un secret :

« Ceux qui devraient rester à l'écart du secret sont frappés par la passion que mettent les gardiens du secret à le cacher. Mais ils se culpabilisent de leur curiosité ; ensuite, ils la refoulent ou l'inhibent... La révélation du secret fait craindre la reproduction de l'acte traumatique, la déchéance familiale ou la survenue d'un autre malheur » (Eiguer, cité par Duthoit, 1999, p. 189).

Deux points émergent à travers les témoignages déjà recueillis. Tout d'abord, la confrontation au mur du silence parental à propos de certaines questions ; cela suggère l'existence d'un *quelque chose* qui est caché et qui peut se révéler effroyable. Ensuite, l'intérêt suscité par le silence qui éveille la curiosité sous forme de captation par la situation d'intrigue. Le silence devient l'unique témoin d'une zone sensible, *là où le bât blesse*. Ce silence pèse sur la transmission par des indices non-verbaux ou infra-verbaux auxquels l'enfant sera accroché, tel un arbre marcescent.

1.1.2.2. *Marcescence*

À travers ces quelques témoignages, nous constatons la nature quasi passionnelle de la quête de savoir, indiquant une sorte d'agrippement, comme pour le réflexe du nouveau-né. Ce phénomène d'agrippement de l'enfant au silence de son parent, se réfère à l'idée d'une force vitale, apparentée à des restes de toute-puissance infantile tels que la pulsion d'emprise. De plus, cet agrippement va en direction des drames familiaux qui ont entraîné une silenciation, c'est-à-dire au processus qui a mené au silence. Cela est caractéristique de la situation où l'enfant, qui se sent seul et angoissé, va chercher à rétablir « l'unité duelle mère-enfant » comme le montrent les travaux d'Hermann (1943, 1972). C'est aussi ce que cet auteur nomme « instinct filial », lequel regroupe les « instincts archaïques de l'homme ». En effet, dans son ouvrage, il développe une théorie instinctuelle, impliquant l'archaïque, le « très ancien » qui questionne l'origine en sa dimension

phylogénétique. Le texte porte sur la façon d'articuler la conception psychanalytique des pulsions à la théorie biologique des instincts, tirée de la vie des primates. Il y répond par le repérage de schémas instinctifs dont se détache *l'instinct dit de cramponnement*. Le verbe « se cramponner » signifie « s'accrocher », « s'attacher », « s'agripper ». Hermann décrit cet agrippement comme une pulsion ou un instinct, et même un véritable syndrome. Un bref rappel par Nemes de cette théorie nous éclaire :

« (...) le comportement instinctif du bébé singe – son agrippement à la mère – est une tendance instinctive qui existe aussi chez les humains, mais sous une forme inhibée. La satisfaction de cet instinct chez le nourrisson humain échoue dès l'instant de la naissance, du fait des données biologiques, mais la nostalgie pour l'état originaire subsiste, état où l'enfant vivait encore dans une unité duelle indissoluble avec la mère. Dans cette unité duelle, les limites biologiques (corporelles) et sociales (interactives) sont encore indistinctes. » (Nemes, 2007, p. 74).

Nous considérons, sur la base des propos de nos participants, qu'il se joue un phénomène similaire dans leur enfance notamment, en direction de ce qui a attiré à l'énigme du silence des parents, concernant un (ou des) aspect(s) de leur histoire. Tel le réflexe d'agrippement du nourrisson, l'enfant en mal d'ancrage historique, s'accroche au passé parental tenu sous scellé. Le descendant ne s'arrête pas au silence, à l'évitement, il insiste, il s'acharne, il s'accroche comme si sa vie était suspendue à ce non-dit qui dépasse le simple secret, pour entrevoir l'effroi. Nous remarquons qu'il y a, pour chacun de ces cas, bien que différents, une attirance particulière pour l'énigme de l'histoire familiale. Le contexte de la guerre laisse supposer l'existence d'un événement considérable pour son parent, donc pour lui-même en tant qu'enfant ; le silence et l'absence de signifiant nourrissant en conséquence le besoin de savoir. La relation aux parents apparaît ici d'emblée comme un agrippement à ce qui fait silence chez leur parent. D'ailleurs, nos participants abordent spontanément leur relation à leurs parents sans même que nous ayons à l'interroger. Cela témoigne du fait que le support relationnel aux parents véhicule la base de toute transmission et de toute inscription filiale.

Holia, après avoir abordé sa naissance qui coïncide avec la mort du père de sa mère, nous fait part d'un questionnement qui paraît davantage la torturer que l'aider : « C'est peut-être pour ça que j'ai tant de problèmes avec ma mère, c'est ce qu'elle a vécu à la guerre, elle a dû porter la douleur de son père décédé et moi la douleur de ma mère. Cette douleur, je la vis comme une addiction. Elle est inconsciente, je n'arrive pas à la défaire. J'ai l'impression que ma mère m'a toujours tenue à l'écart. » À notre question de savoir de quoi son grand-père est décédé, elle dira ne pas en connaître les raisons puis ajoute, un peu au

hasard, comme pour remplir le vide : « Il devait être malade... Avant, il n'y avait pas tous les soins. ».

Ici, de nombreux signifiants sont agrégés les uns aux autres. Nous y notons la relation conflictuelle à la mère, la coïncidence entre une naissance et une mort, la culpabilité, la dépendance à la douleur de l'autre, la part masochique de l'héritage, ainsi que le sentiment de rejet et de désamour maternel. Reprenons quelques-uns de ces points. Tout d'abord, la relation conflictuelle à la mère est mise sur le compte d'un deuil pathologique et sert de tentative de rationalisation. La coïncidence des événements décès et naissance a agi de sorte que le bonheur d'avoir un enfant soit écrasé par le malheur de la perte d'un ascendant ; l'ombre de l'objet perdu tombe sur le moi de l'enfant si l'on paraphrase Freud (1917), signant les prémices de la mélancolie et offrant à l'enfant le silence d'une « mère morte » ou en tout cas « mourante » psychiquement.

À propos de se sentir tenue à l'écart par sa mère, on entend une forme de rejet. Ce sentiment de rejet agite le sujet le conduisant à une désinscription filiale, mais entraîne paradoxalement un accolement, un agrippement à la zone sensible de la relation. La parole excessive de Holia aurait alors pour fonction de recoudre le lien là où le deuil traumatique l'a décousue. Ne pas avoir accès au savoir pour Holia paraît être assimilé à l'éjection de la filiation, au déshéritage pourrait-on dire. Cela vient appuyer les thèses d'Aulagnier qui met sur le même niveau le savoir sur les origines et la construction subjective de l'enfant qui passe par ses appartenances. Cet agrippement de Holia à sa mère, est apparenté à une addiction à la douleur.

Judith raconte à son tour un événement familial tragique, Elle raconte : « Une partie de la famille de ma mère a disparu en Algérie, on ne sait pas ce qui leur est arrivé. J'imagine le choc de quitter l'Algérie comme ils l'ont quitté, avec une partie de ses oncles et tantes enlevés, avec une suspicion de torture. Ne pas savoir, c'est ça le pire. On garde la croyance qu'ils sont vivants, mais on n'a pas retrouvé les corps. Que leur est-il arrivé ? »

Si Judith paraît avoir pensé la douleur familiale, nous discernons tout de même une difficulté à l'élaborer en son fond. L'agrippement aux morts se perçoit chez Holia et chez Judith notamment, dans une forme de mélancolie par procuration. Tout comme Holia, Judith sembla être bien plus intéressée par le silence de sa mère que par la « parole » de son père. Idir est, quant à lui, subjugué par une langue énigmatique qui stimule sa capacité de devinement. Cette pulsion épistémophilique, spécifique à une situation d'énigme à propos de l'histoire familiale, est une accroche aux défunts de la famille, ainsi qu'aux

laissés-pour-compte, aux morts laissés sans nom dans le psychisme des enfants. Nous la nommons « *marcescence* » en référence au vocabulaire de la Botanique.

Le terme de marcescence est issu du participe présent latin « *marcescens* » désignant, pour un arbre, le dessèchement, le flétrissement de ses feuilles en automne, sans qu'elles se détachent de l'arbre pour autant. Le bourgeon nouveau ne peut ainsi éclore car y reste agrippée la feuille morte, alors que l'arbre est vivant. La marcescence est donc l'état d'un arbre qui conserve ses feuilles mortes en période de repos végétatif, en automne. Ce phénomène nous paraît de façon métaphorique illustrer avec justesse l'accroche des enfants au savoir sur les morts de la famille. Il consiste ainsi en la conservation de ce qui est mort là où il est censé y avoir du vivant. Pour le redéfinir de façon appliquée à notre sujet, nous pensons qu'il s'agit d'une force psychique qui pousse simultanément à l'agrippement aux morts du passé familial, morts laissés dans le silence de l'innommable, de l'insupportable deuil. Le vivant est hanté par le mort auquel il se cramponne activement, entraînant la visite *in praesentia* de celui-ci. La marcescence s'observe à travers le regard contemplatif et soumis de l'enfant à la part silencieuse de ce qui empêche le passé ; regard quasi similaire à la contemplation du traumatisé envers l'événement revécu dans la répétition.

Nous saisissons également, derrière ce terme de marcescence, ce que Fédida (1995) nomme « addiction d'absence ». L'*addiction d'absence* correspond justement à la dépendance à l'objet toxique qui empêche le deuil et mène à la mélancolie, c'est-à-dire à l'impossible du deuil dû au refus de l'absence. L'absence de l'être aimé a ainsi une fonction addictive nous dit-il, au sens où elle peut être une menace d'effondrement, ce qui mène à l'addiction de toxiques qui se guérit de l'absence de façon autocratique. Holia ne connaît rien de son grand-père, à part qu'il est « un mort » adossé, accolé à sa naissance, le rendant menaçant, inquiétant et passionnant à la fois.

Le terme d'« accroche » nous paraît bien plus juste que celui d'agrippement, lequel se réfère implicitement au réflexe psychomoteur, car il désigne à la fois ce versant « accro- » désignant l'addiction au sens de Fédida, mais aussi le versant « accroc- » se rapportant aux accrochages, à savoir les conflits inter et intrapsychiques sous-jacents. Effectivement, ce silence est au final une parole étrangère qui soumet le sujet à l'attente du *graal* comme dans la croyance en une délivrance absolue.

Nous pouvons expliquer cette accroche en reprenant l'idée de l'*amalgame* faisant que l'enfant prend à son compte la douleur maternelle dans une dimension de toute puissance, comme si l'héritier était le seul à assumer la charge d'une résolution psychique. Nous avons mis en évidence cette part de

l'insu qui reste pourtant inscrit dans la psyché de l'enfant sous l'action du phénomène de marcescence et avons vu que la complexité de la transmission réside dans le fait que cet insu est irréprésentable tant il renvoie au néant. Le mort ne fait pas absence, il reste présent, enkysté dans la vie et entrave la pensée même de celui qui le porte. Comment saisir ce pouvoir qui captive l'enfant ?

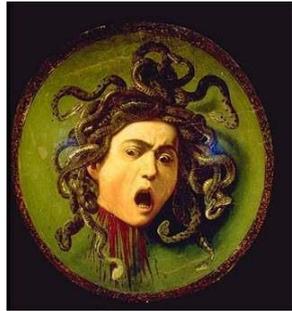
1.1.2.3. *Le regard de la Méduse*

L'attraction marcescente pour acquérir le savoir ne cesse de croître malgré le mur de l'impensé, voire les dissuasions menaçantes. Cette force d'attraction, au-delà d'une pure curiosité sexuelle infantile, s'entremêle avec une autre attirance, celle qui est propre au trauma lui-même. En effet, la force de la fascination traumatique paraît être à l'ouvrage dans ce processus de marcescence. Cette fascination découle de l'effroi qui transforme le sujet en véritable statue. La mort ne doit pas être regardée dans les yeux, car cela constitue l'interdit suprême, et pourtant elle captive le regard de manière irrésistible. C'est ce phénomène que Lebigot (2006) nomme *fascination*, que Lacan (1966) nomme *jouissance*, que Bessoles (2005) nomme *adhésivité* et que nous nommons *marcescence* au niveau transgénérationnel. Quand l'angoisse prend toute la place, la fascination pour le trauma passe inaperçu selon Lebigot. Selon ce dernier, quand le sujet parvient à composer avec la présence de ce « corps étranger interne », « la fascination constitue un contrepois sérieux à l'angoisse ». C'est le cas des sujets dits *névrotiques* selon Lebigot.

Les descendants sont-ils agis par la jouissance contemplative perçue chez leur parent ? Y aurait-il donc un lien de contiguïté entre la fascination traumatique, probablement vécu par le parent durant la guerre et ce qui nous apparaît comme une fascination jouissive qu'éprouvent les descendants envers les défunts de la famille ? Serait-ce le vécu traumatique qui transparait dans le transgénérationnel par transmission inconsciente ? Ce que nous nommons *marcescence* renvoie à la fois à l'idée de fascination, de contemplation et à l'idée de cramponnement, d'agrippement, d'accroche. Nous pensons que cet agrippement pulsionnel proviendrait, non pas d'un réflexe biologique inné au sens où l'entend Hermann, mais de l'effroi du silence reconduit par la répétition. Il serait acquis par le contexte auquel le sujet est confronté. C'est parce qu'il y a le silence de l'effroi chez son parent que l'enfant en est ainsi contemplatif, proprement aux caractéristiques du traumatisme. Cette contemplation de l'enfant envers le silence parental correspond à la fascination pour le décèlement de ce qui fait énigme chez le ou les parent(s). Cette « accroche » montre bien que le silence a des potentialités addictives, qui se rapprochent de celles du trauma, par le trou qu'il forme et qui absorbe le sujet

devenu assujetti, a-sujet. L'effet traumatique à une génération résonne à la suivante, tel un trou aspirant et attirant, qui met le sujet en état hypnotique, n'entendant que la voix (voie) du silence. Le gel des affects ou la violence réitérée rappelle le mythe de la Méduse.

La Méduse ou Gorgonéion³¹, l'une des trois Gorgones de la mythologie grecque, a le pouvoir de transformer en pierre tous ceux qui échangent un seul regard avec elle.



La mort en face crée l'effroi. La contemplation participe progressivement à un attachement au trauma, compliquant la démarche thérapeutique, d'autant plus que la prise en charge est tardive. Lebigot la compare à l'attraction que les gens ressentent face à un spectacle pourtant horrible (accidents sur la voie publique, films thriller). L'effroi résulte de la violente intrusion, du fait traumatique, en son cœur originaire, ce qui submerge le sujet en réveillant les éprouvés les plus primitifs. Cette proximité avec les éprouvés originaires serait sous-jacents à cette sensation de fascination, de sidération. Cette sensation de plénitude est une forme de *contemplation*³². Gori parle également de « ravissement » pour décrire cet effet de sidération (cité par Bessoles, 2005).

Nous observons, dans le discours de nos participants, qu'ils ont été des enfants animés par une force pulsionnelle, pas uniquement de type épistémophilique, mais traumatique, à travers leur accroche ; celle-ci est manifeste chez Holia et observée plus discrètement chez les autres. Cela indiquerait-il que leur part addictive est sous le joug du trauma, plus que sous l'effet de l'exil ? La transmission de quelque chose apparaît mais n'advient pas, lésée sous le poids du phénomène traumatique.

³¹ Le *Gorgonéion* est la représentation de la tête de *Méduse*, sculptée ou gravée devant les portes, les murailles, sur les pièces de monnaie, les boucliers, les armures et même les pierres tombales comme une sorte d'objet contra-phobique qui éloigne les esprits malfaisants. Cette coutume est aussi pratiquée chez les soldats chinois qui inscrivent la tête de *la Méduse* sur leur bouclier comme protection contre le mauvais œil, contre la mort.

³² Contemplation est un terme qui renvoie au sens étymologique latin « cum templum », signifiant « avec le lieu saint » comme lieu de prière au-delà de la mort ; *temple* a aussi la même racine que *temps* relativement au retour au temps jadis de l'unité mère-enfant auquel le sujet peut régresser.

Si chacun décrit différemment ses liens à ses parents, son histoire, son parcours, le point commun est ce qui nous paraît être une sorte d'*accroche* à l'histoire familiale vécue par ses parents et ses grands-parents, capturés et captivés par l'histoire de ses parents comme ce qui est constitutif de sa propre histoire. « Deviner » pour Idir, « chercher » pour Holia, « pressentir » pour Judith, là est l'impulsion à approcher l'énigme du passé de leurs parents, intrigués, *accrochés* aux blancs du discours, pour attraper ce que s'y cache, cherchant à éclairer ce que les mots taisent et que le silence indique étrangement, paradoxalement. Le silence sur les origines devient le point d'achoppement qui attise le savoir autant qu'il le nie.

Voulant avoir une emprise sur le savoir insu, ils se retrouvent sous emprise de cet insu. Tous évoquent leur incapacité à en dire davantage, comme s'ils étaient à la fois chercheurs de sens, tout en étant soumis aux ondes de choc du silence qu'il cherche pourtant à éclairer. En ce qui concerne le cas particulier des descendants des guerres et des catastrophes, Cherki (2008) écrit qu'ils sont soumis au déni provenant de la « fracture psychique » subie lors du trauma, et qui vient altérer la transmission. « Ainsi, les descendants de la guerre, et de l'exil qui en est parfois le corollaire, portent la douleur du silence des origines d'un passé familial traumatique, étant livrés à l'asymbolie dont ils ne peuvent se défaire » (Metidji et Caron, 2015, p. 122). Pour chacun d'eux, il y a une confrontation à la présence d'un point de butée dans le récit du passé familial. Ainsi, a lieu une transmission vaine par la voie de la marcescence, par l'accroche aux morts inconnus. Pour Lebigot, il s'agirait, non pas d'une transmission de l'événement traumatique réel, mais plutôt transmission d'une partie de ce vécu, associée à une « construction fantasmatique » de la part des héritiers ; c'est en effet le cas de Judith qui « pressent », d'Idir qui « devine » et d'Holia qui cherche à rationaliser par la mort de son grand-père.

Rappelons que Zeïna nous disait : « Je ne veux pas savoir » laissant apparaître une angoisse qui se retranscrit dans un rêve récurrent : « Je rêve que je cours, je cours et que mon frère F. me poursuit et je tombe sur un mur. Je me retourne et je me réveille en sursaut. »

Différemment des autres participants, Zeïna ne questionne aucunement ses parents au sujet de la guerre ou de leur départ d'Algérie, pressentant le danger pour elle qu'une telle question pourrait déclencher. Aucune trace de marcescence donc, telle que nous l'avons défini précédemment au sein de son discours. Elle paraît au contraire fuir une transmission qui paradoxalement la poursuit et la hante. Là où Holia *court après* le sens, Zeïna le fuit vainement, comme on fuit son ombre. En effet, Zeïna reste hantée par son enfance en danger avec des parents insecure. Le mécanisme de la marcescence paraît opérer dans le sens où bien qu'elle fuie toute transmission, on a le sentiment que quelque chose s'accroche à elle malgré elle dans une forme de

« marcescence inversée » ; lorsque le passé hante le sujet qui le fuit. Certains enfants sont happés par la quête d'un savoir tout puissant, agis par l'effroi, quand d'autres s'en détournent pressentant la menace ainsi que de Mijolla (1981) le rappelle : « Tout un monde vit en nous qui fait parfois craquer les certitudes de notre identité. On conçoit que beaucoup hésitent à interroger ses ombres endormies » (p. 12). Ce sont les éléments traumatiques qui participent au silence des parents et qui agissent de façon traumatique sur les enfants pour leur en interdire l'accès.

Pour autant, nous voyons ici que la pulsion épistémophilique, en tant que *désir* de savoir, est barrée par un obstacle et ne parvient pas à se satisfaire par le savoir, celui-ci restant inaccessible. Mais plus que du manque dans le discours parental, le phénomène observé ici est un trou de silence, qui appelle chez l'enfant une force pulsionnelle, laquelle n'aboutit ni au désir, ni au plaisir de savoir au sens de Foucault, mais au besoin vital de remplir le trou ; le seul but est d'éviter d'y sombrer, en retrouvant l'unité par l'union des corps. Nos observations nous paraissent annoncer une « pulsion de savoir » en tant qu'elle part du corps de l'enfant pour revenir au corps du parent, le processus sublimatoire ayant échoué, car l'enfant se heurte à une barrière, un interdit de passage, interdisant tout savoir qui concerne de près ou de loin l'Algérie.

1.2. Sous le poids de l'interdit

1.2.1. L'interdit d'espace psychique

Si la quête de savoir nous paraît si acharnée, c'est parce que la résistance qui en interdit l'accès est elle-même farouche. Il est question d'une dérobade permanente des parents chaque fois que ceux-ci sont mis face aux questions à la fois naïves et pertinentes de leurs enfants. La réponse est celle d'une fuite en avant. Entre interdit et besoin de savoir, confrontés l'un à l'autre, la transmission est mise à mal, ainsi que le lien d'appartenance filial.

Holia poursuit le récit de son enfance : « J'ai toujours aimé lire mais ma mère m'interdisait de lire. Alors je lui faisais croire que j'allais faire les lits et une fois dans ma chambre, je lisais en cachette » dit-elle avec un sourire malicieux, en ayant déjoué l'interdit maternel pour assouvir ce qui s'apparente à une curiosité sexuelle. Puis son visage se ferme : « Ma mère s'est toujours plaint de n'avoir pas pu aller à l'école. Son père l'avait emmenée, mais le directeur de l'école avait dit qu'elle était trop jeune. Alors son père l'a emmenée l'année suivante et il lui a dit qu'elle était trop âgée... Et moi, elle m'interdit de lire ? » exprime-t-elle avec colère. Holia relate plus loin un

événement particulier : « Gamine, c'est moi qui m'occupait des papiers de mes parents. J'allais à la Sécu, à la CAF, j'aimais bien. Un jour, j'ai demandé à mes parents pourquoi il était écrit "Indigène de la République" sur leurs papiers. Ils m'ont dit que je disais n'importe quoi, que je mentais, que je devais me taire. Mais c'est vrai, je l'ai lu. » Elle ajoute enfin désabusée : « Étant petite, je parlais beaucoup. Je disais tout haut les choses, la vérité. Mais on me disait "Tu mens, tais-toi !" Dans ma famille, on cherche à me faire taire depuis toujours. »

Lire prend alors une toute autre signification ici, puisque l'on saisit plus clairement en quoi Holia a un pouvoir sur ses parents, celle d'apprendre des choses sur leur histoire et de questionner davantage, toujours plus. En lisant en cachette, elle risquait de découvrir le sens à travers les mots et donc la capacité de traduire la douleur familiale tenue secrète, celle d'avoir été tenue au rang de colonisés. Or, *traduire*, c'est risquer de *trahir la mère*, écrit Kristeva (1987). Le mélancolique tourne le dos aux signifiants pour ne pas risquer de perdre le lien à la chose maternelle ; la mère de Holia conserve une part mélancolique ; en interdisant à ses enfants de savoir, ne leur interdit-elle pas la séparation ? Vanier (2008) formule les choses plus clairement : « ce qui traumatise, c'est *lalangue* de ne pouvoir d'emblée donner du sens à ce qui survient » (p. 259).

Holia ajoute enfin comme pour conclure : « Mes parents me disaient toujours "un jour, tu seras folle." C'est vrai, j'ai peur de devenir folle » -ses larmes réapparaissent aussi vite qu'elles disparaissent.

Ce terme de « folie » ressurgit comme un leitmotiv dans la bouche de ses parents et d'elle-même. Vouloir savoir, commenter, questionner vient combler le trou, mais peut-elle remplir le silence parental apparenté à un tonneau des Danaïdes. Comment échapper à la folie d'une parole sans fin qui cherche à colmater un silence sans fond ?

Idir : « Mon père nous a élevé comme des filles. C'est le seul reproche. On n'avait pas le droit de sortir. Après l'école, c'était la maison, alors qu'on avait nos copains qui jouaient au foot. » Il ajoute ensuite : « En même temps, je le comprends, trois garçons, il avait peur des fréquentations je pense. »

Idir énonce une rationalisation qui cherche à justifier l'attitude de son père, mais par-delà les fréquentations, il faut rappeler que la rue n'est pas un lieu *secure* en temps de guerre. La rue est un espace où ont lieu fusillades, attentats, agressions, lynchages, espace du dehors devenu menaçant, insécurisant et d'autant plus au-delà des limites du couvre-feu. À notre sens, la rue paraît conserver des zones résiduelles traumatiques d'une menace imminente pour chacun des parents. Pour autant, l'intérieur de la maisonnée

n'est pas plus sécurisé lorsqu'aucun espace de pensée n'est autorisé, comme pour Zeïna et Holia notamment, ce qui montre une absence d'*aire transitionnelle* (Winnicott, 1951). L'accès à la transitionnalité permet d'ouvrir un espace psychique propre à l'enfant. Pour Schneider (1988) : « Il n'y a pas ici d'espace psychique pour que l'enfant développe son identité, libre du pouvoir aliénant du narcissisme de ses parents. » (p. 69). Elle poursuit sur le fait que l'enfant souffre en conséquence d'un clivage du Moi.

Le témoignage d'Idir nous interpelle, toujours en entrecroisant les lectures historiques et psychanalytiques, puisque derrière l'idée de la peur des mauvaises fréquentations, on y perçoit l'angoisse d'un parent pour ses enfants, en période de guerre et qui garde ceux-ci à la maison, dans une fonction de protection. Nous pensons que l'attitude de son père est caractéristique d'un parent qui a vécu la guerre et pour lequel le danger est imminent dans la rue. Nous pensons qu'il y a un lien de contiguïté entre le vécu traumatique d'insécurité chez le père d'Idir et la reviviscence angoissante qu'il n'arrive malheur à ses enfants, la rue étant associée à tous les dangers.

Judith racontera elle aussi : « On ne pouvait pas sortir pour jouer avec les autres enfants. Mon père était sévère et on avait peur de lui. »

Zeïna aussi se souvient : « Mon père nous interdisait de sortir, il nous disait "je vais vous massacrer si je vous vois dehors". Mais, j'étais heureuse quand je n'étais pas chez moi. Je savais qu'en rentrant, il me tabasserait... Je savais ce qui m'attendait. Je sortais quand même. »

Y a-t-il là un principe équivalent chez des pères qui interdisent le dehors à leur enfant ? Nous observons ici un cas particulier car le danger ne se situe pas dehors mais dans l'intérieur familial, que Zeïna cherchait à fuir. Si le père de Zeïna cherchait à protéger ses enfants, il le faisait paradoxalement sous le coup de la menace. Zeïna se sentait plus en sécurité dehors, chez ses copines, que dans la maison de famille. Lorsqu'elle nous dit : « Je sortais quand même », nous ne savons pas vraiment si elle risquait vraiment la violence du père ou si elle savait que la menace du père était une « façon de parler » pour faire peur à ses enfants sans en acter la violence. Zeïna pourtant ne transgresse pas l'interdit de savoir, puisqu'elle témoigne de rien vouloir savoir de leur histoire, mais en l'occurrence elle n'honore pas l'interdit de sortir. Elle ajoute de façon énigmatique : « je savais ce qui m'attendait » ; bravait-elle la menace ou ne pouvons-nous pas y saisir une sorte de « besoin de traumatisme » tel qu'on l'observe chez certains adolescents comme le relève Roman et Ravit (2006) ? Violences maintes fois risquées par l'enfant qui réveille chez le parent son mal enfoui.

Le parent autorise peu, voire pas, d'espace psychique, lequel est synonyme de séparation, empêchant ainsi l'enfant de penser quoique ce soit : « La partie clivée ou aliénée du moi est identifiée à la logique narcissique des parents » nous dit Faimberg (2003), parlant d'« identification aliénée ou clivée du moi, dans la mesure où sa cause se trouve dans l'histoire de l'autre. » (p. 68). Le surmoi parental se densifie, devient enflé, rigide et fragile à la fois.

Si l'on se réfère aux thèses de Kaës (2003), nous entrons, dans le cas de la famille d'Holia (mais aussi Zeïna ou Judith) une *transmission transpsychique* ; rappelons que celle-ci constitue une transmission qui n'offre aucun espace intersubjectif. Holia nous avait d'ailleurs confié précédemment avoir le sentiment d'être *addict* à la douleur maternelle, nous indiquant l'absence d'espace intersubjectif entre les deux psychés. On saisit là toute la carence dans la transitionnalité, le manque d'une aire transitionnelle fondatrice de pensée. L'interdit de lire qu'a posé la mère de Holia à ses enfants manifeste clairement l'interdit de penser, puisque la lecture d'un livre constitue cet espace intermédiaire « entre » au sein duquel se fonde l'individuation, par une aire faite de fantasmes et d'imagination. Sans espace intermédiaire, seule demeure une relation de dépendance absolue, interdisant l'individuation. L'angoisse de laisser sortir ses enfants est associée à une répétition traumatique, pour garder les enfants à la maison. Nous y décelons la présence de processus primaires à travers ces interdits sans nom. « Le processus primaire vise à retrouver une perception identique à l'image de l'objet résultant de l'expérience de satisfaction. Dans le processus secondaire, l'identité recherchée est celle des pensées entre elles. » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 194).

1.2.2. Violences du tabou

Holia raconte la relation à sa mère : « Pour raconter ma vie... Je suis une enfant battue. J'ai eu une enfance horrible. Ma mère me frappait tout le temps, je ne sais même plus pourquoi ».

Au-delà de la véracité des propos, nous nous intéressons au vécu de Holia dans sa réalité psychique. La violence de sa mère paraît surgir dès lors que le déni de celle-ci n'opère plus sous les questions d'Holia ; c'est l'acte, dans toute sa violence, qui prend le relais pour rebâtir le mur de l'interdit de parler, de penser. Acte de punition pour avoir transgressé, fouillé, questionné, parlé du tabou. Quand le « déni » échoue, on sort de la sphère psychisée pour entrer dans la violence du corps. La violence de la mère de Holia nous apparaît davantage comme un acte de barrage, de muselage exprimé sous une forme pulsionnelle, passionnelle, autant que l'est la pulsion de savoir. Si bien que l'on

ne sait plus lequel à provoquer l'autre ; est-ce parce que le parent tait que l'enfant cherche, ou parce que l'enfant cherche que le parent tait ? De même, est-ce le parent qui violence son enfant ou est-ce l'enfant qui violence son parent par ses questionnements ? Il faut rappeler dans notre lecture historique des faits de guerre que les services de renseignements français avaient utilisé des moyens de violence pour faire parler les prisonniers. N'y a-t-il pas à travers la question d'enfant, pas si naïve, insistante et acharnée, la reviviscence amère de l'*interrogatoire* ? L'enfant ne devient-il pas malgré lui, le bourreau qui a « les moyens de faire parler l'autre » pour lui arracher sa parole et le forcer à dénoncer « ses frères » ? La violence se manifeste là encore comme la force d'un phénomène traumatique plus qu'exilique et nous sommes bien en peine de confirmer notre hypothèse de départ concernant l'exil comme écueil de la transmission. La violence de la mère pour son enfant, au sens d'Aulagnier, correspond au décalage entre ce que la mère projette sur l'enfant et ce que ce dernier se révèle être, car l'enfant ne coïncide jamais avec l'« ombre-parlée » (Aulagnier, 1975, citée par De Mijolla-Mellor, 1998) ; l'enfant frustré ainsi les attentes de la mère d'être tel qu'elle le souhaite.

Holia s'inscrit dans une dynamique sublimée de savoir, à travers une demande assoiffée d'histoires familiales, mais elle se heurte à un désamour maternel, à une haine même : « L'enfant est haï dans sa différence et sa mêmeté, car il représente tout ce que le parent ne supporte pas en lui-même » selon Faimberg (2003). En effet, cet auteur nous explique que « l'enfant n'est pas seulement haï parce qu'il est différent mais surtout (et paradoxalement) parce que son histoire sera solidaire de l'histoire des parents, et de tout ce qu'ils n'acceptent pas dans leur régulation narcissique. » (p69).

Cette conception éclaire les éléments de haine qui transparaissent dans la relation parent-enfant mais paraît quelque peu placer l'enfant en position de victime de la folie parentale. Or, nous percevons davantage une participation active, bien qu'inconsciente, de la part de l'enfant à la relation d'emprise ; et si plaisir il y a, il apparaît alors masochique. Notons aussi que tout objet investi est un objet en risque de perte, comme nous le rappelle Aulagnier (1975) et cela crée de l'angoisse chez le parent qui peut souhaiter la mort de son enfant « pour le punir, ou se punir, d'un trop d'amour qu'il suscite. » ajoute-t-elle (p. 136).

Au creux de cette douleur maternelle à laquelle Holia est inféodée et où les protections psychiques ne sont plus fonctionnelles, que reste-t-il au sujet à part sa propre violence ? La parole excessive d'Holia agresse le parent qui agresse sa parole en l'interdisant violemment, et inversement. Ces questions d'enfant se heurtent, derrière leur naïveté apparente, au silence maternel, le provoquant, le menaçant de résurgence d'affects traumatiques ; Holia, devenant alors l'agresseur de sa mère, serait agressée en retour. À quoi donc

renvoie cette parole ? « Parler, c'est s'adresser à un moignon » écrit Nachin (1993, p. 119). Holia s'adresse ainsi au membre fantôme, mais endolori de sa mère, et appuie sur le point névralgique de la blessure maternelle, en y accentuant la douleur. Seule la violence de la mère se manifeste, brisant la relation, pour annuler la trahison par les mots. La seule protection maternelle trouve une issue dramatique dans la violence sur l'enfant, violence qui cherche à annuler les angoisses d'une mère incapable de ressentir ou nommer sa propre terreur, telle une « peur du Moi devant sa propre lésion » (Freud, 1919).

Le tabou est contagieux – écrit Freud – en ce sens que toute personne qui le transgresse devient lui-même le tabou, celui qui viole la prohibition, devient lui-même prohibé, porteurs de la charge dangereuse. Porteur du tabou, « il possède la faculté dangereuse d'inciter les autres à suivre son exemple » ajoute Freud (1913). Il suscite alors le désir, la jalousie, la tentation et il faut donc l'éviter pour éviter d'y succomber soi-même. Mais lorsque les coups surgissent pour faire taire Holia, il s'agit davantage d'une réponse actée, agie par le mécanisme de la répétition chez le parent qui trouve son expression sur le corps de l'enfant. L'acte prend le relais du verbe qui n'advient pas à la conscience. Cela nous indique qu'on ne peut pas parler de transmission du trauma véritable, mais d'une réédition actée de la violence du trauma.

Aulagnier insiste sur la dimension du « droit au secret », à savoir l'autorisation de penser par le silence, empli de secret. Mais nos participants ne sont pas autorisés à se taire, ils sont défendus de parler, c'est bien un tout autre silence qui est posé, imposé dès lors.

« Se préserver le droit et la possibilité de créer des pensées, et plus simplement de penser, exige que l'on s'arroge celui de choisir les pensées que l'on communique et celles que l'on garde secrètes : c'est là une condition vitale pour le fonctionnement du Je. » (Aulagnier, 1975, p. 16).

Holia parviendra, à travers un pieux mensonge, à lire en cachette, transgression de la Loi parentale, qui ne la protégera pas totalement de la violence maternelle. Pour Faimberg (2003), « l'enfant n'est pas seulement haï parce qu'il est différent, mais surtout (et paradoxalement) parce que son histoire sera solidaire de l'histoire de ses parents, et de tout ce qu'ils n'acceptent pas dans leur régulation narcissique » (p. 69). L'espace psychique identitaire de l'enfant est assujetti au narcissisme parental. Elle précise que le parent charge l'enfant d'un poids douloureux qu'elle retranscrit ainsi : « Ce que je reconnais comme venant de toi, l'enfant, je le hais ; en plus, je te chargerai de tout ce que je n'accepte pas en moi : toi l'enfant, tu seras mon non-moi. » (p. 68).

La capacité de différenciation de l'enfant renvoie le parent à éprouver une haine à son égard. Cette haine vise à annuler la différence, pour rendre l'enfant conforme aux attentes parentales. Nous pouvons percevoir derrière ce qui se donne à voir comme un interdit de savoir, une obligation à se plier aux impératifs psychiques maternels, qu'Aulagnier nomme la « violence primaire » à savoir :

« (...) l'action psychique par laquelle on impose à la psyché d'un autre un choix, une pensée, qui sont motivés par le désir de celui qui l'impose mais qui s'étaient sur un objet qui répond pour l'autre à la catégorie du nécessaire. » (Aulagnier, 1975, p. 40).

Cette violence est à rapprocher de ce que Racamier (1999) appelle l'engrènement pervers et qui consiste à annuler la pensée de l'enfant par l'interdit de la séparation, propre à l'Antoedipe.

Zeïna détient un savoir dont elle ne veut rien savoir. Elle répètera souvent : « Il y a des choses que je ne peux pas dire, c'est pas que je ne vous fais pas confiance, mais je préfère oublier. » Zeïna dira même en parlant de l'histoire familiale : « Tout ça, c'est un sujet tabou. » Nous demandons précisément ce qui est tabou dans sa famille, « Tout ça ! » nous répond-elle. Elle ajoute enfin comme pour dire en faisant l'économie de sa parole : « Je leur en veux à ma famille. Je ne pardonnerai jamais. » « Ma famille est folle, ils sont tous bizarres ! » « Du côté de mon père, il y a des secrets honteux. Mais du côté de ma mère, il y a des trucs aussi. Au fond, tout s'explique !... Mais je ne peux pas en parler, c'est trop sordide. »

Ce qui fait tabou paraît lui-même imprononçable ; Zeïna ne prononce même pas le mot « Algérie », ni le mot « guerre » mais juste « tout ça » dit-elle pour faire l'économie de l'angoisse associée aux *mots* qui fonctionnent comme les *choses*. L'innommable s'introduit dans la pensée pour y établir l'interdit de dire, car nommer est déjà une transgression. Le tabou est par définition ce qui permet à la famille, au groupe plus généralement, de constituer sa cohésion. Si tabou il y a, la quête du savoir devient alors une transgression, entraînant donc une punition. Mais la loi familiale est remplie de tabous, sans totem, que la loi n'a plus de sens, d'ailleurs Zeïna emploie les termes de « famille folle », de « secrets honteux » qualifiés de « sordide » et de « bizarre » ; elle parlera de « trucs » pour désigner l'innommable. La différence entre Zeïna et Holia réside dans le fait qu'Holia court après une histoire qui lui échappe sans cesse, quand Zeïna fuit son histoire familiale qui la rattrape sans arrêt, comme son rêve le mettait en évidence, poursuivi par un frère dans la rue, qui la coince dans une impasse.

D'autres défenses, que la violence, peuvent être utilisées. Judith aborde encore autrement le tabou par l'évitement : « Longtemps, mes parents changeaient de chaîne à la télé ou de station radio dès qu'ils entendaient parler de l'Algérie. Il fallait oublier (...) Pour respecter la volonté d'assimilation de mes parents, on n'a pas parlé. »

Là encore, « Le tabou est le code non écrit le plus ancien de l'humanité, il est plus ancien que les dieux, époque antérieure à toute religion. » (Kaës, 2003, p. 38). Il peut être transmis directement, produit par une force mystérieuse, précise Kaës, ou indirectement, par emprunt à un médiateur qui le transmet à une personne. En cela, le tabou a une fonction d'intermédiaire entre deux individus. Mais, si le tabou est un intermédiaire entre deux individus, c'est qu'il appartient à la sphère interpersonnelle, interindividuelle. Or, dans nos exemples de témoignages, nous voyons que le tabou, lorsqu'il n'a pas de représentant totémique, annule toute possibilité d'espace intermédiaire transitionnel. « L'intermédiaire est un agent de transmission qui accomplit une fonction de régulation entre des formations de structure ou d'intensité trop différentes. » (p. 42). Le tabou familial à propos de l'Algérie, n'est aucunement structurant, comme peut l'être le tabou social, car il ne concerne pas seulement qu'un événement de la vie des parents, mais une immense partie de leur vie et de leur famille. En cela, il est difficile d'en interdire le nom. Ce tabou, chez Holia et Zeïna, ne provoque alors que la violence du silence et parfois des actes, se rapportant, selon nous, à du trauma. Dès lors qu'on se situe hors du langage, l'impensé tisse sa toile, annulant l'ordre du temps et rendant le passé insensé, lequel comporte un risque de destructivité. Ce qui ne construit pas détruit. Pour Nachin (1993), le travail du Fantôme correspond au travail inconscient du secret inavouable (ex : bâtardise, inceste ou criminalité), appartenant au vécu d'un autre (d'un ascendant ou d'un autre objet d'amour). Le fantôme correspondrait à un phénomène interne au psychisme humain et ne serait que la projection et l'objectivation de ces phénomènes internes sur le monde. Cela crée une « nescience », une « obligation de ne pas savoir », chez le descendant.

L'ensemble de ces cas illustre la force de l'attraction par l'*accroche* marcescente au monde des parents. Holia brise le mur du silence quitte à prendre des coups. Là est la violence du savoir en réponse à la violence de l'interdit de savoir. Mais Holia devient elle-même le tabou, le « mouton noir » de la famille, si bien que sa mère exprime un fantasme d'infanticide. C'est justement l'interdit qui suscite le désir (Freud, 1913). Mais quelles sont les répercussions de ces interdits ?

Le registre du négatif permet à l'espace psychique de se créer mais :

« (...) s'il s'avère que c'est peut-être dans ce qui échappe à notre vouloir et à notre activité de représentation que l'essentiel de la transmission s'effectue, il reste que c'est aussi l'absence de l'interdit qui rend impossible la représentation, le jeu du fantasme, le plaisir et le travail de la pensée. » (Kaës, 2003, p. 12).

Kaës insiste ici sur le fait que l'interdit est structurant, car il crée du manque et donc du désir. Concernant notre propos sur l'interdit, nous ne pensons pas que l'objet de la transmission se conjugue au négatif, vu la façon dont le silence reste intensément endocrypté malgré le temps écoulé. Les interdits vécus par nos participants ne font apparaître aucune potentialité constructive ; ce sont des interdits d'être plus que des interdits fondateurs de la pensée. « Trop d'interdits tue l'interdit » pour paraphraser la formulation populaire, créant des impasses psychiques. Les travaux de Duparc (2009) sur le défaut de transmission symbolique montrent que celui-ci participerait à la formation d'un Surmoi archaïque de sorte que « le résidu des "idéologies du Surmoi" familial revêt un caractère tyrannique, régressif et violent » (p. 19). Ici, ce n'est pas d'interdits structurants dont il s'agit, mais d'un Surmoi tyrannique et totalitaire.

Judith témoigne encore au sujet des interdits : « Je me souviens qu'à mes 10 ans, mon père était encore plus sévère, il m'empêchait de sortir, même pour jouer. Je ne pouvais pas aller en colonie de vacances par exemple. Avec ma sœur, on ne comprenait pas. » Propos que nous mettons en parallèle de ceux de Zeïna : « Je suis partie en colonie avec l'école, sans l'autorisation de mon père. Je savais ce qui m'attendait à mon retour. » Zeïna cherche à rationaliser les interdits par le fait d'être fille et non garçon. « Nous, les filles, on ne pouvait pas sortir. Mes frères, ils avaient les pleins pouvoirs » ajoute-t-elle avec colère.

L'interdit de sortir pourrait bien être amplifié par l'aversion que le terme de « colonie » suscite, venant de son équivoque qui fait résonance avec celui de *coloni-sation*. Un mot peut avoir le pouvoir de faire ressurgir une mémoire traumatique et de faire la levée des défenses par des interdits insensés en apparence.

Je demande à Holia si elle se souvient des questions qu'elle posait à ses parents : « Mais je ne sais plus précisément. En fait, je parlais beaucoup, je disais tout haut les choses et ce que je pensais. On m'appelait « l'intelligente », mais dans la bouche de mes parents, ce n'était pas un compliment. C'est même la pire insulte qu'on m'ait faite. » Puis, Holia conclut subitement : « Ma mère ne me supportait pas. Je crois qu'elle ne m'aimait pas. »

À travers ce qualificatif d'« intelligente », on y perçoit que Holia est moquée par ses parents, car elle menace ceux-ci par sa capacité au langage et à la pensée. Mais sans capacité à penser, la séparation ne peut être envisagée et pour que la pensée de l'enfant émerge, elle nécessite d'être étayée par la propre *capacité à penser* de la mère (Bion, 1961) ; et si celle-ci vient à manquer ? La parole de Holia devient menaçante, faisant ressurgir les démons du passé, car « (...) parler pour s'exprimer, c'est aussi s'adresser inconsciemment au fantôme de la mère dans l'inconscient » (Nachin, 1993) ; l'enfant désirerait alors la réincarnation de celui-ci.

Mais plus encore, Holia appuie, inconsciemment, sur une « zone de refoulement originaire » selon Lebigot (2006), c'est-à-dire l'espace des premiers éprouvés du fœtus et du nourrisson. Cette zone réveille ainsi un sentiment de honte associée aux mots, qu'il faut donc bannir du conscient. En parlant des traumatisés, Lebigot précise : « Ce à quoi ils veulent se soustraire, c'est moins à l'angoisse générée par l'événement qu'à une jouissance inconsciente mais culpabilisante. » (p. 30).

Judith revient sur la façon dont sa sœur et elle ont vécu l'interdit de parler : « Pour respecter la volonté d'assimilation de mes parents, on n'a pas parlé. » Pour elle, l'interdit porte non seulement sur le savoir, mais sur le pays d'origine lui-même : « Aujourd'hui, je comprends que l'Algérie est une terre interdite même si je suis convaincue que mes parents ont voulu protéger, ma sœur et moi. Mais ça a failli nous perdre. »

Ainsi montre-t-elle que ce silence aussi protecteur soit-il, comporte une part de destructivité par le voilement de l'histoire, donc le dénuement de l'historicité familiale. Le changement de chaîne télévisée ou de station radio dès lors que le mot *Algérie* était entendu manifeste clairement la façon dont il véhicule des reviviscences sans savoir encore lesquelles. L'histoire familiale devient constitutive de l'identité elle-même. Judith exprime le danger que ce pesant silence a constitué sur sa sœur et elle. Elle capte le mutisme parental au sujet de l'Algérie, ou en est captive, sans aller l'interroger de front, car elle le reconnaît comme un désir d'oubli et de protection à son égard et dont elle respectera le silence, contrairement à Holia.

Les innombrables interdits auxquels font face nos participants (interdit de sortir, de parler, lire, de nommer), forment une impasse physique et psychique empêchant l'aire transitionnelle nécessaire à l'enfant pour se subjectiver. Ces interdits se regroupent au sein d'un interdit principal, l'interdit de savoir, qui bloque toute relation intersubjective, aliénant la pensée

de l'enfant à des œillères imposées qui le bornent à l'impensé en héritage. Si l'insu bloque les capacités de pensée, le savoir peut-il les libérer ?

1.3. De l'insu-porté au su-portant

1.3.1. L'entendu

Holia : « Je ne sais rien de la guerre d'Algérie, j'ai cumulé des histoires, car ils en parlent entre eux. Je les ai entendus parler, je comprends l'arabe mais je ne le parle pas. À l'époque, ils faisaient souvent des réunions familiales, presque tous les jours. Il y avait mes tantes, mes oncles, j'entendais et je pleurais ». Je lui demande des précisions de dates, en l'occurrence son âge, mais Holia fait un lent de la tête en guise de négation pour signifier qu'elle n'en sait rien. Je lui demande alors ce qu'elle entendait : « Je ne sais pas -me dit-elle- mais je sais que ça me faisait mal et que j'en pleurais. Comme s'ils ne me voyaient pas. Pourtant, ils savaient que je comprenais l'arabe ».

Si Holia ne sait rien de l'histoire personnelle et familiale de ses parents, il reste qu'elle a pu « capter » ce que Laplanche appelle des « signifiants énigmatiques », qu'elle retranscrit sous forme d'affects dénués de représentation. En effet, elle paraît éclairer ici le concept férenczien de « nourrisson savant ». L'insu n'est pas total, car des traces de savoirs apparaissent progressivement dans son discours. Avec un peu d'insistance, nous constatons que ce qui est décrit comme insu pouvait s'avérer être une forme de savoir. Freud (1909) avait déjà indiqué ce point : « une simple insistance, une pression de ma part suffisait pour faire apparaître l'événement oublié » (p. 32) ; événement qui paraissait ne pas avoir de lien avec le véritable événement à l'origine du symptôme. Néanmoins, sur la base du principe de « déterminisme psychique », Freud fut convaincu que chaque idée du malade ne peut être arbitraire « et sans rapport avec la représentation oubliée ». À notre niveau, il se révèle qu'en insistant sur les souvenirs de nos participants, quelques événements significatifs apparaissent et viennent mettre en lumière les contours du silence. Rappelons-nous qu'Holia est née dans un contexte de deuil pathologique chez sa mère, créant un contexte de tension traumatique. Cet élément vient flouer, voire anéantir les affects de bonheurs de la naissance écrasés sous le poids du malheur du deuil. Nés en exil certes, nos participants voient le jour dans la pénombre des drames familiaux qui semblent relever de traumatismes, plus que d'exil, mais nous ne savons pas encore qu'elle en est la nature du fait même de l'impensé traumatique.

Nous imaginons pourtant aisément un bébé pleurer dans son berceau, à l'écoute des adultes, sans que ceux-ci imaginent que ses larmes soient dues à leur récit, car la croyance populaire dit qu'« un bébé ne comprend pas » ou « il est trop petit » ; sans doute, ne pensaient-ils pas qu'à son âge, l'enfant encore nourrisson pouvait saisir du moins l'affect déployé. Les théories de Ferenczi sur le nourrisson savant éclairent notre lanterne sur le sujet indiquant une confusion de langues entre adulte et enfant, plongeant l'enfant dans le monde fait de violences de guerre doublement innommables pour lui (du fait de son non accès au langage et de l'absence de représentation de l'événement). Par son témoignage « J'entendais et je pleurais » sans contenu significatif, Holia indique qu'elle se montre dépositaire de « traces mnésiques héritées » (Freud, cité par Laplanche et Pontalis, 1985), mais traces restant inaccessibles au champ de la conscience.

Holia tient à nous montrer l'album de famille. C'est en feuilletant, avec nous, ses grands albums des photos de famille, photos désordonnées sur le plan chronologique qui glissent de l'album et tombent à terre, qu'une photo de famille, en noir et blanc, floue et vieillie, apparaît ; on y voit plusieurs membres d'une famille. Holia me dit alors, de façon brute : « Le père de ma mère a été assassiné par un harki devant ses enfants. » nous livrant ainsi un savoir qui a eu lieu en Algérie à sa naissance, sans pouvoir donner des éléments de contextualisation plus précis. Elle ne peut dire quand et comment elle l'a su : « Je ne sais pas mais je sais que ça faisait mal. »

Lorsque Holia nous disait avoir entendu des choses qui la faisaient pleurer, sans pouvoir en préciser le contenu, nous l'identifions à présent comme de l'*entendu* au sens freudien, c'est-à-dire « constitué des choses qui sont entendues et reçoivent leurs valeurs après coup » (Freud, cité par Laplanche et Pontalis, 1985, p. 66). La légende des parents, des grands-parents ou de l'ancêtre transparait sous forme de *dit* ou de *bruit* familial, tissant le lit de *signifiants énigmatiques* (Laplanche, 1997). De plus, il n'y a pas que le vécu représentationnel qui est touché par le trauma. Ce dernier agit aussi sur la régulation affective en la désorganisant. En effet, par le clivage, le trauma a la capacité de taire la représentation et de laisser l'affect ainsi en errance. Les larmes ne sont pas un gage de tristesse, elles peuvent aussi être gage de joie. Le phénomène traumatique peut à ce niveau expliquer ses larmes par leur potentiel jouissif, qui n'est ni du côté de la tristesse, ni du côté de la joie, mais celui de la contemplation qui laisse déborder l'affect, sans représentation aucune. Le deuil de la jouissance originare de la symbiose primitive, à laquelle le sujet traumatisé régresse, est impossible car ce serait renoncer à la symbiose et donc à la plénitude. Mais l'angoisse en est le prix à payer.

Ce souvenir surgit donc, inattendu, alors que Holia disait ne rien en savoir, mettant en évidence la présence d'une transmission inconsciente de la mémoire traumatique de sa mère. Une photo a fait apparaître un savoir, mais celui-ci est dénué de son sens historique. Cet entendu peut être mis en lien avec l'image acoustique selon de Saussure rappelle Vanier (2009a, p. 41). Le sujet est mis en position d'*interpellé*, sans qu'il puisse pour autant nommer ce qui l'interpelle ainsi. L'image-photo paraît faire apparaître une image mnésique qui ne parvient pas à devenir souvenir en après-coup, illustrant le clivage entre un insu affecté et un savoir désaffecté.

Ajoutons que l'assassinat d'un Algérien par un soldat harki sous-entend la violence de ceux qui se sont rangés du côté de la France contre leurs compatriotes, page de l'Histoire encore inadmissible pour les Algériens. Holia ne connaît pas les raisons de ce meurtre. Dans quelles circonstances a-t-il été assassiné ? Était-il un soldat du FLN ? A-t-il été dénoncé par un voisin ? A-t-il été torturé ? De quelle façon ? Nous n'en saurons rien. D'ailleurs, Holia est dans l'impossibilité d'élaborer davantage son propos, comme s'il n'y avait pas de mots pour signifier l'horreur de l'événement pour sa mère. Elle nous livre simplement à l'état brut une image archaïque qui ne fait pas souvenir, ce que Freud nomme l'*entendu*, en tant que *sensorium* qui rompt avec la continuité de ce qui apparaît comme un « champ perceptif indifférencié ».

Est-ce un souvenir ou une mémoire ? Le souvenir, c'est du passé alors que la mémoire en est dénuée, elle surgit dans le présent. L'apparition de cette image mnésique met en évidence une représentation de chose dénuée d'affect, alors que l'affect « je pleurais » est dénué quant à lui de représentation. Le clivage du Moi opère clairement, fragmentant au sens ferenczien les données psychiques pour faire l'économie du danger de l'élaboration psychique.

Cette formulation « J'entendais et je pleurais » nous rappelle cette idée d'Aulagnier (1986a) :

« (...) l'enfant percevra-entendra la scène comme réalisation d'un meurtre s'accomplissant. On ne sait plus qui est le meurtrier et qui est la victime, la permutation est toujours possible dans la scène qui suit, le mort peut se présenter à nouveau comme vivant. » (p. 377).

Holia tient lieu et place de « nourrisson savant ». Holia nous fait part du fait qu'elle comprend l'arabe mais ne le parle pas. Ne fait-elle pas ici l'aveu d'une relation spécifique à la mère ? La langue maternelle non parlée paraît avoir été bannie de sa parole. Stitou (2002) développe à ce sujet une analyse éclairante à propos des enfants qui répondent à leurs parents en langue

française alors que ceux-ci s'adressent à eux en arabe ou en berbère. Stitou considère qu'il s'agit d'une défense psychique contre l'emprise maternelle mais aussi contre les éprouvés qui s'y rattachent et qui constituent une menace pour l'enfant. Cette langue maternelle, pourrait-elle revêtir l'*informe*? Ne pas la parler pour vouloir la traduire dans une autre langue ou pour fuir ce qu'elle contient de menace ?

1.3.2. Le su

Partagée entre le respect du silence sur le drame et la curiosité propre au chercheur, je fais le choix de ne pas demander à Judith de me faire le récit de l'histoire familiale. Celui-ci se dévoilera spontanément : « Ils sont partis chercher le mari de la cousine de ma mère qui n'était pas rentré depuis trois jours. Dans la voiture, il y avait la cousine de ma mère, son père et son frère (de la cousine). Elle avait laissé ses enfants à sa mère... Heureusement... Il y avait aussi un voisin du village qui les avait accompagné parce qu'il voulait qu'on le dépose en ville... S'il avait su... Ils ne sont plus jamais revenus... On est dans l'attente d'un coup de fil tous les jours. »

Judith s'exprime avec une voix fine et basse qui contraste avec ses propos qui se tiennent étonnamment sans affect manifeste, propos entrecoupés de silences qui cherchent une émotion qui ne vient pas. Là aussi, l'affect nous paraît barré, interdit peut-être. Sa formulation par le « on » met en évidence la douleur collective familiale. La croyance commune selon laquelle ils seraient encore vivants favorise l'impossible du deuil et du recueillement. Cette croyance devient à la fois un espoir de vie mais constitue à la fois un crève-cœur en ce qu'il maintient la cruauté de l'espoir déçu jour après jour. L'attente enferme et ravive le drame de la perte, de la mort qui ne peut faire deuil. En effet, il s'agit de disparition qui rend impossible la restitution des corps et sans corps, il n'y a pas d'autopsie possible, donc pas de sens sur ce qu'il s'est passé ; formant un véritable black-out mémoriel, un trou dans le temps. Cette attente désespérée qui rend présent les disparus indique la présence du trauma et de l'impensé. Judith, par le « on » qu'elle représente, est détentrice d'un savoir qu'elle parvient à contextualiser plus précisément que Holia. Néanmoins, tout comme Holia, son ton est désaffecté mettant en évidence l'effet du clivage.

Une émotion paraît surgir presque, celle de la colère : « Quelle prétention, quel orgueil de croire qu'ils pourraient sortir et qu'il ne leur arriverait rien ! Ils étaient tellement en bonne entente avec les communautés arabes qu'ils se pensaient hors d'atteinte. Mon père les avait pourtant prévenus. Il était à sa base militaire et les avait appelés pour leur dire "surtout ne sortez pas" » Après une pause, elle reprend à nouveau : « Ont-ils retrouvé le mari de

ma tante ? L'ont-ils tué ou torturé devant eux ? A-t-elle été violée devant lui ou devant son père ? (...) On espère qu'il est mort en les sachant vivants. On ne sait pas... Mais bon ! »

L'ébauche d'émotion s'évapore aussitôt dans un « mais bon ! » plaqué, comme s'il n'y avait pas d'émotion appropriée pour décrire ce qu'il s'est passé autrement que la question « que s'est-il passé ? » ; cette question, ne sous-entend-elle pas une forme de jouissance mortifère proprement traumatique ?

Ce qui apparaît comme violent dans le récit de Judith se situe non seulement dans la disparition des êtres chers, mais aussi en ce qu'il interdit les sépultures, par l'ignorance quant à leur dessein et l'absence de corps à enterrer. Les morts concernés ne sont de plus pas des morts naturels pour lequel un deuil a pu être mené. Il s'agit plutôt de morts qui ne devaient pas mourir. La marcescence vient alors désigner l'accroche à « ce qui a été et qui aurait pu être si », s'il n'y avait pas eu ce qui s'est passé, à savoir la mort tragique. Et peut-être même sont-ils vivants ? « On est dans l'attente d'un coup de fil tous les jours » dit-elle, l'attente durant cinquante années n'a pas cédé au deuil et à la raison. Il s'agit d'un non-sens de l'Histoire, un artefact conjugué au futur antérieur. Il n'y a donc plus de passé, de présent et de futur distincts les uns des autres ; le passé reste présent et le futur n'existe pas.

Quant à Idir, il explique que son père est resté longtemps silencieux : « J'ai vu mon père souffrir, je me souviendrai toujours quand il pleurait, effondré sur le canapé, c'est des choses qu'on n'oublie pas. [...] » À notre question de savoir les raisons des larmes de son père, Idir répond avec une émotion perceptible dans sa voix : « Je pense que son pays lui manquait. »

Ce témoignage d'Idir porte sur le vécu d'exil de son père tel qu'il a ressenti par son prisme d'enfant. On y décèle une association entre la représentation de l'Algérie et l'affect de douleur du manque, par-delà le clivage observé chez Judith et Holia au sujet de ce qui a fait trauma. L'exil révèle ici le sens du vécu inscrit dans une dimension d'historicité entre passé et présent. Le propos portant sur l'exil est ici créateur de sens, et même dans son silence, il révèle une transmission à l'enfant qui en devine les enjeux affectifs. Notre hypothèse de travail se montre encore ici peu tenable, car les éléments d'exil apparaissent signifiants et significatifs d'une élaboration psychique. Par contre, la scène de guerre qui a eu lieu dans la famille est sue par l'enfant sans que celui-ci soit en mesure de nous donner l'origine de ce savoir (comment l'a-t-il appris ? Quand et par qui ?). Cela laisse suspecter une sorte d'apparition du

savoir, à un moment précoce du développement de l'enfant, dans toute la violence de la sidération contemplative de l'événement, telle une anamorphose.

1.3.3. L'ombre anamorphique

Les signifiants énigmatiques rôdent autour de l'enfant, excitant sa curiosité, sans jamais se dévoiler. Quel est cet « informe » si intrigant par le « vu », l'« entendu », le « su », le « perçu » et autres résidus d'empreintes en creux. « J'entendais » (Holia), « je pressentais » (Judith), laissant le vécu *sensationnel* l'emportait sur le vécu représentationnel. Idir, en parlant de l'exil, nous faisait part du devinement dans l'exil, lequel s'apparente clairement à des processus plus secondaires. Mais dans le vécu sensoriel de Holia ou sensationnel de Judith, les processus primaires semblent prendre le dessus ; quelque chose en filigrane se rapporte à une ombre ou un *informe*. Ce vécu est mu par le clivage car Holia en possède les affects sans la représentation et Judith en possède la représentation sans affect ; dans les deux cas, le vécu ne fait pas sens. Schneider le formule ainsi : « Au lieu de la mobilité inhérente au jeu du *fort da*, on se heurte à l'inscription d'un espace intouchable, espace où se loge à la fois l'inactuel et l'irréremédiablement réel » (Schneider, 1985, p. 91). À travers le silence donc, l'enfant marcescent perçoit une forme anamorphique sans origine. Le principe de l'anamorphose opère par l'apparition effroyable d'un visage défiguré qui retient captif. Douville (2005), au sujet du fameux tableau d'Holbein pensé par Lacan, nous explique en quoi l'anamorphose du crâne éveille la curiosité :

« (...) l'anamorphose, présentifie, dans la violence qu'elle rend à notre regard, le sujet dans son risque d'évanouissement. "Est-ce que moi aussi, je me défigure ?" serait au final la question qui nous prend lorsque l'anamorphose nous captive et nous capture. » (p. 119).

De même, nous pensons qu'il existe, lorsqu'un ascendant a vécu un trauma, un mécanisme similaire anamorphique qui attire l'attention du descendant et qui se rattache au mortifère caché derrière l'informe, tout comme « le crâne, isolé, enflé, monstrueux et méconnaissable attire à lui l'investissement du regard. » (p. 118).

Le vécu de deuil impossible à nommer forme une « crypte au sein du Moi », nommée « cryptophorie » (Abraham et Torok, 1978). Les patients « cryptophores » désignent ceux qui sont assujettis à ce type de clivage du Moi. Il s'agit du mécanisme du déni d'une partie de leur réalité psychique et de la réalité extérieure qui y est associée. Le sujet cryptophore va alors être porteur

d'un caveau correspondant à une imago de fixation. Mais cette notion de « cryptophorie » laisse entendre un versant passif du terme au sens où l'héritier subit le poids de sa filiation malgré lui, alors que le terme de « marcescence » contient une force plus active, participative de l'enfant à sa quête pulsionnelle de savoir.

Nous voyons ici que la douleur du silence est portée par le traumatisme de guerre et non d'exil comme nous nous y attendions pourtant. Jusqu'ici, l'exil, par le déplacement, ne semble pas comme responsable de la transmission impossible, puisque Violette en porte les stigmates sans que sa famille n'ait vécu aucun exil géographique ayant pu avoir des effets psychiques. Ce qui fait silence provient du vécu sans nom lié à la violence de la guerre. Une zone lacunaire s'affiche dans les signifiants qui cherchent à tout prix à être colmatés. Nachin (1993) développe l'idée que, pour combler cette lacune due à l'effet d'une forclusion, l'enfant va mener un travail psychique « incessant et désespéré » correspondant aux « manifestations cliniques fantomatiques ».

Fédida (1995b) nous dit que le langage est la « présence de l'absent », l'absent étant au fondement de tout acte langagier. Celui-ci est une mémoire anachronique qui permet le travail de sépulture. Le langage offre une place à l'absent et permet l'émergence du « point de fuite » de l'origine. Sans l'absent, le sujet est enfermé dans ce que Fédida nomme la « dénégation du langage » ; ce que nous saisissons comme l'aveu à travers le silence. Mais cette mémoire traumatique familiale, ne serait-elle pas aussi *cata-chronique* ? En effet, il ne s'agit plus d'une mémoire inscrite dans le temps, mais une mémoire destructrice du temps, fidèlement au concept de « mémoire amnésique » de Green (2000), ce que Vanier (2009a) nomme « mémoire de l'oubli » au sens où :

« (...) ce qui est inscrit demeure inaccessible à la conscience, apparaît comme un oubli dans la vie du sujet, (...) mais ne cesse de revenir dans les formations de l'inconscient, le rêve, les souvenirs-écrans, les symptômes, les agirs du sujet dans la répétition. » (p. 41-42).

Sensible au fait que ce qui est chassé de la mémoire est la douleur que l'événement a pu constituer, nous nommons cette mémoire « amnésie ». L'*amnésie* désignerait cette mémoire qui cherche à s'anesthésier de sa douleur et qui pourrait être à l'origine de la sidération dans les phénomènes traumatiques. Elle réduirait à néant toute possibilité de remémoration chez le parent et se traduirait par des interdits de penser posés sur l'enfant.

L'image anamorphique surgit brutalement dans une perspective particulière, laissant entrevoir dans un bref instant subliminal, la mort en personne. Le trauma déploie une « mort étouffée par son silence même » (Fédida, 1995a). L'« image cadavre » au sens de Fédida est une image mortifère,

dont l'enfant marcescent est dépositaire et même comptable. L'enfant marcescent a trouvé l'angle de vue qui réfléchit une surface de l'image pour y faire apparaître sa monstruosité. L'image transmise se caractériserait donc de la même façon qu'un hologramme. Cette image anamorphique ferait son apparition entre les lignes du silence parental, par sa subliminalité.

Abraham décrit le *Fantôme* comme le travail inconscient du secret inavouable d'un autre, alors que Nachin étend la définition du Fantôme au-delà du secret, au travail psychique sur un deuil non fait ou sur un traumatisme non surmonté.

« Lorsqu'un futur parent est porteur de cryptes, son enfant va se heurter à un silence sélectif sur tout ce qui touche de près ou de loin le secret endocrypté dans les périodes où le clivage du Moi tient et où la crypte est muette, de sorte que son psychisme sera marqué par une faille globale. » (Nachin, 1995, p. 55).

Ainsi, certains enfants d'un parent porteur de cryptes : « (...) vont être conduits à une activité fantomatique visant à réincarner un objet d'amour perdu pour un parent qui en est resté endeuillé. » (p. 55). Selon Nachin (2006), l'enfant est sensible aux lacunes dans le discours des parents, lacunes qui s'observeraient à travers certains gestes, regards, ton de la voix ou encore des mots qui échappent aux parents, avec la mention « top secret ».

Une économie psychique est préférée ; soit l'émotion, soit les mots, mais non les deux simultanément. Sans pouvoir donner ici d'indications sur la structure psychique de nos participants, on observe, pour chacun des cas évoqués, un trouble dans l'appropriation subjective de l'histoire familiale rappelant cette pensée de Roussillon qui éclaire grandement nos observations :

« Sujet ayant rencontré un certain nombre de conjonctures historiques à l'origine de certaines difficultés dans le travail de symbolisation de l'histoire vécue et, partant, un sujet présentant certaines difficultés dans l'appropriation subjective des enjeux pulsionnels, narcissiques ou objectaux qui s'y trouvaient engagés. On souffre du non-approprié de l'histoire et ceci, que l'on soit réputé névrotique, psychotique ou état-limite. » (Roussillon, 1999, p. 100).

Conclusion de l'état des lieux

La silenciation chez l'exilé est à saisir dans le contexte de la guerre d'Algérie, tels que les assassinats, les disparitions, les tortures. Cela fait de ces exilés des sujets traumatisés avant tout, teintant l'exil d'une douleur lancinante et de l'absence à l'autre et à soi. Nous avons éclairé pour l'instant les aspects de ce qui fait silence et à chaque fois, nous nous heurtons à des morts sans sépulture sur laquelle se recueillir. On voit même comment, dans la famille de Judith, l'absence de corps, de cadavres implique un deuil rendu impossible par le trauma qui s'y incruste et laisse le sujet clivé entre d'un côté, la croyance à l'état brut selon laquelle les absents seraient possiblement vivants avec l'espoir de les retrouver sains et saufs et de l'autre, l'effroi du probable pire de l'événement.

D'un point de vue transgénérationnel, nous avons utilisé le terme de marcescence pour désigner cette présence d'un passé traumatique non représentable chez les parents, qui s'accroche aux descendants, pour renaître à travers eux, mais qui les aliène à travers le *silence de mort*. L'arbre marcescent est un arbre vivant enroulé dans un linceul. La marcescence consiste en un mécanisme de conservation du passé rendu présent ; il y a du mort qui s'accroche à de la vie, mais aussi de la vie qui s'accroche à du mort, car ce sont les descendants qui participent activement aux fouilles généalogiques. Selon nous, l'enfant n'est donc pas l'objet de la folie parentale. Si certaines études mettent l'enfant en position de victime de la haine narcissique de ses parents, nous observons, d'après les témoignages recueillis, une participation active, bien qu'inconsciente, de l'enfant à la recherche de son histoire. À ce titre, au-delà de la pulsion et de son versant unilatéral, Lebovici (1981) fait remarquer que le cramponnement du bébé relève d'une pulsion d'emprise, l'emprise mère-enfant étant réciproque. Ici, encore, le sujet ne subit pas passivement sa généalogie, mais le recherche ou le rejette avec force et vigueur.

Aucun de nos participants n'a reçu de transmission par le récit durant son enfance. Nous repérons trois types de silences :

-Un silence excitateur comme celui de la mère de Holia et qui agit sur Holia comme un stimulateur en dépit des non réponses verbales, voire des réponses physiques violentes.

-Un silence effroyable, celui qui fige, tel que celui des parents de Zeïna ou de la mère de Judith et qui dissuade l'enfant d'en creuser les signifiants par la néantisation qu'il impose.

-Un silence affectif, celui du père d'Idir qui, par ses larmes, indique le manque, le vide de l'absence.

Mais, nous identifions aussi trois formes de paroles :

-Une parole porteuse d'éléments bruts, tels que celle du père de Violette, ou celle de la menace infanticide de la mère de Holia ou encore celle du père de Zeïna.

-Une parole désincarnée, faites de mots vides et hermétisant, comme celle du père de Judith, mots qui font déperlanche.

-Une parole étrangère, cachée derrière un langage inaccessible (au sens étymologique de barbare, c'est-à-dire incompréhensible) qui se veut intraduisible, sauf par le devinement, telle que celle du père d'Idir.

Il nous semble que ces différents niveaux de silences et de paroles correspondent à différents niveaux d'élaboration successifs, allant de la violence de l'impensé, à travers la présence d'éléments bruts, à la possibilité de faire sens par l'absence qui fait manque. Ce dernier élément est possible par le biais de ce qui fait exil, rendant sa place à l'absence et au langage qui cherche à nommer celle-ci. Les résultats observés dans ce premier chapitre ne confirment pas notre première hypothèse selon laquelle l'exil annule la transmission.

Nous traitons ici de la guerre d'Algérie, néanmoins, notre propos concerne plus largement le vécu traumatique de guerre ; par exemple, le père de Violette est tout aussi silencieux pour ce qui concerne la guerre d'Indochine. Ainsi, le silence nous paraît être davantage dû aux phénomènes traumatiques qui ont emmuré le sujet dans un voile de silence. Tout comme Violette, nos autres participants ont eu à subir la douleur du silence et l'effroi qui se cache derrière ce qui ne se nomme pas. Plus qu'une « transmission par le vide » (Idris, 2009), nous percevons une transmission « sous vide » pour désigner la transmission d'un contenu étouffé et étouffant ; le « sous vide » est une « méthode de conservation » qui conditionne un produit sous emballage étanche, dont l'air est retiré en grande partie. Les répercussions du sous vide par le manque d'air nous apparaissent comme un procédé quasi-similaire. Le silence traumatique se produisant *sous vide*, au sens où quelque chose reste insu, opprimant et enfermant. Mais pourtant, le sous vide suscite la passion de savoir. Mais cela n'est pas si paradoxal, car la passion rejoint l'ignorance, comme le fait remarquer Vanier, car parallèlement à la quête passionnelle du savoir, le sujet ne veut rien en savoir pour maintenir la passion du signifiant, car « l'ignorance, le mouvement entre l'ignorance et le savoir, est quelque chose du mode de manifestation de la jouissance phallique » (Vanier, 2004, p. 64). Ainsi, la quête de savoir est mue par l'ignorance et l'ignorance alimente

cette quête. Mais ajoutons toutefois que le terme de « passion », s'il est entendu en son étymologie latine, désigne le versant « passif » face à l'objet ou à la chose. Or, nous voyons à travers les témoignages une dimension « active » chez le descendant qui ne subit pas passivement le joug parental, mais qui vient mettre en branle les défenses parentales par le recueil actif d'un savoir, même si cela est vain, ou bien même par une fuite active. Le descendant est un passionné ignorant, comme l'est tout chercheur en quelque sorte, mais non passif face à ce qui lui échappe.

« La construction de la capacité de pensée va donc subir des blancs, des vides, toutes les fois que se rencontre une expérience qui dépasse pour la mère la possibilité de la mettre en mots. » de Mijolla-Mellor (1998, p. 118). L'absence de signifiants, voire l'interdit de penser, crée un vide représentationnel qui attire, qui aspire la captation de l'héritier et le happe dans une quête de sens. Les enfants paraissent être tenus à l'écart sur tout ce qui touche de près ou de loin la zone sensible qui risque de réactiver le trauma. Mais l'enfant en construction paraît éprouver le besoin de savoir, la pulsion même, pour sa survie psychique. Nous reprenons le propos de Schneider (1988) à travers sa question qui éclaire par sa réponse : « Comment l'héritier pourrait-il alors exister sous une forme autre qu'éclatée ? » (p. 92).

Le savoir sur l'histoire, permet-il la libération par le souvenir ? « Lorsque l'on connaît l'histoire secrète, l'on peut modifier les effets qu'elle a sur le moi, modifier le clivage aliénant. » selon Faimberg (2003, p. 70). Il est en effet possible de déjouer les effets du clivage, mais le savoir reste très parcellaire, partiel et ne dit rien qui pourrait constituer un véritable sens. De plus, le savoir sur l'histoire ne suffit pas s'il est désaffecté.

Parmi ces quelques récits, il s'agit de *se construire un passé* selon la formule d'Aulagnier (1989), mais le sujet ne fait pas l'économie de ses angoisses. Le descendant est dans une posture qui se situe entre la possibilité d'exister en suspens et le mort vivant qui ne fait pas absence. Que ce soit dans la recherche vers le sens ou la fuite du non-sens en se débattant contre les démons familiaux, le descendant reste aux prises avec ce que nous appelons *marcescence* (endroit ou envers), à savoir cette captation, qui retient le regard captif ? Être l'enfant d'assassins probables (Violette, Zeïna) ou l'enfant d'assassinés (Holia, Judith), comment évacuer les angoisses de mort qui infiltrent sa filiation ?

Ce silence dans le trauma doit être différencié du simple secret. Il ne faut, par conséquent, pas confondre ces deux acceptions, car elles ne renvoient pas aux mêmes valeurs. Aulagnier (1975) soulève d'ailleurs le fait que le secret mérite d'être un droit, autorisé en quelque sorte, car il offre la condition de possibilité de la pensée. Cela est à rapprocher de la notion d'*extime* de Lacan

précise Vanier, au sens où le secret, c'est le plaisir de penser : « La dimension du secret, l'étymologie nous y invite, est une articulation ou une manifestation du possible de la séparation. » (Vanier, 2009b, p. 130) ; en cela, émerge le *désir de savoir* comme curiosité sexuelle. Or, dans les cas que nous présentons, il ne s'agit pas de secret, mais de trauma ; il n'y a donc pas d'interdit structurant, mais une mise en abyme d'interdits emboîtés les uns dans les autres qui ferait obstacle à la subjectivité de l'enfant.

Quel est l'impact psychopathologique du vécu familial, dans ses composantes traumatiques et exiliques, sur le processus de subjectivation de l'enfant ?

CHAPITRE II

DES ORIGINES AUX FONDEMENTS DU « JE »

« Avant de dire Je, l'enfant avait simplement le sentiment de lui-même »
Emmanuel Kant, « Anthropologie du point de vue pragmatique » (1798).

2.1. Point sur notre réflexion

2.1.1. Observations

Nous avons vu, dans le chapitre précédent, avec quelle intensité le descendant peut être soumis à l'empire de la captation *marcescente*, le guidant vers l'épreuve toujours plus complexe de la quête, sous forme de fouilles (tiroirs, album de photos, documents administratifs, tendance à épier). Cela met en évidence à quel point l'enfant est sensible aux signaux infra-verbaux et participe activement à l'élucidation de l'énigme parentale. Tous ont eu à subir la charge lourde du silence sur le passé familial, y compris Violette qui n'a pas eu à vivre d'exil familial et qui témoigne, elle aussi, d'un défaut de transmission et d'un insu-porté du passé de guerre. Nous avons vu que le poids du silence qui fait barrage aux capacités de transmission par le récit ne peut donc purement être mis sur le compte du vécu d'exil. À ce niveau de notre travail, nous ne pouvons en effet pas conclure sur le fait que l'exil vient bousculer l'équilibre psychique jusqu'à créer un « empêchement de penser » (Cherki, 2008), mettant en défaut la transmission.

Il est délicat de conclure à l'entrave du processus de transmission par le récit sous la seule action du vécu exilique conformément à notre hypothèse de départ. Le vécu d'exil ne peut pas ici recouvrir toute la responsabilité de l'impensé et du silence familial. À l'inverse, la part d'exil, lorsqu'elle est exprimée, dévoile la nature de l'absence qui crée le manque et l'affect, permettant la pensée chez le descendant, là où l'interdit du manque, par l'empêchement d'exil, est un muselage des mots et des affects qui s'y rapportent. Lorsque les propos portent sur les drames familiaux durant la guerre, soit les mots deviennent choses, soit le clivage désaffecte la parole du sujet. Nous voyons alors que c'est davantage le vécu traumatique des parents qui altère la transmission en s'infiltrant dans les liens filiaux par des interdits à profusion. C'est le terrain du traumatisme, dans toute la splendeur de son impensable qui transparait ici par l'œuvre de la silenciation.

Nous sommes donc, à l'issue de ce premier chapitre, en mesure de dire que les violences traumatiques dans le passé familial nous paraissent à l'origine de l'effacement de la mémoire, de l'oubli forcé, donc vain, et de la mise en défaut de la transmission par le récit. Ce premier chapitre nous a permis de voir à quel point il était difficile pour le(s) parent(s) de transmettre l'histoire de son (leur) parcours de vie à ses enfants, étant pris dans les filets de la symbolisation en échec sous l'effet d'un traumatisme qu'ils ont eu à vivre.

Nous allons dans ce deuxième chapitre nous intéresser au processus de subjectivation et de construction psychique des descendants nés et ayant grandi en exil. Ces éléments nous aideront à rechercher la part de l'exil dans leur défaut de subjectivation. Nous chercherons à découvrir ce qui fait faillir la transmission et perturber la question des origines car de ces points, dépendra le rapport à soi et à sa subjectivité.

2.1.2. Identité ou subjectivation ?

L'identité est un concept difficile à circonscrire du fait de sa polysémie ; on parle d'identité sexuelle, religieuse, culturelle, sociale, citoyenne comme si celle-ci était réductible à une simple appartenance à un groupe défini et fermé. Si bien qu'on ne sait plus ce que recouvre tout à fait ce terme. L'identité est, de plus, connotée négativement au regard de ce qui fait notre actualité sociale. Certains politiques en font usage contestable, dans un contexte d'immigration posé comme problématique pour l'unité nationale, afin de séduire un électorat désireux d'une « identité nationale » exclusive, mettant les citoyens en risque d'enfermement dans des critères stricts prédéfinis, posés comme des valeurs patriotiques, alors qu'ils écartent toute singularité et tissent la haine de l'étranger.

Cette notion d'identité est d'autant plus complexe qu'elle ne peut s'inscrire convenablement au sein de la Métapsychologie freudienne sans en perturber son fondement. En effet, elle ne peut se réduire au Moi du sujet le quel est une instance entre le Ça et le Surmoi. L'« identité » ne s'applique pas au fonctionnement de l'appareil psychique tel que l'envisage la Métapsychologie, en ce qu'elle se heurte aux notions de pulsions, de principe de plaisir, de la sexualité et d'inconscient. En effet, l'identité est un concept de psychologie générale et ne s'articule pas avec les données de la Psychanalyse, fondée sur la notion d'inconscient qui agit à l'insu du sujet ; l'identité ne peut de ce point de vue être appréhendée clairement sous un angle purement conscient. Au cœur de la psychanalyse, se trouve aussi l'importance de l'identification comme source du lien affectif qui se tourne vers un objet d'attachement, sortant le sujet de son narcissisme pur. « Être comme » offre un

point d'appui pour que soit mené le processus d'identification et d'individualisation, permettant au sujet d'exister au sein d'un groupe, par sa différenciation, mais exister également pour et par lui-même en lien avec les autres.

Lichtenstein (1976, 1977) définit l'identité en tant que capacité à rester le même au sein du changement, à savoir une invariance observée chez le sujet. Cette définition ne nous éclaire pas sur les aspects temporels de la construction psychique depuis l'enfance. Pourtant, Lichtenstein se fonde sur les travaux de Mahler pour définir l'identité. Esquissons donc ici un bref rappel des travaux de cette dernière sur le processus d'individuation de l'enfant au sein de l'interaction précoce mère-enfant. Mahler retrace ce passage en 3 phases :

1. La phase autistique normale allant de la naissance au premier mois de l'enfant, caractérisée par une indifférenciation totale.

2. La phase symbiotique normale dès le 2^e mois jusqu'au 5^e mois de l'enfant, c'est ce que Hermann nomme l'« unité duelle », ou la fusion des corps et de la toute-puissance infantile, mais l'enfant commence à investir le monde extérieur, sans le distinguer véritablement de lui-même. La symbiose désigne l'« état d'indifférenciation, de fusion à la mère, dans lequel le "je" ne se différencie pas encore du non-je et où l'intérieur et l'extérieur n'en viennent que graduellement à être perçus comme différents » (Mahler, 1980, p. 19).

3. Puis, la phase de séparation-individuation allant du 5^e mois aux 3 ans de l'enfant. C'est un processus qui s'effectue tout d'abord par un déplacement partiel de l'investissement libidinal de la sphère symbiotique sur le Moi de l'enfant, vers 10-18 mois, avec l'acquisition de la motricité. Un déplacement plus important de l'investissement de cette symbiose mère-enfant sur le Moi de l'enfant a lieu avec l'acquisition de la permanence de l'objet libidinal à cette période. D'ailleurs, ce processus de séparation ne peut s'effectuer que si l'enfant a suffisamment introjecté, intériorisé, investi un objet maternel permanent, sécurisant et contenant. Ce travail psychique vise à lier le niveau cognitif et le niveau psychoaffectif dans leur développement mutuel. Cela permet la maturation physique et physiologique conférant à l'enfant une capacité d'autonomie et permet la relation libidinale à l'objet d'amour. Ce processus aboutit à la naissance psychologique de l'être humain et à l'émergence du concept de *self*. Cette « éclosion » psychique s'effectue donc au terme de trois années de travail de réaménagement psychologique chez l'enfant, consistant à se dégager progressivement hors de ce noyau fusionnel et symbiotique avec la mère.

Ce travail précoce permet à l'enfant de se constituer une individualité propre et unifiée, à partir d'une représentation du bon et du mauvais objet

maternel (Klein, 1952), elle-même stable et unifiée en objet total. Cette interaction précoce mère-enfant est à la fois un contenant psychique et un contenu à transmettre. Ce travail d'individualisation permet d'aboutir à la *capacité à être seul* (Winnicott 1958), sous-entendu en présence de l'autre, faisant preuve d'une certaine maturité affective. Ainsi, ce qui constitue notre singularité se tisse sur la base d'une relation à l'autre qui fera émerger sa propre place de sujet, ainsi que le formule de Mijolla (1981) : « Ce sont les rapports, plus ou moins mobiles mais toujours mobilisables, établis entre ces divers et contradictoires fragments d'identifications inconscientes qui constituent, pour chacun d'entre nous, son unicité et sa spécificité. » (p. 27). Freud (1914a) définit le « narcissisme secondaire » à savoir le retournement de la libido d'objet sur le Moi, formant une structure stable qui pourrait constituer ce que l'on nomme « identité ». Si la libido d'objet ne parvient pas à se « retourner sur le moi » de l'enfant, elle reste alors fixée à l'objet comme unique et omnipotent.

C'est d'ailleurs, par les manques manifestés par les cris et les pleurs de l'enfant suite à l'absence ou aux défaillances de la figure d'attachement, notamment la mère, que naissent les prémices de l'identité, selon Winnicott (1969). Une mère doit à la fois être celle qui satisfait les besoins de l'enfant et celle qui le frustre par moment, car c'est l'alternance entre les expériences de satisfactions et de frustrations qui sera à l'origine de la différenciation entre Moi et non-Moi de l'enfant et donc de la constitution de son individualité. La mère doit donc montrer quelques défaillances transitoires mais ne dépassant pas ce que l'enfant peut supporter. Elle doit donc être ni totalement bonne ni totalement mauvaise, mais bien suffisamment bonne, donc suffisamment mauvaise, pour que l'enfant introjecte cette image maternelle à partir de laquelle il existe en tant que « Je ». On saisit là toute l'importance du besoin de manque et de frustration en quantités suffisantes. Mais dans la particularité du traumatisme, l'excitation surgit en grandes quantités, excès qui empêche la pensée et mène au vide représentationnel.

Revenons donc à notre notion d'« identité » d'un point de vue psychanalytique pour la définir si tant est qu'on le puisse. Lacan a fait de l'ordre symbolique un précédent au sujet, tissant son identité avant même sa venue au monde, avant même sa conception parfois puisque l'enfant est pensé en tant que signifiant dès que le désir d'enfant émerge chez le futur parent. L'enfant est ainsi pris dans les enjeux du symbolique et deviendra par la suite ce que son nom l'appelle à être, en fonction du désir parental, voire familial. Il est signifié avant de se signifier. C'est aussi ce qu'écrivait Freud au sujet de l'origine du sujet, celui-ci étant le « maillon d'une chaîne à laquelle il est assujetti contre sa volonté ou du moins sans l'intervention de celle-ci » (1914b,

p. 85). L'Autre doit reconnaître l'enfant à travers son reflet dans le miroir, ce qui permet à l'enfant de se connaître et se reconnaître lui-même (Lacan, 1949). L'identité serait ici le regard porté sur l'enfant par son premier objet d'amour, la mère. Mais notre problème se repose à nouveau : qu'en est-il alors de l'impossibilité pour la mère, le parent plus largement, à nommer sa propre histoire ? Peut-il nommer l'enfant sans pouvoir nommer son passé ? N'y a-t-il donc pas une impossibilité ici de nommer l'enfant même ? Qu'en est-il de la possibilité pour le parent, par son rôle de maillon, de lier l'enfant à ses ancêtres, de l'inscrire dans une continuité fondamentale et fondatrice de sa subjectivité ?

L'identité est un terme usité, popularisé et vulgarisé, c'est pourquoi nous utiliserons dans nos analyses un autre terme, pour réunir les concepts d'identité, de construction de son monde interne, d'autonomie psychique et de singularité, nous retiendrons le terme de « subjectivation ».

La nécessité d'un espace psychique propre est un préalable à la subjectivation (Bertrand, 2005) et nous avons vu que ces espaces étaient défendus, entre interdit de sortie scolaire, interdit de jouer, interdit de parler, interdit de lire, autant d'espaces transitionnels pourtant si nécessaires au devenir du Je. Violette, Judith, Holia et Idir ont tous été plus ou moins pris sur le terrain miné du vécu en Algérie, créant un vide représentationnel chez leurs parents. Zeïna quant à elle évoque son sentiment d'avoir supporté, à subir les problèmes de ses parents dont elle s'est débarrassée un jour en les leur rendant. À ce sujet, dans son rapport sur les pathologies de la subjectivation, Cahn (1991) observe des états allant d'un sentiment de vide à un sentiment d'intrusion insupportable. Nous avons vu précédemment comment les interdits successifs et simultanés étaient posés et comment ils agissent sur l'enfance de nos participants, en les contraignant à répondre au silence par le silence forcé. Nous souhaitons ici en observer les effets sur le processus de subjectivation ?

Bertrand (2005) nous éclaire sur les contextes dans lesquels la subjectivation intervient. Tout d'abord, il y a le contexte de la psychose, dans lequel la subjectivation est en défaut, mise en échec. Ensuite, il y a la période de l'adolescence, où l'avenir du sujet est en jeu aussi bien dans la résolution de la crise au cours du processus adolescent, que dans le basculement psychotique précise-t-elle. Enfin, il y a le contexte de l'analyse où l'analysant mène un travail de subjectivation. Pour notre travail, nous allons aborder les trois points à savoir la subjectivation en défaut, durant l'enfance et l'adolescence et le travail analytique de certains d'entre eux.

Idir nous fait part de ce qui apparaît comme un paradoxe : « Je me sens Algérien, c'est bizarre parce que je suis né en France et je travaille dans une administration française, mais je me sens algérien au plus profond de moi. » « Il fallait que j'aie en Algérie pour savoir si j'étais plus Idir ou plus Stéphane. »

Confronté au paradoxe de ses appartenances, Idir en perdra le sens de son être, conflictualisant la question de l'appartenance, de la désappartenance, entre une famille française rejetante et une famille algérienne absente et désunie par l'exil. Le départ en Algérie vient servir de rituel de passage pour répondre à la question existentielle, possible au travers du regard de l'autre, les pairs algériens.

Judith évoque une idée qui se rapproche de celle d'Idir à propos de ses origines juives : « J'ai beaucoup souffert de mes origines, comme ma famille a souffert de ses origines en Algérie. Dans mon métier par exemple, on m'a mis des bâtons dans les roues, j'ai été insultée de « sale youpine » par ma responsable une fois. Quand j'ai raconté ça à mes parents, ils n'en revenaient pas. Ils m'ont dit : "On est venus en France pour que vous n'avez pas à vivre ça !" Au quotidien, votre légitimité, ce sont les autres qui vous la donnent. »

Judith met sur le même niveau le rejet subi par ses parents en Algérie et celui qu'elle a vécu en France, dans une superposition temporelle. La notion de légitimité vient appuyer l'idée que la subjectivation n'est possible que par la reconnaissance sociale. La non-reconnaissance de sa légitimité laisse une fêlure dans le processus de subjectivation qui réduit le sujet à des appartenances reniées, méprisées. Le savoir sur les origines et la reconnaissance des autres sont ainsi mises sur un même plan en tant que conditions de possibilité de la subjectivation et plus largement de l'ex-istence, dans un mouvement qui va de l'intérieur de la maisonnée vers le dehors.

Pour être, il est nécessaire de naître au désir selon Oppenheimer (2010), à travers le rôle de la mère qui « séduit l'enfant à la vie ». Cet auteur décrit l'identité comme « un acquis grâce à la sexualité qui se met à son service : la priorité n'est plus sexuelle mais « identitaire » précise-t-il. Cela laisse penser que si la notion d'« identitaire » prime sur la sexualité, l'identité n'en reste pas moins liée au désir, dans sa part sublimée, socialisée, se donnant à voir à l'autre, pour être reconnu par l'autre.

Par la psychanalyse, on sait que les représentations que l'on a de soi-même ne proviennent pas du champ du conscient d'un point de vue purement cognitif, mais du produit de nos affects, de notre vie pulsionnelle, inconsciente et dynamique. Ces représentations proviennent des toutes premières expériences d'interactions précoces du nourrisson avec son environnement.

Ainsi, la construction du soi est le résultat d'un « triple processus » selon Marc (2005, p. 30) :

- « un processus somato-psychique où l'image de soi s'étaye sur l'image du corps ;
- « un processus pulsionnel (le narcissisme) par lequel ces images sont investies affectivement et qui commande notamment l'amour et l'estime de soi ; »
- « un processus relationnel et intersubjectif par lequel l'image de soi se constitue dans le regard d'autrui (et notamment dans le regard des parents pour le tout-petit enfant) ».

Ces réflexions en psychanalyse ont permis l'émergence du concept de *self* par le travail de la psychanalyse avec par exemple les travaux de Jacobson en 1964. L'œuvre qui a été d'une grande richesse à ce niveau est celle de Winnicott, notamment en mettant en lumière l'importance des soins maternels dans la construction psychique de l'enfant (1969). Winnicott a pensé les théories freudiennes et les a appliqués au champ de l'enfance, en tenant en compte des notions de pulsion, de sentiment d'existence et d'identité entre autres.

Nous restons ainsi sous le regard vigilant de notre épistémologie première, à savoir la psychanalyse, puisque cette définition rejoint aussi les thèses d'Aulagnier fondées sur l'importance de connaître l'histoire des origines et plus largement du passé pour que le Je du sujet puisse être signifié, sans quoi celui-ci est en risque de psychose. Nous laisserons le sujet aller à ses libres associations, parler de lui selon ce qui a été constitutif de leur être, seuls points donnant une indication de ce qui a participé à sa constitution psychique, ou bien à ce qui a pu fragiliser son devenir. Notre question dans ce chapitre reste donc de savoir comment le silence agit sur le processus de subjectivation de l'enfant, afin de mieux saisir comment celui-ci parvient à reconfigurer une nouvelle forme de subjectivation par-delà les verrous de l'histoire.

Si la subjectivation s'étaye sur la relation précoce de l'enfant à la mère et à son monde environnant, le contexte de sa naissance peut-il nous éclairer sur ce processus ?

2.2. L'ombre des origines

2.2.1. La naissance en contexte

Le récit spontané du contexte de naissance se retrouve chez chacun de nos participants. Cela nous permet de situer leur place d'enfant dans la vie psychique de leurs parents et y percevoir les enjeux de leur relation.

Rappelons-nous les propos d'Holia sur sa naissance la même année que le décès traumatique de son grand-père maternel, ce qui l'a confrontée à une mère défaite et détruite psychiquement. Holia ajoutera : « À ma naissance, ma mère voulait un fils. Elle a dû faire quatre filles pour avoir un fils. »

À peine née, Holia est déjà douloureusement aimée et décevante. Le choc traumatique, qu'a constitué cet assassinat a absorbé tous les investissements libidinaux de sa mère et entraîné un désinvestissement des enfants, des filles et de la fonction maternelle et maternante. Chez la mère de Holia, comme chez la mère d'Idir, on décèle un désinvestissement de la fonction maternelle, suite à une brisure familiale.

Pour les parents de Judith aussi, l'attente d'un fil sera déçue : « Quand ma mère a su qu'elle était enceinte, elle espérait avoir un garçon. Elle avait déjà choisi un prénom, celui d'un écrivain qu'elle aimait. Je porte ce prénom au féminin. » Cette attente du fils continuera d'animer les fantasmes parentaux, malgré la réalité du sexe de l'enfant : « Mon père était directeur d'une école de garçons. Il a eu une dérogation pour que j'aie dans son école, il m'avait coupé les cheveux comme un garçon. J'ai grandi avec des garçons pendant toute l'école primaire. » Mais je constate que même après l'école primaire, Judith restera conforme au désir parental durant le début de son adolescence : « Au collège, j'étais un vrai garçon manqué je portais les chemises de mon père. Au lycée, j'ai commencé à devenir féminine. Aujourd'hui, je sais que je suis une femme, mais au travail, je suis les deux. »

Le désir de fils a participé au fait de fantasmer un fils, tel(le) « l'enfant de sable » de Tahar Ben Jelloun, dont le père nie la réalité de sa féminité pour maintenir les attentes familiales d'un fils, digne représentant l'honneur de la famille proprement à la culture maghrébine. Fallait-il que Judith devienne un garçon pour conjurer un mauvais sort ? Lequel ? Son identification au père a perduré durant son adolescence, risquant de mettre en péril sa subjectivation.

Holia était déjà née lors du décès de son grand-père, mais Judith est née peu après les drames de sa famille. Peut-on y voir une signification ? N'y a-t-il pas, en contre-investissement, un désir de vie là où il y a eu le choc des disparus, comme pour pallier le vide du non-sens. « Un accroissement libidinal lors du décès de l'objet d'amour serait un phénomène fréquent, se manifestant par un besoin sexuel accru pouvant conduire, peu après le décès, à la conception d'un enfant. » Selon Maria Torok dans *L'écorce et le noyau*, c'est un « phénomène répandu, pour ne pas dire universel ». Cette idée appuie celle que nous évoquons à propos du phénomène de la marcescence, là où les morts participent à la naissance et s'y inscrivent durablement. Nous verrons plus loin quel est le mécanisme sous-jacent à ce phénomène ?

Violette : « À ma naissance, mon père a dit que je n'étais pas sa fille. Faut dire que j'ai été conçue hors mariage. Je n'étais qu'un coup. » « Ma mère m'a placée chez mes grands-parents paternels, j'avais trois semaines, j'y suis restée jusque 8-9 ans. »

D'emblée, la relation à la mère est mise à l'épreuve sur le plan affectif, prise dans la conflictualité d'une relation conjugale, du fait du reniement par le père, parti en Indochine, comme pour échapper à une responsabilité qu'il ne voulait pas prendre. Le reniement par le père associé au placement chez les grands-parents par la mère a constitué un double abandon pour Violette. Venue au monde dans un contexte d'absence et de reniement du père, d'immaturation maternelle amoureuse d'un homme qui ne l'aimait pas autant.

Idir témoignait de conflits familiaux qui pré-existaient avant sa naissance, le mariage de ses parents étant renié par la famille de sa mère qui a refusé d'y assister. La mère d'Idir, rejetée par son père parce que faisant couple avec un Algérien, paraît s'être éteinte, car Idir la décrit comme effacée, silencieuse mais aussi peu aimante, comme si elle en avait perdu la capacité. Bien qu'enfant désiré au sein d'un couple amoureux, Idir est tout de même né, en plein *casus belli* familial qui ravive le conflit de la guerre, guerre entre ses parents et la famille de sa mère, mais guerre aussi dans la fratrie de son père. Pour la famille de sa mère, la liaison avec un Algérien est tel un pacte avec l'ennemi, une haute trahison qui entraînera une rupture. La mère d'Idir, exilée en quelque sorte sous le poids du bannissement, paraît vivre la douleur de l'exil intérieur, mais de façon désaffectée ; le silence lui permet-il de se défendre de la douleur de l'affect ? Ou connaît-elle l'histoire de son propre père durant la guerre ?

Nous voyons ici dans quelle mesure le vécu maternel des naissances de nos participants, dans les conditions d'exil, a été altéré par les traumatismes de guerre. L'exil ne constitue pas ici le fait traumatique, mais la seule issue pour échapper soi-même à la mort. Chacun de nos participants a côtoyé une « mère morte », un « père mort », « un aïeul mort » si l'on peut dire. Le vécu traumatique fait voler en éclat le lien précoce mère-enfant et par là même la transmission de l'historicité.

Chacun de ces contextes a pu constituer un trauma précoce. Ferenczi s'est intéressé à l'étude du trauma précoce qu'il rattache à la notion freudienne d'*Hilflosigkeit*. Selon lui, il s'agit d'un *trauma primaire* au sens d'un viol de la pensée et de l'affect, par la disqualification de l'affect, par le déni de la reconnaissance de l'affect et de l'éprouvé par l'objet primaire « mère ». Ferenczi en donne d'ailleurs l'exemple les méconnaissances des besoins de l'enfant mais aussi des excès de demandes parentales ou des privations d'amour.

Holia, Idir, Judith, Violette et Zeïna sont tous les cinq nés dans un contexte de la guerre ou d'après-guerre (guerre d'Indochine et guerre d'Algérie). Leur naissance a fait l'objet de tourments familiaux. Que ce soit Zeïna qui témoignait « on a payé alors qu'on y était pour rien » ou Judith : « ils voulaient nous protéger mais ça a failli nous perdre », ou bien Holia à propos de son addiction à la douleur maternelle ou encore Idir qui vit le rejet en même temps que son père, nous saisissons que le passé familial déteint sur l'enfant qui en subit les conséquences dans une relation au sein de laquelle il ne peut se subjectiver.

« La transmission psychique n'est pas héréditaire, elle résulte d'un héritage familial précoce qui s'opère à travers des interactions précoces, mère-enfant et parents-enfants, qui débutent dès la grossesse et s'enrichissent à partir de la naissance, d'abord fondée sur les attitudes, les gestes, la mimique et la vocalise en attendant que le langage y intervienne en tant que langage verbal. » (Nachin, 1993, p. 9-10).

Avant le langage, l'enfant perçoit les signaux de détresse émis par la mère, en premier lieu, puis par les parents plus généralement, signaux qui détermineront pour beaucoup le destin de l'enfant, comme nous le verrons dans le chapitre 3.

Rappelons enfin que *Zeïna nous a fait part de sa naissance dans le camp de Rivesaltes, dans des conditions d'insécurité. Elle évoque des parents inquiets pour elle selon les dires de sa mère : « Je suis née dans le camp de Rivesaltes.*

Ma mère m'a dit que j'ai failli mourir à ma naissance. Il paraît que mes parents avaient peur pour moi. Beaucoup d'enfants étaient morts dans le camp à cause de problèmes d'hygiène. »

C'est ce point qui révélera, au chercheur que nous sommes, qu'il y a quelque chose qui est inscrit en l'enfant et qui s'actualise dans le présent. Née dans un contexte de peur, Zeïna continuera d'avoir peur, peurs de tout et peurs qui mettront en péril sa subjectivation et sa subjectivité, témoignant d'une inscription du vécu parental, sous l'effet de l'ombre des origines.

2.2.2. Des signes étranges

Pour « être » sujet, subjectivé, il est fondamental d'avoir déjà « intégré », « engrammé » (Cherki, 2008) en soi son vécu. Pris dans un étau entre des interdits désobjectivant et un passé non figuré car défiguré, comment se penser sans penser ses origines ?

Lorsque Zeïna travaille pour la confédération des harkis, des scènes de son enfance lui revenaient intactes à sa mémoire, perturbant ses jours d'angoisse et ses nuits de cauchemars. Elle qui pensait avoir réglé ses traumas de l'enfance s'y retrouvent plongée à nouveau. À son travail, ses angoisses ressurgissent : « J'avais peur de croiser mon père à la fédération, pourtant je sais qu'il dépend de la fédération de ... (autre ville), mais ça ne m'empêchait pas d'avoir peur quand même. » Elle poursuit sur ses peurs, peur de sa collègue, peur d'un voisin, peur de croiser son père, peur de son passé. Puis elle évoque l'Algérie : "Je n'ai jamais été en Algérie et je n'éprouve aucun désir d'y aller. Je ne renie pas mes origines parce que je ne supporte pas le racisme ou qu'on parle en mal de ma communauté. Mais pourtant, je me sens française. Ce n'est pas pour rien que j'ai épousé un Français. L'Algérie, ça me fait peur. »

Le mot « peur » revient sans arrêt, ponctuant chacune de ses phrases, dans un leitmotiv, manifestant une fragilité absolue et généralisée. Chez elle, ce n'est pas une perte symbolique qui a déclenché les symptômes, mais son nouvel emploi de secrétaire au sein de la confédération des harkis : « Tout m'est revenu. Je pensais avoir oublié mais c'est toujours là. »

Nous voyons ici qu'une épreuve de vie de nature affective va faire ressurgir l'arrière-scène des fragilités de l'enfance en mal d'ancrage historique. Cette place a entraîné un retour du passé : « *Je n'ai jamais défendu la cause des harkis, ce n'est pas ma cause. Mais quand j'ai trouvé ce boulot, ça m'a fait*

plaisir. Je me suis dit que j'allais être utile à quelque chose par rapport à la cause de mes parents. Mais en fait, ça m'a rendue malade. Tout est revenu ! » « J'ai de gros soucis au travail. Je n'aurai jamais dû travailler là. J'en ai marre de me taire et de faire la fille de harki. Non, le fait d'avoir travaillé à l'association a tout fait rejaillir. J'avais mis tout ça à l'écart et là je souffre, c'est comme si tout mon passé revenait. J'ai peur. »

Zeïna compare la maison familiale à une prison et aborde alors des phobies depuis l'enfance : « J'ai appris à nager toute seule, pourtant j'avais une phobie de l'eau, de me noyer (...) J'ai aussi une autre phobie - elle paraît regretter d'en avoir déjà trop dit en croisant les bras, puis poursuit - c'est les chats, j'ai une phobie des chats. Je déteste les chats, j'en ai trop peur, depuis toujours. J'en faisais des cauchemars quand j'étais petite. Je rêvais que sur le sol de ma chambre, il y avait pleins de chats morts partout, on ne voyait plus le sol et je ne pouvais plus descendre de mon lit, j'avais peur. Ce doit être dû à mon enfance... » Je questionne le lien avec son enfance, elle paraît réservée sur le fait d'en parler davantage, puis dit : « Il y avait pleins de chats à la maison quand j'étais petite en fait... » Zeïna se tait à nouveau comme bloquée et, après un silence, dit, les bras toujours fermés et regardant au loin vers un spectre du passé : « Chez moi, en fait... ils tuaient les chats... Ça les amusait de tuer les chatons nouveau-nés. » Son visage se décompose si bien qu'elle s'interrompt. J'ose à peine la relancer, puis comme pour venir à son secours, je la relance en lui demandant qui faisait ça. Elle répond après un nouveau silence bras repliés sur son ventre : "Mes frères et sœurs... dans l'évier, ils les noyaient... Ça m'a toujours choquée et eux, ça les amusait. » Je questionne pour savoir si ses parents le savaient : « Oui -me dit-elle- je pense, ils laissaient faire. »

Comment faire la différence entre la part de la réalité ou la part de fantasme, entre la mémoire traumatique ou le souvenir écran ? Nous percevons même que la scène, telle qu'elle nous est décrite pourrait se rapporter, en après-coup, une scène de torture par noyade, telle que celle qui était pratiquée sur des prisonniers en Algérie. Oserions-nous rappeler que l'Algérien est dit cha-hid ? Y a-t-il dans ce « jeu » d'enfants, un « jeu de mot », formant une réédition d'actes meurtriers commis par le père ? Nous n'en saurons rien, tout comme Zeïna n'en sait rien, du moins consciemment.

Holia aussi nous donne à voir un premier symptôme. Elle nous accueille chez elle et nous sert un café, une goutte de café tombe sur la table et Holia s'empresse aussitôt de l'essuyer avec un chiffon en insistant comme si la tâche lui paraissait indélébile. « Ma mère nous disait qu'il fallait être propre, du coup,

je me lavais tout le temps. Il fallait que je sois propre... Je me lève tous les jours à cinq heures du mat et je fais mon ménage. On est tranquille à cette heure, il n'y a personne pour nous enquiquiner. »

Ses troubles obsessionnels tout d'abord, c'est ce qui se déploie devant moi, lorsque la petite goutte de café se transforme, dans sa réalité psychique, en saleté indélébile qu'au lieu d'essuyer, elle va, dans un élan compulsif, effacer, annuler, abolir. Nous questionnons dans ce cas de figure le sens de ce symptôme, comme s'il y avait une saleté et même une souillure. Nous avons vu que le trauma pouvait s'apparenter à un vécu d'humiliation, telle que le sentiment de souillure pouvait l'illustrer. Reste le symptôme obsessionnel chez Holia qui devient alors significatif : « Il faut être propre » lui disait sa mère. Le symptôme perdure, témoin d'un impossible accès à la reconnaissance « propre ». Nous employons là le terme « propre » dans les deux sens du terme, à la fois au niveau symptomatique de propreté excessive, mais aussi de soi « propre », en termes de singularité, dans une étymologie commune avec « propriété ». Holia montre, à travers son symptôme, une métaphorisation de l'impensé, comme une de ses multiples tentatives de symbolisation et de subjectivation échouées, ne parvenant jamais à « être soi propre ».

Entre le besoin vital d'historicité et le rejet absolu des origines, les « enfants des guerres et des catastrophes », tels que les nomme Cherki, parviennent à ne pas sombrer dans la psychose sans pour autant s'inscrire tout à fait dans la névrose, mais n'échappe pas à la mélancolie des liens. Selon Nachin (1993), on observe le plus souvent des symptômes phobiques, obsessionnels, psychopathiques, psychosomatiques et parfois psychotiques.

L'enfant porteur de fantômes va soit vouloir objectiver le revenant pour échapper à son emprise c'est le cas de Judith, d'Holia et Idir), soit alors organiser sa vie domineé par la hantise de son retour (c'est notamment le cas de Zeïna et Violette). Ce qui ne trouve aucune représentation symbolique, chez le traumatisé, demeure sous forme d'affects et parvient donc à se transmettre sous forme d'affects, orphelins de représentation. En effet, Nachin pense que derrière le trouble dans le discours chez son parent, c'est la violence de ses affects que l'enfant perçoit et qui agira sur lui comme un traumatisme. Selon lui, le cryptophore, à savoir l'enfant qui porte la charge de silence de son parent, dénie sa propre douleur, le conduisant à ces symptômes « bizarres ».

Si le déni a opéré durant des années, qu'est-ce qui a fait céder celui-ci ?

2.2.3. Le passé en après-coup

Un événement vécu sur le plan affectif fera relance de symptômes divers et épars qui se cumulent, sans pour autant nous éclairer tout à fait sur la structure psychique du sujet. Ce phénomène met en évidence le phénomène d'« après-coup » freudien selon lequel un événement secondaire fait ressurgir les émois anciens tenus latents par des défenses solides mais qui cèdent sous la charge de l'angoisse.

Holia nous fait le récit de ce qu'elle appelle des crises : « J'ai fait ma première crise d'agoraphobie sur la plate-forme téléphonique où je bossais. J'ai été mise à la porte aussitôt. Mon ex venait de me quitter pour une autre - Ses larmes lui montent vite aux yeux- « Je suis une femme trompée, comme ma mère, mon père l'a trompée constamment, et elle ne disait rien. Ma fille, c'est pareil, son petit copain l'a trompé il n'y a pas longtemps. On est des femmes trompées dans la famille. » Elle enchaîne aussitôt sur ses filles : « Mes filles ne m'aident pas. Quand elles me voient en crise, elles me disent que je suis folle et que je dois être hospitalisée en psychiatrie. Ça fait mal. » (Elle va fumer une cigarette comme pour sécher ses larmes). « Je ne fais plus de crise -ajoute-t-elle- mais j'ai toujours peur d'en faire. »

Sa séparation affective agira sur elle comme un éclatement de tout lien. Les conséquences de ses crises entraînent son licenciement et des conflits à la maison avec ses filles, lesquelles se positionnent comme les parents d'Holia, lui annonçant sa folie, comme le lui annonçait le mauvais présage de ses parents. « Un jour, tu deviendras folle ». Après les crises, c'est l'angoisse d'en faire d'autres qui la tenaille, mais son angoisse paraît aussi faire office de pare-excitation pour empêcher celles-ci.

Un diagnostic de dépression aurait été posé et Holia prend un traitement antidépresseurs associé à des anxiolytiques, mais qu'elle arrête régulièrement au bout de quelques jours avant même que l'effet ait lieu. Selon elle, ses crises d'angoisse apparaissent dès qu'elle est en conflit avec ses filles : « Je ne supporte pas qu'on ne me parle pas. » Ses larmes rejaillissent de plus belles et je lui fais la remarque que ça leur passera dans quelques jours, comme pour apaiser sa montée d'angoisse, mais Holia refuse d'attendre que ça passe : « Non, quand elles me boudent, c'est comme un mur. Et quand il y a un mur, je l'abats. »

Holia est devenue l'ennemi du silence, silence qui constitue une angoisse massive pour elle, allant jusqu'à forcer la parole, arracher les mots à ses filles, comme elle le faisait avec ses parents « parle-moi », ce qui va aboutir à

l'effet inverse d'un renforcement du silence, tout comme la mère de Holia a renforcé la parole de celle-ci sous l'imposition du silence. Comment autoriser silence et parole spontanés ?

La parole forcée comme un silence forcé constituent une violence psychique et rappellent les faits de tortures psychiques. Cela fait lien pour nous avec les comptes-rendus de Frantz Fanon sur les cas de patients torturés durant la guerre. Fanon, alors médecin psychiatre en Algérie, a décrit des troubles psychiques chez les prisonniers ayant subi des tortures. Dans « Les Damnés de la terre », Fanon nous indique les conséquences psychopathologiques de la torture et fait des observations cliniques qui nous aideront à saisir l'impact psychique sur le sujet et sur ses enfants. Tout d'abord, Fanon constate la façon dont l'entretien en face à face, auprès de victimes de tortures, pouvait représenter une source d'angoisses manifestes. L'entretien dans le bureau du médecin devenait quasiment impossible, dans la mesure où le malade ne supporte pas la configuration de cet espace, le renvoyant aux interrogatoires traumatiques. Fanon décrit ainsi diverses symptomatologies, telles que des *instabilités motrices* où les malades ne tiennent pas en place. Pour ceux qui ont subi la torture par l'électricité, Fanon constate que les symptômes perdurent sous forme de « fourmillements » encore enkystés à travers le corps, associés à des « phobies », une « aboulie » et une « apathie ». Il décrit enfin un « syndrome dépressif » avec « agitations intenses » voire « violentes », associées à un grand « sentiment de honte », ainsi qu'une « grande tristesse » apparente et une « fuite de la relation ». Il ajoute que ce syndrome étant aussi observé chez certains tortionnaires et donne notamment l'exemple d'un soldat français en souffrance.

Fanon observe aussi, chez les victimes, différentes formes de « psychoses réactionnelles », de "troubles du comportement", de « troubles affectifs » et « psychosomatiques » chez les torturés ainsi qu'une « *phobie de tout contact corporel avec autrui* ». Il recense aussi de nombreux cas d'"anorexies mentales", qui illustrent, de façon pertinente, le lien entre les deux oralités bloquées, violées par la torture, parole arrachée au silence, altérant la fonction langagière et la fonction nourricière où la mort est logée.

Fanon établit, de plus, une liste de symptômes conséquents à l'administration du Penthotal (plus connu sous le nom de *sérum de vérité*) par injection. Le prisonnier n'a alors plus d'inhibitions, l'enveloppe du silence est transpercée, où plus aucune défense n'est possible. Le malade développe des effets secondaires à la suite de cette administration, tels que des « *stéréotypies verbales* », des « *perceptions intellectuelles et sensorielles opacifiées* », des « *craintes phobiques* » et une « *inhibition générale* ». D'autres prisonniers subissent des "*lavages de cerveau*", contraints à prononcer, pendant des jours,

voire des semaines, tout le mal qu'ils pensent de leur communauté et de leur culture, contraints à user de paroles auto-humiliantes prononcées en groupe.

Par la torture, le prisonnier est ainsi réduit au rang d'objet, sous le joug du tortionnaire qui impose un risque de mort imminente s'il ne parle pas, et peut-être même s'il parle. Les troubles psychopathologiques décrits par Fanon laissent penser à un vécu régressif du torturé. « Faire parler », c'est arracher les mots au silence, castrant au sujet le propre de son humanité.

Holia prend-elle malgré elle la place de bourreau, tortionnaire, victime, qui en voulant recueillir une histoire pour la réinscrire dans une vérité subjective, se retrouve amalgamée à un ennemi menaçant.

Judith et Holia ne peuvent dire précisément quand et par qui elles ont su, le silence s'est donc trahi sous forme de bruit, d'entendu là aussi, transformé en « pré-sentiment ». Ce pressentiment selon le terme de Judith est telle une image errante qui ne trouve pas d'issue pour se penser. Plus qu'un « pressentiment », il s'agirait de sensation ou, pour reprendre le terme freudien, de « sensorium », correspondant aux perceptions intérieures d'éléments en creux provenant de l'extérieur. Ces pré-sensations nous paraissent indicatrices de l'intuition chez l'enfant que son parent est agi par quelque chose. Si l'enfant accède au savoir en dehors de toute représentation liée à l'affect, par quel biais en est-il informé ?

2.2.4. Sensorialité

C'est ainsi qu'un nouveau symptôme fait surface nous raconte Holia : « Je suis sourde depuis 25 ans. Mon médecin m'a dit que c'était une surdité sélective, je crois que c'est à force d'entendre des choses qui ne me plaisent pas » dit-elle avec un rictus amusé.

Ce symptôme nous interpelle d'autant plus que Holia nous avait fait part d'un sentiment étrange : « J'entendais et je pleurais. » Cette observation peut éclairer la surdité comme annulation de l'entendu. Holia a entendu mais ne paraît pas avoir éprouvé de plaisir d'ouïr, sinon d'une jouissance mortifère. Aulagnier met en évidence le passage allant du plaisir d'ouïr au désir d'entendre. Ce plaisir d'ouïr est inscrit dès le stade originaire selon elle : « Le propre cri de l'infans ou son propre gazouillis refont irruption dans sa cavité auditive comme un son de haine ou d'amour dont un sein-tympan indivisible serait l'émetteur. » (Aulagnier, 1975, p. 109). Mais le plaisir de l'ouïe, comme le plaisir des mots sont interdits pour Holia. De Mijolla-Mellor (1998) vient mettre en lumière cette particularité : « Le plaisir d'ouïr peut s'acheter du

renoncement au désir d'entendre. » (p. 122). Plaisir d'ouïr devenu douleur, puis rejet de l'entendu, menant au déni par la surdité psychique. Ouïe qui, ne trouvant pas d'issue par le sens, se retrouve boycotté selon les propres termes d'Holia : « à force d'entendre des choses qui ne plaisent pas » comme si elle reconnaissait à son inconscient une capacité de la protéger. Ce phénomène pourrait être saisi par les thèses d'Aulagnier (1975) au sujet de la « prise-en-soi », en cas de plaisir dans le cadre de l'entendu et du « rejeter-hors-soi » dans les cas de déplaisir formant l'apparition d'une surdité.

La marcescence est un trouble dans le processus de séparation-individuation : le sujet vit un clivage, où une partie de soi parvient à se séparer, à s'individuer et à exister socialement, alors qu'une autre partie reste à l'état fœtal, fixée, attachée, accrochée à la matrice endolorie. Cette douleur fait obstacle à la séparation. L'enfant dont le parent souffre d'un deuil traumatique ne parvient pas à se détacher de son parent. La séparation ne peut être mise en œuvre que lorsque les conditions d'attachement et de sécurité affectives sont assurées. Le contexte de naissance de chacun de nos participants est perturbé par la douleur conjointe de leurs parents.

L'importance du corps est considérable dans la perception de ce qui fait silence. Le corps est entendu au sens d'Aulagnier, à savoir ce qui touche au sensoriel ? Que ce soit les « je pressentais », « j'entendais » ou « je devinais », nous voilà plonger dans le registre du savoir sensoriel de l'intuitif, niveau des sensations corporelles plus qu'au niveau représentationnel. Par le corps, Aulagnier cible ce qui se rapporte à l'expérience sensorielle comme première modalité de connaissance. Cette perception sensorielle est une captation d'une chose qui n'est pas pensée et va s'exprimer chez l'enfant sur la base de sensation corporelle. Ce perçu est défini par Abraham et Török (1959 - 1975) comme le « Fantôme », à savoir « l'invention des vivants », c'est-à-dire qu'il objective, sur le mode hallucinatoire, individuel ou collectif, une lacune créée par l'occultation d'une partie de la vie d'un objet aimé, lacune qui est laissée par les ascendants. Ces auteurs ajoutent que le fantôme serait l'inconscient parental présent dans la parole de l'enfant sous une forme sensorielle. Ces Fantômes seraient donc une formation de l'inconscient échappant à certaines défenses du sujet et fonctionneraient alors par truchement. Cela expliquerait pourquoi le parent ne supporte pas d'entendre dans la bouche de son enfant le son de la voix de son inconscient. Une crypte apparaîtrait et servirait de *refoulement conservateur* et serait le lieu où est enfoui le secret, c'est-à-dire le caveau qui « a pour effet d'obturer les parois semi-perméables de l'Inconscient dynamique. » (Abraham et Torok, 1978, p. 254).

Aulagnier (1975) propose en deçà du registre du primaire et du secondaire, proposé par Freud, de définir un autre niveau, nommé l'*originnaire*. L'activité psychique originnaire correspond à l'activité sensorielle, qui permet le

lien entre l'organe sensoriel et l'objet. Le « point d'origine » de cet espace originaire est donc une situation de rencontre entre la chose entendue et l'organe des sens, l'ouïe. En effet, le trauma et ses reviviscences entraînent le sujet vers un retour à l'originaire, sorte de régression vers une zone interdite par le refoulement originaire (Lebigot, 2006). Ce rejet de l'entendu peut tenir lieu d'amputation de l'organe d'origine, pour y détruire les objets qui s'y rattachent. La surdité devient alors symptôme servant de compromis. L'entendu, comme le *goûté* ou le *vu*, peuvent être aussi bien des sources de plaisir que sources de souffrance comme le développe de Mijolla-Mellor. Dans ce cas, ce « rejet implique que la psyché s'automutile de ce qui, dans sa propre représentation, (et) met en scène l'organe et la zone, source et siège de l'excitation. » (de Mijolla-Mellor, p. 55). Chez Holia, la surdité vient désigner le sacrifice d'un organe, pour permettre amputation sensorielle, un peu comme Van Gogh qui s'est coupé l'oreille pour faire cesser les hallucinations selon certaines hypothèses ou ses acouphènes selon d'autres hypothèses, mais Holia paraît avoir réussi un tour de force par la seule volonté du déni ou de la dénégation.

Dans les problématiques mélancoliques, les visiteurs du moi : « s'incrument et envahissent la vie de celui qu'ils parasitent désormais, inspirant ses pensées et ses propos, déterminant ses actions et ses symptômes, régissant ses rapports avec son corps lui-même. » (de Mijolla, 1981, 2003, p. 33). Dans la mélancolie, le sujet ne parvient pas à la symbolisation, tout en menant une quête de sens, le faisant capituler sous le poids de l'interdit menaçant et régresser au stade de l'« *infans* » ; terme de Ferenczi qualifiant l'enfant qui n'a pas encore acquis le langage verbal.

Judith témoigne d'un autre symptôme, moins repérable, plus intérieur : « Quand j'ai commencé mon analyse, la porte d'entrée n'était pas celle de mes origines. Je venais de me séparer du père de mes enfants. Progressivement, c'est devenu une quête de mes origines. »

Là aussi, une séparation affective tient lieu d'après-coup qui est venu perturber l'équilibre installé jusque lors. Chez Judith, cette séparation n'a donné lieu à des symptômes phobiques, même si l'angoisse sous-jacente reste perceptible. Cette angoisse se rattache à la douleur de la perte d'objet. L'abandon sous-entend le vécu de perte_faisant lien avec l'exil familial. En effet, selon Stitou (2006b), l'exil crée une « perte originaire inhérente à l'humain » que chacun va s'approprier selon sa propre subjectivité et sa propre histoire prise dans l'Histoire. Elle précise que tout franchissement d'une frontière, peut réactualiser la perte, tels qu'un déplacement, un deuil, un renoncement, ou une rupture historique. La séparation affective de Judith a

ainsi constitué une résurgence d'affects abandonniques. Mais, si l'abandon est associé pour Judith à son histoire d'exil, nous savons néanmoins qu'il constitue aussi un signe clinique retrouvé dans le traumatisme psychique. L'exil dans la famille de Judith a été vécu comme un abandon des disparus, probablement morts, mais peut-être vivants aussi. Il est difficile dans ce cas de figure de différencier le vécu d'exil et celui de traumatisme. Nous tâcherons plus loin de les différencier dans leurs effets. En tous les cas, Judith illustre bien comment un événement actuel l'a reporté à son histoire intime de rapport avec la perte, réveillant les affects tapis dans l'ombre, attendant le moment pour répandre leur cri.

Pour Violette, c'est le décès d'un être cher qui réactualisera la scène d'une enfance abandonnée là aussi, et d'une adolescence perturbée comme nous le verrons plus loin.

Rappelons que Violette a été élevée par ses grands-parents paternels durant ses neuf premières années : « Ma grand-mère paternelle est morte à la naissance de mon second fils. En fait, elle est décédée entre mes deux enfants. Tout m'est revenu. J'ai fait une dépression. À l'époque, je faisais tentative de suicide sur tentative de suicide. J'ai quitté la maison, je ne pouvais pas embarquer mes fils dans mes galères. »

L'amalgame, comme l'espace commun faisant confusion, montre que la séparation psychique de l'enfant n'a pas été opérante. Il semble que le narcissisme parental envahit l'enfant en restant greffé sur celui-ci et lui interdisant sa différenciation. (Faimberg, 2003). Une des issues pour l'enfant serait que son parent lui reconnaisse le droit à la séparation, mais cela « exige de la part des parents un processus actif d'élaboration de ce narcissisme, afin qu'ils puissent se situer dans une position véritablement œdipienne. » (Faimberg, 2003, p. 67).

Pour Idir, l'événement, qui a fait interroger sa subjectivité, est une parole de son père : « Je devais avoir 16 ans. Mon père a fait une réunion de famille un jour, il a réuni ses trois fils et ses deux neveux (les enfants de son frère car mon oncle ne leur a rien transmis). Cette réunion m'a marqué. Il nous a dit : "Vous êtes algériens. Tout ce qu'on possède en Algérie, les propriétés des terres tout ce qui appartient à mon frère et moi, ne vous appartiendra jamais, tant que vous ne faites pas votre armée en Algérie. » (...) « Ça m'a fait une claque. À cette époque, ma question était qui suis-je ? Je n'avais jamais vu l'Algérie, tous mes amis disaient qu'il fallait être kamikaze pour faire l'armée

là-bas. Idir ajoute : J'ai pris l'armée comme un tremplin, en me disant qui es-tu ? Es-tu plus Idir ou plus Stéphane ? »

Le père est sorti de son silence, quand son fils aîné, approchant la majorité, était en âge de faire l'armée. Le pays de l'armée allait constituer une nouvelle épreuve pour le père, celle de la parole. L'exil constitue dès lors, non plus un abandon, mais un héritage à regagner par le rituel du retour par ses enfants. Ce « vous êtes Algériens » posé de façon exclusive vient nier tout lien de filiation à la France et à leur lignée Française maternelle. Cela vient même constituer un interdit d'être Français ; nous reviendrons sur les conséquences psychiques d'un tel propos. La part maternelle semble s'être effacée, comme dans un auto-renoncement, laissant le père prendre une place totale, totalitaire.

Idir : « Ma mère, je lui en veux parce qu'elle ne parlait jamais de la guerre. Elle ne prenait pas position. Elle ne nous a rien transmis. En plus, elle n'était pas très affectueuse. J'ai été accueilli par ma tante en Algérie dans une explosion d'amour et j'ai réalisé que l'amour d'une mère m'avait manqué. »

Idir fait le lien entre l'Algérie et une mère patrie, près de laquelle il pourrait *reprendre à zéro* le travail processuel de la subjectivation là où elle a fait défaut. L'interdit d'être Français vient en réponse au rejet par la famille française, comme une *identification à l'agresseur*.

Nous avons déjà passé en revue les multiples interdictions, qui ne sont pas structurants pour le moi de l'enfant car ceux-ci sont posés sans que le langage le signifie (interdit de sortir, interdit de lire, interdit de parler), englobés dans un interdit de penser qui cachent un tabou familial allant jusqu'à l'« interdit d'être » (Green, 1983). Force surmoïque écrasante qui nie la subjectivité, l'intersubjectivité, donc la subjectivation qui est en berne sous le poids d'un surmoi dictatorial.

2.2.5. Subjectivation en berne, l'interdit de la séparation

Zeïna formule les choses d'une façon étonnante : « Dans ma famille, on n'a pas le droit d'être qui on est. C'est pour ça que mes sœurs ont quitté la maison, elles ont vécu en foyer ». Nous demandons ici à Zeïna quand a-t-elle quitté la maison familiale et elle nous raconte son départ provoqué : « Moi, c'est mon père qui m'a mise à la porte à 18 ans. Je ne suis pas partie avant parce que partir de la maison, ça aurait signifié que mes parents n'étaient pas de bons

parents, et ça, je n'y arrivais pas. Et puis, j'avais peur de partir et qu'il y ait des représailles... qu'on me tue. »

Ce témoignage vient illustrer l'interdit d'être, témoignant d'une subjectivation mise à mal par les multiples empêchements, et ceci notamment du fait que le passé est interdit de mémoire. Le boycott de la mémoire familiale devient boycott de toute subjectivité chez l'enfant. La subjectivation pourrait alors représenter le fait « d'avoir le droit d'être qui on est » pour reprendre l'idée de Zeïna.

Quelle subjectivation mener sans mémoire familial ? En effet, Aulagnier (1975) insiste sur l'importance pour le Je d'avoir une réponse à la question sur ses origines. Selon elle, le Je trouve son fondement dans ce qu'elle appelle l'*Originnaire*, phase qui précède celle des processus primaires. La réponse sur les origines proviendrait principalement de la mère précise-t-elle, et permettrait à l'enfant de métaboliser cette réponse pour produire une signification sur les origines des parents, pour les faire siennes.

Selon Bion, si à l'origine, il y a un appareil à penser commun à la mère et à son enfant, cet appareil est amené à se diviser pour qu'advienne la pensée de l'enfant. La séparation psychique étant la première étape de la subjectivation. Nous pensons que la séparation psychique en contexte traumato-exilique est en berne, qu'il se maintient un espace commun, qui ne fait pas fonction de transitionnalité, mais d'univocité. Il ne s'agit pas d'une pensée amalgamée sous l'action du clivage du Moi. En effet, une partie du Moi parvient à s'autonomiser et une autre, reste fixée au Moi parental, dans la zone la plus meurtrie.

Violette nous dit : « Les fêtes pour moi, c'est la mauvaise période. J'aimerais être une marmotte du 15 décembre au 15 janvier. » Elle dira, pourtant, plus loin : "Les fêtes, mon père en avait horreur. » Puis, elle dira par la suite : « Mes parents étaient racistes. Je remercie mon père pour une chose. Mon éducation raciste m'a permis de me rebeller contre ça. » « Mon premier mari, le père de mes enfants, est d'origine juive, mais pour mon père, un Juif est moins pire qu'un Algérien. Et mon second mari est japonais. Mon père ne l'a jamais accepté. »

L'amalgame réapparaît encore dans le discours du sujet, si bien que nous ne savons plus ce qui appartient au parent et ce qui concerne l'enfant. Qui a donc horreur des fêtes ? Violette ou son père ? Elle reprend à son compte les haines de son père ses propres haines, sauf pour ce qui est du racisme de ce dernier. Elle semble parvenir à trouver une ébauche de subjectivation en

affirmant son opposition aux croyances racistes de son père, par deux mariages avec des hommes dont les origines sont méprisées par lui. Mais, cette subjectivation ressemble à une crise adolescente qui s'oppose farouchement davantage par provocation que par un travail de subjectivation. On perçoit donc par moment une confusion des psychés entre parent(s) et enfant(s), faisant que les angoisses, les phobies, les douleurs n'ont plus d'origine elles-mêmes et se partagent en famille comme pour établir un lien d'appartenance, lorsqu'il n'y a pas d'historicité à partager. Être « pour ou contre » les croyances familiales, ne forge par de subjectivation. Dans les deux cas, il s'agit d'engendrer du même, de l'identique, empêchant toute altérité, toute différenciation vraie rappelant ces paroles de Schneider (1988) : « Fondateur se survivant à lui-même à travers la série ininterrompue des disciples tous portés par la même « identité » (p. 18).

Les travaux de Racamier (1999) montrent qu'une entrave à l'acquisition du manque et donc du désir chez l'enfant, par une mère interdictrice de séparation, laisse des séquelles psychopathologiques. C'est ce qu'il nomme l'engrènement qu'il qualifie de pervers. Interdit de langage car le langage, c'est de la séparation. Il désigne sous le terme d'*engrènement* (venant d'« engrenage ») : « un processus interactif étroit, assorti à un vécu contraignant d'emprise et consistant dans l'agir quasi-direct d'une psyché sur une autre, dans une sorte d'interpénétration active des personnes. » (p. 110). Selon lui, ce serait à partir de ce mécanisme de transmission que se noueraient d'étranges filiations.

Rappelons encore les propos de Holia : « La douleur de ma mère, je la vis comme une addiction », enfermant mère et fille dans une douleur sado-masochique, si bien là aussi que nous ne savons plus qui est sado- et qui est maso-, la fille qui est violentée par sa mère ou la fille qui violente sa mère par son flot de paroles.

Chacun des symptômes dont témoignent certains de nos participants nous paraît témoigner d'un vécu parental. Quel est le mécanisme en soubassement de l'identification au(x) parent(s) ?

2.3. L'autre en soi

2.3.1. Le vécu incorporé

Les symptômes de Holia, Zeïna et Judith s'expriment à travers le corps, l'angoisse observée chez chacune d'entre elle, étant éprouvée au sein du corps

même (perte d'objet étant perte d'une partie de soi et angoisses phobiques et les compulsions venant se centrer sur le corps à laver ou le corps menacé de mort).

Au sujet des crises agoraphobiques de Holia, nous pensons que cela nous indique un mécanisme d'incorporation à l'ouvrage où le corps est agité par des tensions qu'il ne peut métaboliser. En effet, la crise d'agoraphobie que nous décrit Holia ressemble davantage à une crise hystérisiforme. « L'incorporation ressemble à un refoulement de type hystérique : problématique sexuelle, avec un retour du refoulé. Cependant, le désir n'est pas imputable au sujet lui-même, mais à l'objet incorporé, auquel le sujet s'identifie. » (Duthoit, 1999, p 147). Cela vient appuyer l'hypothèse d'une incorporation de la part muette du parent, enkysté dans le corps du sujet, converti en pulsion qui ne parvient à se psychiser et qui transparaît sous forme de symptômes étranges. En effet, Holia est animée par des fantasmes identificatoires massifs, créant une série de symptômes étranges tels que des obsessions, des compulsions et des phobies, ainsi que des cauchemars d'étouffement. « Passés sous silence ou noyés dans un brouillard, ces minces événements ou ces fugitives perceptions que les enfants happent, n'en demeurent pas moins actifs et constituent la trame de fantasmes d'identification toujours prêts à resurgir et à s'incarner lorsque telle circonstance de la vie placera le moi en trop grand péril. » (Nachin, 1993, p. 102).

L'incorporation est, pour Torok, opposée à l'introjection au sens où elle est un « processus par lequel le sujet, sur un mode plus ou moins fantasmatique, fait pénétrer et garde un objet à l'intérieur de son corps. » (Laplanche et Pontalis 1967, p. 200). Ainsi le sujet maintient un rapport à l'objet propre au stade oral.

Reprenons le témoignage d'Idir : « J'ai bu la misère de ma famille à travers les paroles de mon père. »

Cette formulation nous semble être également le témoin d'une incorporation. Idir en parle de façon plus évidente qu'Holia, illustrant de façon métaphorique ce qu'il se rapporte, selon nous, à une incorporation, par l'oralité de ce mécanisme. Si la perte d'objet interdit l'introjection des désirs à propos de l'objet, l'incorporation va l'installer à l'intérieur de soi, soit en tant que représentation, soit en tant qu'affect, ou encore en tant que symptôme corporel étrange. Précisons que si incorporation et introjection sont des « prototypes de l'identification », il est important de différencier les deux termes. L'incorporation est conçue en tant qu'« opération corporelle » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 189), telle que « ingérer, dévorer, garder au-dedans de soi, etc. ». C'est donc le « prototype corporel de l'introjection » (p. 209).

« Si les désirs échangés avec l'objet d'amour perdu ont été suffisamment introjectés avant sa perte, aucun effondrement n'est à redouter, le deuil n'en est pas moins douloureux au prorata de l'importance des relations que l'endeuillé poursuivait avec cet objet » (Nachin, 2000).

De Mijolla (1981) pose la question du « qui parle ? » et « à qui ? » (p. 32). La question identitaire est alors troublée par la présence de cet autre indéfini qui dit « Je », mais dont le Je est factice car il parle au nom d'un autre mort dont il est le témoin, voire le représentant vivant. Tout porte à croire qu'il existe une con-fusion des vies, ce que Faimberg (2003) nomme « télescope générationnel ».

L'introjection est un mécanisme qui a initialement été mis en évidence par Freud dans l'analyse de la mélancolie. Ferenczi a repris ce terme pour l'associer à celui de projection et a développé le concept d'*introjection primitive*, signifiant un investissement objectal (objet extérieur) et une identification narcissique par le moi. Il s'agit d'un transfert de l'auto-érotisme sur les objets extérieurs (Brusset, 2007). Chez le névrosé, c'est une solution faisant entrer dans son moi la plus grande partie possible du monde extérieur, devenu objet de fantasme inconscient.

Si l'enfant a bien intériorisé le bon objet maternel, il pourra, en l'absence de la mère, anticiper la présence de celle-ci en l'hallucinant (Winnicott, 1969). Il se crée alors une aire intermédiaire (dite *aire transitionnelle*) correspondant à l'espace de créativité de l'enfant où le représentant est l'*objet transitionnel* (peluche, bout de drap ou pouce...) ; objet sur lequel l'enfant projette son omnipotence et sa vie fantasmatique. L'enfant construit ainsi son monde interne suffisamment sécurisant pour pouvoir être indépendant, c'est-à-dire être seul en présence de l'autre. Mais, une intériorisation insuffisante de l'objet maternel entraîne l'échec de l'introjection, par incorporation, et une insécurité interne ; cela entrave l'acquisition d'une individuation et par conséquent une extrême dépendance à l'objet.

Holia : « Ma mère m'a toujours mise à l'écart » ; enfant devenu le tabou, rejeté, qui sera renié, qui se fera renier. Pour Faimberg (2003), « "les parents internes", en s'identifiant à ce qui appartient à l'enfant, s'approprient l'identité positive de celui-ci. Dans la fonction d'intrusion, en expulsant activement dans l'enfant tout ce qu'ils rejettent, ils le définissent par son « identité négative » (...) « Dans ce cas, donc, l'enfant n'est pas seulement haï parce qu'il est différent, mais surtout (et paradoxalement) parce que son histoire sera solidaire

de celle de ses parents, et de tout ce qu'ils n'acceptent pas dans leur régulation narcissique. » (p. 69).

Le narcissisme du parent vient assiéger celui de l'enfant le rendant caduque, l'omnipotence de la psyché parentale étouffant toute possibilité subjectivante de l'enfant.

2.3.2. Du « Je » au « On »

Rappelons les propos de Zeïna : « Pour moi, ce n'est pas mon histoire. Je leur ai rendu leur problème. » « Je ne veux pas en parler, je veux oublier. »

Au vu de l'interdit total de savoir ainsi qu'au refus de Zeïna de savoir, je lui demande comment elle a su que son père avait fait la guerre d'Algérie au rang des harkis, elle me répond de façon surprenante : « On a su qu'on était harki parce qu'un jour, mon frère a dit à mon père qu'il avait honte de lui. En fait, ils s'étaient fait insultés de "fils de traître" par des gosses du quartier. Mon père ne nous avait jamais dit qui il était et ce qu'il avait fait pendant la guerre. Mais la ville de W. fonctionne comme un village, les gens parlent, surtout qu'il n'y a pas beaucoup de harkis à W. Nous les filles, on n'aurait jamais osé dire ça à mon père, on se serait fait tuer. » Je la questionne alors pour savoir quelle a été la réaction de son père, face aux injures de son propre fils, elle nous répond : « Mon père n'a rien dit, il a baissé les yeux. Je crois qu'il a eu des regrets » C'est vrai que c'est dur de savoir que ses parents ont été... »

Zeïna qui nous donnait le sentiment d'avoir pu enfin se séparer psychiquement et qui ne témoignait aucunement d'une pulsion de savoir, bien au contraire, formule une réponse qui nous montre que la séparation n'est pas véritablement inscrite. En effet, nous sommes d'emblée interpellés par le « on » englobant la famille entière dans la question des harkis. Cela affiche une sorte d'indifférenciation psychique.

Pouvons-nous mettre en lien le fait que le père de Zeïna ne voulait pas que ses enfants sortent de la maison, l'angoisse étant qu'ils apprennent par le dehors ce qui est *sous clé* dans le dedans. Ce qui nous heurte aussi dans ce récit est la violence avec laquelle le fils renvoie au père ce qui représente pour lui une honte, l'ayant reçu comme une insulte, et que le père n'est pas en mesure de reprendre ce terme avec son fils. Pour Zeïna, la phrase s'interrompt là comme si le mot était difficilement prononçable. Zeïna parle pourtant aisément des harkis en tant que groupe général, mais dès lors qu'elle parle de son père, le mot n'advient pas en mots ou en pensées. Le fait même que le père

baisse les yeux devant son fils constitue le facteur aggravant d'une transmission en défaut.

Zeïna se pose discrètement en défenseur de la cause des harkis : « Tous les harkis n'ont pas tué et il y a ceux qui n'ont pas eu le choix » dit-elle comme pour atténuer le poids d'une histoire trop lourde pour ne pas trop souffrir de ce qui apparaît comme un fardeau. Ne pas savoir, permet-il aussi d'imaginer le moins pire, là où savoir pourrait s'avérer irréversiblement douloureux ?

Aulagnier évoque le « porte-parole » au sens où « tout sujet vient à naître dans un espace parlant », le « Je » est ainsi une instance constituée par le discours ». Nous insistons ici toute la nuance entre le « porte-parole » dans lequel le Je trouve une issue pour advenir et ce que nous pouvons désigner par le « porte-silence », face à l'absence de récit significatif lequel vient, a contrario, annuler, entraver, faire échouer toute condition de possibilité d'éclosion du « Je », enfermé dans un « on » indéterminé.

Chez Zeïna, nous observons plus d'ambiguïté, car elle témoigne d'un reniement de ses origines, tout en étant engloutie dans le schéma familial : « Longtemps, mes parents nous ont donné leur problème, je leur ai tout rendu. » Ce « tout » est questionnant dans la mesure où il se veut être un détachement total et radical d'avec ses origines, lesquelles prospèrent ainsi dans le psychisme sous forme de contenu incorporé. En effet, le « tout ou rien » nous paraît excessif pour pouvoir être libérateur, car il occulte toute condition de penser.

Le « on » indifférencié, dont le récit est conjugué au présent de l'indicatif ; forme une appropriation collective, mais en rien subjective, car non subjectivante. Ferenczi avait fait part de son étrange impression lors de l'analyse d'une de ses patientes, concernant la présence d'un autre dans le discours du patient, comme si un autre que le patient s'exprimait par leur bouche (Ferenczi, 1932a). Judith raconte aussi l'histoire familiale, telle qu'on la lui a racontée, maintenant le « on » pour ne pas dire « je » et participer ainsi au partage du deuil impossible « *on* est dans l'attente d'un coup de fil tous les jours », alors qu'elle n'était pas encore née à cette période.

Je demande alors à Idir, Judith et Holia, à quoi leur sert de connaître leur histoire familiale ; chacun offre une réponse spécifique. Idir : « Si j'oublie mes origines, alors qui on est ? » Puis il reformule : « Si je ne vais plus en Algérie, que je n'entretiens plus de lien là-bas, ça veut dire qu'on n'existe plus. Ma racine, elle est morte. ».

Ainsi, Idir parle de sa racine en montrant ses pieds, comme si l'ancrage dans le sol dépendait de l'historicité familiale nécessaire, fondamentale et fondatrice de subjectivité. Il se définit par son appartenance culturelle comme fondement identitaire ; question adolescente du « qui suis-je ? », laquelle permet la révélation sur le plan identitaire et même existentielle : « Je me sens Algérien. » La force du « sentiment de filiation » est intimement liée à la « capacité à être soi », un moi individué. Nous observons une sorte de proportionnalité entre les deux notions, car un sujet qui souffre du manque d'affiliation éprouve des difficultés d'accès à l'individuation.

Idir passe du je au on, dans un glissement sémantique qui le désubjectivise tout en le réinscrivant dans une unité familiale, lui qui a vécu des cassures dans ses deux lignées. Le « on » sécurise le sujet en même temps qu'il le désubjectivise. Ce « on » est le témoin selon nous d'une incorporation qui crée une indifférenciation psychique. Ce « on » ne fait pas « nous » pluriel et différencié, mais un « on » ré-unificateur certes, mais indifférencié par sa singularité.

*Après de Judith, Idir et Holia, j'interroge l'utilité de leur besoin passionné de savoir. Judith nous répond ainsi : « Comment appréhender votre existence avec une histoire que vous ne maîtrisez pas ? » Sa réponse interrogative souligne l'évidence que le savoir est reliée, de fait, au « Je » pour faire sens au sein d'un ensemble cohérent qui fait « on ». Pour elle, il s'agit d'appréhender davantage sa propre existence dans une quête plus narcissique. Holia hésitera dans sa réponse : « Je ne sais pas au final. Après un temps de silence, elle ajoute : « ça me permettrait de les (parents) comprendre peut-être. Mais moi, personne ne cherche à me comprendre. » ; signifiant par là son besoin d'interaction qui n'est jamais honoré, étant happée par sa quête du *graal* maternel auquel elle s'accroche mais qui ne lui laisse aucune place.*

Mais, on peut aussi se questionner sur la propre capacité subjectivante des parents eux-mêmes de Holia, Idir et Zeïna, notamment lorsque leurs parents avaient un statut rattaché au code de l'indigénat, c'est-à-dire étymologiquement celui qui est juste *né là* (mais sans droit juridique égal) ? Être enfant d'indigène, qu'est-ce à dire ?

Comme nous l'avons évoqué précédemment, à l'instar d'Aulagnier (1975) qui traite du lien entre le savoir sur les origines et les fondements du Je, nous observons que les témoignages révèlent l'importance de ce lien de

contiguïté entre le « d'où vient-on ? » et le « qui suis-je ? » Comment alors expliciter cette notion du « Je » ?

Nous observons, à travers l'analyse du discours de nos participants, peu de distanciation entre le vécu de leurs parents et leur vécu personnel, comme si les deux histoires n'étaient que superposition, réédition intacte, telle que le traumatisme le met en œuvre par son impensé. Nous posons alors la question de savoir comment a eu lieu la période de séparation et d'individuation qui consiste pour l'enfant à se différencier psychiquement et physiquement du corps et de la psyché maternels. Ce « on » témoigne d'une individuation en berne, mais qui rassemble dans une unité collective et qui possède l'avantage de rassurer, au prix d'un enfermement.

Holia témoigne de la complexité de sa situation identitaire : « Je suis née Française en France, de parents Français durant la colonisation et pourtant j'ai les papiers algériens. Vous y comprenais quelque chose ? Deux fois j'ai fait une demande de réintégration à la nationalité française, ce que je ne comprends pas puisque je n'ai pas à être réintégrée étant née Française en France. Deux fois, on a perdu mon dossier. »

L'instance administrative perçue comme rejetante et persécutive paraît, pour Holia, rejouer le scénario bien connu de la colonisation qui ne reconnaît pas la citoyenneté aux indigènes. Les papiers d'identité mettent à mal le processus de subjectivation et constituent une zone sismique où le sujet est ébranlé dans son être, reconduit à des origines indéfinies.

Reprenons le témoignage de Holia : « Dans ma famille, on me surnommait « mourtaech », cela veut dire « la tremblante ». Ce sont mes parents qui m'appelaient comme ça, ça les faisait rire. Dès qu'un sujet m'intéressait, je balbutiais et je ne savais plus parler parce que ma voix tremblait, je bégayais. »

Identité tremblante, fragile, fragilisée, ayant fixé les angoisses infantiles par ce surnom humiliant, pour mieux la faire taire. Identité tremblante, en risque de basculer dans la folie, vouloir savoir les origines, c'est prendre le risque de devenir fou. Ses parents se moquaient d'elle : « L'intelligente va parler » pour signifier sa bêtise dans les deux sens du terme, étant à la fois « bête » et « ayant commis une erreur » par la transgression de l'interdit.

Chez Holia, quelque chose fait trembler sa voix. L'interdit de parole s'illustre par son bégaiement qui paraît vouloir dire, quelque chose tout en vouloir taire cette même chose, dans une sorte d'auto-censure. La douleur du

parent est incorporée car elle ne peut être ni pensée, ni retraduite par l'enfant. Holia met en évidence qu'elle veut faire parler quelqu'un à travers elle, mais ce quelqu'un ne peut être entendu. Nachin rend compte de cette impression :

« Le cas de Fantôme le plus commun est celui où la Mère est une porteuse de crypte avec un indicible en elle ou une porteuse d'un Fantôme actif avec un *innommable* (au sens où il a été impossible de mettre un nom sur certains éprouvés) en elle, l'enfant est amené à travailler psychiquement à partir des cryptonymes de la mère mais aussi de l'ensemble des symptômes qu'elle peut exprimer dans des périodes troublées. L'enfant est amené à symboliser par rapport à la réalité cryptée de la Mère et sera conduit à un maniement expressif bizarre du langage le rendant peu apte à la communication intersubjective habituelle. » (Nachin, 2000).

Le bégaiement deviendrait un symptôme de décryptage du langage maternel, par tentative balbutiante de traduction ; mais comment traduire l'angoisse maternelle autrement que par un tremblement.

L'échec de la sublimation signe l'échec de l'introjection. Nachin (2010) décrit l'introjection comme « le mécanisme mental fondamental qui permet de prendre et de garder dans son esprit les traces de toutes nos expériences de vie, qu'il s'agisse de nos sentiments et de nos désirs comme des événements et des influences du monde extérieur. » (p. 10). Ce mécanisme se fonde principalement sur le langage. C'est un « mécanisme permettant d'étendre au monde extérieur les intérêts primitivement auto-érotiques en incluant les objets du monde extérieur dans le Moi » (Abraham et Torok, 1978, p. 141). Or, nos participants témoignent d'une incorporation, d'un objet énigmatique incrusté dans leur corps, sous forme pulsionnelle, lequel ne parvient pas à se psychiser. Le fantasme d'incorporation « témoigne d'un échec de l'introjection ; la perte de l'objet, vécue comme un interdit, est compensée de manière instantanée et magique, proche d'une réalisation hallucinatoire. »

À travers l'addiction de Holia, les confusions, le « on » à la place des « je » et autres amalgames soulignés précédemment, chacun témoigne à sa façon d'une incorporation, d'une indifférenciation à la douleur parentale que le sujet a fait sienne par procuration. L'autre est en soi, incorporé à soi, constitutif de soi. L'individuation, chez ceux dont l'histoire familiale est régie par l'impensé de la guerre et de l'exil, est un processus non abouti, mais toujours en cours, comme s'il était dans une constante tentative d'individuation. De quoi témoigne cette incorporation ? « Chaque fois qu'une incorporation est mise en évidence (...), elle doit attribuer à un deuil inavouable qui d'ailleurs ne ferait que succéder à un état de Moi déjà cloisonné, par suite d'une expérience objectale entachée de honte. » (Abraham et Torok, 1978, cités par Duthoit, p. 146).

Conclusion du chapitre

Aborder l'exil comme écran au récit des origines et du passé de guerre, ce serait faire fi de la place du traumatisme vécu durant la guerre et ce qu'il y a eu de drames pour le sujet et au sein des familles, avant l'exil. À notre sens, les exilés d'après-guerre ne peuvent et ne doivent pas uniquement être appréhendés sous la catégorie unique des exilés, car ce serait être oublieux du contexte traumatique dans lequel ils ont été amenés à s'exiler. La symptomatologie observée chez les descendants, souvent apparentée au vécu d'exil (silence, affections psychosomatiques...) comporte tant de résidus traumatiques qu'il est important de considérer en tant que tels, pour ne pas attribuer à l'un ce qui provient de l'autre, ou bien des deux vécus associés.

L'idée d'une confrontation avec le réel de la mort dans le trauma amène à considérer une phénoménologie du trauma. Le problème de l'effroi n'est pas à entendre comme celui de l'angoisse. En effet, l'angoisse appartient aux mécanismes internes du sujet alors que dans l'effroi, l'objet est extérieur au *dasein*. Entendons par là que l'effroi considère un être-au-monde plus vaste. L'effroi renvoie constamment au temps de la scène traumatique, en dehors de toute continuité temporelle « ne promettant rien d'autres que l'anéantissement immédiat » (Barrois, 1998).

Les rencontres et les ruptures affectives (aussi bien séparation que deuil) déclenchent la résurgence d'affects troublants qui perturbent l'assise existentielle stable jusque lors.

« Habituellement, l'équilibre des forces en présence tend à édifier une image unitaire que nous appelons notre « moi », et dans laquelle nous reconnaissons et faisons reconnaître notre identité, mais il ne faut pas trop se leurrer sur sa solidité, sa permanence ou sa prétention synthétique. Qu'une tempête affective, un deuil, un traumatisme extérieur, une atteinte corporelle ou plus simplement quelque difficulté psychique inaccoutumée vienne perturber sa fragile harmonie, et voici que tel secteur méconnu de notre réalité psychique peut remonter des profondeurs pour rappeler ce passé lointain où nous nous sommes forgés à partir des autres et des images fantasmatiques que nous avons fabriquées à leur sujet. » (de Mijolla, 1981, p. 16-17).

En conclusion, nous pouvons dire que l'identité en tant que subjectivation nécessite une trajectoire historique servant de base à l'individuation et la différenciation. La subjectivation ne peut opérer chez ceux pour qui la possibilité d'« engrammer » a fait défaut dans leur mémoire, les menant au « deuil impossible, à la pétrification, au clivage. » (Cherki, 2008).

Sans l'inscription mnésique et mémorielle dans le sens des processus secondaires, la voie de la subjectivation ne peut s'orienter.

Nous avons passé en revue le rapport du sujet à sa famille, à son histoire, au monde et à lui-même mettant en évidence, pour Violette, Zeïna et Holia, soit une souffrance intrafamiliale avec un enchevêtrement des liens instaurant une confusion des places, soit un éclatement des liens, du fait des interdits de savoir et de penser, ainsi que du forçage à l'oubli. Par contre, pour Judith et Idir, des éléments de manque par la place de l'absence, émergent comme un îlot dans la mer, faisant office de sol. Pour Judith, par exemple, nous avons vu que chaque séparation était vécue sur le mode de l'abandon ; elle témoigne même du fait que cela est lié à l'exil de ses parents. Cela pourrait nous donner l'indice de la coupure d'avec les origines, constituée par l'exil, mais il faut préciser ce vécu abandonnique se retrouve aussi dans le traumatisme psychique et n'est pas propre à l'exil. Le traumatisme s'apparente à un abandon de la communauté des hommes, lié au sentiment de déshumanisation. L'abandon de l'Algérie, éprouvé par Judith et Idir, parvient à se nommer par élaboration dans laquelle les processus secondaires sont à l'ouvrage. L'exil ne peut ici être mis en cause comme point de rupture filiale qui brise les appartenances et la transmission.

Pour Mahler (1958), l'identité personnelle n'a de sens qu'en lien avec deux types d'expériences, tout d'abord le contact corporel à la mère et ensuite la séparation d'avec elle. Comment favoriser l'épreuve subjectivante par l'expérience de séparation fondatrice ? Qu'en est-il d'un moi qui se heurte précocement aux interdits de créer cet espace transitionnel fondateur de l'individualité. Ce moi ne peut véritablement éclore vers l'autonomie, mais ne peut que se replier dans la couvée surmoïque totalisante de l'interdit d'être. L'analyse des mécanismes de défense au sein de leur discours pourra éclairer notre lanterne sur les ressources et les renforts du sujet pour maintenir une cohérence interne, en dépit de l'interdit de penser et d'être.

CHAPITRE III

PALLIER L'INFONDÉ DU JE

« C'est peut-être ça que je suis, la chose qui divise le monde en deux, d'une part, le dehors, de l'autre le dedans (...). »
Samuel Beckett, « L'Innommable » (1953).

3.1. Introduction

Nos précédentes observations et réflexions sur la subjectivation, obtenues via le recueil de témoignages, nous amènent à appréhender, dans notre troisième chapitre, le filigrane des défenses psychiques qui opèrent dans le discours. Il s'agit de chercher s'il existe des défenses psychiques spécifiques en cas de subjectivation en panne (Cherki, 2008). De quel type sont ces défenses qui protègent le moi ? Sont-elles élaborées ou archaïques ? La façon dont le sujet va recourir à des défenses psychiques nous éclairera sur sa capacité à déployer une conservation du moi face à ce qui l'entrave dans son processus subjectivant. Nous chercherons, par leur voie, à situer les points forts des capacités de protections psychiques ou au contraire la présence de zones de vulnérabilité.

Nous rappelons notre question, en toile de fond : est-ce bien le vécu d'exil qui fait défaillir le sujet dans sa subjectivité dont le fondement se situe dans ses liens familiaux et sa filiation ? Nous observons que dans ce contexte traumatique, le vécu d'exil peut aggraver la culpabilité d'avoir quitté les siens, défigurant le deuil, mais jusqu'à présent, la part d'exil, telle qu'elle nous est restituée par nos témoins, ne peut constituer le seul élément à l'origine d'une transmission impossible. Pour Idir et Judith notamment, l'exil constitue un manque, aussi bien pour eux que pour leurs parents et le manque, s'il crée un vide, n'est pas néant et il est important de ne pas confondre les deux termes. Par contre, pour Holia, la scène familiale a fait l'objet de violences propres aux reviviscences traumatiques chez le parent, annulant les frontières de l'espace et du temps, brisant les liens de filiation. Ces violences ont lieu certes en exil, mais n'incombent pas uniquement aux effets propres à l'exil, notamment quand on sait que les effets du trauma peuvent perdurer par-delà du temps. La curiosité infantile de Holia est perçue comme une menace pour le parent et le transfigure en bourreau harcelant. La place du traumatisme vécu dans la guerre s'exprime par une violence qui brise le récit des origines et l'inscription filiale.

Notre objectif vise ici à déterminer l'emplacement des défenses au sein du discours de nos participants, indicatrices soit d'un point d'appui à la pensée, soit d'une mise en branle de leur fonctionnement psychique. Dans ce chapitre, il s'agit donc de poursuivre nos réflexions sur les atteintes à la construction psychique des descendants auxquels le récit de l'histoire a fait défaut et qui ne parviennent par conséquent pas à s'inscrire dans une appartenance familiale, légitimant leur place en tant que sujet subjectivé.

Pouvons-nous donc penser que trauma et exil dans l'histoire familiale agissent à l'unisson pour déstructurer toute constitution subjective chez le descendant ? Ou chacune des deux épreuves travaille pour son propre compte sous l'effet de défenses spécifiques ? Il est encore trop tôt pour le dire.

Nous avons vu que l'absence d'ancrage filial, par la connaissance du passé familial, laisse place à un « on » indifférencié, sans limite. Mais nous n'avons pas mis en évidence que le silence était dû aux effets traumatiques ou aux effets exiliques. Nous cherchons à présent à creuser davantage les aspects psychopathologiques d'une subjectivité en mal de repère originaire. La subjectivité apparaît ici « poreuse », « friable » même. Il s'agit à présent de développer la façon dont les sujets vont agir pour maintenir un équilibre psychique avec leurs symptômes comme solutions de compromis, et leurs défenses, pour contrer les failles psychiques créées par les actes et les trous du discours des parents.

Les défenses psychiques, étant manifestes dans des situations d'insécurité, nous allons nous pencher sur cette insécurité dans le vécu de maltraitance.

3.2. La jeune fille et la mort

3.2.1. Une enfant est battue

Nous avons déjà un peu abordé la maltraitance dont témoigne Holia, inscrite dans une relation de dépendance quasi-masochique à sa mère. Qu'en est-il des autres participants ?

Au tout premier entretien, Violette me reçoit chez elle et m'accueille chaleureusement dans son salon, me proposant rapidement un café. Elle me parle depuis la cuisine et j'en profite pour regarder son intérieur. Aussi bien les rideaux, les cadres sur les murs, que le canapé, les coussins et les tasses à café qu'elle pose sur la table, tous sont de la même couleur, le violet. Violette entre

alors avec les cafés et m'apparaît alors ce que je n'avais pas vu en rentrant, les vêtements portés par Violette, la monture de ses lunettes, ses chaussettes et ses pantoufles sont colorés par tant de nuances de violet allant du rose mauve au bleu violacé. Ce qui n'est pas violet est plus ou moins tacheté de violet. Je m'assoie sur le canapé et elle près de son ordinateur dont le fond d'écran est lui aussi violet pâle. Avec humour, je lui fais remarquer qu'elle doit sûrement aimer le violet, ce à quoi elle répond aussitôt par : « C'est ma couleur préférée ! » en prenant le ton d'une petite fille.

Après avoir présenté l'objet de la recherche, j'introduis de façon générale, en lui demandant ce qu'elle peut me raconter sur l'histoire de son père en Algérie. Voici ce qu'elle répond : « Quand mon père est rentré d'Algérie, c'était un malade. Mon père, je l'ai connu en 63, mais avant l'Algérie, il avait été en Indochine. Entre-temps, ma mère m'a "pondue", puis placée chez ma grand-mère à trois semaines à peine. Je suis rentrée chez mes parents vers 58-59. » Lors de permission durant la guerre, le père de Violette rentrait chez ses parents là où a été placée Violette. Violette enchaine spontanément : « Avant que mon père revienne vivre à la maison, avant mes 13 ans, je n'aimais pas ma mère, j'idéalisais mon père. Et le jour où il est revenu, on a couru dans ses bras et il nous a punis à genoux avec les mains sur la tête. Il nous faisait subir des tortures. » Le terme « tortures » ne nous paraît pas anodin, il est même significatif dans le contexte de la guerre.

Violette raconte qu'elle magnifiait son père dans ses lointains souvenirs. Le clivage entre un « bon » père et une mère « mauvaise » en tous points, est entretenu durant des années. Du fantasme d'un père idéal, héroïque et valeureux en opposition avec une mère haïe manifeste un conflit œdipien appuyé et mal refoulé, Violette va basculer dans la désillusion au retour de celui-ci. L'illusion d'un père héros de guerre, revenu vivant, va laisser place à la rencontre avec un homme, transformé par la guerre, devenu un dangereux tortionnaire. Les retrouvailles même se font dans la violence rééditée à la maison sur le corps de Violette, dont la douleur est aussi celle de ne pas se sentir à la hauteur de l'amour de ce « père mort » pour paraphraser Green. La haine du père s'est reportée sur sa femme et ses enfants, dont la filiation était rejetée, que l'on peut illustrer par ses propos de Faimberg (2003) : « Ce que je reconnais comme venant de toi, l'enfant, je le hais ; en plus, je te chargerai de tout ce que je n'accepte pas en moi : toi, l'enfant, tu seras mon non-moi. » (p. 68). Pour se débarrasser définitivement de ses démons intérieurs, il ne restera plus au père qu'à imaginer se débarrasser de sa famille. C'est ce que Violette nous raconte ici :

« Cette année-là, il avait une permission et il nous a tous assommés... »
Violette se tait, un silence nous sépare. Son émotion paraît contenue avec
résistance. Elle sort de sa poche son paquet de cigarettes et commence une
consommation de tabac effrénée jusqu'à la fin de l'entretien. « Je fume pour ne
pas boire - dit-elle - On est des alcooliques dans ma famille." Violette fume
cigarettes sur cigarettes dans l'espace confiné du salon et l'air devient vite
irrespirable. Je demande si elle peut ouvrir la fenêtre mais le froid d'hiver entre
vite et elle referme aussitôt la fenêtre. Je reprends le mot « assommé », en
toussotant, manquant d'air moi-même, elle poursuit donc : « Il a ouvert le
gaz... Il nous a assommés. C'est les voisins qui nous ont sauvés. Ça sentait le
gaz dans l'immeuble, ils ont appelé les secours. » Elle abrège son récit en me
signifiant que de toute façon, elle a déjà un suivi auprès d'une analyste ; au cas
où je tenterai de jouer ce rôle, s'imagine-t-elle.

La folie paternelle est poussée jusqu'au meurtre, tuer et se tuer, comme issue ultime et unique. Le père voulait-il mourir avec sa famille ou voulait-il les tuer en se sauvant, comme on se sauve de sa propre haine ? Le récit de Violette ne fait pas sens, car il n'y a pas de suite donnée. En effet, elle n'est pas en mesure de nous raconter la suite des événements ; son père a-t-il été hospitalisé en psychiatrie ? A-t-il été en garde-à-vue ? Cet événement, a-t-il été masqué sous forme d'accident ? A-t-il été sous contrainte de soin psychique ? Sous traitement médicamenteux ? Les enfants n'ont pas été placés, laissant croire à une simple crise familiale classée sans suite.

« Il est rentré d'Indochine en 54 et il est resté en Algérie jusqu'en 63. Il
est rentré dans l'armée, car il n'avait pas de diplôme. Il nous a maltraités...
Quand il est mort, ma sœur et moi, on y est allées juste pour vérifier qu'il était
bien dans le trou. Il est mort en 2000 ou 2001. Ma mère a été battue, j'ai vu des
scènes d'horreur, je ne peux pas raconter. »

Violette montre par son propos une oscillation hors de tout cadre temporel. Son discours navigue entre temps passé et temps plus récents, au sein d'une mémoire sans véritable inscription dans le temps. Elle nous apprend la violence de ce père, engagé militaire en Indochine et en Algérie, en guerre durant plus de dix ans, convaincu du bien-fondé de la colonisation et surtout persuadé de la race inférieure des indigènes perçus comme des sous-hommes dit-elle.

Je lui demande, avec prudence quelles étaient les violences que son père leur faisait subir, elle reprend son souffle et paraît répondre sans émotion aucune : « Par exemple, on devait restés debout sur une jambe pendant des heures. Si on posait le pied par terre, il nous fouettait." (...) Une fois, il a laissé

mon frère nu sur le palier toute une nuit. Il avait 8 ans. C'est lui qui a le plus subi. »

Le trauma de guerre est ici réédité par la violence du parent sur sa famille, pris dans le mécanisme de la répétition. Le père de Violette devient aussi un tortionnaire à la maison, jouant sur la scène de l'intérieur familiale, l'atrocité de l'extérieur de la guerre. Ainsi, les enfants des traumatisés le sont au travers des reviviscences par l'acte post-traumatiques de leurs parents, ils sont en quelque sorte eux-mêmes traumatisés par la répétition traumatique de leur père actualisée sur leur corps.

Victime et témoin des violences sur sa famille et elle, Violette raconte les histoires familiales sans qu'une once d'affects transparaisse sur son visage. La seule indication d'un émoi transparait par les cigarettes fumées à la chaîne. Nous ne la questionnons pas davantage sur les agissements du père, présentant un risque de reviviscences que le cadre de notre recherche ne peut contenir. Les travaux de Ferenczi éclairent ces éléments de récit sous la force du clivage :

« Au cours d'une torture psychique ou corporelle, on puise la force de supporter la souffrance dans l'espoir que tôt ou tard cela va changer. On maintient donc l'unité de la personnalité. Mais si la quantité et la nature de la souffrance dépassent la force d'intégration de la personne, alors on se rend, on cesse de supporter, cela ne vaut plus la peine de rassembler ces choses douloureuses en une unité, on se fragmente en morceaux. Je ne souffre plus, je cesse même d'exister tout au moins comme moi global. » (Ferenczi, 1932b, p. 236).

De plus, La consommation de tabac et d'alcool constitue un recours aux psychotropes pour leurs effets désangoissants, réveillées en même temps que les mots. Lebigot (2006) nous dit que la consommation de toxique et d'alcool chez un traumatisé fait office de lutte contre les reviviscences effroyables qui submergent le sujet, ainsi que toutes les autres émotions harcelantes et douloureuses.

Violette poursuit : « Mon père, je ne le connaissais pas trop. Quand il est revenu (de la guerre), je me suis dit que tous ceux qui sont revenus sont devenus cinglés. Et c'est vrai, tous ceux qui ont fait la guerre ont eu des problèmes d'alcool et de violences. »

Violette a elle aussi un problème d'alcool qu'elle met en lien avec sa famille, et son tabagisme a peut-être la même fonction que l'alcool pour son père, celle de la « faire parler ». Elle témoigne de scènes d'horreur qu'elle ne

peut pas raconter, mais c'est une façon de maintenir le produit en soi, peut-être par la peur de l'objectiver. Elle ressort une énième cigarette.

Les mots constituent une véritable épreuve pour Violette. Les représentations de mots paraissent fonctionner en dehors des processus secondaires, et davantage comme des représentations de choses qui perturbent l'équilibre psychique tenu par le silence et que le tabac paraît satisfaire provisoirement.

Pour introduire l'entretien avec Zeïna, je lui demande ce qu'elle peut me raconter de sa famille. Elle répond ainsi : « Des bagarres à la maison ! Quand mes parents se disputaient, c'est-à-dire souvent, ma mère venait toujours frapper à ma porte et ça se terminait toujours dans ma chambre. Tout ça, je ne peux pas pardonner. Mais je veux oublier. » Zeïna se crispe : « Il nous frappait sans raison. Je voulais le tuer, vraiment. Une fois, j'ai cassé le carreau d'une porte avec mon poing. J'ai fait ça pour ne pas le frapper lui. Une de mes sœurs a failli le tuer un jour. C'est celle qui vit aux États-Unis. Je pense qu'elle est partie pour éviter de le tuer. Elle l'aurait fait... Elle avait pris un gros couteau, on s'est tous interposés. Au final, dommage qu'elle ne l'ait pas fait. Mais tant mieux pour elle, elle aurait été en prison. De toute façon, si elle avait été en prison, on aurait pris sa défense devant les Juges. » « Mon père a donné les pleins pouvoirs aux garçons et nous les filles, on n'avait droit à rien. »

Ainsi, Zeïna déplie une enfance forgée sous la folie d'un père menaçant et dangereux. Elle a ainsi été témoin impuissant de scènes de violence dans le couple parental, violence exhibée devant ses yeux jusqu'à dans sa chambre, censée être le lieu sécurisant de l'imaginaire et du sommeil de l'enfant. La chambre est devenue la scène d'expression de la violence de ce couple parental. Zeïna ne pouvant défendre sa mère, (et sa mère ne pouvant ni se défendre, ni défendre ses enfants), il ne reste plus à Zeïna et ses sœurs qu'un fantasme de parricide. La violence appelle la violence comme seule issue. L'homme dévasté ne peut que voir le monde de façon dévastée, trouvant à régler des problèmes d'insécurité interne à la seule façon qu'il connaît, sur un versant psychopathique. L'image de la horde primitive nous apparaît, à la différence que ce ne sont pas les fils qui pensent commettre l'acte, mais les filles dont nous apprendrons qu'elles ont été atteintes dans leur corps, au plus profond de leur intime.

Je demande à Zeïna si elle connaît les raisons des violences dans le couple de ses parents. Elle paraît réfléchir : « Ma mère pleurait beaucoup, son

filz lui manquait. Elle s'interrompt et nous la relançons sur ce filz, elle développe : « En fait, ma mère était veuve d'un Moudjahid en Algérie et elle avait eu un filz de ce premier mariage. Elle a été donnée en mariage à mon père qui était harki. Mon père a toujours refusé cet enfant. Il n'a pas voulu le ramener en France (...) Je crois que ma mère haïssait mon père » clôt-elle froidement. Je l'interroge pour savoir qui lui a fait part de cette histoire. « Ma grand-mère, la mère de mon père, c'est elle qui me racontait. Elle vivait avec nous, elle dormait dans ma chambre, je l'aimais bien et elle m'aimait bien. Quand elle est morte, j'ai pleuré et ma mère m'a frappé. Vous vous rendez compte, on ne frappe pas une enfant qui pleure pour sa grand-mère. »

Il semble que le père de Zeïna supportait mal l'amour que sa femme portait à son premier filz, filz d'un Moudjahid, mort en martyr et peut-être même alour qu'elle portait à son premier mari. Le père de Zeïna interdisait-il à sa femme d'aller en Algérie ? Comme bonz nombre de harkis, il était en droit de se sentir menacé par les nationalistes qui accusaient les harkis de trahison. Ce demi-frère avait 6 ans quand il a été laissé à ses grands-parents, en 1962.

Au départ de l'Algérie, la mère de Zeïna était alors enceinte d'elle. « J'ai été conçue en Algérie, mais je suis née en France » précise-t-elle. On imagine alors comment les angoisses de sa mère ont déteint sur elle in utero ; nous éclairant sur ses propres peurs, peur de croiser quelqu'un, peur d'être agressée, peur des chats, peur de l'Algérie, révélant sa nature angoissée. L'arrivée en France a entraîné le transfert dans le camp de Rivesaltes durant des mois. Zeïna y est née quelque mois plus tard, côtoyant une mère morte de s'être arrachée à son filz par l'exil contraint. Ici, l'exil paraît vraiment avoir constitué le moment traumatique de la mère de Zeïna. De plus, la grossesse dans des conditions de vie déplorablez dans le camp a pu accentuer l'angoisse de perdre Zeïna, nouveau-né.

Nous observons que quelques éléments sur le vécu et les conditions d'exil ont pu être racontés, transmis par le récit. Nous voyons ici que le vécu d'exil a été partiellement raconté à Zeïna, par sa grand-mère et elle nous le restitue de façon chronologique et plutôt cohérente. Le vécu douloureux d'exil n'est pas soumis aux lois de l'impensé, mais ce qui concerne la guerre proprement dite reste tenue sous scellé.

Nous pouvons nous demander si la mère de Zeïna cherche à trouver refuge dans la chambre de sa fille, par le rôle qui est attribué à Zeïna, laquelle a pu représenter un enfant de réparation de la douleur maternelle suite à l'arrachement dans l'exil, mais aussi que sa chambre est associée symboliquement à l'image de la grand-mère dont le rôle a pu être protecteur. Néanmoins, la violence du père ne semble pas avoir de limites et la mort de la grand-mère annule tout espace de sécurité. La douleur de l'exil a pu être

racontée en tant qu'elle constitue la douleur du manque dû à l'arrachement forcé à son enfant. La grand-mère paternelle a pu offrir à Zeïna ce qu'on peut appeler un espace transitionnel de transmission, de récit, de dialogue. La vie de la mère de Zeïna aurait pu être anoblie par la reconnaissance en tant que veuve d'un martyr de guerre, mais c'est le bannissement qu'elle subira en tant qu'épouse de harki et qui rajoutera une charge dramatique à son exil. Nous ne connaissons pas les raisons précises pour lesquelles le père de Zeïna a rejeté ce beau-fils mais on peut tout de même se demander comment il aurait pu élever ce fils de chahid sans se sentir menacé par lui ?

Le récit de l'exil comporte quelques signifiants transmissibles, nommables, même si Zeïna n'a aucune autre donnée temporelle sur la route de l'exil, comme si le trauma avait envahi toute la place. Elle ne sait pas combien de temps ses parents sont restés dans le camp, ni comment ils ont fait la route jusque dans le nord, témoignant du tabou sur le sujet. Si le vécu du trauma est tu par un silence totalitaire et dictatorial, celui de l'exil a pu être nommé, pensé, mettant en lumière les conflits parentaux sur le sujet.

Le fantôme de ce frère inconnu erre dans la famille, hante les esprits, réclamant vengeance. Ce frère a autour de 55 ans à présent, mais reste pourtant étranger à sa famille, et à sa propre mère. Les liens familiaux n'ont pas pu être reconstruits durant l'exil malgré les 50 ans écoulés. Le père de Zeïna n'a pas donné son autorisation, l'interdit est formel et atemporel. Tous se passe comme si l'avant exil resté dans l'innommable, et que l'arrivée en France, a permis la mise en récit, comme si la temporalité commençait en exil.

Nous voyons ici apparaître la part du trauma qui s'actualise sur la scène familiale, la rendant insensée dans le regard de l'enfant, violentée par la scène, par le fait que la violence provient de figures parentales censées la sécuriser. Le père violente la mère, mais la mère violente sa fille en venant dans sa chambre. Pensait-elle que Zeïna la protégerait ? La chambre de l'enfant ne constitue aucunement une frontière qui permettrait au père d'éteindre l'acte. La présence de son enfant ne le dissuade pas de porter des coups, puisque sa violence est telle qu'elle le possède en totalité. Aucune frontière, aucune limite, aucune porte ne peut la contenir, la folie éclate et répand son sang sur le sol de la chambre d'enfant à jamais souillée par des angoisses nocturnes, comme ses cauchemars récurrents le montrent.

Si la mère de Zeïna souffre d'exil, son père est agi par du trauma. L'acte de violence se répète inlassablement, « sans raison » nous dit Zeïna, témoignant du phénomène de répétition des violences, pathognomonique du fait traumatique. La maison devient le théâtre de la reproduction de l'horreur. Toute question suppose un récit, un dialogue, un débat pour se relier par le langage, mais celui-ci constitue un péril imminent pour le père. La relation

entre parents est dominée par une violence qui appartient véritablement aux phénomènes traumatiques.

Le silence dans les familles renvoie purement à un vécu traumatique d'avant l'exil ; c'est le cas des disparus dans la famille de Judith, de l'assassinat du grand-père de Holia, les « choses à se reprocher » pour le père de Zeïna, les tensions fraternelles et fratricides dans la famille d'Idir.

Mais le déni, inopérant sur le plan psychique chez le père de Zeïna, chez le père de Violette ou la mère de Holia, opère par l'acte, c'est-à-dire que c'est l'acte qui annule la chose ; on peut parler de *déni par l'acte*. La violence constitue une défense ultime qui vient pallier l'échec d'une métabolisation psychique. On voit comment les parents sont agis par les questions sur leur passé ou lorsque des sujets tabous sont abordés. Nous pouvons nous demander si la violence de la mère de Holia par exemple, cherche à annuler la parole foudroyante d'Holia qui agit sur elle, ou si elle vient en réponse à ses questions incessantes, en tant que réponse agie, manifestant par les coups sur le corps de l'enfant, la douleur maternelle qui ne trouve pas d'issue métaphorique par le langage. Ce *déni par l'acte* désigne l'acte de violence qui signe l'échec du déni psychique ; si le déni ne peut *se psychiser*, il *s'agit*. Le corps de l'enfant est alors mis en *mandat de dépôt*, au sens où le parent l'emprisonne dans ses propres tourments, désigné coupable d'avoir commis le délit, d'avoir transgressé la loi surmoïque de la censure et devient alors le malheureux dépositaire de la punition physique infligée comme pour dissuader de recommencer ; et pourtant, pour Violette, Holia et Zeïna, *ça se répète*. Il n'y a pas de violences physiques dans la famille de Idir et de Judith, ou du moins, ils ne nous en ont rien dit. Cela ne signifie pas qu'il n'y avait pas de vécu traumatique répété, mais que la figure de la répétition s'est installée autrement.

Une autre particularité commune à Holia, Violette et Zeïna est qu'elles ont toutes vécu un contexte de naissance qui a agi sur elle comme un traumatisme primaire. En effet, leur naissance a été tourmentée par une *mère morte* et un père peu présent. Violette se décrit comme n'étant qu'un « coup » ; « on m'a pondue » dit-elle, puis, placée chez ses grands-parents, pour évoquer son sentiment de n'avoir eu que des parents biologiques, avec une mère enceinte sans être mariée et un père parti en Indochine sans la reconnaître. Pour Zeïna, c'est une angoisse de mort qui l'habite in utero et toute sa petite enfance dans le camp où de nombreux enfants mourraient. Quant à Holia, sa mère a cessé de s'occuper d'elle suite au décès du père de celle-ci. On parle de *trauma primaire* lorsque des expériences précoces sont survenues à un âge où l'enfant n'avait pas encore l'appareil psychique nécessaire pour se représenter ce qui lui arrivait. Ces expériences constituent des violences pour l'enfant et détruisent toute capacité de représentation. Il s'agit de la *sidération* dans laquelle la psyché est mue par le clivage ; Holia exprime des affects sans

représentation, Zeïna et Violette s'exprimant avec des représentations sans affect ou refusant de raconter ; témoignant d'une déchirure du moi, venant diviser la psyché pour préserver les parties saines des parties meurtries.

La violence peut être subie mais elle peut aussi être recherchée par l'enfant.

Holia : « Les parents, à l'époque, ils étaient pervers. Quand il nous punissait, je me souviens que mon père allait dans le jardin, il arrachait une grosse branche et devant nous, il enlevait les feuilles et les petites branches pour faire un fouet » dit-elle avec un petit sourire sur ses lèvres.

Si Holia provoquait la violence de ses parents, sa mère notamment, par sa parole incessante, abordant des mots tabous (comme « indigène » ou « guerre »), pouvons-nous y déceler un fantasme de fustigation ? De même chez Zeïna qui sortait sans autorisation, toutes deux en connaissance, non pas des causes, mais des conséquences violentes. Mais ce fantasme de fustigation ne nous éclaire pas pour autant sur notre propos. Le point commun entre Holia, Zeïna et Violette sont les violences intrafamiliales. Les violences mises sur la scène de l'actuel proviennent d'une arrière-scène déniée, d'avant l'exil (Violette n'ayant pas vécu l'épreuve de l'exil familial), rendant le passé et la filiation sans nom. Ce qui fait obstacle à la transmission par le récit s'exprime par les violences, restituées selon la réalité psychique de chacune, qui nous paraissent davantage relever du phénomène traumatique que du phénomène exilique.

Quand la famille devient étrangère, la désaffiliation opère. Faimberg nous dit au sujet de certains parents porteurs de cryptes : « ce qu'ils haïssent chez l'enfant, c'est aussi ce qu'ils haïssent en eux-mêmes. » (Faimberg, 2003, p. 79) « (...) l'identité se trouve déterminée par ce qui est rejeté dans l'histoire des parents ; elle reste par conséquent solidaire de cette histoire. Une identité, qui se place sous le signe de la négation, mérite le nom d'identité négative. » (p. 79). Ces violences, qui touchent au corps de l'enfant par les coups, revêtissent aussi d'autres formes.

3.2.2. Une enfant est touchée

Violette nous fait part de son penchant pour l'alcool, elle décrit sa famille comme une « famille d'alcoolique ».

Violette : « Je souffre de troubles de l'endormissement, je prends des cachets depuis l'enfance. J'ai souvent des réveils nocturnes. Mes nuits de

sommeil durent deux ou trois heures. Je ne peux pas dormir, car je fais des cauchemars de mon enfance et de mon père qui venait me voir dans ma chambre. Les nuits sont pour moi une grande angoisse. Je ne peux pas dormir depuis petite et pourtant j'ai 60 ans. » Aucune émotion n'apparaît, un silence figé, mais pas un seul cillement à tonalité affective. Pour éviter de laisser ce propos dans la silencieuse risquant d'en banaliser les effets traumatiques, je la questionne pour savoir si elle a été violée. « Non, ça n'a pas été jusqu'à la pénétration dit-elle, mais il me caressait... en bas... (fait le geste de la main) et il me demandait de lui faire des... des trucs » dit-elle par un plaqage émotionnel.

Le récit se tisse de façon banalisée, abordant un sujet grave sur le ton de la banalité. Bertrand (2009) nous éclaire sur l'approche de l'enfant « hors de lui » au sens où son absence de réactions d'émotions montre que le sujet n'est pas là, « hors d'atteinte » précise-t-elle. C'est d'ailleurs le propre du clivage somato-psychique, lorsque le corps et la psyché se séparent et que les atteintes du corps n'atteignent alors pas la psyché, au prix d'une perte de cohérence interne.

À l'économie d'une parole, se substitue un porte-drapeau de couleur violet, brandit haut et fort, manifestant la chose sans les mots et sans les affects. En effet, la couleur violette constitue le témoin métaphorique, pour dire en taisant la chose, respectant la promesse faite au père de ne jamais en parler. Cette couleur correspond à un véritable symptôme selon nous, au vu de son étendue.

Violette sait-elle pourquoi elle porte le violet ? « Pour lui, je n'étais pas sa fille » ajoute-t-elle, comme pour annuler l'acte incestueux. Puisque la filiation est déchue, il n'y a donc pas eu d'inceste, donc pas d'interdit d'inceste qui vaille. En annulant la filiation d'une famille, n'est-ce pas une façon d'autoriser le sexe entre ses membres sans avoir à subir la culpabilité ? Elle tient à me montrer l'album de photo et une ancienne photo en noir et blanc de son père jeune, en me disant : « Il était beau non ? » dans une attitude œdipienne en contraste avec la haine éprouvée. Ce qui apparaît comme une ambivalence affective est en réalité du clivage.

Zeïna à son tour déplie une histoire insécurisée : « Mon père a donné les pleins pouvoirs à mon frère, du coup il s'est autorisé à nous interdire des choses, sinon il nous frappait, voire pire... » En parlant de ce frère cadet : « Il est devenu éducateur, ça me choque qu'il soit devenu éducateur. Il a failli mal tourner dans sa jeunesse. Il était à deux doigts d'aller en prison... à cause de la délinquance, la drogue... mes parents ne lui ont jamais mis de limites. Et là, il

travaille comme éducatrice ! » Je la questionne sur les actes commis sur ses sœurs et elle me renvoie ma question « Par qui ? » Je lui réponds « Je ne sais pas. Votre père ? Ou votre frère ? » Zeïna reprend : « Mon père et mon frère. Mon père lui a laissé tout faire, il n'avait aucun interdit, c'est pour ça qu'il a failli mal tourner... Je n'ai pas subi ce que mes sœurs ont subi, mais elles savent que je sais, je le sais qu'elles le savent. » Je la relance pour savoir ce que ses sœurs ont eu à subir et elle me demande « Comment ? » Je repose ma question et elle semble se dérober. « Non, je ne me sens pas prête à en parler, c'est pas que je ne vous fais pas confiance, je préfère ne pas y penser, je préfère, c'est mieux. Mais tout ce que je peux dire, c'est que je n'ai pas subi ce que mes sœurs ont subi quoi. Moi, j'ai juste été frappée alors que mes sœurs... »

Son langage énigmatique ne nous renseigne en rien sur les faits, mais possède l'ambiguïté d'en dire suffisamment, à propos de l'existence d'actes incestueux dans la famille.

Zeïna ajoute : « Je ne veux plus garder contact avec mes sœurs, elles veulent qu'on s'appelle pour avoir des nouvelles, mais je ne peux plus » « Je suis beaucoup mieux seule. Les revoir... il y a un truc dans le regard qui est trop insupportable. Je ne sais pas dire quoi. C'est le passé et je n'arrive pas à faire comme si de rien n'était, je ne peux pas, je ne peux pas (...) » Après un temps de silence, elle ajoute « Mes frères et sœurs me disent que je suis une traître. »

Zeïna préfère rompre tout lien plutôt que de jouer ce jeu de dupes, dans lequel la relation fraternelle lui semble être travestie dans un jeu de faux-semblant. Ce silence sur le savoir entretient, maintient la charge violente au sein des relations fraternelles. Le regard, c'est par lui qu'on sait et qu'on sait que l'autre sait. Il est un aveu impossible à dénier. Pourtant, elle est considérée comme ayant trahi sa famille. Ce terme est fort quand on sait qu'il est attribué aux harkis eux-mêmes, accusés de trahison par les Algériens. Zeïna porte-t-elle alors le symptôme familial de son père ? La place que son père a tenue pendant la guerre, lui revient-elle en partie au sein de la dynamique familiale, sous une apparence de différenciation, qui est en réalité du même.

Zeïna : « En plus, j'ai su que l'une de mes sœurs, l'aînée, continuait à voir mon frère, le taré. Ça me dégoute. Après tout ce qu'il nous a fait, elle s'entend avec lui. Mes sœurs s'amusaient à lui demander qui était son genre de femme, parmi nous. Il disait Zeïna, vous vous rendez compte ? C'était malsain ce qu'il faisait, surtout avec ma sœur, celle qui est partie vivre aux États-Unis, la pauvre, c'est elle qui a le plus souffert... Je ne veux plus les voir... » Ce frère incestueux, sans que l'aveu soit clair, paraît avoir été autorisé par le père à « battre » ses sœurs, ce qui l'a saisi d'une omnipotence, l'incitant à acter ses pulsions adolescentes violentes et incestueuses sur ses sœurs. Le rêve du frère qui la poursuivait dans la rue apparaît davantage être un rêve traumatique

qu'un fantasme. Les relations sexuelles dans la fratrie sont une économie à la confrontation au social, au sein d'une famille enchevêtrée qui interdit tout processus de séparation. C'est la défaillance des processus d'intériorisation et de symbolisation qui pousse le fantasme incestueux fraternel à régresser à une simple expérience d'excitation (Roman et Ravit, 2006).

Bien que Zeïna ait été sous le joug du trauma jusqu'à l'espace personnel de sa chambre, elle développera quelques défenses psychiques élaborées. « *Tous les soirs, avant de dormir, je mettais le verrou à ma porte, c'était un petit verrou qui ne fermait pas vraiment la porte, mais ça me rassurait.* » dit-elle avec un petit sourire amusé. Ces angoisses infantiles qu'on pénètre dans sa chambre et plus encore son corps, témoignent d'une absence de sécurité affective et physique ; le verrou devient une barrière symbolique pour s'auto-sécuriser.

Zeïna : « Mon père me trouvait belle, il voulait toujours que je l'accompagne chez la famille pour me montrer, ça ne se fait pas. (...) « Une fois, j'étais ado, j'ai croisé mon père dans la rue. Il m'a regardée fixement, mais il ne m'avait pas reconnue. À peine, je suis rentrée, il m'a tabassée dans le couloir. (...) J'ai rencontré une psychologue une fois et je lui ai raconté. Elle m'a dit que si mon père m'avait frappée cette fois-là, c'est parce qu'il me désirait. C'est malsain ! » Subitement, après un silence tendu et en baissant les yeux, Zeïna m'en dit un peu plus sur le comportement incestuel de son père vis-à-vis d'elle : « Mon père m'appelait "vagin". C'était sans le faire exprès en plus, enfin je crois, parce qu'il se reprenait tout de suite après. Ça sortait tout seul, il gaffait, mais il le disait quand même. »

Tout lapsus qui s'échappe n'est pas qu'une simple erreur, il traduit un désir tel que le montre la gêne souvent ressentie après l'avoir commis, dévoilant l'aveu inconscient (Freud, 1909). Quand la sexualité infiltre les relations parents-enfants, cela est témoin de l'annihilation de la filiation. L'inceste est suggéré, balayant par là même, l'ordre des générations. L'accès à l'œdipe et à sa résolution est, dans ce contexte de violence et d'incestuel, compliqué. La relation parents-enfants peut même aller jusqu'à la non-reconnaissance de l'autre comme descendant, c'est notamment le cas quand le registre du sexuel s'infiltré dans le regard du parent sur son enfant. Le terme de « vagin » sera-t-il assimilé par glissement sémantique à celui de « chatte », créant une phobie des chats, comme elle nous en fera part.

« Je me souviens que ma mère avait été hospitalisée, elle avait dû être opérée et un de mes petits frères était malade. Il dormait dans la même chambre que mon père et je devais m'occuper de lui. Mon père m'a dit de dormir avec lui dans son lit. Vous vous rendez compte, il m'a mise dans son lit ! Je me souviens encore de son odeur. C'est malsain. » « J'ai entendu dans une

émission à la radio que la phobie des chats vient d'une peur de la sexualité. Tout s'explique ! » Quoiqu'il en soit la sexualité et la mort se rejoignent pour former une phobie qui se déplacera sur les chats.

« Je m'en veux pour une chose, c'est d'être partie sans avoir fait un signalement à la Ddass. J'avais encore trois petites sœurs. J'avais trop peur des représailles. » Culpabilités de ne pas avoir amené l'affaire en Justice, peur des représailles, peurs qui la tenaillent encore dans l'actuel de l'entretien.

Le sexuel ne doit pas être confondu avec la sexualité précise Vanier (2009b, p. 130), car le sexuel, c'est du réel, au sens où il échoue à symboliser. Violette et Zeïna sont des adultes mal dans leur peau, dans leur corps, Violette à travers un surpoids important dû à l'alcool et Zeïna, (ainsi que Holia) par une maigreur cachectique, comme si le corps, par la présentation de ses formes, informes, voulait dire quelque chose, se donne à voir au lieu de se faire entendre. Le corps, les symptômes, mais aussi les rêves sont les témoins criant de la détresse inaudible.

3.2.3. Ce n'est qu'un rêve

On sait avec Freud (1900) que le rêve offre une voie d'accès par excellence à l'inconscient. Spontanément, le récit des rêves se déploie chez Holia, Zeïna et Violette, non pas des rêves très construits mais des rêves à répétition, sous forme de sensations physiques.

Holia : « Je fais toujours les mêmes cauchemars, des cauchemars où il y a de l'eau, comme si je me noyais, où je ressens comme un étouffement, c'est comme si quelqu'un m'étouffait. »

Ce quelqu'un n'est pas déterminé dans le rêve, mais nous faisons ici le parallèle métaphorique avec les dires de la mère menaçant sa fille d'étouffement si elle ne se taisait pas. « Mettant en acte et en image le geste pourtant non advenu de la mère, ce cauchemar, chargé d'angoisse et de symboles, porte en son sein la haine actualisée en menace d'infanticide (Metidji et Caron, 2015).

Violette nous raconte : « Je fais souvent des cauchemars, j'ai un sentiment d'étranglement, comme des mains qui pressent mon cou (fait le geste avec ses mains). Je chute souvent dans mes rêves, comme si tu vas atterrir. Tu as vu le film « La haine », la première image est celle d'une chute, c'est exactement ça. Mais je me réveille avant. »

Pour Violette, la sensation est celle d'une strangulation, sensation tactile de main sur son cou. Là aussi, tout comme Holia, Violette a été condamnée au silence forcé par son père. La métaphore de l'étranglement nous paraît quelque peu en être une métaphore. Si le souffle, c'est de l'« air parlant » (selon l'expression de Du Bouchet, reprise par Fédida, 1993), alors le manque d'air, serait-il une silenciation forcée ? Silence que seul l'alcool a le pouvoir de briser.

Rappelons-nous du rêve dont témoigne Zeïna où elle est poursuivie par son frère dans la rue, puis arrive à une impasse et se réveille aussitôt. Tout comme Violette qui se réveille avant l'impensable, le rêve métaphorise le point au-delà duquel l'image ne peut plus être contenue dans et par l'inconscient. Le fait de se réveiller « avant » sous-entend « avant la mort » est permis par le réveil nocturne, comme seul et unique recours, voire accroche à la réalité du présent pour échapper à sa fin. Ces rêves montrent une capacité symbolique jusqu'à un certain point, le réveil brutal signe le non-représentable de ce qui a fait trauma.

Le rêve des chats morts que nous a raconté Zeïna est typiquement un rêve d'angoisse infantile liée aux meurtres des chats par sa fratrie et illustre aussi les violences conjugales de son père sur sa mère sur le sol de sa chambre. L'idée du sol est à saisir ici, notamment dans l'idée du « sol » dans son sens figuré, en lien avec les appartenances aux origines, sol sur lequel il n'y a que des cadavres. Quelle subjectivation peut-on construire dans un cimetière sans sépulture ? L'exil, comme perte du sol, paraît être écrasé par des images de morts, peut-être en guerre. Zeïna, veut-elle parler de cela lorsqu'elle nous fait part des choses que son père aurait à se reprocher. Le silence du père fait craindre le pire de ses actes.

Les rêves de Zeïna et Violette ne mettent pas de visage sur l'assassin malveillant, seule une sensation est ressentie sur le corps. Pour Zeïna, le visage apparent de son frère cadet surgit, mais à travers lui, n'y a-t-il pas le père mandateur ? Ou encore, le frère algérien abandonné et qui erre tel un orphelin vengeur ?

Si le trauma crée un néant psychique, il sera objectivable à travers les trous dans le discours. Les zones lacunaires dans le témoignage sensible de nos participants portent sur ce qui a constitué une violence traumatique touchant au corps de l'enfant. Des mots énigmatiques et des trous de l'impensé surgissent alors tels que : « assommé », « il me touchait en bas », « faire des trucs », « ça se terminait dans ma chambre », « moi, ce n'était que des coups, mais mes sœurs... » dit-elle à travers quelques mots entrecoupés du silence de l'indescriptible. C'est la violence provenant de la répétition traumatique qui s'actualise tous les jours sur l'enfant et qui entraîne un blocage des capacités de penser, de nommer et qui fait barrage à tout repère temporel. Pour Zeïna, la

plupart de ses souvenirs sont traumatiques et seul un souvenir porte sur l'exil au sujet de l'abandon forcé du fils aîné de sa mère ; récit raconté par sa grand-mère constituant le seul espace psychique offert par un tiers, formant une aire transitionnelle permettant de penser les liens entre ses parents. Lorsque le propos de Zeïna porte sur cette dimension exilique, la capacité de nommer et de représenter réapparaît avec son inscription temporelle par le biais du récit que lui fait sa grand-mère. Nous avons fait les mêmes observations pour Holia, Judith et Idir. Nous constatons que ces observations ne vont pas non plus dans le sens de notre hypothèse sur l'exil en tant qu'événement brisant toute transmission au sein des familles vivant en exil. Quelle place l'enfant prend-il dans une histoire familiale, familière et étrangère à la fois ? Cherche-t-il à se faire une place ? Comment évolue son rapport aux parents de son enfance jusqu'à l'âge adulte ?

3.3. Du nourrisson savant à l'enfant sauveur

Rappelons que Holia nous racontait qu'elle participait au dialogue avec les adultes de sa famille lorsqu'elle nous faisait part de ce qu'elle entendait et qui la faisait pleurer.

Le concept de « nourrisson savant » de Ferenczi (1923) est convoqué ici car il nous semble décrire avec justesse la question du « savoir » insu inscrit dès la naissance de l'enfant et peut-être même in utero. Ce concept désigne une « configuration psychique » chez un enfant qui a été atteint dans l'unité de sa personnalité et qui devient un adulte clivé par l'empreinte traumatique de la confusion entre le langage de l'enfant et celui de la passion chez l'adulte. (Bokanowski, 1997). Le nourrisson savant est celui qui développe, par la détention d'un savoir non représenté, une hypermaturité selon Ferenczi pour lequel c'est paradoxalement la détresse et l'angoisse de mort qui éveillent une hypermaturité apparente. Le débordement des défenses psychiques du sujet va nécessiter un clivage narcissique lequel crée une « agonie psychique et physique » dont la conséquence est douleur qualifiée d'« inconcevable et d'« insupportable ». Cette douleur est une répétition de celle vécue dans la petite enfance, et a pour conséquence « un clivage de la propre personne en une partie endolorie et brutalement destructrice, et en une autre part omnisciente aussi bien qu'insensible. » (Ferenczi, 1931). D'après Ferenczi, l'enfant se positionne comme le psychiatre de ses parents, l'agresseur étant perçu comme un malade qu'il faut soigner, un peu comme Green l'entend au sujet de l'enfant qui cherche à soigner sa *mère morte*.

Judith nous raconte : « Je suis née fin décembre 1963, mon père avait été libéré de ses obligations militaires en 62 et mes parents se sont mariés le 22 décembre 62. Je suis le premier bébé à naître sur ce sol-là, en France. » « Mes parents étaient jeunes, déracinés. J'ai cru que j'étais un enfant désiré alors que ma mère me l'a avoué... À l'époque, elle vivait avec mon père dans une chambre de bonne, elle ne s'attendait pas à être enceinte si tôt. »

« Quand je suis née, j'étais l'enfant qui apportait la joie après les drames, un enfant réparateur. » « J'étais la préférée de mon grand-père maternel, ma naissance a été une bonne nouvelle qui a permis de commencer une nouvelle vie pour toute la famille. » Elle dira plus loin : « Quand j'aime, je veux aider la personne. Dès que j'ai quelqu'un en affection, je veux l'aider. C'est plus fort que moi. Mon ex-compagnon me l'a beaucoup reproché. »

Holia le formule autrement : « J'ai toujours su aider les autres, mais pour moi, je ne sais pas faire et personne ne m'aide. »

Le contexte de naissance de nos participants fait montre d'une pesanteur affective et irreprésentable qui charge l'enfant d'éléments laissés à l'état latent, brut. Le concept de Ferenczi à ce sujet jette une lumière sur ce point avec une grande justesse : « Car nous savons tous que les enfants qui ont beaucoup souffert, moralement et physiquement, acquièrent les traits de visage de l'âge et de la sagesse. Ils ont aussi tendance à entourer maternellement les autres ; manifestement, ils étendent ainsi à d'autres les connaissances, péniblement acquises par le traitement de leur propre souffrance, ils deviennent bons et secourables. » (Ferenczi, 1931, p. 107).

Le nourrisson savant est sensible aux signaux qui constituent une menace de mort pour le parent et pour lui-même. Il fera l'objet d'un clivage pour s'absenter de l'expérience traumatique en maintenant la partie morte à l'écart de la partie saine. La posture de Judith et de Holia est celle d'une tentative de prendre soin de la mère silencieuse, malade, sauf que Holia échouera d'emblée, sa mère mettant en échec toute ses tentatives d'approches et de soutien à sa douleur, la percevant sur un mode persécutif et agressif. La partie protectrice de Holia sera abattue par l'échec, l'abandonnant aux résidus de l'autre partie qui la menacent encore. Il lui faudra trouver quelqu'un d'autres que le parent à sauver pour maintenir la part saine, notamment des hommes de sa vie. Judith, procèdera, de façon bien plus douce, en contournant le silence de ses parents pour interroger ses grands-parents.

Du côté d'Idir, le savant sauveur est prégnant, notamment par le souvenir qui le hante, celui de son père abattu sur le canapé et qui ne cessait de pleurer. Cet événement a là aussi été déclencheur d'un sauvetage du père fils. Le sauvetage porte sur la douleur de l'exil, puisque pour Idir son père souffrait

du manque de son Algérie natale. Il faudra réparer le père, soigner sa blessure dans l'exil, en faisant son armée là-bas. Cela rappelle ce poème écrit par Winnicott :

« Ma mère sous l'arbre pleure, pleure, pleure. C'est ainsi que je l'ai connue, un jour, étendue sur ses genoux, comme aujourd'hui sur l'arbre mort. J'ai appris à la faire sourire, à arrêter ses larmes, à abolir sa culpabilité, à guérir sa mort intérieure. La ranimer me faisait vivre. » (Rabain, 2004, p. 47).

Idir cherchera dans la même volonté, à sécher les larmes de son père ; il les convertira en larmes de joie à son retour de l'armée en Algérie. « *Quand je suis rentré de l'Armée, j'ai retrouvé mon père, je lui ai dit : « Al khair a vava » (Bonjour mon papa). Ça l'a fait pleurer. »*

La notion de « réparation » au sens kleinien renvoie au « mécanisme par lequel le sujet cherche à réparer les effets sur son objet d'amour de ses fantasmes destructeurs » (Laplanche et Pontalis, 1967, p. 409). Il s'agit pour l'enfant, selon Klein, de réparer le « désastre créé par son sadisme » proprement à la position schizo-paranoïde. De la croyance chez l'enfant selon laquelle son parent souffre de son sadisme durant la position schizo-paranoïde, découlerait-il un processus de réparation en réponse au sentiment de culpabilité projetant l'enfant précocement dans une position dépressive ? Devons-nous entendre à travers le comportement de l'enfant qui se met en risque d'être violenté « Bats-moi, je le mérite puisque tu souffres par ma faute » ? Le savant devient sauveur, mais aussi enfant martyr, au péril de sa psyché « tu deviendras folle » disaient les parents de Holia, signifiant que le savoir rend fou. Bien heureux l'ignorant pour paraphraser l'expression. Holia devient porteur du symptôme familial, elle libère ainsi les autres membres de sa famille de la folie, au prix de sa propre aliénation ; telle que l'illustre le titre métaphorique d'un ouvrage de Boualem Sansal, « L'enfant fou de l'arbre creux » (2000).

Nous avons vu précédemment comment fonctionnait le processus anamorphique. À partir de cette perception anamorphique, une apparition surgit et fait énigme dans le langage du parent. Elle semble fonctionner ici comme une *lampe aldis*, si nous osons la comparaison, qui sert de signal codifié, qui transmet une détresse, captée par l'enfant à travers les scotomes du langage infra-verbal (immobilité, sursauts, tremblements, soudaineté du silence ou des larmes, ou effets de paroles vaines...).

La pulsion de savoir de l'enfant, dans un contexte d'interdit de savoir et de penser, apparaît paradoxalement sur le lit du silence, à la fois par le biais du secret, de la négation qui fait vide et qui pourrait être représenté, symbolisé, mais aussi par un trou dans le discours ou dans l'acte de violence qui appartient davantage à la néantisation, en ce que la violence ne peut être représentée.

Mais, une parole à flot peut aussi indiquer un trou à remplir. Le néant apparaît comme de multiples interdits renforçant le clivage entre affect et représentation et entraînant l'empêchement du processus de subjectivation. Il n'y a pas de subjectivation construite sur le clivage. Pourtant, comme nous l'avons vu précédemment, l'enfant sait, entend, sent quelque chose sans parvenir à le nommer.

Les enfants ont ainsi recours au clivage pour se préserver de la folie parentale, mais l'enfant peut aussi être perçu de façon clivée par ses parents. Stéphane Idir (tout comme ses frères) porte ainsi deux prénoms mais il n'élabore pas sur les effets du clivage : « Ma mère m'appelait Stéphane et mon père Idir » dit-il banalement, fait qui vient asseoir le clivage du moi.

Le fantôme est le colmatage d'une lacune de l'image primitive de la mère, mais aussi une lacune du ça, du moi et du surmoi précise Nachin (1993). Ce colmatage va aboutir à la création d'un fantôme. Nachin décrit le fantôme comme « une construction psychique de l'enfant, le produit de son travail psychique pour comprendre et soigner son parent avec l'espoir d'en être à son tour mieux compris et soigné. » (p. 12). Ces enfants maltraités ressentent la détresse chez le(s) parent(s) et cherchent alors à soigner le parent endolori. La démarche de soins s'inscrit dans une mutualité, où il faut nécessairement soigner l'autre pour être soigné par lui en retour, dans une mission de don et de contre-don, mais qui appelle aussi indirectement la dette et la contre-dette ; à savoir l'obligation de donner en retour. C'est le *complexe du descendant* qui se sent comptable du malheur parental et qui s'inscrit dans une démarche de réparation à l'instar des travaux de Green. L'enfant cherche à interpréter la douleur du parent, comme le décrit Cherki à travers le travail d'élaboration que mènent les descendants *pour* leurs parents.

Ces éléments de réflexion sont parlants, au vu des cas cliniques soumis ici, ce qui nous fait dire que l'observation d'une psychopathologie chez Violette et Zeïna, relève davantage des reviviscences traumatiques vécues en guerre (emprisonnement, tortures, séquestration, violences physiques, voire sexuelles), que du vécu d'exil proprement dit. En effet, nous y reconnaissons le clivage, le déni et les éléments traumatiques accompagnés du syndrome pathogénomique de la répétition.

En lien avec les modalités de transformation psychique développées par Ferenczi, Bertrand (2009) écrit : « Dans la figure du nourrisson savant, une partie sage et omnipotente veille sur la partie « morte » de la personnalité, et tente de la protéger. Le narcissisme se réfugie dans la visée d'omnipotence et d'omniscience. Le masochisme est mis hors-jeu, du fait de ce clivage : une

partie du Moi sait, mais ne souffre pas ; une autre partie souffre, mais ne le sait pas. Le Moi qui sait s'identifie à un sauveur tout-puissant. » (p. 18).

Holia, malgré la haine maternelle dont elle témoigne avec douleur, parviendra à dire toute l'affection qu'elle porte à sa mère : « Quand on était petit, ma mère nous préparait toujours de la soupe au lait, on pensait qu'elle en préparait parce qu'on aimait bien (ses larmes apparaissent subitement). Mais elle n'avait que ça à nous donner. J'ai su qu'elle avait vendu ses bijoux pour nous nourrir. Maintenant que je suis mère, je comprends. » Une autre modalité opérée par le nourrisson savant est l'identification à l'agresseur pour lutter contre sa destructivité. Ferenczi développe cette idée, à savoir que le fait de développer une empathie à l'égard de l'agresseur permet de rétablir la tendresse dans la relation, c'est le rendre bon pour ne pas le haïr, ni culpabiliser de sa haine.

La relation au parent se montre empreinte de passion, notamment pour le parent qui leur a attribué leur prénom. En effet, nous avons demandé à chacun des participants qui les avait prénommés. Zeïna, Violette, Idir nous apprennent qu'ils ont été prénommés par leur père ; Holia et Judith ont été prénommées par leur mère. On constate ici étrangement que le parent qui les a prénommés est aussi celui que l'enfant cherchera à idéaliser, voire à haïr dans une relation passionnelle, autant dans le lien d'amour (Idir et Judith) que dans le lien de haine qui domine (Zeïna, Violette et Holia). L'enfant, cherche-t-il à être renommé pour se désenchaîner de l'emprise parentale ? Le prénom porte-t-il une charge aliénante selon l'histoire à laquelle il renvoie ? Ces éléments viennent appuyer l'idée d'une désobjectivation, sorte de sacrifice pour sauver l'être aimé de sa haine, mais quels sont alors les enjeux de cette dimension sacrificielle ?

3.4. La part du faux

3.4.1. D'où suis-je ?

La tentative de réinjecter du sens dans son histoire personnelle et familiale, sème le doute sur le réel et l'irréel de son histoire.

À la fin de notre troisième entretien, Holia s'interrompt d'un air gêné et questionne la réalité de ses propos : « Des fois, je me demande si ce que je raconte, c'est pas des bobards. » Holia insiste pourtant : « Dans ma famille, je suis la seule à raconter la vérité, mais on me dit tu mens. » Qui croire alors ?

Nous entendons là l'impossible distinction du vrai et du faux, entre la réalité et l'imaginaire : « La filiation n'inscrit en effet aucun lieu fixe à partir duquel on pourrait saisir la cohérence de l'œuvre ; un tel lieu virtuel, tout au long du parcours, n'en finit pas de se déplacer ou de s'annuler, de se réécrire en une série de retraductions ayant pour fonction, dans une certaine mesure, de se neutraliser l'une de l'autre. » (Schneider, 1988, p. 92).

Nous pouvons établir un lien entre une identité en mal de repères et la force qui pousse le sujet à pratiquer une autopsie en fouillant dans les fosses communes ou individuelles du cimetière familial pour faire parler les os. Le « nourrisson savant » apparaît ici comme un légiste, mais de façon illégale, du moins pour le parent qui lui en interdit l'accès. L'enfant savant sauveur est à la recherche de la vérité de ce qui s'est passé, pour comprendre une part de soi énigmatique et hantée ; et la recherche de sens devient un besoin et le savoir une obsession. Le résultat en est que l'interdit de savoir empêche aussi l'enfant d'accéder à un Moi authentique.

En 1960, Winnicott a développé les concepts de vrai et de faux self clivés l'un de l'autre. Pour se protéger du retour du clivé, une glaciation des affects se met en place. Winnicott nomme cette personnalité, le *faux-self*. Il développe alors la notion de « processus intellectuel clivé » en tant que forme fréquente et caractéristique du faux *self* (Winnicott, 1960, p. 82). Le faux self étant constitué sur une incapacité de la mère à ressentir et à répondre aux besoins de son enfant de façon suffisamment bonne. Le vrai self ne peut se développer qu'avec des soins maternels harmonieux, qui seuls font la jonction entre le corps et la psyché. Le faux self crée un sentiment d'identité fragilisée, associé à un sentiment d'irréalité ou « d'inanité ».

Tout comme Judith qui devient un homme ou Idir qui se dit Algérien tout en vivant en France, dans une administration française, quelque chose de faux tisse sa toile de laquelle il devient prisonnier. La culpabilité de l'enfant l'incite à répondre aux attentes parentales et le pousserait à une forme d'inauthenticité. Mais Winnicott considère même que la culpabilité de l'enfant est elle aussi inauthentique, « implantée » écrit-il, car elle ne serait pas personnelle au sujet, mais serait induite par culpabilisation des parents. La conséquence est notamment la « distorsion de la position dépressive » en direction d'une identification de l'enfant à sa mère ; nous reconnaissons ici le complexe de la mère morte, tel que Green l'a illustré. Selon De Parseval, c'est une « mère insuffisamment bonne » qui inciterait l'enfant à la désillusion et à la

« nécessité de penser » sous la contrainte pour protéger son vrai self de la menace. L'enfant se soumettrait alors aux propres besoins de sa mère, incapable de s'adapter à ceux de son enfant ; c'est là la première étape du faux self.

Une autre défense marquée est l'intellectualisation et la rationalisation de cette partie clivée qui se déclinent comme une forme défensive élaborée pour remplir son vide intérieur. La sublimation opère favorablement cette fois. Holia est passionnée de cultures et le fait savoir sur les réseaux sociaux dans lesquels elle débat sur des sujets politiques, historiques et sociaux. Même pendant nos entretiens, elle s'interrompt pour aller sur son ordinateur et envoyer un ou deux messages « *j'en ai pas pour longtemps* » me lance-t-elle, comme si cette démarche était irrépressible. À cette occasion, elle participe à des activités, à des conférences culturelles. De son côté, Zeïna tente l'expérience de sublimation, par une passion pour l'art. À ce titre, elle visite toutes les nouvelles expositions dans les musées du Nord et a une carte d'abonnement : « *Je suis connue maintenant* » Même en vacances, j'ai besoin d'aller dans des musées. Avec mon fils, on passe des journées à ça, j'adore ! » Quant à Judith, véritable accroc au boulot, a monté sa propre agence de presse et la dirige d'une main de maître. Elle voyage beaucoup à l'étranger, souvent entre New York et Barcelone. À ce sujet, les rendez-vous avec Judith a été difficile à poser, son agenda étant trop-plein, pas de trou. La recherche a-t-elle colmaté un trou ? Ou figurait-elle le risque d'un trop grand trou, d'où son report permanent sur son agenda ?

Holia : « Depuis un an que je prends la parole, c'est comme s'il fallait que je laisse une trace. » « Quand on a été bâillonné, on est comme une cocotte-minute, prête à exploser. Quand je dis quelque chose qui est juste, ou on m'ignore, ou on dit que je parle trop et on me fait taire » La trace serait-elle un indice de son existence vraie. Mais à chaque prise de parole, Holia sera renvoyée à son silence, ses filles ayant pris le relais de sa mère : « La dernière fois, mon aînée m'a dit "ferme-la !" Jamais je n'aurai osé répondre ça à ma mère. » Holia prend un ton de colère : « Dans les forums de discussion sur Internet, on a supprimé mon profil. On veut que je me taise, mais on m'a assez tue. D'ailleurs, je me suis réinscrite avec un autre pseudo et là, tout se passe bien, je suis appréciée. C'est étrange. »

Même sa présence sur les réseaux sociaux fera l'objet d'une silenciation contrainte, d'un effacement même. Une autre identité, un autre masque, un autre avatar de soi pour préserver la part blessée, trouvera une issue ; le vrai self ne reste jamais tapi dans l'ombre longtemps.

Nous avons donc vu que le nourrisson savant devenait un adulte ayant recours à des défenses par enrobage de caractéristiques factices puisés dans des identifications boiteuses. Le vrai soi, étant en danger d'effondrement et n'ayant pas d'existence originaire qui la fait naître, se cache alors derrière un habillage falsifié qui crée l'illusion d'être, mais dont la friabilité est certaine.

Pontalis (1974) voit derrière l'apparat d'une activité intellectuelle riche, une « forme souvent précoce de dissociation du sujet, voué à opérer en système clos, où ne s'agencent que des signes et des figures, pour prévenir l'« informe », précurseur de chaos, pour cerner le vide. » (p. 14). Même si l'enfant devient un adulte brillant dans sa réussite sociale et professionnelle, comme c'est le cas pour Judith, Winnicott (1960) précise toutefois que c'est une défense qui masque une fragilité et une « déprivation ».

Pour Ferenczi comme pour Winnicott, le traumatisme narcissique précoce provient du décalage entre les besoins de l'enfant et la réponse inadéquate de l'objet primaire/mère, ou plus généralement lorsque l'enfant vit dans un environnement défaillant, vis-à-vis de l'individu immature pris dans une situation de dépendance. Il utilise le terme d'« empiètement » pour désigner ce qui a constitué un traumatisme précoce. Selon lui, l'hypermaturation du développement psychique provient d'un trauma précoce et se révèle être l'indice d'une personnalité pathologique, sous l'effet du clivage somato-psychique. Le faux self résulte donc d'un clivage entre le Moi et les pulsions, lesquelles cherchent à atteindre ce dernier et à le détruire plutôt qu'à en être le soutien. Il s'agit donc d'une défense psychique mise en place contre toutes les pulsions qui cherchent à envahir le Moi et mettre l'œdipe en péril. « Le Moi est ainsi dit "faussement mature" ». (De Parseval, 2007).

Les pulsions viennent ici attaquer le moi du sujet lui interdisant toute maturation subjective, le contraignant à une hypermaturation factice. Tentative de sublimation par le jeu « pour du semblant » maintenant la toute-puissance d'un Idéal du Moi, mais laissant le moi désertique. *Le sujet joue « à ne pas jouer »*, brouillant la frontière entre réalité et imaginaire pour ne pas avoir à choisir, ni à renoncer. Le sujet paraît alors régresser à un idéal du moi, omnipotent et omniscient.

Si le faux self a été un nourrisson savant, il était aussi un enfant sauveur, prêt à réparer ce qui a constitué une déchirure dans le vécu de son parent, pour retisser les mailles, « faire des retouches » si on utilise la métaphore de la couture ; et ceci à son détriment, puisqu'il renonce à sa subjectivité, ou font dépendre leur subjectivité de l'aboutissement de cette réparation. Pour Winnicott, c'est une forme de « soumission » de la part de l'enfant, mais ce terme ne nous semble pas approprié ici au vu des témoignages recueillis, car

nous observons que le descendant s'inscrit activement dans une place spécifique.

Le mandat implique un sacrifice. L'enfant sauveur, pour retrouver une chose, cède une autre chose. Idir en témoigne : « Récupérer les terres de mon père, je le vis comme une mission. » Mais si au fondement de toute subjectivité se trouve le savoir sur le savoir sur les origines, cette subjectivité ne peut se réduire aux origines seules. Le moi de l'enfant archéologue, sans abandonner son ouvrage, est en péril face aux os introuvables. Le descendant de l'ombre aura recours à d'autres procédés défensifs. En effet, la silenciation sur le passé qui désaffilie l'enfant à son histoire familiale, à son appartenance, atteint en profondeur le processus de subjectivation, comme nous l'avons vu, mais davantage, va aussi trouver une issue par le remplacement de ce qui est effacé par une nouvelle néo-histoire, néo-origine, celle du délire.

3.4.2. Le délire des origines

Le délire peut véritablement constituer un mode de défense psychique par excellence, qui non seulement écarte la réalité perçue comme dangereuse pour l'économie psychique du sujet, mais reconstitue une avant-scène novatrice sur les ruines de l'arrière-scène. Étymologiquement, il permet de « s'écarter du sillon », conformément à son latin « *delivere* », résonnant phonologiquement comme une *délivrance*. Il s'agit d'une production psychopathologique de contenus et de formes variés, caractéristiques des psychoses. Les thèmes du délire peuvent concerner la jalousie, la persécution, le mysticisme, ou encore la filiation.

Holia s'interroge sur la véracité de ses propos « bobard ou vérité ? », telle une auto-censure soumise à la vindicte du surmoi parental qui parle par sa bouche. Nier devient une protection par la dénégation. Aulagnier (1975) éclaire la signification sur ce doute :

« Toute rencontre confronte l'activité psychique à un excès d'informations qu'elle va ignorer jusqu'au moment où cet excès va l'obliger à reconnaître que ce qui choit hors de la représentation propre au système revient à la psyché sous la forme d'un démenti concernant sa représentation de sa relation au monde. » (p. 35).

Holia se sent détentrice d'un savoir caché, refoulé, dénié peut-être : « J'entendais, et je pleurais » nous rapportait Holia, qu'elle annule aussitôt en reniant sa propre parole, étant devenue « sourde ». D'ailleurs, nous précisions

que le symptôme de la surdité métaphorise un effacement de ce qui a pu être entendu. La question des « bobards » ne doit pas être entendue au sens de mensonge, mais une reconstitution de bribes de savoirs qui ne forment pas un véritable souvenir. En effet, ce que l'on entend aussi, à travers ce récit, est un souvenir probablement fabriqué par un enfant, lors d'une rêverie diurne par exemple, qui participerait à la conversation des grandes personnes. En effet, Ferenczi (1923) met en lumière cet aspect :

« Il n'est pas rare d'entendre les patients raconter des rêves dans lesquels des nouveau-nés, de très jeunes enfants ou des bébés au maillot, sont capables de parler ou d'écrire avec une parfaite aisance, de régaler leur entourage de paroles profondes ou de soutenir des conversations d'érudit, de tenir des discours, de donner des explications scientifiques et ainsi de suite. Le contenu de ces rêves me paraît dissimuler quelque chose de typique. » (p. 203).

La « confusion de langues » empêche l'enfant de contenir la passion du langage de l'adulte. Holia annule ce qu'elle vient de dire, sous l'effet d'une sorte d'« hallucination négative » au sens de Green, par le fait de « rendre non-advenu ce que les mots voulaient dire » ; il s'agit à la fois de dire puis d'annuler ce qui a été dit, de le renier car il ne trouve pas à s'inscrire, à se lier à un représentant ; on ne sait pas ce qu'elle a entendu, ni pourquoi elle pleurait, laissant son vécu insensé. « L'interdit de penser va concerner l'origine au sens de l'historicité du sujet inscrit dans une lignée et celui-ci substituera le cas échéant la pensée délirante primaire. » (De Mijolla-Mellor, 1998, p. 57).

« Interpréter la violence, la relier à une cause qui ménage la mère comme support libidinal nécessaire, tel est l'exploit que réussit la pensée délirante primaire. » (Aulagnier, 1975, p. 245). Devenir folle pour Holia permet-il à sa mère de ne pas le devenir ? Est-ce une façon de porter les symptômes de la mère pour l'en décharger ? Il est vrai que Holia, Judith et Idir cherchent à préserver leurs parents, notamment l'un d'entre eux. Trois éléments participent au développement d'une psychose délirante primaire selon Aulagnier (1986b). Tout d'abord il s'agit de la rencontre d'une mère exprimant que l'origine du sujet ne se trouve pas dans le désir du couple, ni dans le plaisir de créer du nouveau. Ensuite, on y trouve des expériences corporelles de souffrances éprouvées dans la réalité et qui viennent accentuer un affect de déplaisir, mettant en évidence « que celui qui a été enfanté dans la douleur ne peut rencontrer le monde qu'avec douleur » nous dit Aulagnier. Puis enfin, il s'agit d'un discours maternel qui interdit le déplaisir ou qui, avec ou sans langage, laisse l'expérience sans le sens. L'enfant ne trouve pas d'appui à son sentiment d'existence et le déplaisir ne peut faire sens. Nous saisissons là que la mère garde sa toute-puissance de mère parfaite et ne fait pas manque chez l'enfant qui ne peut se séparer d'elle.

Le lendemain, après notre 3e entretien, je reçois un message vocal à 5h30 du matin sur ma messagerie. Holia me laisse un message incompréhensible : « Je sais que "N..." n'est pas mon vrai prénom, j'ai le sentiment que ma mère m'avait appelée « Leila », je ne sais pas pourquoi elle l'a changé. « Leila », ça vient de « Lilith », c'est le nom de la première femme d'Adam, avant Eve, vous le saviez ça ? Je crois qu'il s'est passé quelque chose à ma naissance, mais je ne sais pas quoi ! » Inquiète par ce message, je la rappelle en fin de matinée et lui propose d'avancer notre prochain entretien si elle le souhaite. Elle me répond que rien ne presse, que je ne dois pas m'inquiéter même si elle donnait l'impression d'aller mal : « Je vais bien, cette apparition me rend même heureuse. Je suis heureuse. »

À notre entretien suivant, elle continue sur un axe imaginaire quelque peu mystique : « Vous savez, bientôt, on n'aura plus besoin d'homme pour faire un enfant, deux ovules pourront donner naissance à un embryon. Un jour, il n'y aura plus d'hommes, le monde appartiendra aux femmes. » Puis, se perdant dans ses idées, voulant dire une chose, mais ne sachant plus quoi, elle me dit alors avec amusement : « Vous connaissez la théorie des ronds et des carrés. Les esprits se divisent en rond et en carré. Moi, je suis un rond perdu, je m'embrouille bien, je commence une phrase et je ne sais plus ce que je voulais dire. Il me faut un carré pour me redonner des limites. J'y crois ! » Holia poursuit, sans association cohérente, sur des propos mystiques : « Un jour, on pourra voyager dans le temps. C'est vrai après tout, si on avait dit il y a un siècle qu'on pourrait se parler à distance grâce à un téléphone portable, ou qu'on irait sur la lune, personne n'aurait cru. »

Nous avons songé en après-coup qu'il aurait été intéressant de savoir où elle aurait choisi de voyager si elle pouvait voyager dans le temps, mais nous ne lui avons pas demandé, sans doute par peur qu'elle s'éparpille, jouant les « carrés » dans un contre-transfert malhabile. Mais nous y avons saisi autre chose. Nous savons que Holia parle en Français et nous avons vu que sa famille n'avait de cesse de vouloir qu'elle se taise. Son emploi de la langue française n'est-il pas rejeté dans sa famille ? La langue française ne constitue-t-elle pas une langue mutique, incohérente (Stitou, 2002) ? La langue du délire ? C'est ce qu'elle paraît vouloir nous dire lorsqu'elle témoigne de sa parole sans cadre *carré* qui la préserve, enfermé dans un rond, dans lequel elle tourne en rond dans une parole infinie et indéfinie.

Nous notons aussi que, vue l'heure de son message, Holia nous a appelée dès son réveil précoce, sortant tout juste d'un rêve qui se distingue peu ou pas de la réalité. Son discours paraît décousu car il éclate toute signification de prime abord pour se perdre dans le labyrinthe du fantasme inconscient, celui d'être apparenté à la première femme, épouse du premier homme, fantasmant presque l'annulation de toute ascendance, sinon divine. Holia flirte avec le

délire de filiation, délire qui perd sa cohérence, révélant par moment une forme de psychose. Ne s'agit-il pas de ce qu'Aulagnier nomme la « potentialité psychotique » exprimée sur un mode de la manie délirante ? En effet, si aucune réponse sur l'origine n'est apportée à l'enfant, celui-ci restera fixé à cette énigme et ne peut donc *s'originer* ni dans le désir, ni dans le plaisir des parents. Le sujet va alors se défendre contre le vide engloutissant en colmatant la brèche de sens par ce qu'Aulagnier (1986b) appelle une « pensée délirante primaire ». L'auteur parle de « potentialité psychotique » pour désigner les conséquences psychopathologiques qui mettent le sujet en risque de psychose.

Ce qui est délirant dans son propos correspond à l'excitation face à ce monde imaginaire d'un futur de femmes, sans hommes, sans temporalité, donc sans différence des sexes et des générations, monde soutenu par l'abolition des frontières de temps. La régression la plus totale à un monde indifférencié et plus sécurisant selon elle, un monde où l'enfantement ne nécessiterait pas le rapport à l'altérité. On assiste aux symptômes du manque d'ancrage filial qui déstructure le rapport du sujet au temps et aux interdits fondamentaux. Elle fantasme sur une toute-puissance féminine capable d'enfanter sans homme, comme un progrès humain.

Comment comprendre cette zone du délire qui n'est pas permanente ? Racamier (2000) distingue trois espaces, celui de l'espace interne du monde psychique, celui de l'espace externe du monde environnant et celui de l'espace transitionnelle au sens de Winnicott, intermédiaire entre les deux premiers. Aux côtés de ces trois espaces connus, Racamier en identifie un quatrième, celui qui permet de « loger le délire ». Ce quatrième espace est « non délimité, non délimitable, mais plutôt dehors » (p. 825). Il décrit cet espace comme étant sans origine et sans limite : « Il peut être animé ; ou inanimé ; plus souvent il est animé-inanimé. Il peut être réel ou non ; vrai ou non ; plus souvent, il est ni réel, ni vrai, ou bien réel-vrai (ces deux caractères étant soudés l'un à l'autre). » (p. 824). Racamier précise que cet espace « échappe à l'attraction de la pesanteur » car « Rien ne l'oblige ; rien ne l'arrête ; rien ne le pèse. » (p. 825). Espace de liberté totale, d'envol illimité qui accueille le délire sans lui donner d'ordres, d'interdits sous le poids d'un surmoi totalitariste. Cet espace n'accueille que des objets du délire, précise Racamier, mais « n'est pas habité en permanence ».

Intéressons-nous cette fois à Zeïna, pour laquelle rien dans le contenu proprement dit de son discours n'apparaît comme décousu et pourtant, son comportement nous interroge. Son discours est quasi logorrhéique et sa proximité physique, envahissant mon espace, comme un enfant qui se colle à son parent. Assise dans le salon de thé, elle penche son buste qui traverse la

table, envahissant mon espace. Elle parle de façon quasi logorrhéique et semble vouloir tenir quelque chose en main comme pour se rassurer ; elle prendra ma cuillère. À l'entretien suivant, nous sommes assises sur une banquette, je place alors mon sac entre elle et moi ; c'est en après-coup que je réalise que je voulais replacer une distance sociale entre nous. Néanmoins, elle touche la bretelle de mon sac, presque spontanément, puis frôle la fermeture de mon sac entre-ouvert.

Ce transfert éclaire l'absence de frontières dans son histoire au sein d'un enchevêtrement des liens. Mon contre-transfert est négatif à ce moment, n'appréciant pas l'intrusion, mais nous pouvons y voir la relance d'une scène d'intrusion qu'elle nous renvoie. La curiosité du chercheur peut faire intrusion et peut créer un fantasme d'être intrusée. Y voyant un signifiant certain, je n'interviens pourtant pas pour lui en faire la remarque, pressentant que cela pourrait être pour elle un objet transitionnel servant d'appui à sa pensée, donc à ne pas interdire. « J'ai peur dira-t-elle souvent » dans un transfert d'attente protectrice à mon égard.

« À quelques exceptions près, et mis à part quelques cas thérapeutiques, le fantasme de l'auto-engendrement ne se formule pas. Peut-être n'a-t-il pas de mots pour se penser. Refoulé ? Je ne crois pas. Dénieré ? Peut-être. Il ne se décèlera qu'à distance. Il ne sera jamais dit. Nous n'en percevons que des échos, des surges, des dérivés assortis eux-mêmes de compromis, avec d'autres fractions de la psyché individuelle ou familiale. » (Racamier, 1989, p. 241-242).

Dans nos exemples ci-dessous, ce fantasme se formule d'une certaine façon. *Zeïna se rappelle : « Une fois, j'ai demandé à ma mère pourquoi elle avait fait autant d'enfants, tu sais ce qu'elle m'a répondu ? "Parce que vous grandissiez !" C'est grave de dire ça ! »*

Grandir, c'est se séparer et en tant que preuve même du temps qui passe, il agit comme un agent séparateur. L'enfant va ici être maintenu dans ce que Racamier (1999) nomme par le terme de *séduction narcissique*, en tant qu'elle consiste en une séduction mutuelle pouvant aller vers une polarité fermée et exclusive, allant : « jusqu'à éviter l'événement psychique progressif de la séparation, de la différence et de l'excitation. » (p. 97). Cette séduction narcissique est une sorte de fascination narcissique sous forme de reconnaissance mutuelle, de sorte que chacun des deux procède à la création de l'autre. Pour Racamier, c'est là que naît l'« Antœdipe » en tant qu'organisation spécifique du conflit des origines. C'est le sentiment réciproque entre la mère et l'enfant d'avoir fait naître l'autre. Pour cet auteur, la séduction narcissique va se rétrocéder, c'est-à-dire qu'elle va se fondre dans le Moi des deux partenaires, non pour se détruire mais pour se solidifier. Cet auteur nous dit

ensuite que cette fonction fondamentale de séduction narcissique sert en fin de compte à empêcher l'enfant d'accéder à la différence, à sa différence, au désir, c'est-à-dire à l'empêcher de naître. D'après Aulagnier (1986a), l'absence de réponse au « Je » montre que l'« ombre parlée », à savoir la projection maternelle sur le devenir de l'enfant, au lieu d'aider l'enfant à faire émerger le Je, régresse à la place que sa mère avait occupée auparavant en tant qu'elle a été « porte-parole ». Pour Aulagnier, le désir de maternité n'est donc pas un désir d'engendrer du nouveau, mais dans le plaisir pour la mère à s'engendrer elle-même. L'enfant doit ainsi lui permettre de retrouver une image perdue d'elle-même, un soi à l'identique.

Si cette fonction de cette séduction narcissique n'aboutit pas et que la séparation se dessine, la mère, blessée narcissiquement, s'acharnera plus violemment à lutter contre les désirs et le risque de dépression précise Racamier. Il s'agit proprement d'un inceste, sans qu'il y ait de véritable passage à l'acte ; c'est un inceste sans fantasme et sans désir ajoute-t-il. La mère de Zeïna tombera enceinte à nouveau pour retrouver une part d'elle-même à travers l'enfant. Ses grossesses successives ne s'inscriraient pas dans un « désir d'enfanter du différent » (Faimberg, 2003), mais dans une sorte de « meurtre du temps » (Green, 2000) ; c'est le même enfant qui renaît, c'est sa mère qui renaît par l'enfant, tout comme Zeïna renaît par son fils, dans un engendrement inversé, au sein d'une filiation imaginaire, et donc narcissique, au sens de Guyotat (2005).

Précisons qu'à notre première rencontre, Zeïna se présente ainsi : « Je m'appelle Zeïna M. (elle présente un nom de famille français). Je ne veux pas donner mon nom de famille. Je me suis mariée pour enlever mon nom de famille. »

Balayant ici le signifiant paternel du « nom du père », elle balaye par là même la filiation toute entière. La violence familiale et notamment climat incestuel et même incestueux, a contribué à l'annulation de tout lien filial : entraînant un renversement des places générationnelles, « corrélées à une toute-puissance mégalomane à s'auto-engendrer, engageant également aussi le pouvoir de se "décréer" de l'ascendance » (Roman et Ravit, 2006, p. 24).

Zeïna, sans afficher comme Holia, un trouble riche dans le contenu de la pensée, formulera une pensée étrange par un déni apparent : « Récemment, j'ai eu des problèmes, j'ai dû aller chez le gynécologue pour un souci. Il m'a demandé quels étaient mes antécédents familiaux de santé. Je lui ai dit que je n'avais pas de famille. Il était choqué. Il m'a demandé si ma mère avait eu des antécédents de maladie, je lui ai répondu que je n'avais pas de mère. Il n'en revenait pas, mais je m'en foutais. Il a insisté et je lui ai dit : « Je n'ai pas de famille ». »

Éclairant les propos de Racamier (1989) : « L'auto-engendrement tend naturellement à outrepasser les limites de la vie psychique ; s'il porte sur les origines, ce n'est pas pour les reculer, c'est pour les outrepasser. De sorte qu'au-delà de l'auto-engendrement, il n'y a plus rien. » (p. 243). Racamier parle effectivement de déni : « Ce que l'auto-engendreur dénie, c'est que ses propres origines lui soient extérieures ; c'est qu'il ait une dette : c'est qu'il doive la vie à d'autres qu'à lui-même : il la doit à ses parents, elle a germé au sein d'une scène primitive. » (p244).

L'œdipe est bel et bien écarté, rejeté, barré au profit d'une relation de séduction narcissique : « Fruit glorieux (et dévastateur) du déni des origines, Antœdipe trônera, sur table rase. On comprend alors pourquoi c'est un non-fantasme ; pourquoi il remonte irrésistiblement l'échelle (abolie) des générations. » (p. 244).

Cette échappée psychotique, dans une forme de délire aigu, signe l'échec du symbolique au profit du symbiotique. L'espace transitionnel est défaillant, car il configure une frontière subjectivante et la possibilité d'un espace à soi que le parent ne peut violenter. La subjectivation ne pourrait être possible qu'à la condition de se relier à son noyau de vérité. C'est pourquoi on ne peut pas parler de rencontre avec une aire transitionnelle chez Violette, Zeïna et Holia. Pour Penot (1991), dans « La psychose subjectivée », quelque chose d'historique manquerait et ne serait pas advenu sur le plan symbolique pour le sujet, faisant retour par le délire (Bertrand, 2005). Toutefois, nous savons que nos participants ne sont psychotiques en puissance. Aucun parmi eux ne se loge dans cet espace en totalité, mais dès lors que la question des origines se fait angoissante, une échappée dans ce royaume infini surgit brutalement comme issue de secours vitale.

3.5. L'autoengendrement

3.5.1. De l'absence d'histoire au déni des origines

Le lien filial est mis à l'épreuve des ondes de choc traumatique venant de la répétition de la violence chez le parent actualisé sur le corps de l'enfant. Il y a une atteinte à l'ordre des générations, expulsant les enfants hors de la filiation et du temps. Pourtant ceux-ci conserveront intacte l'œuvre de recherche aussi vaine soit-elle. Holia en témoigne d'ailleurs « ma mère m'a toujours tenue à l'écart », Zeïna dira « j'ai été mise à la porte ».

Comment se transforment, voire s'annulent les liens de filiation ? Sous l'effet de quel poids ?

Holia témoigne : « On est une famille déglinguée. On vivait les uns avec les autres, mais sans se connaître » révélant ici la part d'étrangeté dans les liens dénués de connaissances et de reconnaissances filiales.

Zeïna le formule autrement de façon plus radicale : « Je n'ai pas de famille. Pour moi, ce sont des inconnus. » Le terme d'*inconnus* est encore plus poignant, car il dévoile le rejet d'une famille dans son essence même et met en exergue l'insu, l'inconnu, renvoyant à leur étrangeté la plus totale. *Elle ajoutera de manière plus appuyée : « J'ai entendu sur radio... qu'une famille était un lieu d'amour et de sécurité. Je n'ai donc pas de famille » conclut-elle par les prémisses d'une démonstration.*

Zeïna enchaîne aussitôt à propos de sa fratrie : « Quand je vois mes sœurs, elles me demandent à chaque fois comment je fais pour aller bien, pour être heureuse, parce qu'elles n'y arrivent pas. Je leur dis qu'il ne faut plus aller au 350 et qu'elles iraient mieux, plutôt que de dépenser leur argent chez leur analyste. » Je questionne Zeïna à propos de ce qu'est le 350 : *« C'est la maison de... mes parents, j'ai du mal à dire "mes parents", alors je dis leur numéro de porte. »* Elle paraît gênée d'ajouter quelque chose mais finit par le dire : *« Tu vas me trouver bizarre, mais je n'aime pas mes parents. C'est vrai, je ne les ai jamais aimés. Mes sœurs me disent que ma mère me réclame, mais je ne l'aime pas. Pourtant je sais qu'elle m'aime, mais moi, je ne l'ai jamais aimée. Pour moi, ce sont des inconnus »* insiste-t-elle pour la/les rendre encore plus étranger/s et s'en convaincre. Elle cherche alors à résumer sa pensée : *« Tout ce que je peux dire, c'est que les harkis n'ont pas été pris en charge. On leur a donné une grande maison mais pas d'éducation. Mais pour moi, on leur a donné une prison. Cette maison, c'est une prison. »*

Avant de faire une analyse du discours de Zeïna, nous souhaitons ici livrer le discours de Violette qui nous interpelle aussi à ce niveau pour les relier.

Violette : « À l'enterrement de mon père, j'ai revu Nina Machine. Je ne l'ai plus vue depuis juin 2001. » Je reprends ce nom, en lui demandant de qui il s'agit, elle ne me répond pas. Je lui demande donc s'il s'agit de sa mère et elle me répond : *« C'est celle que je n'ose appeler. »*

À première vue, il n'y a pas de lien dans le contenu des discours entre Zeïna et Violette, mais pourtant, on observe dans les deux cas, la présence d'un signifiant énigmatique (Laplanche, 1987), caché, tapi dans l'ombre d'une parole désaffectée. Nous y observons la présence de termes à valeur de scotomes, dans

le sens où ils font l'obscurité sur le sens. « Nina Machine » et le « 350 » ; de quoi ou de qui s'agit-il ? Ces mots nous sont livrés de façon soudaine, comme s'ils *tombaient sous le sens* de l'évidence et ils se cachent, en effet, en deçà du sens en tant qu'intrus parmi les signifiants. Cette obscurité porte sur la filiation. Le chiffre et le surnom, inattendus, surgissent comme si nous savions ce qu'il désignait alors qu'il désigne l'étranger de la filiation. Ces éléments paraissent faire un dérapage dans le discours pour celui qui l'entend, tel un glissement vers un ailleurs de la pensée ou de la non-pensée ; ne pas nommer pour ne pas penser. La fonction de cette zone obscure est de forclure les origines, à travers le « nom du père » (Lacan, 1964), la filiation toute entière. Ces mots convoquent des signifiants massifs qui annulent l'inscription dans l'ordre des générations, rendant étranger la famille et se rendant étranger à elle. Cette filiation semble comporter des résidus de traumatismes reçus par héritage, desquels il faut se débarrasser, pour s'auto-déshériter en quelque sorte. Cela n'est possible que par un déni en premier lieu qui fait tâche sur le discours et qui brouille les pistes de la signification. Quelqu'un ou quelque chose, pour être nommé(e) va être dénié(e) par dénégation ; pour paraphraser encore Mannoni « je sais qu'ils le sont, mais ne pas les nommer me permet quand même de n'en rien savoir. »

Holia, Judith et Idir cherchent à prendre un rôle de sauveteur de leur parent, Zeïna et Violette prennent le contre-pied de ce sauvetage, en *se sauvant* de la violence des liens. Guyotat (2005) décrit deux axes de filiation dans laquelle chacun s'inscrit en tant que maillon de la chaîne des générations. Le premier est l'axe de filiation institué, dans lequel les rapports filiaux sont légiférés par un ordre social, groupal, sociétal, en quelque sorte notarial. Le second axe correspond au lien de filiation narcissique, nourrie par l'imaginaire et les fantasmes, tels que la répétition, la parthénogenèse, l'immortalité, ou encore le délire psychotique.

Ici, on est témoin d'une dénégation de la filiation instituée, les parents étant réduits à un matricule, un code secret, codifié donc, pour les replacer dans leur antre glacial, celui de l'innommable. Si la mère de Violette est identifiée par un surnom vulgarisé, Zeïna ne nomme même pas ses parents, elle les identifie par un chiffre comme pour les déshumaniser. Ses parents sont réduits à un numéro de porte, qui n'est même pas une adresse, mais un terme vidé d'affects, pour les anonymiser, mais derrière lequel c'est la maison et ce à quoi celle-ci renvoie qui est haï. Les habitants de cette maison sont des prisonniers, dans une cellule numérotée, et dont les parents sont les geôliers, sans doute eux-mêmes prisonniers.

Si Violette se désaffilie de sa mère, son père reste pourtant nommé comme tel, comme si la haine avait pu se déplacer sur le parent survivant, celui qui n'a pas protégé et qui est considéré comme le pire des complices. Le père

étant mort, la désaffiliation se déplacera sur la mère, comme s'il fallait pour Violette continuer à haïr quelqu'un, sa mère, celle qui n'a pas su ou voulu voir.

Violette raconte avec incompréhension : « Le jour de l'enterrement, ce qui m'a choquée, c'est qu'elle lui caressait les mains dans son cercueil... Il fallait que je lui demande pourquoi ? "C'est 50 ans d'amour, elle m'a répondu" – Je ne peux pas comprendre » Enfin délivrée du silence, elle livre à sa mère : « Le pire, c'est que quand il (père) est mort, il est passé à l'église. Il y avait beaucoup de soleil ce jour-là. Moi je n'ai pas fait de discours, ma sœur a fait un discours violent. Nina Machine n'a pas apprécié. Après la cérémonie, j'ai appelé Nina Machine, pas pour la torturer, non ! Juste pour lui dire que ce soir, comme tous les soirs, je ne vais pas dormir, car je suis insomniaque depuis mon enfance. Je lui ai dit tout ce que mon père me faisait la nuit. Elle m'en a voulu et depuis on ne se voit plus » dit-elle toujours sans émotion aucune, tirant sur sa cigarette comme si elle permettait de l'oxygéner.

La mort du père a permis l'aveu des actes subis par Violette, comme si cette mort signait la levée du secret et la fin d'une loyauté au père. Si sa mère ne l'a pas crue, notre propos n'est pas de savoir quelle est la part de la réalité ou du fantasme, le fait est que c'est une vérité pour Violette, qu'elle manifeste, d'ailleurs aujourd'hui, par une couleur dominante, voyante, comme pour le montrer autrement, tout en faisant l'économie des mots.

Zeïna avait repris contact avec ses parents lorsqu'elle était enceinte. Elle me raconte quantités d'anecdotes pour montrer que ses parents ne sont pas aimants par exemple qu'ils ont donné un chèque plus élevé à sa sœur, à la naissance de son enfant, qu'à elle. Les conflits reprennent alors, puis se calment jusqu'au prochain épisode. « J'ai été une fois chez mes parents, je n'arrivais pas à enlever ma veste, c'est bizarre. Je voyais mon père qui faisait la cuisine, il riait avec ma mère, ils étaient heureux. Je n'ai pas compris. Nous, ils nous ont dévastés et eux, ils sont heureux. Je me suis dit c'est pas juste et je suis partie définitivement après ça. » La rupture avec ses parents est aussi un choix pour Zeïna, pourtant, l'ambivalence a ressurgi une fois : « Cela fait six ans que je n'ai pas été au 350 et je me sens bien mieux. Pourtant, il y a trois ans, j'ai eu besoin d'y aller, juste pour revoir la maison, juste, voir ce que cela faisait. J'ai regardé la façade – elle marque une pause – et ça m'a rappelé de mauvais souvenirs. Je me suis sauvée. Je n'y suis plus allée depuis. »

La scène de bonheur de ses parents, enfin heureux, aurait pu constituer pour Zeïna, un moment de réassurance, d'apaisement pour elle qui n'a vu que la violence à la maison. Pourtant, c'est l'effet inverse qui a lieu, suscitant sa colère contre un bonheur volé, arraché à leurs enfants un bonheur non mérité selon elle, qu'elle ne parvient pas elle-même à conquérir. Le contraste est saisissant, entre la scène de famille heureuse qu'elle décrit, avec les parents qui

rient ensemble, et le vécu de dégoût et d'injustice de Zeïna qu'elle conserve dans son corps encore menacé. « Je ne peux pas faire comme si de rien était, je ne peux pas oublier. » Oscillant entre désir d'oubli et impossibilité d'oubli, Zeïna ne voit que l'issue de la rupture des liens avec une partie de sa famille. La seule défense de Zeïna est la rupture des liens avec le 350, pour recréer une douce illusion d'être sans origine.

3.5.2. L'ultime du suicide

Après quinze ans de rupture familiale, Violette revoit ses parents lors de l'enterrement de sa grand-mère paternelle. La douleur du deuil et la mort comme lieu de retrouvailles a réactualisé les scènes de son enfance l'amenant à sombrer dans l'alcoolisme, alors qu'elle venait d'avoir son premier enfant.

Violette raconte : « À l'époque, au décès de ma grand-mère (paternelle), tout m'est revenue, j'ai fait une dépression. Je faisais tentative de suicide sur tentative, je ne voulais pas emmener mes fils dans ma galère, alors je les ai laissés à leur père et je suis partie. »

La dépression peut représenter une autre modalité d'identification à l'agresseur, par l'omnipotence qu'elle confère dans son versant dépressif, à savoir l'auto-culpabilisation de son malheur, qui est en réalité une incorporation de la culpabilité de l'autre ; selon les thèses ferencziennes, « se suicider, c'est être le maître de sa propre vie et de sa propre mort. » (Bertrand, 2009). Violette « abandonnera » ses enfants à leur père, comme elle a été laissée par sa mère, à ses grands-parents durant des années, dans une réédition traumatique.

Zeïna, toujours sous forme de sous-entendu, nous fait savoir qu'elle n'avait plus de raison de vivre, étant lâchée de tous ses liens. « Quand je suis partie de la maison, enfin quand mon père m'a mise à la porte, je suis allée vivre chez ma sœur. Elle était enseignante, je l'admirais. J'ai cru qu'elle allait me protéger, mais elle m'a fait du mal. Au bout d'un an, elle m'a poussée à partir, je ne savais pas où aller. Les gens me disaient « on avait peur pour toi, on ne sait pas ce que tu serais devenue si tu n'avais pas eu ton fils, c'est vrai. Quand j'ai eu mon fils, j'ai enfin pu être qui j'étais. J'avais une raison de vivre. »

Laisse-t-elle entendre ici l'éventualité du suicide sans le nommer ? Mais plus encore, elle paraît nier la présence du père de l'enfant, sa maternalité se forgeant, non pas dans le plaisir d'être mère, mais dans la possibilité de revivre une vie ratée, empêchée, interdite ; fils devenu sauveur à son tour, avec tous les risques que cela comporte.

Le suicide peut constituer un processus défensif ultime, puisqu'il confronte le sujet à la familiarité de la mort, déjà côtoyée dans l'enfance, mais constitue tout à la fois une issue, aussi fatale soit-elle, à l'insupportable de la vie. Il faut, pour Zeïna, vivre pour et à travers quelqu'un pour survivre. La grossesse, dans cette configuration, prenait le contre-pied du suicide par la possibilité de donner la vie et relancer la temporalité vers un futur.

La naissance de son second enfant n'a pas permis à Violette de tenir à la vie. Au contraire, la mort de sa grand-mère a été le déclencheur venu écraser la nouvelle vie de famille qu'elle venait de construire. Comme si elle avait refoulé précieusement et durant plusieurs années, le passé qui l'avait fragilisée, passé qui venait lui exploser en pleine figure. Ce sont les hospitalisations en psychiatrie à répétition qui relayeront les « au secours » de l'enfant, auquel personne n'avait répondu auparavant. Elle abandonne ses fils, le premier ayant 3 ans, le second nourrisson. Rompre avec son ascendance met le sujet en risque de rompre avec sa descendance, c'est se désaffilier des deux sens de la vie, l'avant et l'après, et annuler par la force des choses, l'œuvre du temps.

Sans point d'appui, sans étayage solide, le sujet se voit anéanti au point que la vie lui paraît pire que la mort. À nouveau, toutes deux se heurtent une nouvelle fois à un danger sans soutien protecteur, ni mère, ni fratrie, ni époux suffisamment fort pour être étayées par leur contenance. Toutefois, le suicide peut revêtir une autre signification selon Ferenczi : « Aller au-devant du déplaisir, précipiter les choses, présente des avantages subjectifs par rapport à l'attente. Avant tout, c'est moi-même qui prescris pour moi-même le rythme de la vie et de la mort » (Ferenczi, 1931, cité par Bertrand, 2009, p16). Être à soi-même sa propre mort, c'est être à soi-même sa propre vie, processus observé chez l'adolescent qui met à l'épreuve ses limites, pour se sentir en vie. L'omnipotence prend alors la forme d'une *potence*, dans laquelle l'arme est retournée contre soi, ayant pour seul projet, car pro-jet il y a malgré tout, de conquérir l'immortalité.

Le suicide s'apparente aussi une tentative de *désengendrement*, pour se réapproprier, à travers sa mort, sa vie et sa naissance même. En se tuant, le sujet cherche à *se supprimer* définitivement de la filiation. C'est ce que Racamier décrit comme « le cas extrême du désengendrement déchaîné et vertigineusement défiguré, qui se donne la mort se la doit et entend démontrer une fois pour toutes qu'à lui seul il doit la vie. » (Racamier, 1989, p. 259). Ce désengendrement est un fantasme et implique un ré-engendrement, que Racamier qualifie d'*auto-engendrement*. Se suicider alors, non pas pour mourir vraiment, mais pour devenir immortel. Si vivre se réduit à l'attente de la mort, vivre devient terrifiant, tout comme l'est l'attente du sein (Bion, 1961) qui ne vient pas pour le petit enfant affamé et insécurisé, qui est envahi alors par une terreur sans nom. Cette attente ne doit pas dépasser les capacités de l'enfant,

sinon elle risque d'entraver l'accès aux *concepts*, donc la capacité à penser, à nommer. Cela rejoint l'idée de l'existence d'un trauma précoce chez Violette, confrontée à une mère immature et défaillante et un père violent et « fou » ; l'alcool, venant figurer équivalent du lait maternel dans un état de régression narcissique (Daligand, 1993).

Violette : « Je me suis fait débaptiser, je voulais enlever ça de mon identité. Je suis retournée sur le lieu de mon baptême et j'ai demandé au prêtre qui était là de me débaptiser. Ce n'est pas mes croyances, ça n'a pas de sens pour moi. »

À travers cet acte, pouvons-nous y voir l'acte de retrait de sa filiation, par l'annulation de l'acte des parents ? Une façon de se désengendrer de sa famille et des « valeurs » qu'on lui a inculquées et qui ne font pas sens pour elle.

S'inscrire dans l'ordre des générations, dans une filiation, c'est accepter sa propre mort par définition, mais aussi n'être qu'un maillon de la chaîne générationnelle. Toute éradication des liens au passé, soumis à la vindicte de l'omerta, brise les liens temporels et écartent le sujet de ce maillon. Perdre le sens temporel de son histoire familiale, c'est courir le risque au moyen de défense archaïque, ceux de la psychose dans l'espoir de l'immortalité, au risque de la déliaison. Violette est face au trauma sans aucune paroi servant de pare-excitation, comme le vécu d'exil semble l'avoir constituer pour les autres participants, la rendant vulnérable jusqu'au suicide. Mais, sous couvert d'une réappropriation de sa vie, et donc une annulation de sa dette de vie envers ses parents, nous décelons, au travers de l'acte de suicide, une pointe de contemplation proprement au vécu traumatique, avec cette mort qui fascine, qui attire, qui séduit par le regard ; les tentatives de suicide, comme l'acte de débaptisation, nous paraissent faire figure de tentative de subjectivation ultime pour se réapproprier sa vie.

L'activité psychique originaire est, pour Aulagnier, en cause dans les problématiques psychotiques. « Tout existant est auto-engendré par l'activité du système qui le représente, c'est là le postulat de l'auto-engendrement selon lequel fonctionne le processus originaire » selon Aulagnier (1975, p. 29). Ce que cette auteure nomme le « point d'origine » consiste en une dimension spéculaire au sens où la « création de l'activité psychique se donne à la psyché comme reflet, présentation d'elle-même. » (p. 58). L'originaire est ainsi le siège de ce que l'on pourrait appeler une auto-activité en quelque sorte, la psyché ne travaillant qu'avec son propre reflet. Mais le fantasme d'auto-engendrement

peut revêtir d'autres formes plus discrètes encore. Que nous disent les autres participants à ce sujet ?

3.5.3. Parthénogenèse

Les propos d'Idir ne sont aucunement délirants de prime abord, pourtant là aussi, ils dévoilent des éléments sur une défaillance de l'engendrement.

Face à l'insistance qu'il montre à se définir comme Algérien, je l'interroge sur sa part française, il paraît interloqué : « Comment ? » me lance-t-il. Je questionne à nouveau sa part française puisqu'il est métis et Idir avouera après un temps de silence malaisé en regardant au loin : « Mes origines Françaises m'encombrent. Je ne sais pas quoi faire avec... Les deux ne sont pas compatibles. » Après un silence où Idir semble réfléchir à la question, il poursuit : « J'ai été rejeté par la famille de ma mère, alors ma part algérienne prend toute la place. » De ce qui apparaît comme un déni, il parvient à formuler une dénégation, puis une élaboration. Mais son ambivalence se formule comme cela : « Je ne me sens pas Français, c'est paradoxal, car je vis en France et je travaille dans une administration Française. Je me sens profondément algérien. »

Les éléments identificatoires ne portent que sur la lignée paternelle au détriment de la lignée maternelle. Idir fait comme s'il n'avait qu'une lignée paternelle en se situant purement dans des origines qu'il définit comme algérienne dans l'absolu. Nous entendons par là son incapacité à relier ses deux origines, en risque de le faire « éclaté » pour reprendre le terme de Schneider et de Green. La formation de compromis au sein de son moi n'est pas opérante, l'une chassant l'autre sous l'action du clivage. Sa place dans la filiation paternelle nécessite l'usage d'une censure de la lignée maternelle pour s'y inscrire, mais aussi d'une partie de lui-même. Nous avons vu qu'Idir possède deux prénoms et nous remarquons que nous-même avons participé ici à ce clivage, en le nommant Idir et non Idir Stéphane. Ces deux prénoms apparaissent en premier lieu anti-nomiques, anti-nommables. Rappelons aussi qu'Idir posait son sentiment d'existence comme un choix à deux issues : « Il fallait que j'aïlle en Algérie pour savoir si j'étais plus Idir ou plus Stéphane » nous disait-il. Si son *identité* est posée en termes de choix, dont l'un annule l'autre, il se heurte aussi aux dangers de l'*identité Une* (Cherki, 2008), qui ne peut être vraie. Idir n'est pas psychotique pour autant, mais vit un dilemme psychique qui ne trouve d'autres résolutions que par le mécanisme du déni et du clivage. Le nom « Stéphane », doit-il être « mis à la casse » ? « Ce n'est pas alors une faille qui se dessine sur le corps de l'Autre, mais une dilution de cet

autre que seul le clivage peut alors sauver, car toute demande peut devenir fatalement dangereuse, exposant à la menace d'une métamorphose de soi hors les mirages de l'humain. Quand le nom est mis à la casse, alors il ne se transfère plus. » (Douvillat, 2009a, p. 74). Idir flirte alors discrètement avec une pensée totalitaire qui néglige la richesse de son appartenance française perçue comme compromettante. Nous y percevons une défense contre l'angoisse de désappartenance du côté maternel, nous sommes en droit de nous poser la question suivante : Idir, ne s'identifie-t-il pas là aussi à l'agresseur en le rejetant à son tour ?

La parthénogenèse participe, tout comme l'autoengendrement, au nourrissage d'une origine Une, unifiée, mais donc indifférenciée. Idir n'est pas en mesure de questionner ce point consciemment, mettant en évidence à travers sa butée sur notre question qui sous-entend le reniement d'une partie de la réalité de ses origines. Cette butée et son silence feront surgir l'autre part qu'il s'agira de renier tout aussi vite.

« L'auto-engendrement ne travaille pas à ciel ouvert. Il agit mais ne se dit pas. *S'il s'énonce, il se dénonce.* C'est bien en cela qu'il n'est pas un véritable fantasme ; c'est aussi pourquoi les sujets et les familles qui le nourrissent le préservent à tout prix. : le secret garantit sa survie ; et c'est enfin pourquoi « son économie se met à changer dès lors que l'on parvient à le mettre à jour. » (Racamier, 1989).

Sous l'effet du clivage du Moi, le sujet se scinde par rapport à la réalité ou à la différence des sexes. Une partie du sujet va tenir compte de la réalité alors que l'autre partie ne la reconnaît pas. À l'instar d'Idir qui, bien que métis, se fonde dans une identité d'appartenance exclusive à la lignée paternelle, annulant le brassage. Idir parvient toutefois à reconnaître la complexité de ses appartenances et témoigne de ce qui lui apparaît comme une « incompatibilité » ; proprement au fameux « je sais bien, mais quand même ! » de Mannoni (1969). Idir glisse du déni vers la dénégation.

Le fantasme d'auto-engendrement « consiste à être soi-même son propre et unique auto-engendreur. On aperçoit bientôt sa singularité : il ne se réduit à rien de connu. Car il nivelle, voire annule la différence des générations : le sujet se met à la place de ses propres géniteurs. Les deux confondus en un : la différence des sexes est abolie à l'instar de la différence des générations. (...) Extension dans le passé : les générations sont abolies ; absorbées. (Racamier, 1989, p. 239).

Il se maintient par la dénégation l'aveu des origines, mais elles sont chassées en même temps qu'elles sont avouées, dans une sorte de « forclusion du nom de la mère », nom du grand-père maternel, celui-là même qui a

combattu au rang de la France, celui-là qui en reniant le mariage de ses parents, renie par là même la propre existence d'Idir, celui-là ne peut appartenir à son ascendance, sous peine d'angoisse de destruction. L'auto-engendrement ou la parthénogenèse deviennent des défenses contre toute atteinte narcissique, mais confère une sorte d'omnipotence dans la définition de sa filiation :

« De par cette sorte de phagocytose qui est propre aux investissements narcissiques, les parents (leur ombre rôde quand même dans les parages) sont inclus dans l'auto-engendrement : eux-mêmes en viennent également. (...) Et mesure ainsi toute l'omnipotence qui s'exerce dans l'auto-engendrement. » (Racamier, 1989, p. 239).

Le rejet par la lignée maternelle repousse Idir sur la terre d'accueil restante du côté paternel, mais l'engloutit par l'économie psychique du travail sur ses origines. Douville (2009) éclaire cette idée, quant à la question des prénoms qui se déchirent :

« À celui qui est en proie à l'écrasement de toute position subjective, il revient de survivre, lorsque l'injonction aimable, car fédérative, est de retourner dans une inclusion donnée pour point de départ intraduisible, intrahissable. En effet, de cette injonction se constate l'accroissement du flot de ceux qui se trouvent relégués sans retour, autochtones enclos, exilés privés de lieu, soit deux figures radicales du hors-lieu quand l'« entre-deux » est mis au pas, puis ruiné. » (p. 73).

Comment choisir entre père et mère sans se renier soi-même ? Le fantasme de parthénogenèse émerge dans une certaine paradoxalité, à la fois comme anti-sujet mais aussi comme survie psychique du sujet, quand le compromis est introuvable.

Du côté de Holia, il y a aussi un fantasme de désaffiliation : « J'aimerais qu'on m'annonce que mes parents ne sont pas mes parents. Je ne les ai pas choisis. On ne choisit pas ses parents, on ne choisit pas ses enfants ». Désireuse de réinventer son roman familial, Holia nous fait part d'un fantasme, celui de d'effacement d'une filiation ascendante et descendante encombrante, puisqu'elle ne peut rien en faire : « Le manque d'ancrage filial apparaît massif, témoignant d'une transmission meurtrie par les deuils et les traumatismes qui ont altéré la filiation et qui ne peut que se muer en désir de dés-appartenance. » (Metidji et Caron, 2015).

Conclusion du chapitre

Les défenses mettent en évidence que le clivage est moins à l'œuvre dans l'exil qu'il ne l'est dans le trauma. Si l'exil partage le sujet dans un ici dénaturé et un là-bas perdu, il est aussi le lieu d'autrefois qui manque et qui fait absence, possiblement élaborable. Le clivage, par contre, opère davantage dans les mailles traumatiques observées dans l'évocation du passé de guerre, qui mène au délire et au suicide comme défenses de l'extrême. Ces défenses délogent le sujet de la réalité d'une histoire qui échappe à toute signification, par son *insensé* à savoir ce qui ne peut s'engranger dans un souvenir, et *a-sensé* dans le sens où il n'y a pas de direction temporelle à ce vécu. L'issue psychique est aussi permise à travers le fantasme d'auto-engendrement, de désengendrement ou de renversement générationnel, à la fois non-fantasme, qui s'incruste dans les maillons des familles indifférenciées, enchevêtrées comme celles de Holia et Zeïna : « il n'envahit évidemment pas n'importe qui, ne saisit pas n'importe quelle famille : il n'envahit que des individus dont le moi (...) dispose d'une faible marge de « manœuvre » ; il ne saisit que des familles fermées. » (Racamier, 1989, p. 245).

L'incestuel, comme empreinte d'un inceste sans qu'il soit physiquement accompli (Racamier, 1999), aurait donc pour fonction ultime celle de défense, par évitement de la séparation, contre l'angoisse réactivée par les épreuves de séparation propre au développement de l'enfant (marche, propreté, parole, pensée, sorties, autonomie...). Si la mère ne pense pas et ne pose pas l'éventualité de la séparation, comment l'enfant pourrait-il y avoir accès ?

L'espace du délire est qualifié par Racamier (2000) d'invincible, car il échappe à toute destruction, mais aussi à toute création (p. 826). Néanmoins, il constitue un refuge certain pour parer les ondes de choc traumatiques. À notre sens, il forme une errance. Les défenses élaborées ne peuvent se structurer de façon opérationnelle, du fait même de l'errance et de la perte du socle générationnel. Le relai de cette défaillance va être porté par des défenses archaïques composées par une falsification, par une forme de délire, voire par le suicide comme ultime recours au néant menaçant.

Nés en exil, nos participants Idir, Zeïna, Holia et Judith sont imprégnés précocement par le traumatisme de leur parent qu'ils décèlent derrière leur silence sans parvenir, ou alors bien tardivement, à le nommer. L'exil paraît creuser l'énigme des origines, mais si l'on s'y penche de plus près, ce serait un raccourci de réduire le vécu d'exil à cet effet. L'exil que nous étudions s'inscrit dans un contexte de guerre, donc de traumatismes. Nous ne pouvons négliger

les effets de l'exil, mais ceux du traumatisme nous paraissent aussi fondamentaux, justement parce qu'ils ne sont pas ou peu relatés. Si nous mettons de côté le vécu traumatique de la guerre, en ne retenant l'exil que comme unique cause du mal-être et du manque à être dont témoignent nos participants, cela signifierait que nous sommes pris nous-mêmes dans les aléas de l'impensé, en écartant inconsciemment ce qui a pu agir comme une violence traumatique impensée. Nous avons observé d'après les témoignages de Zeïna, Violette et Holia que le vécu familial depuis l'enfance est empli des reviviscences, de violences, d'angoisses, de cauchemars à répétition, de propos bruts frôlant le délire, de la répétition et d'éléments d'identification à l'agresseur ; ceux-ci sont des caractéristiques qui relèvent bien plus du traumatisme que de l'exil. Par contre, du côté de Judith et Idir, nous avons relevé dans leur propos la douleur de l'absence, du manque, le désir du retour, le vécu d'abandon des êtres chers là-bas, récit qui s'apparente aux effets de l'exil.

Notre hypothèse sur l'exil demeure non vérifiée encore ici, l'exil ne nous apparaît pas être en lien avec le défaut de transmission, mais plutôt en lien avec la douleur du manque, de l'absence, du vide, qui permet la pensée. L'absence permet la possibilité de la transmission par le récit à travers le manque qu'il édifie. Le trauma n'est pas une absence, il est un trou noir (Chartier, 2002), un arrêt sur image, un hors-temps. Comment alors illustrer l'intrication entre ces deux vécus familiaux que sont le trauma et l'exil, lorsque ceux-ci se succèdent, voire se chevauchent ? Comment se travaillent-ils mutuellement pour faire interférence sur le processus de subjectivation ?

CHAPITRE IV

L'ŒUVRE D'EXIL

*« Vie pauvre, exil, mais liberté.
Mal logé, mal couché, mal nourri.
Qu'importe que le corps soit à l'étroit
Pourvu que l'esprit soit au large ! »*
Victor Hugo, *Chose vue*, 1852.

4.1. Parents devenus

Par l'étude de la quête subjectivante, nous avons jusqu'ici recueilli des données à travers l'axe pulsionnel au sens actif du terme, à travers le rapport du sujet à sa filiation ascendante, ainsi que sur les défenses psychiques mises en place. Pour gagner plus de clarté sur la capacité du sujet à se subjectiver, un autre élément ressort de nos entretiens et se situe au niveau de leur relation à leur(s) propre(s) enfant(s) au sein de leur parentalité, donc de leur filiation descendante. En effet, la parentalité implique de se redéfinir comme transmetteur et non plus uniquement comme simple receveur attendant l'objet de la transmission. Nous allons donc ici procéder à l'exploration de la capacité subjective, dans ce contexte de trauma et d'exil familial, par le biais de l'inscription filiale à travers l'analyse de la parentalité, dans laquelle le sujet se place des deux côtés de sa généalogie, comme agent de transmission, à la fois récepteur et émetteur. Avoir un enfant engage tout sujet à un positionnement généalogique avec l'héritage de l'histoire familiale et des blessures qui lui sont inhérentes.

Que nous dit Violette à ce sujet ? « On ne m'a rien transmis de la guerre, mais moi, j'ai transmis. » « Par exemple, je suis allée voir le film "Octobre rouge" avec mon fils aîné, c'est important qu'il sache que ça a existé. »

Violette insiste ici sur l'importance de transmettre mais le justifie par le simple savoir au niveau informatif. Nous pouvons, tout d'abord, nous demander si le savoir aide à mieux saisir les relations familiales. Ensuite, nous pouvons aussi s'interroger sur l'économie de la parole, la transmission ne se faisant pas par le récit, mais à travers un support filmographique qui fait tiers, comme si le seul fait historique pouvait remplacer son récit de l'histoire de son

père. Comment penser son histoire familiale si la transmission de celle-ci se fait hors récit du parent lui-même ? Violette, tout en se plaçant comme agent de transmission, verrouille indirectement ce qui concerne son père de près ou de loin. Nous pouvons enfin nous questionner sur le fait qu'elle soit allée voir ce film uniquement avec son fils aîné et sans la présence de son second fils. L'élément qui suit éclaire ce point.

Violette nous avait fait part de sa « dépression » qui fait suite au décès de sa grand-mère alors qu'elle était enceinte de son second fils. *« À son décès, tout m'est revenu. Mon enfance. » disait-elle.* Le jour de cet enterrement, Violette a été amenée à revoir ce père, retrouvailles qui réaniment la mémoire d'une jeunesse anéantie par de la violence, le viol et le désamour de ses parents. Cela l'a transformée à son tour en « mère morte », donnant à voir à son second fils tout juste né l'abatement psychique en lieu et place du désir et du plaisir maternel. Comment ce fils qu'elle portait, dénommé Paul, pouvait-il échapper lui-même à la psychose ? Nous apprenons, de plus, que ce fils porte le même prénom qu'un oncle maternel mort, fusillé par les allemands durant la seconde guerre mondiale : *« Mon oncle, c'est la seule personne de ma famille dont je suis fière. » ajoutera-t-elle.*

Violette : « Mon second fils a été diagnostiqué schizophrène. Il a commencé à fumer du cannabis dès l'âge de 11 ans et à avoir des paroles de délire vers 13-14 ans. L'école ne nous a pas aidés, on leur faisait pitié. Il a été suivi dans un CMP dès 14 ans et on ne l'a jamais diagnostiqué. Quand mon mari s'est fait opérer, notre fils est venu le voir à la clinique de F. et subitement, il s'est sauvé de la clinique, car il entendait des voix. Il a été hospitalisé à Sainte-Anne en HDT. C'est là que j'ai commencé à vivre des conflits avec mon ex-mari, à cause de la "prédisposition". » Je la relance sur ce terme de prédisposition ». Elle poursuit : « Les gènes de la schizophrénie, c'est héréditaire à ce que nous a dit le psychiatre. Mon ex-mari me disait qu'avec des parents et des grands parents alcooliques, le problème venait de ma famille et c'est vrai. Cela ne vient pas de sa famille à lui, ça ne peut venir que de la mienne. » conclut-elle dans une logique froide et certaine.

Outre le fait que nous doutons des arguments médicaux selon lesquels l'addiction serait génétique, nous doutons davantage que le cannabis ait été responsable de la psychose, même s'il est probable que l'effet du produit ait favorisé l'éclosion précoce d'une psychose latente. Le fait est qu'un élément nouveau éclairera bien plus précisément cette question de l'éclosion psychotique. En effet, nous apprendrons entre autres à l'entretien suivant que la lignée maternelle de son mari n'est pas indemne de l'impensable du traumatisme.

Ce prénom porté et porteur d'une charge affective massive, celle de la mort en martyr, va agir sur son fils, comme si celui-ci devait lui-même se sacrifier, ou sacrifier sa subjectivité au nom d'un idéal, d'une patrie ou d'une *matrîe*.

Violette : « *La famille de mon ex-mari, ils sont partis en camp de concentration à sept et sa mère est rentrée seule.* » Tout comme Eiguer (2012) le rappelait, il ne suffit pas d'une seule lignée pour être porteur de fantôme, les deux lignées comptent dans cette formation inconsciente. Nous observons que face aux drames tenus sous scellé, il est préférable pour Violette de parler de l'addiction, car le lien à l'irreprésentable est lui-même irreprésentable. Entre un grand-père maternel assassin et une famille paternelle juive exterminée, son fils Paul pouvait-il échapper à la psychose ? L'hospitalisation de son père semble avoir été un déclencheur, révélant des angoisses de mort ; à qui étaient ces voix qui parlaient et que lui disaient-elles ? L'addiction devient rationalisation, mais raccourci, qui sert aussi les faveurs de l'impensé et permet de ne pas avoir à s'interroger sur l'éclosion de la psychose en lien avec les événements traumatisants. Il semble que la question identitaire est là aussi touchée, car la psychose est justement l'identité en mal de fondations originaires, comme le développe Aulagnier.

Violette : « *Mes parents réclamaient tout le temps de voir mes enfants, j'y allais quelques fois, mais je ne les laissais jamais seuls avec eux. Après, quand j'ai fait ma dépression, je ne les amenais plus. Ma mère me suppliait de ramener mes fils, en me disant que mon père les attendait à la fenêtre. Mais quand on a été de mauvais parents, on ne peut pas être de bons grands-parents* » *clôt-elle avec fermeté et fermeture.*

La rupture transgénérationnelle se poursuit donc face à l'impossible réparation, l'impossible reliaison devant l'angoisse que se reproduisent les violences et l'inceste.

Il en sera de même pour Zeïna, dont la fusionnalité avec son fils Alexandre n'est pas sans nous interpellier. Elle disait voir dans son enfant la possibilité de « devenir qui elle était », comme si son enfant pouvait la faire naître, par une inversion générationnelle. Observation notable là aussi, son fils a développé des troubles du langage, de la compréhension qui ont entravé sa scolarité.

Zeïna : « *Il avait des difficultés, mais personne ne l'a aidé. Ils voulaient le mettre dans une classe spéciale, comme s'il était débile. Mais moi, je savais qu'il avait les compétences. Si vous saviez comme j'ai souffert ! Je l'ai retiré de*

l'école et je lui ai donné des enseignements moi-même. Je me suis battue pour lui, c'est pour ça que je n'ai pas fait un deuxième enfant, c'était trop dur, je ne voulais pas revivre ça. » Zeïna ajoutera : « Mon fils est différent, il est comme moi, on est différent. »

Elle nous apprend qu'il souffre d'une maladie qu'elle ne nommera pas ; elle dira simplement que son fils est *différent* des autres enfants, il serait « presque au-dessus de la norme » précise-t-elle. Zeïna parle des difficultés d'apprentissage de son fils, notamment troubles de langage et de la communication ; s'agit-il d'une forme d'autisme ? Zeïna n'en dit pas plus. Tout comme Violette, elle témoigne de l'absence de soutien par l'école, son fils n'étant ni reconnu, ni soutenu à l'école.

Si son fils est différent, comme elle est différente, ils sont donc *mêmes*. Nous ne percevons pas de différenciation psychique dans le discours de Zeïna entre elle et son fil, tout comme la différenciation était interdite dans sa famille. Elle tient d'ailleurs son fils bien farouchement à l'écart de sa famille.

Zeïna : « Mon fils m'a demandé ce que je voulais pour mon anniversaire, je lui ai répondu : « Je veux ton bac ! » nous dit-elle fermement. Curieuse formulation qui diffère de « je veux que tu aies ton bac ». « Je veux ton bac » laisse transparaître un « empiètement » au sens de Winnicott, comme s'il s'agissait de la sienne propre.

Ce dernier a obtenu son bac et hésiterait, nous dit-elle, entre des études d'Espagnol et des études d'Histoire me dit Zeïna : « Espagnol, c'est bien, il pourra voyager là-bas... » Elle ajoutera après un certain silence : « Je crois qu'il fera Histoire » comme si l'idée même d'éloignement était insupportable en pensée. Croisant sa sœur aînée dans la rue, laquelle lui conseille de recommander à son fils « telle » université, Zeïna se sent menacée : « Je lui ai répondu que mon fils irait là où je lui dirai d'aller. Elle est folle, de quoi elle se mêle. Elle enseigne peut-être là-bas et elle veut lui mettre des bâtons dans les roues. »

Entre méfiance, persécution et peurs massives, Zeïna montre sa grande vulnérabilité. Et effectivement, son fils s'inscrira dans l'université du choix de sa mère dans la filière Histoire. Zeïna ne laissera aucun choix à son fils et ce dernier sera très conciliant à tous ses souhaits. Nous remarquons que son fils « choisit », bien que sous le joug de sa mère, de faire des études d'Histoire, n'y a-t-il pas là un souhait inconscient de se relier au passé ?

Je lui fais remarquer que son fils est en âge de comprendre la gravité de ce qu'elle a pu vivre dans son enfance, ce à quoi elle répond aussitôt : « Je ne

veux pas qu'il sache, il aurait pitié de moi. Non, je ne veux pas, cela ne le regarde pas. »

Ce verrouillage dans le processus de transmission bloque toute filiation, laissant croire en fantasme à son fils que sa mère n'a plus d'ascendance. À cet entretien, nous apprenons que le père du mari de Zeïna est décédé il y a quelques jours d'une longue maladie, cela déclenchera un élan marcescent chez Alexandre qui mènera ses propres recherches avec les outils internet actuels.

Nous revoyons Zeïna à un entretien suivant, elle paraît mécontente : « Vous savez ce qu'il a fait récemment. Je n'étais pas contente du tout. Il a tapé mon nom de jeune fille sur internet. Pourquoi il a fait ça ? C'est normal de faire ça ? Je vous le demande. » Je lui renvoie la question à poser à son fils, elle paraît débordée : « Oui, il m'a dit qu'il cherchait leur adresse, qu'il voulait connaître ses grands-parents. Depuis que son grand-père paternel est mort, il veut voir mes parents, mais je lui dis, ce ne sont pas des gens bien. On peut y aller s'il veut, mais il a déjà été. Il les connaît, on y est allé une fois quand il était petit. » Elle paraît vouloir clôturer la discussion ainsi : « Je lui ai dit qu'il nous frappait, mais je ne lui dis pas tout. Il n'a pas à savoir. Ça le détruirait. »

Zeïna paraît se débattre avec des excuses pour invalider la légitimité de son fils à se rapprocher de sa famille maternelle. La gêne est perceptible dans le discours de Zeïna qui cherche à faire l'économie du récit historique du vécu familial, agissant pour empêcher toute élaboration par les mots, qui risque de mettre l'affect en branle. En effet, cela touche à l'inceste et il lui est impossible de trouver les mots pour le nommer ; d'ailleurs le mot ne sera jamais prononcé par Zeïna. Celle-ci ne remet d'ailleurs aucunement en cause le fait qu'elle a elle-même fouillé dans l'historique des sites consultés sur l'ordinateur de son fils, de façon intrusive.

Souhaite-t-elle cacher uniquement les choses que son père a faites, ou souhaite-t-elle cacher des choses qu'elle a pu elle-même commettre et qu'elle craint que son fils apprenne ? Impossible à dire.

De la même façon que la naissance d'un enfant peut venir déclencher la résurgence d'un passé traumatique lié à sa propre enfance, elle peut aussi favoriser le récit d'une parole plus construite et entendue. Le père de Judith, dont la parole constituait un flot qui rendait ses mots a-sensés, entame un travail d'écriture à la naissance de son petit-fils.

Judith : « Mon père s'est mis à nous raconter l'Algérie il y a vingt ans, à la naissance de mon fils. Il écrit chaque année la même lettre à ma sœur et moi,

à la main et en deux exemplaires, un pour elle et un pour moi. Il y raconte l'Algérie. » Je lui demande ce que raconte son père de l'Algérie : « Ses souvenirs. Ça commence par "je me souviens avoir accompagné ma mère au souk, c'était un mardi, Il y avait beaucoup de soleil..." Il nous raconte des moments passés. Ça nous touche ma sœur et moi. »

Nous ne pouvons attester si c'est le fait d'être devenu grand-parent ou précisément la naissance d'un héritier masculin, qui a permis l'éveil d'une parole pleine et non plus déperlante. Quoiqu'il en soit, cette naissance a permis de redéfinir dans l'ordre de la filiation et réenclencher la « chair des mots » au sens de Kristeva (2012). Le père de Judith semble avoir ici retrouvé le lien de transmission à ses filles. Est-ce la parole du père qui est devenu significative ou est-ce ses filles qui sont un peu plus capables d'en entendre la substance ? En tous cas, le statut de grand-père a permis la transmission par le récit, par le biais de l'écriture et non de l'oralité, comme média. Si les mots déperlent, l'écriture reste une trace dans la filiation. Par contre, la mère de Judith restera pourtant silencieuse encore quelques années.

Judith précise : « J'ai fait une analyse, ma mère m'en a remercié. Si mes parents en avaient fait une, ça aurait été salvateur pour nous. Moi, je l'ai fait pour mes enfants. »

L'on voit bien ici l'importance du rôle de parents et qui participe au travail de transmission, que de Mijolla-Mellor (1998) développe ainsi : « (...) c'est surtout à l'âge adulte et principalement quand il devient père ou mère, que le sujet va investir son histoire personnelle, et celle-ci l'intéressera de plus en plus, au fur et à mesure des années, lorsque la vie l'aura mis en position de maillon dans une chaîne généalogique et que son présent sera fait de plus en plus de passé au détriment de ce futur inconnaissable, qui lui était apparu infini lorsqu'il était enfant ou adolescent. » (p. 187).

C'est aussi le cas d'Idir, empreint du passé de son père, qui insiste plus fortement sur son rôle de transmetteur : « Mes filles, je les ai marquées au fer rouge. Je mets un point d'honneur à ce qu'elles parlent la langue. Vous les verriez, on dirait de vraies kabyles. Qu'est-ce qu'on est sans nos racines ? Je n'ai pas de fils, j'ai trois filles, mais elles sont fortes. Le monde changera un jour, grâce aux femmes. »

Exprimant l'inscription filiale totale de ses filles dans la culture qui lui a manqué pendant tant d'années, Idir emploie le terme « fer rouge » pour figurer l'idée d'une cicatrice à jamais indéfectible.

Du côté de Holia, on ressent la douleur d'une parentalité, expulsée de ses liens familiaux rompus durant 13 ans. Dès le premier entretien, Holia nous

dit, pleurant à chaudes larmes : « Mes enfants, c'est tout ce que j'ai réussi dans ma vie. » À propos de la transmission, elle paraît étonnée de notre question : « La guerre d'Algérie ? Mes filles sont loin de tout ça. Ce sont des Françaises. » Celles-ci nouent pourtant des attaches importantes à l'Algérie : « Mes filles veulent aller chaque année en Algérie, mais je n'ai pas les moyens de leur payer le voyage, alors elles m'en veulent. » « Ma plus jeune fille, quand je la vois avec le voile, je vois ma mère » dit-elle avec une légère grimace, comme si cette vision l'insupportait. Les larmes lui montent à nouveau aux yeux au sujet de sa seconde fille : « En ce moment, elle ne me parle pas. Je ne le supporte pas (pleure à chaudes larmes) ; nous rappelant que lorsque ses filles refusent de lui parler, c'est un « mur qu'il faut abattre »

La relation avec sa seconde fille s'avérera d'ailleurs aussi complexe qu'avec sa mère, relançant la relation inversée sur le plan transgénérationnel. Reportant les termes relationnels conflictuels avec sa mère sur sa fille, en symétrie, Holia montre que le temps n'a pas fait son œuvre. À nouveau, on observe les répercussions des ondes de choc traumatiques reconduites à la génération suivante. Si Holia pense que ses filles sont dégagées des liens au passé, à l'histoire familiale et à l'Histoire de la guerre d'Algérie, elle nous apprend qu'elles s'attacheront néanmoins au pays, désireuses de s'y rendre durant les vacances, et qu'elles sont attachées aux valeurs religieuses, étant musulmanes pratiquantes et allant tous les jours à la mosquée, nous apprend-elle.

Comment se défaire des mécanismes de la répétition qui nuisent au processus de subjectivation toujours en échec ? Les nouvelles générations, héritières des guerres et des catastrophes, ne sont ni les enfants du sexuel au sens freudien, ni les enfants du langage au sens lacanien, mais ce que Cherki (2008) nomme les « enfants de l'actuel ». Ce sont ceux qui sont marqués par l'empêchement de la représentation psychique, provoquant une « panne » dans le processus de subjectivation précise-t-elle. L'écrasement de toute temporalité et de temps entraînent des états d'empêchement subjectif. On peut les retrouver dans les pathologies addictives, dans les pathologies limites ou dans les psychoses, mais selon Cherki, ils vivent une errance psychique, enfermés dans un présent empêché de construire un passé et un futur. Comment donc sortir de cet impossible temporalité, où le temps est reconduit *du même au pareil*, tissant la toile d'angoisses massives liées à la répétition ? Face à l'anamorphose, informe difforme, qui apparaît telle une image mortifère et répétitive dans un regard, dans un souffle, dans un silence, quelle marche de manœuvre reste-t-il au sujet ?

Douville (2005) pense qu'il ne faut pas rester passif devant l'anamorphose :

« Il y faut le ressort d'un acte, d'un geste actif, pour venir à bout de ce danger mortel que, dans ses effets de scissions, l'anamorphose oppose aux prétentions exorbitantes d'un regard savant et raisonnable. Un déchiffrement se substitue à ce désarroi. Il faut aboutir à une résolution de l'énigme et de la menace qui la présente. » (p. 120).

Agir donc pour ne pas être agi par la violence de la répétition. Cet acte pourrait consister en une défense contre la violence subie qui menace l'intégrité physique et psychique du sujet, mais quel acte ? Quels sont les autres biais symboliques possibles pour mener à bien le processus de subjectivation ?

4.2. Le rite

4.2.1. L'armée

Nous avons vu qu'Idir déploiera un acte hautement symbolique, décrété par son père, celui de faire l'armée en Algérie et ainsi d'honorer la transmission, la mémoire. Pour et par son père, Idir ne recherche-t-il pas aussi indirectement le regard de ses pairs algériens qui pourraient le nommer ? Faire son armée en Algérie, c'est en effet devoir se confronter au regard des Algériens et de l'Autorité algérienne. L'armée sera éprouvée par du rejet, car ne sachant pas parler l'arabe, il ne pourra pas totalement comprendre les ordres qui lui sont faits et devra subir pour cela des travaux humiliants, ainsi que des exercices punitifs.

Idir : « Je devais par exemple ramper sur de la caillasse les manches retroussées... Ils pensaient que j'étais un espion français. Ils m'ont harcelé nuit et jour, j'étais interrogé, je recevais des claques pour que j'avoue... » « Plusieurs fois, j'ai voulu rentrer, mais il fallait que je termine. J'ai souffert pendant deux ans et j'ai obtenu ma carte militaire. »

Perçu comme l'étranger, il sera même associé à un espion, considéré donc comme traître, puisque d'une certaine façon, son père avait quitté l'Algérie. Placé en souffre-douleur, il ne pouvait pas, en tant que tel, à leur regard, faire son armée là-bas en toute honnêteté. Mais au-delà de la carte militaire, Idir a mené une autre épreuve, celle de retrouver sa tante abandonnée et de relier celle-ci à ses frères ; sœur laissée orpheline et qui existait dans les conflits entre frères et dans les larmes secrètes de son père que seul Idir apercevait.

« *J'ai rétabli l'honneur de ma famille. Ma famille vivait dans le déshonneur à cause de l'abandon des terres...* » Idir a accompli un véritable travail symbolique, en reconstituant le porte-drapeau des valeurs familiales et en restaurant, par son armée, le narcissisme paternel. Le rituel de passage pour devenir homme est aussi un renversement générationnel qui replace le sujet en tant que père de son père. Nous y décelons la part de l'*enfant-ancêtre* décrit par Douville (2009) par le combat symbolique de l'enfant-guerrier qui renvoie à l'*ancestralité*. Cet auteur traite davantage de la part de « vengeance » des descendants comme nécessité de faire la sépulture pour le défunt assassiné, mais nous pouvons reprendre cette idée, chez Idir, à travers celle de « revanche » ; la vengeance étant animée par des processus primaires, où seule la vengeance par le meurtre permet de survivre à la perte, là où la revanche s'inscrit dans des processus secondaires de rétablissement d'un ordre, d'une réparation propre à l'exil. La part d'exil trouve donc, par le rituel de l'exil d'Idir en terre d'Algérie, l'illustration d'une symbolisation, offrant un lieu à reconquérir, celle du lien aux siens et à sa terre, dont la valeur est plus symbolique que réelle. Les frères et les cousins d'Idir, héritiers reniés, honoreront la réussite de leurs études, mais n'honoreront pas l'épreuve militaire *au bled*, renonçant ainsi symboliquement à l'héritage paternel des terres, déjà abandonnées au pays. Seul Idir accepte de relever le défi, tel un double rituel, à la fois dans le passage de l'adolescent à l'âge adulte et dans la rencontre avec cette autre part énigmatique algérienne. Idir est allé en Algérie pour son père mais aussi pour trouver la réponse à sa question du choix entre ses deux prénoms, *qui suis-je ? Ou lequel suis-je ?* Mais cette question se pose comme une compétition, comme si la cohabitation des deux prénoms menait soit au conflit psychique, soit à l'errance. Douville (2009) explicite ce point : « La subjectivation, processus qui, du vivant, va faire un sujet, ne va pas sans une prescription du renoncement à la jouissance – c'est là un lieu commun – ni sans déposer ce sujet dans une illusion communautaire de mémoire partagée. D'où la division entre vérité et illusion, entre mémoire traditionnelle et mémoire pure de la pure pulsion de mort, entre engendrement et engouffrement, rappel de la menace de ce qui pourrait ne jamais avoir été. » (p. 73). Par le renoncement qu'il implique, l'exil tente la chance d'une subjectivation, mais Idir échappe-t-il vraiment à la jouissance ? Celle-ci paraît rôder autour de lui, pour anéantir ses espoirs de compromis psychique.

Après son service militaire durant deux ans, lors duquel Idir fait face, en tant que Français et métis, ne parlant ni l'arabe, ni le kabyle, à des rejets, du bizutage, des railleries, et des humiliations par ses supérieurs et ses camarades, il se confronte à sa dualité existentielle. Mais, c'est néanmoins en Algérie qu'il s'inscrira dans une identité profondément algérienne. Si l'armée a été un « tremplin pour se connaître », selon le terme d'Idir, c'est davantage la rencontre avec sa tante paternelle en Algérie, qui va l'ancrer dans son appartenance filiale. Cette tante paternelle prend la figure d'un fantôme, errant

dans le silence de la honte de l'abandon, honte de l'avoir lâchée dans une culture villageoise où une femme seule n'a pas de valeur sans homme, père, frère ou mari ; une femme dans la loi algérienne ne pouvant se marier qu'avec la signature d'un représentant paternel ou tuteur masculin, père, oncle, ou frère.

Idir témoigne de sa fierté d'avoir accompli sa mission : « J'ai été un détonateur dans la vie de ma tante, de ma famille en Algérie. Quand je suis allé pour la première fois en Algérie, ma tante m'a reçu dans une explosion d'amour, de fierté. Elle disait dans tout le village : "C'est le fils de mon frère, il est venu faire son armée, il est là." (...) Avant, on déshonorait ma famille, à cause de l'abandon des terres, de l'abandon de l'Algérie. Pour ma tante, mon arrivée était la preuve que mon père ne l'a pas déshonorée. »

L'exil associé à un lâchage des liens, à une trahison, comment peut-il permettre le retour ? L'exil du père d'Idir devient insoutenable, y vivre n'est pas soutenable, y retourner n'est pas soutenable ? Mais la transmission adviendra en exil malgré tout, car la pensée y subsiste, non anéantie, elle *demeure*, quand bien même en hors-lieu. Segers (2009) paraît redonner du sens à l'histoire d'Idir : « L'exil contraint le sujet à se passer des signes du passé. (...) Absence, lâchage des valeurs, perte du lieu, du temps de la généalogie, des ancêtres, sentiments d'être « abandonné par le Père », condamné à l'impureté d'une transmission par métissage. Un fait est hors de doute : on n'arrête pas la transmission humaine qui advient qu'on le veuille ou non. » (Segers, p. 122).

Cette unique tante paternelle accueillera Idir et comblera, dit-il, ses carences affectives maternelles en lui donnant l'amour de la mère qu'elle n'a pas pu être. Le récit de l'histoire de la famille s'ouvre alors, récit de la guerre, de la mort des grands-parents d'Idir, le courage de sa grand-mère qui a caché des moudjahidines chez elle, le départ pour la France, l'abandon, la pauvreté, ainsi que le déshonneur sur leur famille éclatée par l'émigration.

Idir : « C'est ma tante m'a raconté toute l'histoire familiale, que ma grand-mère était une chahida. Elle a caché des moudjahidines chez elle, durant la guerre. Elle est décédée en 70, elle n'aura pas revu ses fils. Avec ce que je sais, je pourrai construire un immense arbre généalogique à moi seul. » Grand-mère décrite comme une femme courageuse, bien que sans homme pour la protéger dans cette société patriarcale, étant veuve et ayant ses fils au combat. Figure du tiers, qui transmet comme de Mijolla (1981) propose de la penser. L'enfant ne détient pas un savoir par lui-même, où par un fantôme, mais un tiers vivant qui lui en a transmis quelque chose.

Idir précise aussi : « Trente ans d'absence en Algérie pour mon père, cinquante ans d'absence pour mon oncle, ma tante n'a jamais accepté ça »

ajoute-t-il. Idir réalise alors le poids de la culpabilité en exil et même de la honte vécue par son père et son oncle, qui en ne retournant pas au pays pour aider leur sœur unique, se sont indirectement « enterrés vivant » en France. Le retour en Algérie ne pouvait se faire que par le détour par l'armée, comme rite suprême. Idir : « J'ai recherché la part de moi-même en Algérie et cela m'a appris qui j'étais. » Le processus de subjectivation a pu être mené par le biais du retour, une sorte d'exil inverse, puisque l'épreuve de l'armée a consisté à se sentir étranger dans le pays de son père.

Le rituel posé par le père a permis le retissage de la passerelle défaite, symbole d'une réhabilitation dans le village et auprès de sa sœur. Le père d'Idir laisse, par l'épreuve ainsi posée à ses enfants et neveux, la responsabilité de leur héritage à reconquérir ou à abandonner ; cela constitue une participation active et non passive à l'histoire. Mais n'est-ce pas aussi une façon de transmettre à son héritier son propre échec et de se déculpabiliser de l'héritage d'une dette ? Mais peu importe le prix à payer, la dette à porter pour Idir, si le silence est enfin rompu pour accéder au vécu de son père durant la guerre et pour comprendre ce qui l'a amené en France.

L'armée constitue un rite dont la fonction symbolique est de redéfinir le témoignage de son appartenance définie. Stitou (2006a) : « Le rite a un aspect biface : dévoiler une réalité Autre que M. Eliade dénomme « hiérophanie », soit étymologiquement ce qui est monstration, hors notre appartenance au monde, et la voiler par code et convention du langage. C'est ainsi que l'impossible peut se transformer en une possible transmission constituant avec la réalité, l'historicisation des fantasmes une raison logique de se prémunir contre la violence du réel. » (p. 199). L'exil du père d'Idir a donné lieu à l'épreuve du rite, rite qui constitue lui-même un exil pour Idir. L'exil nous semble faire figure ici d'agent de protection, une sorte de membrane de pare-excitation contre les ondes de choc traumatiques.

Peu avant que son fils ne parte pour l'armée en Algérie, le père d'Idir dévoile alors son histoire durant la guerre : « À partir de là, je me suis intéressé à l'histoire de mon père. (...) J'ai appris qu'il était chef de section au FLN, il participait à organiser des missions d'attaque, il a failli mourir plusieurs fois. Mon père m'a raconté la violence de la guerre, les bombes, les fusillades dans la rue. Il a vécu tout ça. (...) Après l'indépendance, il a été déçu de voir la politique des arabes. Il a trouvé du travail à Alger, mais il n'avait même pas le droit de parler kabyle, alors il est parti en France. »

La parole du père d'Idir est ainsi déverrouillée. Le rite a permis ce déverrouillage. Idir parcourt le chemin inverse de son père, dans un aller qui

peut aussi constituer un retour. Dans ce rite, il s'agit de redonner du sens à l'historicité familiale, dont Idir est dépositaire. Reconquérir les terres agricoles abandonnées sert à regagner la terre symbolique et à en devenir *passéur* à son tour.

Idir : « Pendant mon armée, je n'ai pas vu mon père pendant deux ans. Il était déjà malade d'un cancer. Quand je suis rentré de l'armée, j'ai retrouvé mon père, je lui ai dit : "*Al khair a vava !*" (signifiant "*Bonjour mon papa !*"). Ça l'a fait pleurer » raconte-t-il encore bouleversé. La langue utilisée là est l'arabe, mais le mot « papa » est formulé en kabyle, offrant un acte hautement symbolique, puisque cette langue, autrefois muette, presque morte, sinon employée dans le conflit familial, redevient vivante dans une transmission du fils au père. Idir œuvrera pour accompagner son père et ses frères en Algérie aidant aux retrouvailles familiales. Son père, malade, mourra en France l'année suivante et son corps sera rapatrié au pays pour être enterré dans le cimetière du village familial.

Idir nous fait part de son souhait : « Je suis algérien... avec l'idée de m'installer là-bas, bien sûr à ma retraite. C'est ma mission, mon but, que je ressens au plus profond de moi ». Ce projet est étonnant, car il correspond typiquement à celui de tous les Algériens migrants durant la période d'après-guerre. Ce rite conserve un potentiel symbolisant, mais il possède aussi une fonction de résistance contre le danger de la désobjectivation. Girard (1978) émettait l'idée que « les hommes recourent aux rites pour écarter une menace réelle de crise, la crise serait reproduite non pour elle-même mais pour sa résolution » (Girard, cité par Guiter, 2004).

4.2.2. Le mariage

Un autre rituel fondateur de symbole est le mariage et c'est celui-ci que sa mère imposera à ses enfants, pour les réinscrire au pays, leur interdisant indirectement de se marier en France. Holia nous raconte l'interdiction posée par ses parents à leurs enfants de toute inscription dans la société française, leur objectif futur étant le retour au pays par le mariage de leurs enfants là-bas, comme s'il n'y avait jamais eu d'exil. L'exil met le sujet en risque d'acculturation, ce qui est totalement rejeté par les parents de Holia.

Holia : « Quand je rentrais de l'école, je devais me laver et portais une robe traditionnelle. On a été élevé comme les enfants là-bas. (...) Petite, j'avais honte de mes origines. Mes copines d'école me demandaient ce que je mangeais à midi, j'inventais, je disais des frites, mais on mangeait souvent des plats traditionnels, j'en avais honte. »

Stitou (2002) aborde cette question de la honte des origines observée jusque dans la langue maternelle car Holia nous avait fait part qu'elle ne la parle pas. Ce rejet est soutenu par un clivage entre le dedans de la maison et l'espace social. L'interdiction de parler qui pesait sur Holia, n'était-elle pas en réalité l'interdiction de parler en français à la maison ? Renvoyait-elle à ses parents son acculturation qui leur était insupportable et culpabilisante ?

Holia : « Mes sœurs se sont toutes mariées avec des Algériens et elles sont allées vivre là-bas. Moi, j'ai refusé trois prétendants, l'un d'eux, c'est ma sœur qui a fini par l'épouser et maintenant, elle est divorcée ; ça a mis du temps, c'est long les divorces là-bas. » Insistant sur l'absence de liberté des femmes, elle refusant le mandat transgénérationnel et s'affranchit de la loi parentale qui veut que soit respecté la promesse du retour par l'union du mariage ; rituel qui échouera pour Holia et son frère.

Holia signe ici le refus du mandat, le refus du contrat narcissique (Aulagnier, 1975). En effet, se forme un contrat dit narcissique, en ce qu'il touche au narcissisme des parents et représente le processus qui lie le sujet à sa famille à travers les générations ; processus servant à assurer la bonne continuité des lignées et à garantir sa préservation, son unité. Le contrat narcissique va ainsi s'établir par le biais d'un préinvestissement narcissique de l'enfant comme « voix future », « qui prendra le poste auquel il a été destiné ».

Holia a refusé ce « mandat transgénérationnel » (Lebovici, 1998) et cela a causé d'incessantes disputes entre sa mère et elle. Nous pensons qu'il s'agit là d'honorer une dette, celle du retour définitif au pays, rêves de tous les migrants, que ses parents n'ont pas pu mener. Rappelons le terme « addiction », employé par Holia, et qui peut être entendu en son sens étymologique en tant que *contrainte pour corps pour une dette impayée* et donc renvoie à l'assujettissement qui en découle.

Holia : « J'ai été la première fois en Algérie, j'avais 19 ans. Au début, je pensais même que je pourrai vivre là-bas, vu qu'en France, je ne trouvais pas de travail. Mais en Algérie, j'ai vite compris. Le statut de la femme n'est pas le même, je ne pouvais pas sortir ou travailler comme je voulais. Mes parents m'ont fait comprendre que je devais me marier et rester à la maison, ça je ne pouvais pas. Mes parents ne m'ont jamais pardonnée, mais je ne pouvais pas. » Elle ajoutera cette formule paradoxale qui crée chez elle un hors lieu permanent, où qu'elle soit : « Je me sens Française en Algérie. Mais en France, je me sens Algérienne. »

Holia craint de payer le prix de sa non compliance, malédiction, tu deviendras « folle » et elle le paie déjà à en voir les manifestations symptomatiques qui l'assaillent. Si l'exil est vécu comme une faute, il faudra en payer la note. Le clivage transparait la faisant se sentir toujours ailleurs que dans l'endroit où elle se trouve, ici ou là, jamais là.

On observe que les descendants de la guerre et de l'exil semblent avoir été *mis en hypothèque* par leurs parents dans l'attente du remboursement. Ils tiennent lieu de garantie d'une créance et deviennent ici une propriété, assujetti à la loi parentale. Ces héritiers héritent d'une dette successorale qu'ils sont tenus de rembourser. Comment accrédi ter leurs parents ? Idir doit récupérer les terres, Judith doit réussir sa vie professionnelle, Holia doit se marier au pays. Chacun est tenancier d'un contrat implicite, d'un accord tacite à honorer, faisant rite. Pour Holia et Idir, la dette les mobilise pour un retour au pays, sans quoi ils doivent assumer une désaffiliation.

Pour Zeïna et Violette, on n'observe aucun rite posé, sauf celui du silence et de l'enfermement qui trouveront une issue dans la fuite et la peur. Violette restera toutefois très ambivalente vis-à-vis de ce sentiment de dettes : « *Je ne me sens pas responsable de ce qu'il a fait.* » Néanmoins, elle ajoutera : « *Il fallait que j'aïlle en Algérie, pour enlever ce truc... cette honte.* » Puis, elle répètera : « *La France devrait reconnaître ses crimes, mais on ne peut plus demander pardon.* » (...) « *Je n'ai pas à être coupable pour ce qu'on fait mes ancêtres.* »

Violette cherchera pourtant à faire l'expérience de l'exil intérieur par le déplacement, en allant en Algérie pour exorciser son mal-être et laver ce « truc » innommable, qui s'accroche à elle, incorporé.

La honte est un affect retrouvé d'ailleurs aussi bien dans le trauma que dans l'exil Abraham et Torok précisent plus loin : « Lorsque nous évoquons la honte, la clandestinité, il reste à préciser qui devrait rougir, qui devrait se cacher ? Serait-ce le sujet lui-même pour s'être rendu coupable de turpitude, d'ignominie, d'actions indues ? Le supposerions-nous à loisir que nous ne trouverons pas là une seule pierre de quoi faire une crypte ! Pour qu'il s'en édifie une, il faut que le secret honteux ait été le fait d'un objet jouant le rôle d'Idéal du Moi. Il s'agit de garder son secret, de couvrir sa honte. » (Abraham et Torok, 1972, cité par Duthoit, 1999, p. 146).

Si l'enfant de l'exilé d'Algérie cherche à *se construire un passé*, il paraît être tenu en hypothèque, le temps du remboursement de la dette de l'exil par le contrat narcissique, qui ressemble davantage à une imposition qu'à un contrat bipartite ; réussite professionnelle pour Judith, récupération des terres pour Idir, mariage au pays pour Holia).

Quand la famille est constituée, ces représentations d'objets sont projetées dans les liens objectaux, car chacun des parents s'adresse à l'autre d'après le modèle de ces représentations. Eiguer ajoute que les enfants sont comme sollicités à remplir des « missions » au titre des ancêtres à travers leurs parents coupables envers leurs propres aïeux : (réalisations à un niveau professionnel, sentimental, un certain type de mariage...), pour compenser une injustice subie autrefois. Sans le savoir, les enfants les acceptent par fidélité (Aulagnier, 1975 ; Freud, 1914a). Il y aurait un « contrat narcissique » qui relie parents et enfants. Ces derniers vont accomplir les vœux idéaux des premiers au nom de leur appartenance familiale. Dans un contrat, les deux parties émettent leur accord. Lebovici lui parle de *mandat transgénérationnel*, où l'enfant est considéré comme mandaté, comme objet d'un leg imposé.

Lorsque l'objet ne peut être objectalisé, il peut aussi revêtir des formes plus abstraites.

4.2.3. La réussite

Judith : « Mon père était très sévère pour les études, on subissait une pression, pourquoi ? Le droit aux études est devenu un devoir, il voulait que je sois prof de Maths comme lui. Il fallait être les meilleures. » Elle nous explique que ses parents ont souffert de discrimination : « L'institutrice de mon père donnait des cours aux enfants juifs en cachette chez elle » ce qui constituait une plus grande difficulté pour elle de sortir de l'assignation d'une réussite à tout prix dans le même domaine que son père. Puis, elle ajoute en soufflant : « Heureusement qu'une filière de journalisme scientifique s'est ouverte la même année pour échapper aux Maths. »

Être les meilleurs pour pallier la faille narcissique parentale liée à la déscolarisation de ses parents suite à l'abrogation du Décret Crémieux en 1940.

Judith : « Pour relayer le fort désir d'assimilation de nos parents, on n'a pas parlé. » Honorer le silence parental, en pratiquant le silence soi-même. Il fallait être comme tout le monde, ne rien montrer de ses origines, « À leur arrivée en France, mes parents ont voulu changer leur nom de famille, mais en fin de compte, ce nom peut passer partout, il ressemble à certains mots français – elle cite quelques mots français auxquels il ressemble – Mon père l'a gardé. » « Mes parents étaient mal à l'aise quand on leur demandait d'où venait leur accent, c'était à chaque fois difficile pour eux, ça les renvoyait à l'Algérie. »

Judith a passé une partie de sa vie à entrer dans les attentes parentales à tout prix, comme si c'était une question de survie. Parents enseignants, devenus tous deux directeurs d'école, elle devient directrice d'une agence de presse. Judith s'inscrit dans une identification à ses parents, forçant la réussite comme injonction sur lequel repose tout le narcissisme parental et même familial. Conformément à une des *modalités de transmission selon Ferenczi* :

« Un « développement soudain de l'intellect » se produit, tel une faculté d'accomplir des performances quasi parfaites, propres à garantir la survie psychique ou physique, au prix du sacrifice d'une partie de soi. Cette configuration se traduit par une réaction hyperadaptée, voire le développement d'un faux self. Le narcissisme trouve à se satisfaire d'une supériorité intellectuelle face à la force brute, aveugle ou stupide de l'environnement matériel ou humain. Cette satisfaction narcissique permet d'affronter la douleur traumatique en favorisant la constitution d'un masochisme. L'identification à l'agresseur, si elle a lieu, se retrouve dans le "plaisir esthétique" que produit la contemplation de sa puissance. » (Ferenczi, cité par Bertrand, 2009, p. 19).

Judith : « Ils sont arrivés en France métropolitaine et ils ont mis une distance avec tout le pourtour de la Méditerranée. Ils sont venus à Paris dans l'objectif d'exister par eux-mêmes, avec le besoin de s'enraciner sur une terre ».

Entre distance, éloignement, rejet, angoisse, rien n'est dit sur la douleur que cela a pu constituer. Et être comme tout le monde, c'est faire comme s'il n'y avait pas eu ni la guerre, ni l'exil, c'est l'effacement de l'Histoire. Si l'Histoire est effacée, la parole est absconse.

4.2.4. Faire récit

Si parler est un acte (Stitou, 2002), « faire récit » de l'autre au sens de d'étayer sa parole, c'est lui permettre de faire de la place aux absents.

Les parents de Judith prônent ce qu'ils appellent l'*assimilation* à tout prix et l'oubli des racines algériennes et de toute algérianité (y compris leur accent), alors que les parents de Holia en interdisent l'ébauche. Mais que ce soit, en interdisant l'installation en France ou en interdisant le vécu en Algérie, il s'agit d'un empêchement d'exil. L'*empêchement d'exil* est caractérisé par le fait que l'espace social ne fait pas fonction de lieu métaphoriseur selon Cherki.

Face à cet empêchement d'exil, le « faire parole » est différent de « faire parler » lequel peut constituer une violence. Si la langue est un produit enregistré passivement, la parole est un « acte individuel de volonté et d'intelligence » (de Saussure, cité par Stitou, 2002). Cela signifie-t-il alors que les *enfants de l'actuel* sont aussi des *enfants de l'acte*, Nous employons l'expression « enfant de l'acte », pour désigner l'acte de parole qui cherche à contrer la violence de ce qui fait trauma et qui rejailli par des signaux silencieux mais perçus, dans le but d'échapper ainsi à l'empire de la Méduse. Ces enfants de l'acte cherchent à faire parler les ossements, engageant une autopsie, dans un rôle de légiste en quelque sorte.

Judith : « Il y a 15 ans, j'ai fait parler ma mère. C'est là que j'ai su... Quand j'ai débuté mon analyse, j'ai interrogé ma mère. Je lui ai raconté un rêve que je n'avais pas fait, d'un suicide que je pressentais et là. Elle était étonnée et elle m'a racontée. »

A nouveau, Judith est éprise par le pressentiment qui paraît sans fondement identifiée. Faire parler, c'est faire agir les mots et faire en sorte que l'autre parlant soit agi par sa propre parole. Cette réparation ne peut aboutir, sauf si dans un renversement générationnel, l'enfant met à disposition du parent son « appareil à penser ». C'est ce que Judith mènera, avec une agilité psychique étonnante, témoignant d'aller-retour de l'analyste à sa mère, relatant à sa mère les propos de l'analyste et à l'analyste les propos de sa mère, dans un travail soigné de truchement de la pensée.

Qui s'est donc suicidé ? Judith nous raconte le récit que lui fait sa mère. Parmi les disparus en Algérie, il y avait la cousine de sa mère, celle-ci ayant laissé deux enfants, une fille et un fils. La fille aînée devenue dépressive s'est suicidée suite au placement de ses enfants dans les années 80. Parmi ses enfants, sa fille aînée, elle aussi dépressive, s'est à son tour suicidée en 2005. La tragédie familiale s'est ainsi répercutée par ricochet sur trois générations comme une malédiction qui n'en finit pas de se répandre. Incapable de vivre avec l'horreur de la disparition et la béance laissée dans la filiation et l'inconnu de leur dessein.

Judith : « J'ai du mal avec les séparations, ça vient de mon histoire. » Elle ajoutera plus loin : « Je n'ai jamais eu de chagrin d'amour, j'ai des chagrins d'abandon. L'homme que j'aime m'a quittée, il est dépressif depuis le décès de sa mère. Cette séparation, je la vis comme un abandon (elle pleure). Pardon, ça n'a rien à voir avec votre recherche (...) Si quelque part, ça a à voir avec l'exil »

La séparation amoureuse récente fait rejouer la scène des séparations antérieures et notamment la part muette incorporée en elle. La séparation est alors vécue sur le mode abandonnique. Ces va-et-vient entre le bureau de l'analyste et la maison maternelle, renvoyant à l'analyste les propos de la mère et à la mère les propos de l'analyste, forment une cure par procuration, par truchement. Mais, précisons que ce qui amène au suicide des membres de sa famille n'est pas l'exil, mais le trauma de la disparition qui ne peut se métaboliser du fait même qu'il n'y a pas de traces de cadavres. Le corps est volatilisé et le deuil ne trouve pas d'objet pour se fonder. Judith, par contre, souffre davantage d'exil, un exil associé à l'abandon des disparus, mais un exil en tous les cas ; la nuance est notable. Judith est davantage agie par l'exil, en ce qu'il crée chez elle de l'absence, laquelle est nommable pour elle.

« J'ai fait parler ma mère » sous-entend que le besoin est alors d'entendre le récit de la bouche du parent qui, par son discours, permet de transformer la hantise de l'image figée en mouvement, et permet, dans la transmission, de chasser les fantômes, de traduire le fantôme en mots. Savoir est une condition nécessaire mais pas suffisante à l'opération de la transmission. Il s'agit donc de « faire parole » en étant le lieu même du symbole par son écoute et en faisant penser le parent. Ce travail de maïeuticienne consiste à entendre, par la voix du parent, les signifiants laissés en suspens et ainsi recréer ainsi un espace tiers à deux, formant une *aire transitionnelle*, par la position de l'analyste en tant que tiers. Ce qui est commun à Idir et à Judith, est la possibilité, même tardive, de tisser un dialogue avec leur parent. Holia, Zeïna et Violette n'y parviendront pas ; les violences qu'elles ont subies, pourraient expliquer en grande partie l'impossible à nommer.

Pour Judith et Violette, mener une cure analytique est un acte symbolique là aussi, celui de recréer un espace de pensée et de reconstruction subjective. L'analyse ayant aussi une fonction d'exil, par la rencontre avec sa propre étrangeté. De l'image au langage, Judith parvient à mener un travail de mise en récit de sa mère. Du noir sur le blanc, telle une écriture, le récit émerge dans son pouvoir narrateur et créateur de temps. Green (1993) écrira d'ailleurs que : « Il n'est pas de langage qui fasse l'économie du symbole de la négation ». Ici, l'on saisit bien le lien indéfectible entre le registre de la pensée et celui du langage. Tout langage contient donc du négatif. C'est ce que Aulagnier (1976) définit comme le *droit au secret* comme condition princeps de penser et de devenir *Je*.

Par-delà les drames familiaux, tenus en silence, d'autres drames de l'enfance des parents sont tus, notamment dans la famille de son père. D'ailleurs, Eiguier (2012) précise que pour être dépositaire de la mémoire familiale, il ne suffit pas que la mère soit seule porteuse d'un secret : « Il est nécessaire que le père se trouve aussi être le porteur d'un autre fantôme ou

qu'il soit rattaché à son épouse par un lien spéculaire narcissique ». Eiguer constate de plus que chaque partenaire trouve en l'autre un objet transgénérationnel semblable au sien (ou complémentaire), ainsi que des ressemblances frappantes entre les représentations ancestrales de deux partenaires, entre les caractéristiques de la lignée de chacun d'eux » (Eiguer, cité par Duthoit, 1999, p. 189).

Et effectivement, Judith nous fait part à nouveau d'un deuil traumatique du côté paternel cette fois, même si cela se situe en dehors de la guerre proprement dite : *« J'aimais beaucoup ma grand-mère, c'était silencieux chez elle. Je devais avoir 15 ans quand j'ai trouvé une photo dans l'album de ma grand-mère, celle d'une jolie petite fille, elle me ressemblait, j'ai cru que c'était moi. J'ai demandé qui elle était, et ma grand-mère m'a raconté que c'était sa fille, la petite sœur de mon père, il n'en avait jamais parlé. Elle est morte à 11 ans d'un trauma crânien, suite à une chute en jouant, c'est la faute de personne. J'ai compris alors pourquoi mon père ne me laissait pas sortir jouer quand j'avais 10-11 ans. Moi-même, j'ai été angoissée quand ma fille approchait de ses 11 ans, j'avais peur pour elle, mais je ne lui ai pas fait sentir. Lorsqu'elle a eu 12 ans, j'ai été soulagée. » Elle ajoutera enfin : « Quand j'en ai parlé à mon père, j'ai dit que sa mère m'en avait parlé, il n'arrêtait pas de pleurer, comme si elle venait de mourir... C'était il y a plus de 60 ans. »*

Là encore, Judith et son père imaginent une malédiction, qui témoigne de la sphère traumatique, par l'angoisse de la répétition qui s'actualise, Judith, toujours dans un rôle de truchement transmet à son père la parole de sa grand-mère « c'est la faute de personne », à lui qui culpabilisait, en tant que fils aîné de n'avoir pas veillé sur sa sœur. Le véritable transmetteur ici est Judith qui, par sa fonction maïeutique, réunit deux générations ascendantes brisées par le trauma. On voit aussi l'illustration de ce que peut être ce travail d'exil et comment les photos de l'Algérie, figées de l'album de sa grand-mère, deviennent guérison de l'*aphasie*, parviennent à s'activer en histoire, en récit du passé, en mouvance temporelle. C'est le travail d'exil qui se met en mouvement et qui met en mouvement la pensée et l'affect. Judith est ici porteuse d'une parole qui lie son père et la mère de celui-ci qui le déculpabilise par le truchement de Judith. L'image visuelle réactive la mémoire et permet le rattachement à l'image verbale, comme les photos noir et blanc en ont permis le tressage, en s'associant à l'image verbale, l'image mnésique acquiert un « indice de qualité spécifique de la conscience. » (Laplanche et Pontalis, 1967).

Aulagnier (1984) traduit les choses ainsi : « Le processus identificatoire est la face cachée de ce travail d'historicisation qui transforme l'insaisissable du temps physique en un temps humain, qui substitue en un temps définitivement perdu, un temps qui le parle. » (p. 196).

Nous devons aussi ajouter que chacune des photos en noir et blanc de Judith et de Holia constitue le support d'une écriture *noir sur blanc*, qui ne peut se dérober au récit. Roman (2007) éclaire ce point en rapprochant l'importance du noir et du blanc à leur potentiel symbolique : « là où le noir sollicite potentiellement les angoisses les plus inimaginables, le blanc vient marquer de sa présence la trace de l'ineffable. » (p134). Ce contraste des couleurs, si l'on peut parler de couleurs, font émerger le travail du négatif au sein d'un processus créatif. En effet, cet auteur développe l'idée que le noir et le blanc ont une fonction de démarcation par les limites qu'ils instaurent entre eux et dans l'espace, créateur de différenciation et donc de négatif.

Pour Holia, nous avons vu que c'est aussi une photographie sur son album qui a permis la révélation de l'événement traumatique à sa naissance, mais sans que celui-ci puisse se penser pour autant, puisqu'il est clivé de toute affect significatif. Par contre, pour Judith, la photographie, bien que figée dans le hors temps, a permis à l'affect de se libérer, car elle a servi de support au récit des origines. À ce titre, Tisseron (1989) développe l'idée que l'image est différente du langage, lequel se construit sur la différenciation entre le je et le tu, à l'individuation, à l'altérité, alors que l'image a à voir avec l'émergence d'un espace psychique aussi bien différencié du psychisme maternel que partagé avec celui-ci. Il pense que les images produites dans la transmission portent sur « (...) la trace de l'entre-deux temporo-spatial où *s'originent* à la fois le désir de reconstitution de l'unité duelle perdue et la menace d'un retour brutal à l'indifférenciation primitive ». Le descendant vivrait l'écartèlement entre une forme de mélancolie qui l'invite à faire silence pour conserver intacte la Chose maternelle et de l'autre le désir de différenciation d'avec la chose, qui n'est autre qu'une peur de l'indifférenciation et donc la perte d'un soi possible.

Les parents d'Holia ont rejeté et le passé de guerre et le présent de France, réduisant la temporalité à un lendemain imaginaire, celui du retour qui nie l'aller, comme s'il n'y avait jamais eu de départ. Ils y sont parvenus en quelque sorte, ayant réussi à marier trois de leurs enfants en Algérie, mais échouant pour Holia et son frère, celui-ci refusant même de fonder une famille. Holia a fondé un foyer en France, trahissant le contrat, reniant la terre des ancêtres, mais au prix d'une brisure des liens familiaux.

Judith tout comme Idir sont les seuls qui parviennent à libérer l'affect chez leurs parents, leur ouvrant la voie de la représentation. Idir voit dans le langage, et plus précisément dans la langue paternelle une possibilité d'accomplissement, de plénitude. « Quand je saurai la langue, je serai un Algérien accompli. » Il montre ainsi comment la langue, et à un niveau sous-jacent le langage, sont constitutifs du sujet. Cette langue, même si elle est non parlée, apparaît clairement dans le chant de son discours à travers son accent

emprunté, la musicalité de son intonation, d'un accent venu d'ailleurs. Cela est annonciateur d'une marque temporelle, ainsi que le rappelait le linguiste Benveniste : « il y a une certaine organisation linguistique dans la notion du temps » nous rappelle Benveniste (1966, p. 263). En effet, « le langage dépend de l'organisation temporelle. (...) cet ordre est séquentiel donc temporel. (...) Les processus secondaires, donc le langage, sont soumis à l'ordre du temps. Les processus primaires, donc l'inconscient, ignore le temps. » (Green, 2011, p. 59).

Du côté de Zeïna, l'acte de récit est interdit, comme toute autre tentative de symbolisation. Elle et sa fratrie ne connaissent rien à l'histoire familiale de guerre. Mais elle est en mesure de raconter les conditions dramatiques de l'exil, notamment l'abandon du fils que sa mère a eu, d'une première union, avec un soldat algérien, montrant que l'exil peut permettre la transmission par le récit. La douleur du manque chez sa mère, pleurant son fils perdu, a été abolie par la violence du père, liée au trauma auquel ce fils renvoie ; cette abolition par la violence est une forme d'empêchement d'exil.

Zeïna ne sait plus grand-chose de l'histoire, juste qu'elle a été « conçue en Algérie » dit-elle et qu'elle est née dans le camp de Rivesaltes, laissant place à un black-out familial. L'impossible mémoire filiale entraîne le rejet de tout lien familial, condamnée à vivre dans la peur que la violence se manifeste à nouveau. Comme chez Holia, le passé algérien est renié, forçant à l'indifférence sous la menace des coups dès que l'insécurité de la parole surgit. Pour Zeïna, le refus de nommer témoigne d'un phénomène traumatique encore à l'œuvre et d'un mécanisme d'incorporation. Mettant en exergue les idées de Cherki (2008) : « (...) l'abolition de ce passage voué à une assignation à résidence, qui - au-delà du territoire ici ou là-bas - est une assignation désubjectivante, un empêchement à l'ouverture d'espaces de symbolisation, rendant problématique un enracinement. (p. 134-135).

Comment se manifestent ces traces du hors-temps ? La temporalité est déliée, désorganisée, brutale, écrit Kristeva (1995), et révèle dans la parole « le mode privilégié de l'archaïque ». Cette temporalité est scandaleuse au sens où elle est empêchée, elle ne *tempore* pas, selon le néologisme que Kristeva reprend à Heidegger, ou *tempore* mal, menant à une simultanéité de temps qui rend le langage inaccessible. « La temporalité freudienne s'appuie sur le temps linéaire de la conscience pour y inscrire une faille, une brèche, une frustration, c'est le scandale du hors temps (Zeitlos). » écrit-elle. Faut-il alors combler le trou du temps ? Le tabac, l'alcool deviennent des tentatives de remplissage du tonneau des Danaïdes ?

« "Ou la parole ou la mort" dit Freud quelque part. Donc parler est d'importance, mais pour comprendre que pour faire trace, opposer une parole au déni, au silence pour que quelqu'effet de subjectivation puissent trouver

place, ici, ou demain, un autre jour. Pour arrêter le cri, la méduse, et ce qu'elle peut laisser de jouissance meurtrière. » (Houdebine-Gravaud, 2001, p. 100).

Lorsque la parole ne fait pas acte, un objet peut faire fonction d'appui dans sa part représentationnelle.

4.3. De l'objet de la transmission au mythe

4.3.1. Le bijou

Revenons tout d'abord sur un des symptômes de Holia, en l'occurrence sa surdité. Celle-ci est apparue il y a 25 ans. Elle avait donc 29 ans. Nous observons que c'est l'âge auquel elle a quitté la maison. Vu la coïncidence des dates, nous nous proposons ici de faire un lien entre le départ du domicile parental et la surdité, mais aussi avec un troisième élément, la grossesse. En refusant les nombreux prétendants en Algérie et en quittant la maison à l'âge de vingt-neuf ans, enceinte d'un non Musulman, Holia rejettera le contrat, le mandat, consistant à se mettre en hypothèque.

La rupture avec sa famille durera treize ans : « Les retrouvailles, j'étais mal. C'est comme si ce n'était plus ma mère, je n'arrivais pas à la regarder. Il y a quelque temps, je lui ai rendu ce que je lui avais vol . -Ses larmes, honteuses, s'intensifient - Quand j'ai quitté la maison, je lui ai vol  un bijou. C'était une main de Fatma, je la lui ai rendue il y a six mois. Il n'y a pas longtemps, elle me l'a redonn e. Cette main de Fatma, c'est mon père qui l'avait dessinée pour ma mère. Ce bijou, elle me l'avait donné à un moment de ma vie, mais elle me l'a repris deux fois, je ne sais pas pourquoi, on devait s'être disputées ».

La *main de Fatma* est une représentation symbolique protectrice dans le monde oriental et dont la valeur est liée aux croyances de préservation contre la malveillance. Ce pendentif a subi des va et vient de main en main puisque sa mère le lui a donné, puis repris lorsque Holia à refuser d'épouser l'un des prétendants choisis par ses parents. Il a été à nouveau donné mais encore repris par sa mère dans un don impossible. Il sera alors vol  par Holia durant les treize années de séparation, puis rendu à sa mère dans un pardon coupable. Il sera enfin donné à Holia, devenant le « *symbole d'une transmission toujours en risque de se dérober* » (Metidji et Caron, 2015). Ce bijou tient lieu d'« objet transitionnel » (Winnicott, 1951), au sens où il n'appartient à personne, mais   une zone intermédiaire crée et échouée à la fois. Ce bijou vient faire office de « matrice symbolique » (Green, 1983) et sert à réparer la blessure narcissique. Il paraît prendre alors la place d'un compromis entre l'arrachement exilique,

revécu à travers son départ de la maison et le lien originaire à la terre et aux siens. Il devient ainsi un symbole totémique et même historique, pour que le « je » puisse émerger, pour soigner la déchirure du deuil traumatique du grand-père durant l'exil. Nous pensons qu'il y aurait là, à travers l'objet dérobé, une tentative de reconquête de l'historicité du tissu filial déchiré, passant par le par-don pour reconquérir le don (Metidji et Caron, 2015). Winnicott (1957) précise à ce propos que :

« Le voleur ne cherche pas l'objet qu'il prend. Il cherche une personne. Il cherche sa mère, seulement il ne le sait pas. (...) Il ne fait que passer à l'acte un fantasme qui appartient à ses pulsions d'amour primitives et il arrive tout au plus à jouir du passage à l'acte et de l'exercice de son habileté. Le fait est qu'il a perdu, d'une façon ou d'une autre, le contact avec sa mère. La mère peut être présente ou non. Elle sera peut-être là, bonne mère, et capable de lui donner n'importe quelle dose d'amour, mais, du point de vue de l'enfant, quelque chose est absent. (...) L'enfant qui vole est un bébé qui cherche sa mère, ou la personne qu'il a le droit de voler » (p. 160).

Le vécu exilique peut aussi bien participer au creusement du silence familial pour s'amputer des drames de l'histoire, au prix d'une désymbolisation filiale. « L'objet "*main*", lequel nous apparaissait au départ comme un objet énigmatique, prend alors la forme d'un support totémique, fait office de fonction *métaphorisante*, devenant le représentant du lien, le témoin des tentatives de symbolisation pour que la transmission s'accomplisse enfin » (Metidji et Caron, 2015, p. 131). Pour décrire les modalités de transmission entre générations, Eiguer (1980, 1991) isole ce qu'il nomme des *objets transgénérationnels*. L'objet transgénérationnel se réfère, nous dit-il, à un ancêtre, un aïeul ou un collatéral des générations antérieures, qui suscite des fantasmes et des affects et qui provoque des identifications. Ces identifications interviennent dans la constitution d'instances psychiques chez un ou plusieurs membres de la famille. Ces « objets » font partie du monde d'objets inconscients s'organisant dès l'engagement amoureux des parents (choix d'objet sexuel). Le bijou pourrait aussi représenter ce que Eiguer (1989) nomme objet transgénérationnel. Le *fantôme* est le personnage gardé secret, ancêtre associé à la honte et la culpabilité en lien avec un acte répréhensible commis. L'*objet d'un deuil*, correspondant à un disparu, un éloigné idéalisé, ce qui se rapproche de la notion de *filiation narcissique* proposée par Guyotat, où le défunt (aïeul ou enfant) reste très idéalisé.). L'*objet transgénérationnel imposteur* correspond au délit commis par un ancêtre et valorisé comme juste. Enfin, l'*objet du désir œdipien* est l'attachement libidinal du parent à un aïeul. « Un des membres de la famille en serait porteur et interdirait aux autres, à un enfant notamment, de poser des questions à ce sujet. Ce fonctionnement serait à l'origine de blancs dans la mémoire familiale, d'entraves aux capacités d'apprentissage de l'enfant, par les mécanismes de défense tels que le clivage et

la formation de cryptes. » (Eiguer, 1989). Le fantôme se rapporte au vécu de Zeïna et Violette, alors que Judith et Holia, portent l'*objet du deuil*, que nous relierions davantage à l'objet d'un deuil traumatique, par la présence d'un mort qui ne fait pas absence.

Le bijou de Holia serait plutôt l'objet du deuil, de type traumatique en l'occurrence, mais est, selon nous, une tentative de compromis entre l'arrachement exilique, revécu à travers son départ de la maison et le lien originaire à la terre et aux siens. Il permet au « Je » d'émerger, pour soigner la déchirure du deuil traumatique du grand-père durant l'exil. Le va et vient de l'objet, de main en main, est une tentative de reconquérir l'historicité manquante, allant de la douleur du par-don lié au vol, mais aboutissant au don.

4.3.2. La terre et le sang

Idir : « Mon père nous a laissé des terres qu'il tient de son grand-père. Ses terres, ce sont les miennes, à mes frères et à moi. Je ne comprends pas pourquoi mes frères ne s'y intéressent pas. Je suis en train de faire les démarches pour avoir le titre de propriété. »

Comme nous l'avons vu précédemment, derrière le fait de faire l'armée en Algérie, il s'agissait pour le père de retrouver sa sœur, de renouer avec elle dignement, d'envoyer son fils pour regagner sa dignité et mériter d'être enterré dans le cimetière familial. Le rituel de l'armée étant accompli, le fils de l'exilé a gagné sa légitimité pour reconquérir les terres. C'est alors le descendant qui transmet aux ascendants. Chez Idir, il y a un don, mais il s'agit là aussi d'un don paradoxal, puisque le père d'Idir lui donne les terres dont il n'a pas la propriété lui-même, ce qui complexifiera les démarches administratives d'Idir. Comme pour Holia, l'objet se dérobe constamment.

Ne pourrait-on pas y voir même un don du fils au père, par inversion de l'ordre des générations en voulant faire de son père un donateur ? En effet, nous notons que le don en exil reste problématique car le père d'Idir cherche à transmettre ce qu'il n'a pas, n'ayant lui-même pas fait les démarches nécessaires au pays, n'ayant aucun document justifiant d'une quelconque propriété. Comment demander à ses enfants de reconquérir ce que lui-même ne possède pas ? Cet élément est éclairé par la pensée de Schneider (1988) : « Le trauma commanderait ainsi un processus de transmission obligée, transmission convoquant d'urgence un héritier ou un autre individu là où la place ne saurait être tenue par celui sur qui tombe l'événement. La transmission ne s'accomplit pas ici comme don d'un legs ou d'un patrimoine, mais comme don paradoxal de ce qui, là où un sujet prétendait se tenir debout, a provoqué un effondrement

du sol. » (p. 178). Ce don paradoxal appelle une dette elle-même paradoxale et crée un véritable trouble identitaire, et même existentiel chez le descendant face à la perte du sens de son être, le rendant « interdit d'être » (Green, 1983).

Où est le véritable foyer du sujet ? Dans sa terre d'origine ou dans la terre de naissance de ses enfants ? Benslama y répond indirectement par le mythe d'Ismaël où Dieu fait naître la source d'eau sous le talon de l'enfant, devenant le lieu saint de tous les Musulmans. Mais les parents de Holia et d'Idir n'admettent pas l'absence de leur pays, et leur propre absence de leur pays. À charge pour leurs enfants d'assumer un retour, même si celui-ci met en risque de compromettre leur subjectivité.

À travers la quête métaphorique de la terre, on décèle une réinscription filiale et subjective.

« Filiation qui ne pourra décrire elle-même qu'un espace fissuré, chaotique. Étant donné la position exposée de l'œuvre - œuvre se balançant sur l'« échafaudage » ou menacée par la proximité du gouffre traumatique - il est inévitable que l'une des tentations des héritiers soit de consolider l'œuvre, de lui apporter le sol sur lequel l'échafaudage deviendrait édifice ; il s'agira alors moins de continuer l'œuvre que de la rendre possible a posteriori en colmatant les fissures présentes dans les fondations. » (Schneider, p. 92).

Le témoignage d'Idir met en évidence l'importance du retour à la terre, permettant de comprendre ce qui agit dans toute singularité, au sein d'une situation d'exil. L'exilé est oppressé entre un retour au pays impossible, ou rendu difficile sur le plan affectif, et une installation sans cesse provisoire, reconduit au lendemain, le confrontant aux angoisses d'abandon et de trahison. Les enfants qui naissent et/ou grandissent dans cette terre étrangère, auront à élaborer les brèches de cette transmission en exil (Cherki, 2008).

Comme pour le bijou d'Holia, Idir se retrouve pris dans un don paradoxal, où l'héritage est en dormance, présent et absent à la fois, mais la conflictualité du paradoxe semble valoir bien mieux que le trou du néant, en ce qu'il permet l'absence ; toute absence étant absence de quelque chose pour revenir aux sources de la phénoménologie. Le bijou de Holia ou la terre d'Idir peuvent représenter des objets transgénérationnels, mais ceux-ci sont uniquement des objets du passé ; nous verrons que l'objet peut être créé.

4.3.3. L'a-venir

Judith : « Je n'ai jamais acheté une maison, cela ne m'intéresse pas d'être propriétaire, j'ai créé une société de journalisme. Je n'ai jamais acheté de maisons, j'ai acheté une entreprise pour acheter un devenir et non des racines. »

Le propos de Judith nous intéresse ici car il montre d'emblée la façon dont le temps a pu faire son ouvrage pour redéfinir le don autrement que par le bien concret qui n'est plus. Professionnellement, la création de son entreprise est consécutive à ce travail psychique mené, c'est parce que le travail de nommer a pu avoir lieu qu'elle a pu faire un acte de création, en fondant sa propre société. L'autonomie professionnelle est un témoin de l'individuation. Néanmoins, cela ne prive pas Judith d'être encore sensible sur le plan affectif. La notion massive d'abandon ressurgit encore profondément et longuement dans l'épreuve affective depuis sa séparation. Elle continue à aimer un homme qui refuse son amour, tout comme ses parents continuent d'aimer leur Algérie, bien que se sentant délogés toujours par son sein. Judith parvient toutefois à nommer sa douleur et à rattacher à l'exil familial. Il ne s'agit pas de guérir mais de soigner ses blessures quand elles apparaissent.

« Je ne suis pas attachée à la France. Je n'ai pas de terre. Mes enfants, c'est ma terre. » Ce que Judith nomme « ma terre », nous l'entendons comme « mater », en tant que racine du mot « mère ». La terre, c'est la mère, c'est la matrice.

L'importance du don et du contre-don montre comment par l'objet, le sujet conserve un représentant légal et légitime de son statut filial, de son nom. Cela ne sera pas le cas pour Zeïna qui dira n'avoir jamais rien reçu : *« Mes parents ne sont même pas venus à mon mariage. Je n'ai rien reçu de ma famille. Pour mon mariage, j'avais demandé à ma mère de me faire des gâteaux. Quand je suis venue les récupérer, elle m'a demandé de la payer. Mes parents ne m'ont jamais rien donné, je ne leur dois rien. »* L'absence de don symbolique transgénérationnel altère la subjectivation du sujet et nécessite un travail, l'éjectant de toute trace filiale, le rendant orphelin, le mettant en risque de psychose par auto-engendrement.

Judith : « Ma sœur a acheté une maison, moi j'ai acheté un avenir. » Elle ajoute : « Ce que l'exil m'a apporté, c'est la patience. Tous les exilés vous le diront. Leur histoire, c'est le temps, le temps du deuil ».

Le rite permet la fabrication d'un mythe qui prend la place de ce qui ne symbolise pas et l'exil induit du temps, le temps nécessaire.

4.4. Le mythe du retour

En effet, si la nécessité de l'exil en après-guerre a pu représenter la promesse d'une vie meilleure, elle s'est ensuite transformée en une sorte de faute à réparer, par le franchissement de la frontière, telle une transgression, avec son lot de deuils, de culpabilité et de honte liées à l'abandon. Dans ce contexte, l'exil est difficile à assumer et perturbe le rapport du sujet à lui-même et au monde, notamment quand ses propres enfants nés en terre d'exil deviennent étrangers à ses valeurs culturelles ancestrales.

Le temps de l'exil décrit souvent comme départ et arrivée, entre lesquels le sujet est en « transit » selon Tourn (1997). La trajectoire de l'exilé est pour Stern (1996), découpé en étapes que sont l'« émigration », la « migration » et l'« immigration », termes géographiques qui n'éclairent aucunement le vécu psychique. L'exil ne peut être découpé à la façon d'une chronologie linéaire, selon ses phases géographiques, puisque le vécu subjectif n'est pas strictement superposable au découpage purement chronologique, de la traversée. Fondé sur la psychanalyse, nous savons que l'inconscient ne fonctionne pas dans une temporalité définie sur le plan du passé, du présent et du futur comme moments successifs. Les processus du système inconscients sont intemporels, au sens où ils ne s'ordonnent pas dans le temps (Freud, 1915c). En effet, nous entendons ici que le moment du départ peut aussi bien être une traversée, et son arrivée un départ impossible, pour ne jamais aboutir à une installation dans le pays d'accueil.

Par-delà ce découpage géographique, il en manque un supplémentaire qui nous paraît aussi essentiel que les autres même s'il ne se visualise pas par le déplacement. Il s'agit du mythe du retour, ou fantasme du retour, qui n'est ni réel, ni imaginaire, ni symbolique, mais mythique, donc fantasmatique. Le « mythe du retour » de l'étranger, prend la forme d'un « rite du retour » pour l'exilé, toujours passager clandestin, mais soutenu par l'intime espoir que ses enfants l'aident à renouer le lien filial à la terre et à travers elle, aux ancêtres.

Le rapport au retour est bien différent pour chacun, il est envisagé comme une possible ouverture, mais il inquiète à la fois ; étant perçu comme

inquiétant pour les parents de Judith, honteux pour le père de Idir, obligé et obligeant pour les parents de Holia et interdit pour le père de Zeïna.

Idir bataille donc seul, depuis plusieurs années, pour faire valoir un titre de propriété des terres familiales : « Cela fait des années que je suis dans le système de récupération des terres de mon père, depuis 1990. Le système de procuration se fait par le consulat et il faut réunir tous mes frères et mes cousins. Mais ils n'habitent pas tous la région. »

Après l'épreuve de l'armée, y succède cette autre épreuve, celle de devoir réunir ses frères et ses cousins pour mener à bien les démarches administratives notariales pour le titre de propriété. Mais, au travers des terres proprement dites, nous pensons que ce rituel de passage par l'Armée a véritablement servi la cause affective du rétablissement du lien à la tante et d'un rite de retour par la réhabilitation du père d'Idir sur sa terre.

Idir : « Depuis, je vais chaque année en Algérie, et quand je reviens, ma femme me dit que je ne suis plus le même. C'est comme si je n'étais pas là, ailleurs. Il me faut plusieurs jours pour reprendre mes esprits. » Après un silence, il ajoute : « L'Algérie me manque. »

À présent qu'Idir a établi une voie de passage, ses frères y vont, eux aussi, régulièrement, mais ils refusent tout héritage quelconque, leur lien à l'Algérie se limitant au lien à leur tante. Face à cette incompréhension du choix de ses frères, qui le laissent gérer seul des démarches d'héritage, Idir entrera en conflits avec eux. Néanmoins, nous pouvons nous demander, tout d'abord, comment ses frères peuvent-ils conquérir légitimement l'héritage paternel, alors même qu'ils n'ont pas respecté le souhait du père de passer par l'épreuve de l'armée ; leur père, ne les a-t-il pas déshérités symboliquement ? On peut interroger ensuite le paradoxe de devoir récupérer un héritage, que leur père a délaissé lui-même.

Dans son ouvrage, *La terre et le sang*, Feraoun évoque une forme d'oubli du pays, ou du moins un effacement des liens d'attache aux siens et au pays ; qui s'apparenterait nous semble-t-il à une sorte de déni et que nous souhaitons faire figurer dans les pathologies de l'errance. S'il y a dans le vécu exilique la douleur de vivre en pays étranger, et qui envahisse le sujet, voire l'agrippe ou le cramponne à ses liens au pays, risquant de le mettre en danger de détachement, on y trouve aussi une part de risque d'oubli et donc d'errance en son sens pathologique, à savoir de l'effacement des liens à l'origine, la déliaison,

la chute, qui au lieu de mener à la création et à la créativité. La fratrie, doit-elle être en conflit au niveau transgénérationnel ?

Dans *La terre et le sang* (1953), Feraoun dépeint l'histoire d'exil d'un jeune algérien qui a quitté sa Kabylie natale, pour venir travailler en France, afin de subvenir aux besoins de ses parents vivant dans une grande pauvreté. Il met ainsi en évidence le paradoxe du renversement générationnel où c'est à l'enfant, en tant que fils unique, d'être responsable de ses parents. L'histoire met en scène un jeune homme prénommé Amer, dont nous pouvons supposer le jeu de mot sous-entendu à travers ce prénom, en lien avec son *amertume* face à des obligations qu'il paraît trop jeune pour assumer. Mais son parcours en sera autrement dès son arrivée en France : « Pourquoi a-t-il oublié son village ? Pourquoi n'a-t-il pas songé à ses champs, sa maison, sa famille ? Il a oublié amis et ennemis ; il a disparu même des mémoires ; son père fut enterré par d'autres ; sa mère a cessé de l'attendre. » (p. 10). Cet effacement laisse place à une déliaison inquiétante, par sa froideur même, amère. Tout comme l'étranger de Camus, dont la mère, meurt sans qu'une larme ne lui soit arrachée, rien, comme si de rien n'était.

Judith est désireuse d'aller en Algérie, de découvrir la terre de ses ancêtres, mais ses parents ne se sentent pas prêts d'y retourner, sa mère notamment, ce qui crée une frustration chez Judith. Je lui demande alors ce qui l'empêche d'y aller seule, voici sa réponse : « Je ne peux pas aller en Algérie sans mes parents, parce que c'est leur histoire, pas la mienne. Je n'ai pas le droit d'y aller sans eux, ce serait comme si je m'appropriais quelque chose qui ne m'appartenait pas. » Judith évoque son refus de voler l'histoire de ses parents, mais on peut aussi y percevoir le refus de transgresser l'interdit parental. L'interdit ressurgit encore ici. « *Aujourd'hui, l'Algérie est pour moi comme une terre interdite.* »

Judith : Ma famille est arrivée à T. en 62, ma grand-mère avait 52 ans. (C'est dur de refaire une vie à cet âge. À mes parents, chaque fois que quelqu'un va en Algérie, il leur rapporte des choses de là-bas, des photos des tombes, des cimetières. Ils font régulièrement des réunions bénisafiens tous les ans, ou entre tiaretiens, réunions des anciens combattants. Ma mère refuse d'y aller car une copine est morte là-bas d'une crise cardiaque. Elle était déjà malade, mais ma mère pense que c'est l'émotion qui l'a tuée. »

On retrouve ici la peur de sa propre émotion, « peur du moi devant sa propre lésion » (Freud, 1919) et peur que les interdits cèdent sous le poids de l'émotion, retenue, sous les barricades.

Judith : « Y aller seule ? J'ai peur de trahir une mémoire qui ne m'appartient pas. Je ne peux pas y aller sans eux. Je ne peux pas approcher une terre qui m'est chère sans mes guides. L'Algérie est tout un pan de la vie mais avec aucun repère possible, sans les odeurs. Je n'y ai aucune légitimité. Je voudrais y aller avec mes parents et les enfants (elle regarde son fils qui fait un signe de vouloir y aller). Y aller c'est maintenant ou jamais. » Judith poursuit : « C'est important de parler d'exil, on entend rarement la problématique de l'exil pour les rapatriés, sous prétexte qu'ils étaient Français. Or, il faut préciser que ça a été un véritable choc culturel qu'ils ont vécu. Mes parents ont vécu dans des villages où je n'imaginerais même pas vivre. Mes parents ont vécu le déracinement en terrain hostile. »

L'exil pour Judith prend une forme éclairante : « Pour ma mère, sa maison existe toujours en Algérie mais le lieu est déshabité, désincarné, il n'y a pas son oncle, il n'y a pas les fleurs. Pour moi, c'est de l'absence. »

Violette aussi fera l'expérience de l'exil, en allant sur les terres de la guerre : « Dès 1975 je suis allée régulièrement en Algérie, à Alger. Il fallait que j'enlève ce « truc », cette honte. À l'époque, c'était inscrit en moi. » Tout comme Idir a cherché à laver le déshonneur de l'exil paternel, Violette cherche à se laver des actes paternels durant la guerre. Le voyage devient initiatique et symbolique.

Tout mythe peut représenter le « signifiant de l'impossible » au sens lacanien comme le rappelle Vanier : « Il présentifie quelque chose du réel en même temps qu'il lui fait écran » (Vanier, 2008, p. 258). Une tentative de symboliser le non-symbolisable. En effet, à travers l'impact traumatique chez le sujet, Freud observait déjà une tentative de symbolisation, notamment par les rêves à répétition, par le fait même de produire un mythe, mais celui-ci échoue, paradoxalement, par la répétition même qui le constitue.

Ici, dans nos observations, le mythe, celui du retour, envisagé, désiré, appartient au vécu d'exil plus qu'au phénomène traumatique, en tant que mythe « réussi », en ce sens qu'à travers l'exil et l'idée du retour sur la terre des ancêtres, il y ait parallèlement un retour sur le passé, sa réécriture, sa réparation, pour faire œuvre de réfection. Le descendant n'est pas le témoin impuissant des drames familiaux, il n'est pas une victime de desubjectivation définitive. Sa marche de manœuvre est à saisir par une œuvre à créer.

4.5. Œuvre de sépulture

4.5.1. Chercheurs d'O.S.

Nous pensons que le sujet *faux self* comporte une dimension de *chercheur d'os*, celui-là même sur lequel se penche l'écrivain Tahar Djaout (1984). Chercher les os, quel en serait le but ? Reconstituer une forme humaine ? Une collection mortifère ? Un plaisir sadique de réveiller la douleur lancinante de la blessure parentale ? Il s'agirait en fait de rendre aux défunts une sépulture décente, digne. Un travail de fossoyeur somme toute. Mais le fossoyeur a aussi pour mission d'entretenir les tombes. Pour illustrer ce point, nous utilisons le néologisme de « faussoyeurs » pour représenter les descendants des guerres et de l'exil, en mal d'identité et d'histoire, qui mènent le projet secret d'autopsie pratiquée pour donner sens à l'histoire familiale dans laquelle ils puissent s'inscrire. Il s'agit de chercher à entretenir la mémoire pour la transformer en souvenir. Confrontés au savoir interdit sur les origines, ils empruntent ci et là des falbalas, tout en creusant les tombes familiales, tel un interprète en quête de sens comme dirait Aulagnier. Tel Orphée mélancolique qui pénètre dans le royaume d'Hadès pour y chercher son amour défunt, peut-être simplement son corps à enterrer, l'héritier du silence traumatique est entre le monde des vivants et des morts, au sens où il recourt à déterrer les cadavres et à pratiquer leur autopsie, en vue de mener une *œuvre de sépulture* (Fédida, 2001a). C'est ainsi que nous nommons les descendants des guerres et de l'exil, le *faussoyeur*, au sens où le moi, en fouillant dans le trou à la recherche de quelques ossements dispersés, est en risque de creuser sa propre tombe, en déniait son vrai self, pour recueillir quelques indices du passé, au prix de sa propre aliénation. Fédida écrit que « la condamnation infligée au survivant par le mort sans sépulture équivaut à celle de devenir mort-vivant enterré dans le sommeil. » (p. 114). L'œuvre devient vitale et mortifère à la fois. « L'œuvre de sépulture concerne l'acte d'ensevelissement du mort, mais aussi cette préparation, après la mort, du lieu qui rendra possible la communication entre les vivants et les morts. » (p. 117). L'œuvre de sépulture n'est pas réductible au travail de deuil.

La sépulture est à entendre comme une « mémoire réminiscente de l'intimité d'un corps écartant la pensée du cadavre » pour être en paix avec celui-ci. La pensée du cadavre ne permet aucun soutien à l'ouvrage psychique de remémoration. Un cadavre est donc là, dans la brutalité de son apparition anamorphique, mais qui est ce mort et comment est-il mort ? Judith pratique son autopsie en fouillant dans l'album de photo de sa grand-mère lorsqu'une apparition anamorphique surgit de façon subliminale. Elle pense que c'est elle sur la photo, à la place d'une morte, telle un « éprouvé de l'animé dans l'inanimé » selon Douville (2005).

Idir témoigne de son rôle de fossoyeur : « J'ai enterré mon père, j'ai enterré mon oncle là-bas Allah y'ahmou ! J'ai tout organisé. Ma femme, ma mère et moi, on est allés enterrer mon père en Algérie. Mes frères ne sont pas venus par rapport à un risque de problème administratif. »

Idir nous fait part, ici, de l'importance des tombes et du lieu des tombes. Bien qu'ayant été exilés durant tant d'années, son père et son oncle ont leur sépulture au pays natal, eux qui pourtant ne parvenaient pas à y retourner vivant. Idir paraît fier d'avoir participé à faire en sorte que chacun d'eux retourne à son berceau de terre. Sa mission de retour à la terre, ne consistait-elle pas seulement à reconquérir la *terre* du cimetière pour son père déjà mourant à l'époque et lui préparer une sépulture décente ?

La famille de Judith mènera ce travail de sépulture : « Ma famille a fabriqué un tombeau à Nice, on y allés quand j'étais petite. C'est une fosse commune avec huit ou neuf noms des disparus de la famille qui n'avaient pas de sépulture. Il fallait qu'on laisse une trace. C'est un deuil impossible, car il laisse dans l'attente d'un coup de fil tous les jours » ajoutera-t-elle encore.

La fosse commune devient lieu symbolique, de recueillement, de rassemblement des défunts, pour objectaliser leur mort, la concrétiser, pour donner forme à l'informe. Mais l'attente reste là, celle d'une résurrection. Si le deuil est impossible, la sépulture a lieu. L'œuvre de sépulture permet aussi une distanciation de l'histoire, forgeant la différenciation et le processus de subjectivation. Rendre extérieur le drame, lui donner une figuration symbolique. Chez Judith, ce travail est d'autant plus impérieux lorsqu'il faut échapper au suicide qui rôde. En parlant des visiteurs du moi, de Mijolla écrit :

« Il faudra poursuivre alors un lent travail d'analyse pour en reconnaître la nature étrangère, en interpréter les racines fantasmatiques et contrebalancer dans le transfert la nécessité psychique impérative à laquelle répondait leur présence. Une telle élaboration ne peut, hélas, pas toujours se produire et leur installation permanente risque d'équivaloir un renoncement vital et un abandon d'identité, condamnant ceux qu'ils habitent à survivre, et souvent mourir, au nom d'un autre. » (de Mijolla, 1981, p. 33).

C'est le fossoyeur qui se sacrifie, creusant un trou, dans l'attente d'y ensevelir le corps cadavre ; sans corps, il reste encore une pierre tombale comme lieu pour se recueillir et pour les âmes errantes qui souhaitent s'y reposer.

Les propos de Judith se construisent dans un récit avec une continuité temporelle de sa pensée. Elle aborde d'emblée l'exil dans les conditions

traumatiques et fait le récit d'un travail de sépulture des morts sans corps, avec la douleur de l'*abandon*, terme qui revient souvent dans sa bouche.

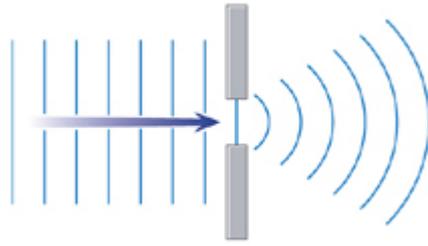
Ces chercheurs d'os sont aussi les chercheurs d'O.S. (Œuvre de Sépulture) osons-nous dire à travers un jeu de mots maladroit qui désigne une vie passée à mener un travail de fossoyeur à la place de ses parents, de sa famille. « *Si mes parents avaient fait une analyse, ça aurait été salvateur pour nous...* » disait Judith.

Violette a assisté à l'enterrement de son père pour une raison bien spécifique : « *Vérifier qu'il était bien dans le trou* », pour s'assurer ainsi qu'il ne lui rendra pas visite la nuit. Dort-elle mieux pour autant ? Ces cauchemars toujours actuels montrent qu'elle en reste hantée. L'œuvre de sépulture n'a pas opéré non plus, tout comme pour Zeïna qui témoigne déjà de son refus d'assister aux enterrements de ses proches et à son souhait qu'aucun d'eux ne soit à son propre enterrement ; même au-delà de la mort, la rupture filiale est en action.

Sur quelle base l'exil, par son potentiel créatif, parvient-il à offrir les éléments nécessaires subjectivants, pour dégager le descendant de la répétition ?

4.5.2. Théorisation par la diffraction

Pour illustrer le processus qui opère dans la transmission, nous proposons une théorisation qui utilise la métaphore de la « diffraction ». La diffraction est un phénomène déjà connu en physique quantique, découvert par Leonard de Vinci et qui a été mis en évidence par le physicien Francesco Maria Grimaldi, dans un traité publié, après sa mort, en 1665. La diffraction est le comportement des ondes lorsqu'elles se heurtent à un obstacle qui comporte une ouverture ou plusieurs ouvertures. Dès la rencontre avec un objet, on observe un changement de densité des ondes, déjouant les lois de l'optique géométrique. Le physicien Huyghens a découvert la nature ondulatoire de la lumière lorsqu'elle est diffractée. La diffraction est le résultat de l'interférence des ondes diffusées par chaque point. Elle s'observe avec la lumière, mais également avec le son, les vagues, les neutrons. Elle est une signature de la nature ondulatoire d'un phénomène. L'objet qui fait écran crée de l'ombre et transforme les ondes rectilignes identiques en ondelettes sphériques atténuées.



« *Diffraction through a narrow gap* », In *An introduction to waves*, Science, BBC, 2014.

Ce schéma illustre bien à notre sens comment trauma et exil interagissent au sens métaphorique. Nous allons expliciter ce point.

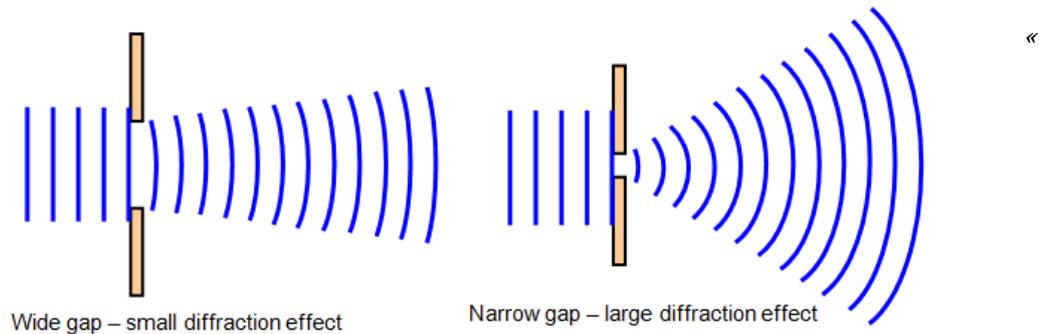
Les physiciens nous disent que l'ouverture de la paroi fonctionne comme une source d'ondes, à savoir une source secondaire selon le « principe de Huygens-Fresnel », source qui va permettre l'atténuation de la puissance de l'onde. D'ailleurs, en Physique, cet écart, entre les ondes après la paroi et les ondes avant la paroi, est calculé sous forme de rapport entre l'amplitude de l'onde après l'objet et avec celle de l'amplitude de l'onde avant l'objet ; ce rapport est nommé « facteur de transmission » en Physique. Cette idée vient appuyer la nôtre à propos de l'œuvre d'exil qui peut détenir les qualités de source secondaire et se comporter comme une origine en quelque sorte, comme en attestent les élaborations psychiques chez Judith et Idir autour de et par l'exil, plus qu'autour de ce qui a fait trauma.

Le trauma et l'exil sont deux matériaux cliniques différents, le trauma figurant les ondes de choc pleines et rectilignes répétées à l'identique, l'exil étant la paroi composée d'une ou plusieurs ouvertures plus ou moins large qui transforment la nature des ondes. Les ouvertures symboliques de l'exil permettent la transformation du trauma en ondes dont les orientations sont différentes. L'exil est cet écran composé d'ouvertures, au sens figuré, offrant une porte d'entrée nouvelle et potentiellement représentable. Pour dire les choses plus simplement, le trauma effracte, l'exil diffracte. Le pouvoir diffractant de l'exil permet de déjouer les ondes qui effracte.

L'exil permet, par l'obstacle constitué d'ouverture(s), un pouvoir modificateur, créateur d'une autre matière, par la déviation de ce qui a fait trauma pour le remodeler et en être, si ce n'est hors d'atteinte, du moins plus résistant.

De la même façon que l'on voit un halo de lumières et de couleurs autour des lampadaires la nuit dans le brouillard, ou bien que l'on entend des

voix venant de l'extérieur d'une pièce dont la porte est entrouverte, il s'agit du même phénomène dont la propriété est la diffraction. La diffraction est la courbure des ondes autour d'un obstacle ou à travers un trou. La dimension de l'ouverture participe grandement à la capacité de diffraction comme le montre la figure ci-dessous (tirée d'un article sur le site Science).



Diffraction », In *Schoolphysics*, by Keith Gibbs, 2013.

Ce schéma vient illustrer l'œuvre d'exil au sens de transformation de l'onde traumatique. En effet, la physique quantique nous apprend que les effets de diffraction sont plus grands lorsqu'il s'agit de petites ouvertures. La première figure illustre une diffraction faible compte tenu de la grande ouverture (wide gap) sur la paroi. La seconde figure représente une ouverture plus étroite (narrow gap) qui permet un pouvoir diffractant plus intense. Ainsi, plus l'ouverture se resserre, plus la diffraction est importante.

Pour faire le lien avec l'exil, nous pouvons formuler les choses ainsi : selon l'ouverture opérée par l'exil, sa capacité transformationnelle varie. Si l'ouverture est trop large, moins elle est en mesure de déployer son pouvoir diffractant, les ondes de choc passent alors la barrière, car l'exil est interdit ; c'est le cas pour Holia, dont les parents se comportent comme s'il n'y avait pas eu d'exil en France ; « on nous a élevé comme les enfants de là-bas ». Si l'ouverture est trop étroite, moins elle laisse passer les ondes, moins il y a de transmission (« Pour respecter le souhait d'assimilation de mes parents, on n'a pas parlé »), mais aussi comme chez Zeïna et Violette (dont la famille n'a pas vécu d'exil). C'est la réédition du trauma qui réapparaît chez Holia comme chez Judith.

Mais, nous pouvons ajouter une autre visualisation non plus en termes binaires car si l'ouverture est minime, elle ne permettra pas non plus aux ondes de circuler librement et l'effet diffractant sera empêché. L'ouverture doit donc être suffisamment large et suffisamment étroite pour que la diffraction opère.

Sous l'action de la diffraction qui transforme les ondes, il n'y a ni d'éblouissement par une lumière aveuglante, ni de trou du noir absolu, mais une alternance d'ombres et de lumières ; ce que nous pouvons remettre en lien avec ce qui rappelle le pouvoir du noir et blanc via les outils projectifs, sur le vécu représentationnel et sur le potentiel de création, étudiée par Roman.

Ce phénomène constitue, à notre sens, une illustration qui métaphorise les entrelacs de l'action du traumatisme et de l'exil. En effet, dans le cadre de notre travail, il s'agit de permettre une ouverture suffisante à sa propre étrangeté. Une absence d'ouverture au passé (par exemple s'inscrire dans une assimilation totale au pays d'accueil comme l'ont fait les parents de Judith) ou une ouverture totale et totalitaire à tout ce qui se réfère à l'Algérie (entraînant l'interdit d'acculturation comme les parents de Holia), ne feraient que rééditer les résurgences traumatiques. Mais une ouverture transitionnelle, *suffisamment ouverte* pour conserver des traces du passé et suffisamment fermée pour empêcher l'envahissement par le trauma, permettra la transmission et suffisamment restreinte pour en empêcher toute réédition violente. Il s'agit d'apporter un rôle de soutien au travail préconscient. Les descendants, s'ils n'ont pas de prise sur l'histoire familiale peuvent être aidés pour mener une œuvre psychique plus intime.

Nous avons vu que nos participants, dès leur tendre enfance, manifestaient un vif intérêt pour l'histoire parentale et plus largement familiale. Étant enfants, ils montraient leur besoin de s'emboîter dans l'histoire qui les a précédés, étapes préalables de la différenciation et l'individuation. Nous avons à ce sujet observé à quel point l'enfant était animé, agi par une force pulsionnelle, qui peut être rattachée à la pulsion de savoir, mais qui est interdit de subjectivation (ce que nous avons nommé « marcescence »), pour que cette pulsion se transforme en savoir représentationnel. À ce niveau, c'est l'impensé du trauma chez leurs parents qui, à notre sens, constitue un véritable écueil au processus de transmission par le récit, donc de subjectivation. Ces visiteurs permettent effectivement à Judith et Idir de se relier à une histoire familiale.

« (...) l'occupation du moi par de tels fantasmes d'identification constitue une aide transitoire dans un passage jugé périlleux de l'existence, une sorte de halte bénéfique qui permet une temporisation et l'élaboration de

solutions plus personnelles : nous ne sommes pas obligatoirement à couteaux tirés avec ces visiteurs du moi... » (de Mijolla, 1981, p. 33).

Nous constatons que le vécu d'exil géographique ne constitue pas automatiquement un exil psychique, notamment s'il est mu par un vécu traumatique comme c'est le cas de Zeïna par exemple. Si le trauma domine la pensée, empêchant le travail d'exil, alors on observera une répétition du phénomène traumatique chez les descendants, bloquant le processus d'individualisation de la pensée, l'accès au Je, à la créativité. Mais si l'œuvre d'exil, par le travail qu'il permet, prend le dessus sur le vécu traumatique, en diffractant ses ondes.

Le travail d'exil n'est pas un travail du lieu, mais un travail du temps. Le « il » de « exil » peut désigner également le « *il était une fois* » et le « *ex* » signifiant un « *loin d'ici* » temporel, qui permet la narration par le « faire parole », à savoir construire la parole de l'autre. Ce « il », c'est le tiers qui permet qu'il y ait un « Je » et un « Tu ». Nous désignons par l'œuvre d'exil, la recherche de ce « il » à l'état latent pour le rendre manifeste. C'est le « il » de la transitionnalité.

Dans « L'Apprenti historien et le maître sorcier », Aulagnier (1984), aborde l'avènement du « Je » en tant qu'il repose sur les « informations » véhiculées dans le discours de la mère. Elle décrit sur le combat du Je pour s'orienter et investir son espace personnel fait d'identifications, espace qui consiste justement à transformer des fragments de son histoire en une construction cohérente inscrite dans une continuité temporelle. Notre recherche sur l'œuvre d'exil en rend compte.

CONCLUSION

Notre travail de thèse cherchait au départ à vérifier l'hypothèse, observée fréquemment, selon laquelle l'exil constituait une coupure avec les liens au pays d'origine et une entrave au processus de transmission et de subjectivation. Nous avons, par la rencontre avec des participants ayant grandi en terre d'exil et dont les parents ont vécu la guerre, observé les effets psychopathologiques du vécu familial traumato-exilique sur leur propre histoire subjective. Nous avons en d'ailleurs à ce niveau constaté les incidences psychiques sur le processus de subjectivation avec des atteintes symptomatiques comportant diverses d'angoisses (persécutive, dépressive et abandonnique) et phobies. Nous avons aussi retrouvé des éléments cliniques qui recourent au délire et aux fantasmes de désengendrement et d'auto-engendrement pour s'extirper d'une histoire familiale chaotique de guerre. Les défenses psychiques mises en œuvre alternaient entre dénégation et déni, et manifestent des caractéristiques de personnalité faux self, du délire de filiation, voire du suicide comme échappée ultime. Néanmoins, nos observations ont montré que ces éléments psychopathologiques cliniques ne correspondaient pas aux caractéristiques de l'exil, mais davantage aux effets traumatiques par leur répétition actualisée, en lien avec une histoire familiale de guerre déniée en totalité ou en partie. Les mécanismes du déni et du clivage sont à l'œuvre dès que les témoignages portent sur l'histoire de guerre, avec les morts, les disparus, ou les fantômes sans nom. Nous retrouvons dans l'analyse du discours, soit un témoignage purement conceptuel sans affect aucun, soit un affect débordant sans représentation associée. Par contre, les éléments d'exil liés au départ de l'Algérie, qui nous sont rapportés dans le discours de nos participants, se réfèrent bien plus au manque, à l'absence, au vide, à la douleur de la perte, le discours étant empreint de signifiants liés aux affects associés, sans recours au déni ou au clivage. Plus encore, des éléments de mythe et de rite symboliques se forment au travers de l'exil, dans le rapport au pays, laissant entrevoir une capacité à inscrire une pensée dans le registre du secondaire.

Ces observations nous amènent à développer notre pensée autour de l'œuvre d'exil possible, à condition que celui-ci ne soit pas empêché. Par exemple, pour Judith et Holia, nous observons que leurs parents se placent du côté d'un empêchement d'exil. En effet, nous avons vu que les parents de Judith déniaient leur nom, leur accent, leur judéité, leur histoire même, comme s'ils avaient toujours vécu en France métropolitaine et que les parents de Holia déniaient leur présence en France comme s'ils n'avaient jamais quitté l'Algérie, interdisant la langue française et tout processus d'acculturation à leurs enfants. Dans les deux cas, il s'agit d'un *empêchement d'exil* au sens de Cherki, celui de

ne pas venir d'ailleurs pour l'un (les parents de Judith) et de ne jamais avoir quitté l'origine pour l'autre (les parents de Holia). Cet empêchement révèle un rapport au temps spécifique qui falsifie l'histoire. L'empêchement d'exil représente une défense non fonctionnelle qui annule la barrière protectrice de la temporalité et favorise le terrain d'angoisses massives chez le descendant.

À partir de ces observations, force est de constater que notre hypothèse de départ d'un exil qui rompt toute transmission reste invérifiée. Nous avons alors cherché à saisir les entrelacs du trauma et de l'exil pour comprendre comment l'un et l'autre fonctionnaient à la fois indépendamment, mais aussi communément. De là, nous est apparue l'image métaphorique de la « diffraction », à savoir du pouvoir diffractant de l'œuvre d'exil sur les ondes de choc traumatiques.

Les reviviscences traumatiques des parents, rejouées dans l'actuel de la scène familiale, sous forme de violences intrafamiliales et dont l'enfant est à la fois témoin et victime, ont fait barrage à la transmission par le récit et nous semblent avoir de même fait barrage au processus de subjectivation chez les enfants. Ce que nous appelons l'œuvre d'exil, en tant que travail de séparation, de différenciation, donc de subjectivation, est ainsi mise en échec ; toute séparation étant interdite, puisqu'elle est le préalable à la pensée, elle-même interdite. En effet, les quelques moments de représentation et de symbolisation qui transparaissent dans le discours portent sur la douleur de l'exil, laquelle prend une allure métaphorique qui permet à l'enfant de s'inscrire dans un travail de réparation possible. « Ce qui ne se symbolise pas reste dans l'opacité du réel, perdure intact et insiste répétitivement, parfois jusqu'à l'affolement » écrit Cherki (2008). Dans ce travail de thèse, il a été essentiel de contextualiser la naissance de nos participants durant la guerre et l'après-guerre, contexte d'insécurité que l'enfant éprouve déjà *in utero*. Ces « peurs » ressenties dans l'origine utérine montrent l'enkystement de ce vécu au sein du corps de l'enfant et forment une terreur innommable et incorporée. C'est ce que nous appelons l'« ori-gyn », en faisant référence au ventre maternel et à l'« originaire » selon Aulagnier, pour désigner la transposition sur l'enfant porté *in utero* du vécu maternel, pouvant même constituer un trauma d'avant la naissance. C'est dans le ventre de la mère que tout sujet s'origine, au sein de l'*ori-gyn*, au sens où les premières perceptions sur l'histoire des parents proviennent de la matrice utérine à laquelle l'enfant est attaché et dans laquelle il capte déjà les premiers éprouvés de l'intérieur.

Nous avons aussi tenu compte de l'Histoire qui restitue la vérité sur la colonisation et sur le statut desubjectivé desdits indigènes (Juifs, Arabes et Berbères). C'est d'ailleurs ce que Douville (2009b) rappelle :

« (...) cette déflagration, cette éclipse de la généalogie des organisations et des sites de lecture des traces culturelles, se constate à vif dans des contextes coloniaux ou postcoloniaux, mais pose aussi le statut de la subjectivation dans la modernité scientifique et technique » (p. 76).

L'œuvre de subjectivation des descendants contient une dimension réparatrice autant que séparatrice d'avec ses lignées. Si le trauma déloge la pensée, l'exil peut lui offrir un potentiel créateur, en servant de *prothèse temporelle*. Néanmoins, le temps dépend intrinsèquement du lieu et il n'est pas envisageable de penser le temps sans lieu. L'importance de créer consiste à : « tenter de mettre en forme quelque chose de l'informe, de l'informe en soi (le non-symbolisé des émotions, de l'affect et des représentations) et de l'informe de l'environnement » (Roman et Lempen, 2013, p. 97). L'exil fonctionne ainsi comme une paroi qui filtre les ondes et les transforme, comme peut le faire le système Préconscient, mais contournant la massivité de l'instance surmoïque. Les ouvertures réparties sur cette paroi, inondée de lumière aveuglante, fonctionnent comme une source, nous disent les physiciens. Cette idée est fondamentale, car nous retrouvons ce phénomène dans le discours de Judith et Idir, au sein duquel l'exil devient source, c'est-à-dire le point qui *origine* l'histoire inscrivant le temps dans leur subjectivation. Ce que nous nommons « diffraction » qui constitue le processus transformateur, métamorphosant l'*origyn* en horizon signifiant. Pour Benslama (2004a), tout sujet a affaire à sa « vérité historique » à laquelle il ne peut se soustraire : « Tout l'enjeu sera alors de transformer cette vérité de l'origine en provenances. » (p. 29). Ce pouvoir transformateur est celui que nous nommons diffraction, car l'exil, comme paroi comportant des ouvertures, peut devenir provenance redonnant sens à la temporalité.

À propos de la transmission, nous avons vu qu'elle est fondamentale et fondatrice de subjectivation, lorsqu'elle a lieu par le récit. À défaut de récit familial, d'autres voies plus élaborées naissent, offrant un potentiel créatif et symbolique tels que le rite, le mythe, l'objet de la transmission ou le tiers. À ce niveau, de Mijolla (1981) déconstruit le concept de « transgénérationnel », ce qui lui ôte son effectivité, sa pertinence, car selon lui, il y a toujours un tiers transmetteur, même si celui-ci n'est pas toujours identifiable. Toute transmission nécessite un tiers comme toute organisation œdipienne le met en évidence, précise-t-il. Ce tiers n'est pas forcément une tierce personne (grand-mère de Judith, tante d'Idir), mais il peut être une entité abstraite comme l'est le temps. Celui-ci est contenu dans l'expérience même de l'exil. L'exil suppose, dans son sens définitionnel, une dimension temporelle. Son éprouvé de culpabilité ou de honte n'enlève rien à la dynamique de temporalité à laquelle il renvoie, à condition qu'il ne soit pas interdit, empêché, pour ne pas mettre en péril le processus de subjectivation.

Le défaut de subjectivation prend la place d'une « identité Une » (Cherki, 2008) que l'on pourrait assimiler à une identité « a-tome », au sens où elle serait une et indivisible, que l'on pourrait même qualifier d'*a-tomique*, car l'éclatement du Moi nous paraît tout à fait approprié pour décrire l'absolu de la place du sujet qui fonctionne *sous vide*, en se rendant hermétique à toute influence nouvelle.

L'exil prend alors lieu et place de l'épreuve, nécessaire mais pas suffisante, et son œuvre est une condition de possibilité par laquelle le sujet devient homme parmi les hommes, permettant que le lien se forme entre hommes et entre générations, par la transmission des valeurs qui fondent ce lien. « Toute fondation est tributaire d'un geste de rupture » écrivait Didier-Weil (1991) cité par Stitou (2006a) laquelle précise que : « C'est en effet en se séparant que les fondateurs des trois religions monothéistes ont été amenés à inaugurer leur mise en chemin. Ils se déplacent pour fonder » (p. 202).

L'exil ne doit pas être confondu avec le traumatisme qui l'a favorisé. Comme le rappelle Benslama (2004, 2009), ce n'est pas le franchissement d'une frontière qu'elle soit géographique ou politique qui va avoir des incidences traumatiques, même en contexte de guerre. Il nous rappelle que « l'exil est l'expérience du hors lieu en tant qu'elle est l'affaire d'une subjectivité singulière » selon son histoire propre et ses fantasmes individuels. Comment faire alors en sorte que le sujet ne subisse pas passivement certains déterminants du passé ?

Pour Chemla (2008), il est possible, pour l'étranger, de mener ce qu'il appelle un « double mouvement ». Le travail psychique à mener par l'exilé serait celui d'un *double mouvement*, celui de s'extraire de l'origine tout en gardant son contact. Ce compromis peut être envisageable dans le cas où le conflit n'est pas majeur et où le double mouvement n'angoisse pas par la douleur du tiraillement, ou du renoncement. Néanmoins, ce compromis n'est pas toujours efficient, notamment quand l'exil est vécu dans un contexte de violence extrême comme c'est le cas des guerres ou de l'après-guerre, quand la paix n'est pas encore retrouvée et que subsistent des résidus de violences et de menaces. Dans ce cadre, comment l'exil peut-il être mené dans les meilleures conditions, pour constituer une voix de sortie des faits traumatiques qui se réactualisent ?

L'exil, par la douleur qu'il exprime, possède des velléités réparatrices, ouvrant la possibilité d'un ailleurs, d'un espace de créativité, de nouveauté, de différenciation, par son bouclier diffractant. Si selon la découverte freudienne, les marques du traumatisme, et plus largement de l'inconscient, ne revêtent aucun ordre temporel, nous observons que les marques de l'exil transparaissent dans le discours sous forme d'indices temporalisés (verbes conjugués au passé,

dates, éléments de récit et de réflexion propres aux processus secondaires). Ce premier niveau d'observation est au fondement de tout processus subjectif. L'œuvre d'exil pourrait détenir une fonction spécifique de pare-excitation, pour dévier les ondes de choc traumatiques. Le vécu d'exil géographique ne suffit pas à la préservation psychique du sujet, c'est l'œuvre menée en exil qui permettra au processus de subjectivation de se fonder. L'œuvre d'exil pourrait se rapprocher de ce *double mouvement* dont parle Chemla, grâce à l'absence et en dépit de l'absence qu'il crée, fonctionnant comme une passerelle entre générations.

L'exil du jardin d'Eden, bien qu'étant une punition pour avoir désobéi à la parole divine, n'amène pas le chaos. Il permet au contraire la structuration de l'ordre des générations et l'instauration de lois, à travers les interdits fondamentaux. N'est-ce pas son sentiment d'exil qui le fait profondément appartenir au monde ? L'exil n'est, bien sûr, pas propre à ceux qui se déplacent d'un territoire à l'autre, réduit à la part purement géographique. Il est inhérent à tout homme, il est la condition de possibilité de l'homme. L'homme advient par sa naissance qui inclut fondamentalement la séparation d'avec une matrice. L'exil constitue alors un prisme qui transforme le regard sur le monde.

L'homme puise ses « racines » dans l'exil pour signifier le sens de son existence dès la séparation originelle. La psychose est alors une *non naissance*, un *non exil*, un empêchement d'exil. L'exilé existe à travers son étymologie propre.

Lors de son développement psychique, c'est un nouvel espace qui sera nécessaire pour honorer les fondations de sa subjectivité, celui de la transitionnalité, comme aire de créativité et de création. L'œuvre d'exil pourrait se rapporter à ce que Stitou décrit comme ce qui relie le sujet à sa mémoire pour : « permettre à chacun d'interroger cette part d'étrangeté qui le divise, afin de reconnaître que le manque ravivé par l'émigration n'est pas un manque à combler, mais un manque à métaphoriser. » (2006b, p. 64). Cette idée nous paraît applicable pour les différentes formes d'exils au sens large.

Il s'agit alors de faire de l'absence une aire de créativité, mais pas de colmater le trou par du savoir désaffecté, qui fonctionne comme un produit addictogène. Le « faire récit » ou « faire parole » chez l'autre, le parent, est un acte de maïeuticien comme l'offre la cure analytique. D'ailleurs, la cure analytique, par la libre association qu'elle autorise, offre un lieu et un mouvement, navigue de lien en lien, sans censure ou de façon moindre. Il est un lieu de transgression du surmoi, comme possibilité de rompre le pacte familial, le vœu de silence, afin d'aller et venir librement sans frontière, permettant un exil intérieur lorsqu'il n'y a pas eu d'exil extérieur ou lorsque celui-ci a été saboté sous l'action du traumatisme. *L'exil n'efface pas le nom de*

l'ancêtre, c'est le nom de l'ancêtre qui charge l'exil d'une douleur qui alourdit voire interdit sa remémoration. L'exil tient alors lieu d'*aire de pensée* si et seulement si son ouvrage y est autorisé.

Le « Je » du présent nécessite-t-il impérativement le « on » du passé ? La philosophie de Lévinas (1983) contredit quelque peu cette idée. Elle nous indique que l'*exister* au sein du présent peut advenir sans *existant*, à savoir sans passé : « Le temps présent peut être anhistorique, mais constituer un point de départ qui ferait temps, qui ferait existant dans un exister anonyme. » Lévinas propose que le sujet se constitue lui-même son origine en tant qu'il est sujet présent de son propre point de départ comme mouvement premier de libération, délivré. « Pour qu'il puisse y avoir un existant dans cet exister anonyme, il faut qu'il y devienne possible un départ de soi et un retour à soi, c'est-à-dire l'œuvre même de l'identité. Par son identification, l'existant est déjà refermé sur lui-même ; il est monade et solitude. » (p. 28).

« L'événement de l'hypostase, c'est le présent. Le présent part de soi, mieux encore, il est le départ de soi. Dans la trame infinie, sans commencement ni fin, de l'exister, il est déchirure. Le présent déchire et renoue ; il commence ; il est le commencement même. Il a un passé, mais sous forme de souvenirs. Il a une histoire, mais il n'est pas l'histoire. » (Lévinas, 1983, p. 32).

Nous comprenons par là que c'est l'acharnement à découvrir le passé des parents qui interfère sur le cours de la subjectivation, car il est violence et suscite la violence. Lévinas apporte ombre et lumière sur ce point, car selon lui, ce qui est au fondement de chaque chose est l'« hypostase », à savoir ce qui en constitue le présent :

Pour Lévinas, l'identité n'a de sens que dans le présent et celui-ci provient de soi. « On ne peut venir de soi autrement qu'en ne recevant rien du passé » (p. 33). Le phénoménologue paraît aller à contre-sens du psychanalyste. Notre propos ne se situe ni dans un passé à regagner à tout prix, ni dans le présent auto-engendré dont les conséquences psychiques sont graves, mais dans un rapport spécifique aux temps. En effet, Heidegger (1927) parle de « temporellité » pour désigner le sujet au monde, vers le monde et donc « hors de soi », au sens où il est aussi bien dans le passé, dans le présent que dans l'avenir. Il accède au *Dasein*, à « être-dans-le-là » du temps dans toutes ses dimensions. Pour Heidegger, le sujet qui saisit sa finitude, qui conçoit qu'il est un être mortel, accède à une « désobstruction de son histoire ». Le *Dasein*, c'est saisir son propre être comme la possibilité de chaque instant, dans une anticipation de la mort (« Vorlaufen ») qui permet de posséder son historicité. Le *Dasein* peut être défini comme le fameux « je suis été » selon Heidegger,

« télescopant l'avant et le maintenant tout en étant avenir » (Heidegger, cité par Kristeva, 1995).

« L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et dans le déclin » (Benjamin, 1928, cité par Vanier, 2002, p. 152).

C'est là le lien entre le passé et le futur, faisant état de ce qu'Aulagnier désigne avec justesse par le fait de « se construire un passé ». L'œuvre d'exil consiste à faire alors de l'anamorphose une métamorphose, une mise en mouvement, une action qui inscrit son cours dans le temps, qui se transforme, par-delà l'angoisse de l'informe ou du difforme. Seul un processus de transformation, telle que l'incarne la diffraction, permettrait de contourner la part traumatique pour parvenir à se libérer de l'emprise parentale, sans en subir les obligations qui soumettent l'enfant, en le chosifiant. C'est une œuvre d'assouplissement du surmoi parental hérité. Le besoin de stabilité et de permanence de l'objet est au fondement du processus d'individuation, qui constitue la première étape du processus de subjectivation. La subjectivation se tisse au sein d'un aller-retour entre l'ici et le là-bas, un jamais totalement ici, ni totalement là-bas. L'exil intérieur prend la forme d'un « voyage sans voyage » (Douville, 2008). Le travail de subjectivation des descendants peut se rapporter à ce voyage intérieur, pour parvenir à relancer la dynamique psychique allant de l'inconscient vers le préconscient puis vers le conscient, en déjouant les interdits mis en abyme au sein d'un surmoi totalitaire. L'objectif est d'offrir une alternative à la subjectivation en impasse, par l'exil. Celui-ci est créateur d'une « alter-native » entendu notamment au sens d'être *né étranger*, ce qui offre une issue possible autre que la répétition.

Les enfants et petits-enfants de la guerre d'Algérie et de l'exil, nous dit Stora (Le Monde, 2002), « entendent sortir de l'enfermement du traumatisme colonial, sortir des litanies de l'ancienne victime, et des autojustifications aveugles de l'ancien agresseur pour forger des valeurs sur les ruines du mépris, de la haine » (Stora, 2004, p. 102). Les descendants ne sont pas les victimes passives de l'Histoire, ils font l'Histoire, la transforment, la pensent, la signifient et lorsqu'ils sont face à l'insensé, interrogent leur propre sens, posent des questions, contournent les indicibles et les innommables, cherchent à renommer ceux-ci et à les restaurer. Ainsi, ils sont à l'ouvrage pour construire un passé, revisité dans le présent, pour se projeter dans le futur. Les mots font alors sens dans le Préconscient et le Conscient ; c'est ce que notre idée de *dévi*ation dans la diffraction veut illustrer. L'objectif phare des historiens à l'échelle nationale rejoint celui de l'analyste à l'échelle de l'intime. Il est de « regarder le passé en face, cesser de le mythifier ou de s'en détourner, pour simplement le comprendre. » (Stora et Harbi, 2004). Le travail de l'analyste

consistera à aider le sujet à penser cet historique familial, dans lequel il est pris affectivement, voire corporellement, pour en saisir ce qui se joue de son expression dans l'actuel. La cure indiquera un chemin psychique allant d'un passé insaisissable et emprisonnant à un *à-venir* à réinventer. L'historien accompagne le même projet que l'analyste dans des lieux différents avec une méthode différente et complémentaire. Faimberg (2003) résume l'idée ainsi : « (...) L'interprétation psychanalytique cherche la présence que constitue la parole pour désigner l'absence » (p. 43). Faire récit présentifie la mémoire actualisée tout en la rendant absente.

Dans le cas de la présence d'un impensé, où toute représentation est anéantie ou *néantisée* de son affect par le déni, par le clivage, donc par la répétition, l'exil offre une condition de possibilité pour favoriser l'émergence d'une pensée créative. Il permet de loger la « capacité de dépressivité » (Fédida, 2001b). La cure consiste donc à redonner au sujet sa capacité dépressive, ce que Fédida nomme la *dépressivité*, à savoir la capacité à vivre l'absence de l'autre, en se représentant sa présence, à intégrer les pertes, les séparations, les abandons. À ce niveau, pour Fédida, l'analyste doit offrir une présence en retrait, faisant place à l'absence. Celle-ci est nécessaire à l'éclosion du langage qui fait mémoire. La présence de l'analyste qui se fait réponse à la parole de l'analysant est destructrice de l'absence et installant un sentiment d'immortalité narcissique. Si cet espace d'absence et de fantasme est interdit, le vécu d'exil peut *a contrario* constituer un second événement traumatique qui fait trou au lieu de faire ouverture, agrandissant le trou du trauma et la béance de la jouissance. La place du mort est donc nécessaire à la naissance de l'acte de langage offrant le point de fuite de l'origine. L'exil en tant que hors lieu pourrait faire office de « présence de l'absent » à travers le souvenir qu'il permet, comme empreinte du passé. Il offre donc le lieu de l'antériorité nécessaire à la remémoration par-delà les réviviscences traumatiques, comme le montre l'œuvre d'écriture du père de Judith près de trente ans plus tard. Ce qui figure comme un traumatisme irréprésentable peut alors devenir traumatisme représentable.

Nous souhaitons à ce titre conclure sur quelques éléments de transfert et de contre-transfert dans le cours de la recherche. À ce titre, il est d'une grande importance pour le chercheur de souligner la part du transfert et du contre-transfert et notamment les propres pulsions épistémophiliques qui l'anime. Citons encore un témoignage à ce sujet :

Idir : « Je n'ai jamais consulté, mais j'y ai souvent pensé. Votre recherche, ce sera ma cure. »

Judith prend des notes de mes remarques lors de nos entretiens. Je lui demande alors ce qu'elle note : « Vos propos... ça m'aide à penser. Votre recherche a fait soulever des questionnements, ça fait quelque temps que je voulais reprendre mon suivi, c'est décidé. »

Zeïna : « Je n'ai pas à payer un analyste à la place de mes parents, c'est leur problème, pas le mien ». Après un silence, elle sourit et me dit : « Vous serez ma psychanalyste à moi. »

Holia : « Je n'ai pas besoin de médecin. J'ai besoin qu'on m'écoute. Je sais que vous n'êtes pas psychologue dans votre recherche, mais cette recherche, c'est comme une cure ».

Violette : « Ma psy m'a encouragée à participer à votre recherche, elle dit que ça ne peut que m'aider. C'est vrai que ça fait du bien de parler, mais c'est dur aussi, ça ravive des choses »

À propos de la place du chercheur et de sa propre pulsion épistémophilique :

« (...) des chercheurs avancent volontiers le sentiment de gêne éprouvé à réaliser des entretiens alors que leurs interlocuteurs n'ont « pas de demande ». Ils considèrent quelquefois comme insurmontable l'absence supposée de demandes chez les sujets qu'ils pourraient être amenés à rencontrer. En réalité l'extrême centration sur leur préoccupation pourrait bien les empêcher de considérer les demandes éventuelles. » (Jacobi, 2007, p. 183).

Les origines du chercheur ont favorisé un certain type de transfert affectif positif. La recherche a suscité l'émergence d'un espace de pensée encourageant pour nos participants, permis à travers la relation d'intersubjectivité dans ses enjeux transférentiels. La recherche a consisté à faire œuvre de langage que l'absence a inauguré. Leur emploi fréquent du « on » cherchait-il à m'inclure pour enfin penser le « Je » ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Ouvrages et articles

A

- ¹. ABBAS, M. (1985). *L'Indépendance confisquée, 1962-1978*. Paris : Flammarion, 1992.
- ². ABRAHAM, N. et TOROK, M. (1978). *L'écorce et le noyau*. Paris : Flammarion, 2009, 480p.
- ³. ABRAHAM, K. (1919). Contribution à la psychanalyse des névroses de guerres. In *Sur les névroses de guerre*. Paris : Payot, 2010, pp. 43-60.
- ⁴. AGULHON, M. (1973). *1848 ou l'apprentissage de la République. 1848-1852*. Paris : Seuil, 249p.
- ⁵. AKHTAR, S. (2007). *Immigration und Identität*. Éditions : Psychosozial Verlag, 229p.
- ⁶. ANZIEU, D. (1974). *Le moi-peau*. Paris : Dunod, 1995, 291p.
- ⁷. ARENDT, H. (1963). Rapport sur la banalité du mal. In *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. Paris : Gallimard, 2002, 1615p.
- ⁸. AULAGNIER, P. (1975). *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*. Paris : Presses Universitaires de France, 2010, 363p.
- ⁹. AULAGNIER, P. (1976). Le droit au secret : condition pour pouvoir penser. *Nouvelle revue de psychanalyse, Du secret*, n°14, pp. 141-158.
- ¹⁰. AULAGNIER, P. (1984). *L'apprenti historien et le maître sorcier. Du discours identifiant au discours délirant*. Paris : Presses Universitaires de France, 1984, 278p.
- ¹¹. AULAGNIER, P. (1986a). *Un interprète en quête de sens*. Paris : Ramsay, 428p.
- ¹². AULAGNIER, P. (1986b). Le concept de potentialité psychotique. *Topique, Les idéaux et le féminin*, vol.1, n° 82, pp. 143-158.
- ¹³. AULAGNIER, P. (1989). Se construire un passé. *Journal de psychanalyse de l'enfant, Le narcissisme à l'adolescence* (colloque de Monaco), n°7, pp. 192-220.
- ¹⁴. AYOUN, R. (2006). Le Judaïsme d'Algérie. Au-delà des pressions officielles et des lobbies de mémoire. In Colloque *Pour une histoire critique et*

citoyenne — Le cas de l'histoire franco-algérienne, 20-22 juin 2006, Lyon, ENS LSH.

B

15. BAIGENT, M. et LEIGH, R. (1998). *The Elixer and the Stone*. New York : Penguin.
16. BARROIS, C. (1998). *Les névroses traumatiques*. Paris : Dunod, 264p.
17. BENSLAMA, F. (1998). Épreuves de l'étranger. In R. Kaës, *Différence culturelle et souffrance de l'identité*. Paris : Dunod, 1998, pp. 54-76.
18. BENSLAMA, F. (2004a). *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Paris : Flammarion, 334p.
19. BENSLAMA, F. (2004b). Il n'existe pas un silence. In S. Périac-Daoud et D. Platier-Zeitoun, *Silences*. Paris : Érès, pp. 23-33.
20. BENSLAMA, F. (2004c). Qu'est-ce qu'une clinique de l'exil ? *L'évolution psychiatrique*, vol 69, n°1, pp. 23-30.
21. BENSLAMA, F. (2009). Exil et transmission, ou mémoire en devenir. *Le français aujourd'hui*, vol.9, n° 166, pp. 33-41.
22. BENVENISTE, É. (1966). L'homme dans la langue. In *Problème de linguistique générale*. Paris, Gallimard, pp. 223-286.
23. BERTRAND, M. (2005). Qu'est-ce que la subjectivation ? *Le Carnet psy*, vol. 1, n°96, pp. 24-27.
24. BERTRAND, M. (2009). Identification à l'agresseur chez Ferenczi : masochisme, narcissisme. *Revue française de psychanalyse*, vol 73, n°1, pp. 11-20.
25. BESSOLES, P. (2005). Barbarie et traumatisme. Clinique de la terreur. *Champ psychosomatique*, vol.2, n° 38, pp. 31-49.
26. BESSOLES, P. et al. (2006). Torture et temporalité. Contribution à une sémiologie de « psychose traumatique ». *Cahiers de psychologie clinique*, vol. 1, n° 22, pp. 141-157.
27. BION, W-R. (1961). Théorie de la pensée. *Revue française de Psychanalyse*, 1964, vol.28, n°1, pp. 75-84.
28. BOKANOWSKI, T. (1997). Sándor Ferenczi. Paris : Presses Universitaires de France, 128p.

29. BOKANOWSKI, T. (2002). *Traumatisme, traumatique, trauma. Revue française de psychanalyse*, vol. 66, n°3, pp. 745-757.
30. BRANCHE, R. (2001). *La torture et l'armée pendant la guerre d'Algérie (1954-1962)*. Paris : Gallimard, 474 p.
31. BRUSSET, B. (2007). *Psychanalyse du lien*. Paris : Presses Universitaires de France, 281p.

C

32. CAHN, R. (1991). Rapport au Cinquante et unième Congrès des Psychanalystes de langue française. Du Sujet. *Revue française de psychanalyse*, vol.55.
33. CARLIER, O. (2004). Violence(s). In B. Stora et M. Harbi, *La guerre d'Algérie 1954-2004, la fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont.
34. CAROTENUTTO, A. et TROMBETTA, C. (1980). Sabina Spielrein entre Freud et Jung. Paris : Aubier Montaigne, 1992, 383p.
35. CASSIN, B (2013). *La nostalgie : Quand donc est-on chez soi ?* Paris : Fayard, 160p.
36. CERTEAU, M. (de) (1977). L'institution de la pourriture : Luder. In *Histoire et psychanalyse ; entre science et fiction*. Paris : Gallimard, 1987.
37. CERTEAU, M. (de) (1987). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris : Gallimard, 320p.
38. CHARCOT, J-M. (1885-1887). *Leçons sur les maladies du système nerveux*. Paris : L'Harmattan, 2009.
39. CHARTIER J-P. (2002). La transgression adolescente : une quête de limites ? *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, vol.2, n°48, pp. 22-26.
40. CHEMLA, P. (2008). *Entre deux rives, exil et transmission*. Paris : Erès, 162p.
41. CHERKI, A. (2008). *La frontière invisible. Violences de l'immigration*. Paris : Édition des Crépuscules, 181p.
42. CHITOUR, C-E. (2004). *Algérie, le passé revisité : Une brève histoire d'Algérie*. Alger : Casbah Editions, 318p.
43. CICCONE, A. (1999). *La Transmission psychique inconsciente. Identification projective et fantasme de transmission*. Paris : Dunod, 2012, 272p.

44. COLONNA, F. (2007). Algérie 1830-1962. Quand l'exil efface jusqu'au nom de l'ancêtre. *Ethnologie française*, vol.37, n°3, pp. 501-507.
45. COSTANTINI, D. et FERDINAND, J. (2008). *Missions civilisatrices. Le rôle de l'histoire coloniale dans la construction de l'identité politique française*. Paris : La Découverte, 288p.
46. CROCQ, L. (1998). Le traumatisme psychique chez l'enfant. In *Des lieux de soins et de réparations pour les enfants victimes d'agressions sexuelles*, (Actes des journées d'études et de réflexion de l'Unité de Formation et de Recherche de la Fondation pour l'Enfance), Paris, 21 novembre 1997, pp. 5-28.
47. CROCQ, L. (1999). *Les traumatismes psychiques de guerre*. Paris : Odile Jacob, 432p.
48. CROCQ, L. (2007). *Traumatismes psychiques : Prise en charge psychologiques des victimes*. Paris : Masson, 308p.

D

49. DALIGAND, L. et GONIN, D. (1993). *Violences et victimes*. Lyon : Méditations.
50. DELDYCK, J-J. (2000). *Le processus d'acculturation des Juifs d'Algérie*. Paris : L'Harmattan, 200p.
51. DEVEREUX, G. (1970). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Paris : Gallimard, 1983, 420p.
52. DORNEL, L. (1995). Les usages du racialisme. Le cas de la main-d'œuvre coloniale en France pendant la Première Guerre mondiale. *Genèses*, vol. 20, n°1, pp. 48-72.
53. DOSSE, F. (2010a). Histoire et psychanalyse. In *Historiographies II, concepts et débats*, pp. 341-356.
54. DOSSE, F. (2010b). Anachronisme. In *Historiographies II, concepts et débats*. Paris : Gallimard, pp. 664-675.
55. DOUVILLE, O. (2001). *Y a-t-il une actualité clinique de Fanon ?*
<https://sites.google.com/site/olivierdouveilleofficiel/articles/y-a-t-il-une-actualite-clinique-de-fanon>
56. DOUVILLE, O. (2005). D'un au-delà de l'anamorphose ou lorsque l'anamorphose brise l'allégorie. *Figures de la psychanalyse*, vol.1, n°11, pp. 105-130.

57. DOUVILLE, O. (2007). *De l'adolescence errante. Variation sur les non-lieux de nos modernités*. Nantes : Édition Pleins Feux.
58. DOUVILLE, O. (2009a). Que vaut le nom que je porte lorsque mes cultures se déchirent ? *Le Journal des psychologues*, vol.3, n° 266, pp. 72-76.
59. DOUVILLE, O. (2009b). Enfants et adolescents sous la guerre et rapport à l'ancestralité. *Journal des anthropologues*, n°116-117, pp. 231-259.
60. DOUVILLE, O. (2014). *Les figures de l'autre. Pour une anthropologie clinique*. Paris : Dunod, 2014, 288p.
61. DUPARC F. (2009). Traumatismes et migrations. Première partie : Temporalités des traumatismes et métapsychologie. *Dialogue*, vol.3, n°185, pp. 15-28.
62. DUTHOIT, J-P. (1999). *Essai sur les phénomènes transgénérationnels, Les dents des fils*. Paris : L'Harmattan, 264p.
63. DUVAL, E-J. (2007). Aux sources officielles de la colonisation française, tome 1, Études. Paris : Editions Thélès, 446p.

E

64. EIGUER, A. (1989). L'objet transgénérationnel. *Perspectives psychiatriques*, vol 17, n°2, 11, pp. 108-115.
65. EIGUER A. (1991). L'identification à l'objet transgénérationnel. *Journal de psychanalyse de l'enfant*, n° 10, pp. 93-109.
66. EIGUER, A., GRANJON, E. et LONCAN, A. (2012). *La part des ancêtres*. Paris : Dunod, 192p.
67. EPSTEIN, H (1979). *Le traumatisme en héritage. Conversations avec des filles et des fils de survivants*. Paris : La cause des Livres.

F

68. FABREGAT, M. (2009). Défauts de transmission symbolique dans la migration. *Dialogue*, vol. 3, n° 185, pp. 29-42.
69. FAIMBERG, H. (2003). Le télescopage des générations. À propos de la généalogie de certaines identifications. In R. Kaës et al., *Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris : Dunod, pp. 59-81.
70. FANON, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1971, 188p.

71. FANON, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris : La Découverte, 2004, 311p.
72. FASSIN, D. (2000). Les politiques de l'ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies africaines aux banlieues parisiennes. *Revue Française d'Anthropologie*, pp. 231-250.
73. FÉDIDA, P. (1978). *L'absence*. Paris : Gallimard, 2005.
74. FÉDIDA, P. (1993). Le souffle indistinct de l'image. *La part de l'œil*, n°9, pp. 29-52.
75. FÉDIDA, P. (1995a). *Le site de l'étranger : la situation psychanalytique*. Paris, Presses universitaires de France.
76. FÉDIDA, P. (1995b). L'addiction d'absence. L'attente de personne. Clinique de toxicomanie. *Cliniques méditerranéennes*, n°47-48, pp. 11-25.
77. FÉDIDA, P. (2001a). Les rêves et l'œuvre de sépulture. In *Des bienfaits de la dépression*. Paris : Editions Odile Jacob, pp. 108-120.
78. FÉDIDA, P. (2001b). *Des bienfaits de la dépression. Éloge de la psychothérapie*. Paris : Odile Jacob.
79. FÉDIDA, P. (2007). *Humain/déshumain*. Paris : Presses Universitaires de France, 250p.
80. FERENCZI, S. (1909). Transfert et introjection. In *Psychanalyse I* (trad. J. Dupont et P. Garnier). Paris, Payot, 1968, pp. 93-125.
81. FERENCZI, S. (1919). Psychanalyse des névroses de guerres. In *Sur les névroses*, Paris : Payot.
82. FERENCZI, S. (1923). Le rêve du nourrisson savant. (Chapitre XXIII). *Psychanalyse III*, Payot, 1974, p203.
83. FERENCZI, S. (1930). Principes de relaxation et néocatharsis. *Psychanalyse IV*. Paris : Payot, 1982, pp. 82-97.
84. FERENCZI, S. (1931). Analyses d'enfants avec des adultes, langage de la tendresse, langage de la passion (traduit par l'équipe du Coq Héron). In *Psychanalyse IV*. Paris : Payot 1982, pp. 98-112.
85. FERENCZI, S. (1932a). Confusion de langue entre les adultes et les enfants. In *Psychanalyse IV, OC, (1927-1933)*. Paris : Payot, 1982, pp. 125-138.
86. FERENCZI, S. (1932b). À propos de l'abréaction. In *Journal clinique*. Paris : Payot, 1985.

87. FERRÉOL, G. et BERRETIMA, A-H. (2013). *Polarisation et enjeux des mouvements migratoires entre les deux rives de la Méditerranée*. Bruxelles/Fernelmont : EME Editions, 231p.
88. FERNANDEZ, L. et PEDINIELLI, J-L. (2006). La recherche en Psychologie clinique. *Recherche en soins infirmiers*, vol. 1, n°84, pp. 41-51.
89. FOUCAULT, M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 2008, 294p.
90. FOURNIER, M. (2004). Guerre d'Algérie : regarder le passé en face. *Sciences humaines*, vol.6, n°150, p.32.
91. FRÉMEAUX, J. (2008). Abd-el-Kader, chef de guerre (1832-1847). *Revue historique des armées*, vol.250, pp. 100-107.
92. FREUD, S. (1895a). Esquisse pour une psychologie scientifique. In *La naissance de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002, pp. 307-396.
93. FREUD, S. (1895b). *Études sur l'hystérie*. Paris : Presses Universitaires de France, 2002.
94. FREUD, S. (1900). *L'interprétation des rêves*. Paris : Presses Universitaires de France, 2012, 756p.
95. FREUD, S. (1901). *Psychopathologie de la vie quotidienne*. Paris : Payot, 1967, 319p.
96. FREUD, S. (1905). *Trois Essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Gallimard, 1987.
97. FREUD, S. (1909). *Cinq leçons sur la psychanalyse*. In Œuvres complètes. Paris : Payot, 1966, pp. 7 à 66.
98. FREUD, S. (1912). Note sur l'inconscient en psychanalyse. In *Métapsychologie*. Paris : Gallimard, 1968.
99. FREUD, S. (1913). *Totem et Tabou*. Paris : Payot, 1965.
100. FREUD, S. (1914a). Pour introduire le narcissisme. In *La vie sexuelle*. Paris : Presses Universitaires de France, 1970.
101. FREUD, S. (1914b). Remémoration, répétition et perlaboration. In *La technique psychanalytique*. Paris : Presses Universitaires de France, 1981.
102. FREUD, S. (1915a). Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort. In *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 1989.
103. FREUD, S. (1915b). Pulsions et destin des pulsions. In *Métapsychologie*. Paris : Gallimard, 1968.

104. FREUD, S. (1915c). L'inconscient. In *Métapsychologie*. Paris : Gallimard, 1968.
105. FREUD, S. (1917). Deuil et mélancolie. In *Métapsychologie*. Paris : Gallimard, 1968.
106. FREUD, S. (1919). De la psychanalyse des névroses de guerre. In *Sur les névroses de guerre*. Paris, Payot et Rivages, 2010, pp. 31-42.
107. FREUD, S. (1920). Au-delà du principe de plaisir. In *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, 1983.
108. FREUD, S. (1925). Les résistances contre la psychanalyse. In *Œuvres complètes*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992, pp. 125-135.
109. FREUD, S. (1926). *Inhibition, symptôme et angoisse*. Paris : Presses Universitaires de France, 2007.
110. FREUD, S. et EINSTEIN, A. (1933). *Pourquoi la guerre ?* Paris : Rivages, 2005.
111. FREUD, S. (1939). *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris : Gallimard, 1986.

G

112. GAUTIER, E-F. (1927). *L'islamisation de l'Afrique du nord. Les siècles obscurs du Maghreb*. Paris : Payot.
113. GREEN, A. (1972). Note sur les processus tertiaires. *Revue Française de Psychanalyse*, vol.36, n°3, 1990, pp. 407-411.
114. GREEN, A. (1983). Le complexe de la mère morte. In *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Paris : Minuit, pp. 222-254.
115. GREEN, A. (1990). *La folie privée*. Paris : Gallimard, 512p.
116. GREEN, A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris : Minuit, 2011, 416p.
117. GREEN, A. (2000). *Le temps éclaté*. Paris : Minuit, 186p.
118. GREEN, A. (2011). *Du signe au discours*. Paris : Ithaque, 168p.
119. GUITER, B. (2004). Trauma originaire et répétition : le rite sacré. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, vol.1, n° 42, pp. 173-184.
120. GUYOTAT, J. (2005). Traumatisme et liens de filiation. *Dialogue*, vol.2, n°168, pp. 15-24.

H

121. HAMOUMOU, M. (1987). Les Français musulmans : rapatriés ou réfugiés ? In *AWR-Bulletin, revue trimestrielle des problèmes de réfugiés*, n°4, Vienne, pp. 185-201.
122. HARBI, M. (1981). *Les archives de la révolution algérienne, Politique étrangère*. Paris : Éditions Jeunes Afrique, 583p.
123. HEGEL, G-W-F. (1807). *Phénoménologie de l'esprit*. Paris : Librairie philosophique Vrin, 1920.
124. HEIDEGGER, M. (1927). *Être et Temps*. Paris : Gallimard, 1986.
125. HEIDEGGER, M. (1945). *La dévastation et l'attente. Entretien sur le chemin de campagne*. Paris : Gallimard, 2006, 128p.
126. HERMAN, J. (1997). *Trauma and recovery : The aftermath of violence from domestic abuse to political terror*. New York : Basic Books.
127. HERMANN, I. (1972). *L'instinct filial*. Paris : Denoël.
128. HOFFMANN, C. (2012). Existe-t-il une pulsion de savoir ? *Le Carnet Psy*, vol.5, n° 163, pp. 33-35.
129. HONNETH, A. (2013). *Lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf, 233p.
130. HOUDEBINE-GRAVAUD, A-M. (2001). Un passé qui ne passe pas. In *La Chouette*, n°32, n°spécial *Le chaos*, Birbeck College, Université de Londres, pp. 99-115.
131. HUSSERL, E. (1930). *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*. Paris : Librairie philosophique Vrin, 2000, 256p.

I

132. IDRIS, I. (2009). Cultures, migrations et sociétés : destins des loyautés familiales et culturelles chez les enfants de migrants. *Dialogue*, vol.2, n°184, pp. 131-140.

J

133. JACOBI, B. (2007). Recherche. In *Cent mots pour l'entretien clinique*. Toulouse : Érès, pp. 180-200.

134. JACOBSON, E. (1964). *The self and the object world*. New York: International Universities Press, 250 p.
135. JORDI, J-J. (2005). À propos des Harkis. In J. Frémeaux et M. Battesti, *Sorties de guerre*, Cahier, n° 24.
136. JOSSE, É. (2007). Le traumatisme psychique : quelques repères notionnels. *Journal International de Victimologie*, tome 5, n°3.

K

137. KADDACHE, M. (1972). *L'Algérie dans l'Antiquité*. Alger : SNES.
138. KAËS, R. (2003). Introduction : le sujet de l'héritage. *Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris : Dunod, pp. 1-58.
139. KANT, E. (1798). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris : Vrin, 1994, 180p.
140. KIERKEGAARD, S. (1843). *Le Journal du séducteur*. Paris : Gallimard, 1990.
141. KLEIN, M. (1921). Véritable instinct de connaissance. In *Le développement d'un enfant*, pp. 29-89.
142. KLEIN, M. (1931). Contribution à la théorie de l'inhibition intellectuelle, *Essais de psychanalyse*. Paris : Payot, pp. 283-295.
143. KLEIN, M. (1932). *La psychanalyse des enfants*. Paris : Presses Universitaires de France, 1959.
144. KLEIN, M. (1952). Notes sur quelques mécanismes schizoïdes. In M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs et J. Rivières, *Développement de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 274-300.
145. KRISTEVA, J. (1987). *Le soleil noir*. Paris : Gallimard, 264p.
146. KRISTEVA, J. (1980). *Le pouvoir de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris : Seuil, 247p.
147. KRISTEVA, J. (1988). *Étrangers à nous-mêmes*. Paris : Fayart, 293p.
148. KRISTEVA, J. (1995). Le scandale du hors temps. *Revue Française de Psychanalyse*, vol.4, n°59, pp. 1029-1044.
149. KRISTEVA, J. (2012). La chair des mots. In B. Chervet, J. Chambrier-Slama et S. Lambertucci Mann, *Colloque L'interprétation*, Paris : Presses Universitaires de France, pp. 133-150.

L

150. LACAN, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du « Je ». In *Écrits I*. Paris : Seuil, 1999, pp. 89-97.
151. LACAN, J. (1964). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil, 1973.
152. LACAN, J. (1966). La science de la vérité. In *Écrits*. Paris : Seuil, pp. 855-877.
153. LAPLANCHE, J. (1987). Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire. Paris : Presses Universitaires de France.
154. LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J-B. (1967). Vocabulaire de Psychanalyse. Paris : Presses Universitaires de France, 2003.
155. LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J-B. (1985). Fantasme originaire, fantasme des origines, origines des fantasmes. Paris : Hachette, 1998, 480p.
156. LEOVICI, S. (1981). L'instinct de cramponnement et les recherches actuelles sur les interactions entre le bébé et sa mère (les leçons de Imre Hermann). *Perspectives psychiatriques*, vol.4, n°83, pp. 285-290.
157. LEOVICI, S. (1998). *L'arbre de vie : éléments de la psychopathologie du bébé*. Toulouse : Erès, 326p.
158. LEBIGOT, F. (2006). *Le traumatisme psychique*. Bruxelles : Coordination de l'aide aux victimes de maltraitance. Yapaka.be
159. LEBOURG, N. et MOUMEN, A. *Rivesaltes, le camp de la France de 1939 à nos jours*. Perpignan : Trabucaire, 2015, 162p.
160. LE COUR GRANDMAISON, O. (2005). *Coloniser, exterminer : sur la guerre et l'État colonial*. Paris : Fayard, 365p.
161. LEDUC, J. (2002). Synchronie, diachronie. In *Historiographie II, Concepts et débats*. Paris : Gallimard, 2010, pp. 894-902.
162. LEVINAS, E. (1983). Le temps et l'autre. Montpellier : Fata Morgana, 2011.
163. LEVY, G. (2011). *L'esprit d'insoumission*. Paris : Campagne Première, 252p.
164. LICHTENSTEIN, H. (1976). Le rôle du narcissisme dans l'émergence et le maintien d'une identité primaire. *Nouvelle revue de psychanalyse*, vol. 13, pp. 145-160.
165. LICHTENSTEIN, H. (1977). *The dilemma of human identity*. New York : Iron Aronson.

166. LORAUX, N. (1993). Éloge de l'anachronisme en Histoire. *Le Genre Humain*, Paris : Seuil, pp. 23-39.

M

167. MAHLER, M. (1973). *Psychose infantile : symbiose humaine et individuation*. Paris : Payot, 252p.
168. MAHLER, M. (1958). Problems of identity. In *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol.6, n°1, pp. 131-142.
169. MAHLER, M., PINE, F. et BERGMAN, A. (1980). *La naissance psychologique de l'être humain*. Paris : Payot, 368p.
170. MANNONI, O. (1969). *Clefs pour l'imaginaire de l'Autre Scène*. Paris : Le seuil, 1985, 318p.
171. MANSOURI, M. (2013). *Révoltes post-coloniales au cœur de l'Hexagone*. Paris : Presses Universitaires de France, 193p.
172. MARC, E. (2005). *À la recherche de l'identité : Soi et le groupe*. Paris : Dunod, 255p.
173. MCDOUGALL, J. (1989). *Théâtre du corps*. Paris : Gallimard, 320p.
174. MEKHALED, B. (1995). *Chronique d'un massacre. 8 mai 1945 : Sétif, Guelma, Kherrata*. Paris : Syros, 250p.
175. METIDJI, S. et CARON, R. (2015). De la transmission de l'histoire familiale de guerre d'Algérie durant l'exil. *Dialogue*, vol.3, n°209, pp. 121-132.
176. MEYNIER, G. (2010). *L'Algérie des origines*. Paris : La Découverte, 238p.
177. MEYOR, C. LAMARRE, A-M. et THIBOUTOT, C. (2005). L'approche phénoménologique en sciences humaines et sociales, Questions d'amplitude. *Recherches qualitatives*, vol 25, n°1, pp. 1-8.
178. MIJOLLA, A. (de). (1981). *Les visiteurs du moi. Fantasma d'identification*. Paris : Les Belles Lettres, 2003, 224p.
179. MIJOLLA, A. (de). (2004). *Préhistoire de familles*. Paris : Presses Universitaires de France, 238p.
180. MIJOLLA-MELLOR (de), S. (1998). *Penser la psychose ; une lecture de l'œuvre de Piera Aulagnier*. Paris : Dunod, 252p.
181. MIJOLLA-MELLOR (de), S. (2010). L'impact de la scène primitive sur la pulsion de savoir. *Revue Française de Psychanalyse*, vol.4, pp. 1007-1019.

182. MIJOLLA-MELLOR (de), S. (2014). In *Le développement de l'enfant vu par la psychanalyse aux États-Unis et en France*, Colloque de l'A2IP, les 23-24 Mai 2014.
183. MISSONIER, S. (2009). *Devenir parent, naître humain. La diagonale du virtuel*. Paris : Presses Universitaires de France, 512p.
184. MOUMEN, A. (2003). *Entre histoire et mémoire : les rapatriés d'Algérie : Dictionnaire bibliographique*. Nice : Éditions Gandini, 103p.

N

185. NACHIN, C. (1993). *Les fantômes de l'âme*. Paris : L'Harmattan, 220p.
186. NACHIN, C. (1995). Du symbole psychanalytique dans la névrose, la crypte et le fantôme. In S. Tisseron S, *Le psychisme à l'épreuve des générations. Clinique des fantômes*. Paris : Dunod.
187. NACHIN, C. (2000). L'œuvre de Nicolas Abraham et de Maria Torok et mon amitié avec Maria Torok. In *Le Coq héron*, n°159, pp. 57-60.
188. NACHIN, C. (2006). La clinique psychanalytique à partir de l'œuvre de Nicolas Abraham et de Maria Torok. In *Connexions*, vol.1, n°85, ERES, pp. 47 à 58.
189. NACHIN, C. (2010). *À l'écoute des fantômes*. Paris : Fabert, 64p.
190. NEMES, L. (2007). Importance de la théorie de l'agrippement dans la psychologie de l'enfant et dans la psychothérapie d'enfant. *Le Coq Héron*, vol.1, n° 188, pp. 73-79.
191. NOIRIEL, G. (2007). Émigration coloniale et immigration étrangère. Pourquoi dire « é »migration pour les colonies et « i »mmigration pour les autres ? L'exemple des Algériens et des Italiens sous la III^e République. In *Pour une histoire critique et citoyenne. Le cas de l'histoire franco-algérienne*, Colloque 20-22 juin 2006, Lyon, ENS LSH.
192. NOIRIEL, G. (2008a). L'immigration algérienne en France. *LDH-Toulon, rubrique Les deux rives de la Méditerranée*, le 12 Juin 2008.
193. NOIRIEL, G. (2008b). Immigrations, antisémitisme et racisme en France (XIX^e-XX^e siècle). LDH Toulon Discours publique, humiliations privées, Fayard, 2007 : <http://ldh-toulon.net/1-immigration-algerienne-en-France.html>
194. NUNBERG, H. (1949). Transfert et réalité. In P-L Assoun, *Dictionnaire des œuvres psychanalytiques (conférence du 17 décembre 1949 à l'American*

Psychoanalytic Association). Paris : Presses Universitaires de France, 2009, 1488p.

195. NUSELOVICI, A. (2013). Exilience : condition et conscience. In *Séminaire L'expérience de l'exil*, Fondation Maison des sciences de l'homme FMSH-WP-2013-44, septembre 2013.

O

196. OPPENHEIM, D. (2012). *Peut-on guérir de la barbarie ?* Paris : Desclée de Brouwer.
197. OPPENHEIMER, A. (2010). In Memoriam. Le retour de l'identité dans la psychanalyse : perspective historique et critique. *Champ psy*, vol.2, n° 58, pp. 9-22.

P

198. PARSEVAL, (de) C. (2007). De Ferenczi à Winnicott : le nourrisson savant et le faux self. *Le Coq Héron*, vol.2, n°189, pp. 122-141.
199. PAYAN, S. (2010). Du déplacement au sentiment d'exil. *Recherches en psychanalyse*, vol.1, n° 9, pp. 171-182.
200. PÉDINIELLI, J-L. (1999). Approche de la recherche clinique en psychologie. In *Recherche en soins infirmiers*, n°59, pp. 9-14.
201. PENOT, B. (1991). La psychose subjectivée. *Adolescence*, vol 9, n° 2, pp. 217-234.
202. PERVILLÉ, G. (1987). Abbas, Ferhat (1899-1985). In *Parcours, L'Algérie, les hommes et l'histoire, recherches pour un dictionnaire biographique de l'Algérie*, n° 8, pp. 5-16.
203. PERVILLÉ, G. (2004). Guerre d'Algérie : regarder le passé en face. In M. Harbi et B. Stora, *La guerre d'Algérie 1954-2004, la fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont.
204. PESTRE, E. (2010). *La vie psychique des réfugiés*. Paris : Editions Payot et Rivages, 320p.
205. PEYREFITE, A. (1994). *C'était de Gaulle, Tome 1*. Paris : Fallois/Fayart.
206. PINEL, P. (1809). *Traité médico-philosophique*. Paris : Empêcheurs de penser en rond, 2005, 395p.

207. PONTALIS, J-B. (1974). Bornes ou confins ? *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 10, pp. 5-16.
208. PROST, A. (2010). Temps. In *Historiographies II, concepts et débats*. Paris : Gallimard, pp. 903-911.

R

209. RABAIN, J-F. (2004). L'arbre de Winnicott. Ma mère sous l'arbre pleure. In J. Bouhsira et M.C. Durieux, *Winnicott Insolite*, pp. 45-69.
210. RACAMIER, P-C. (1989). *Antoedipe et ses destins*. Paris : Apsygée.
211. RACAMIER, P-C. (1992). *Le génie des origines : Psychanalyse et psychoses*. Paris : Payot, 420p.
212. RACAMIER, P-C. (1999). Autour de l'inceste. In Didier Anzieu (ed.) *Autour de l'inceste*. Paris : Édition du collège de psychanalyse groupale et familiale, pp. 95-111.
213. RACAMIER, P-C. (2000). Un espace pour délire. *Revue Française de Psychanalyse*, vol.3, pp. 823-829.
214. RECHTMAN, R. (2005). Du traumatisme à la victime. Une construction psychiatrique de l'intolérable. In D. Fassin et P. Bourdelais, *Les constructions de l'intolérable. Etudes d'anthropologie et d'histoire sur les frontières de l'espace moral*, Paris : La Découverte, 230p.
215. REIK, T. (1926). Au début est le silence. In J-D. Nasio, *Le silence en Psychanalyse*. Paris : Payot, 1997, pp. 19-28.
216. ROHEIM, G. (1943). Origine et fonction de la culture. In P-L. Assoun, *Dictionnaire des œuvres psychanalytiques*. Paris : Gallimard, 2009, pp. 925-930.
217. ROMAN, P. (2007). Figures du négatif et expérience créatrice. In A. Brun et al, *Clinique de la création*, pp. 117-140.
218. ROMAN, P. et LEMPEN, O. (2013). Traumatisme et *restes* à symboliser : une continuité à créer ? In Nathalie Dumet, *De la maladie à la création*. Paris : Erès, pp. 91-107.
219. ROMAN, P. et RAVIT, M. (2006). La violence sexuelle dans la famille et la mise à l'épreuve des liens fraternels. *Cahiers de psychologie clinique*, vol.2, n°27, pp. 11-26.
220. ROUSSILLON, R. (1999). *Agonie, clivage et symbolisation*. Paris : Presses Universitaires de France, 264p.

221. ROUSSILLON, R. (1999). Situations et configurations transférentielles limites. *Filigrane*, vol 8, n°2, pp. 100-120.
222. ROUSSO, H. et CONAN, É. (1994). *Vichy, un passé qui ne passe pas*. Paris : Fayard, 328p.

S

223. SAAKTVINE, K-W. et PEARLMAN, L-A. (1996). Transforming the pain A Workbook on vicarious Traumatization For helpin professionals who work with traumatized clients. New York, NY : W.W. Norton & Company Inc.
224. SAYAD, A. (1999) *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris : Seuil, 1999, 438p.
225. SAYAD, A. (2006). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité. Les enfants illégitimes*. Montréal : Liber, 205p.
226. SCARFONE, D. (2012). Moments de grâce : présence et élaboration de l'impassé. In *Michel de M'Uzan ou le saisissement créateur*, Seyssel : Champ Vallon, pp. 31-42.
227. SCHNEIDER, M. (1988). *Le trauma et la filiation paradoxale : de Sigmund Freud à Sándor Ferenczi*. Paris : Ramsay, 363p.
228. SEGERS, M-J. (2009). *De l'exil à l'errance*. Paris : Érès, 301p.
229. SEMPRUN, G. (1994). *L'écriture ou la vie*. Paris : Gallimard, 328p.
230. SENNEQUIER, G. et COLONNA, C. (2003). *L'Algérie au temps des royaumes numides*, Paris : Somogy, 168p.
231. SICHROVSKY, P. (1987). *Naitre coupable, naitre victime*. Paris : Maren Sell, 322p.
232. SIRONI, F. et BRANCHE, R. (2002). La torture aux frontières de l'humain. *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 4, n°174, pp. 591-600.
233. STERN, J. (1996). L'immigration, la nostalgie, le deuil. *Filigrane*, n°5, pp. 15-25.
234. STITOU, R. (1997). Universalité et singularité de l'exil. *Psychologie clinique*, vol.3, pp. 13-29.
235. STITOU, R. (2002). Épreuve de l'exil et blessures de la langue. *Cahiers de psychologie clinique*, vol 1, n°18, pp. 159-170.
236. STITOU, R. (2006a). L'exil fondateur et ses résonances contemporaines. *Cliniques méditerranéennes*, vol 1, n°73, pp. 200-201.

237. STITOU, R. (2006b). L'exil comme « épreuve pour l'étranger ». Pour une nouvelle clinique du déplacement. *Filigrane*, vol.15, n°2, pp. 51-67.
238. STITOU, R. (2009). Exils et déplacements culturels. *Cliniques méditerranéennes*, vol. 2, n° 80, pp. 267-280.
239. STORA, B. (1991a). La gangrène et l'oubli. Paris : La Découverte, 2005, 384p.
240. STORA, B. (1991b). *Messali Hadj (1898-1974) - pionnier du nationalisme algérien*. Alger : Rahma, pp. 184-186.
241. STORA, B. (2004). *Histoire de la guerre d'Algérie. 1954-1962*. Paris : La Découverte, 128p.
242. STORA, B. (2006). *Les trois exils, Juifs d'Algérie*. Paris : Stock, 232p.
243. STORA, B. (2009). *Les immigrés algériens en France, une histoire politique de 1912 à 1962*. Paris : Hachette, 2009, 492p.
244. STORA, B. et AMIRI, L. (2012). Catalogue Vies d'exil, Des Algériens en France pendant la guerre d'Algérie, 1954-1962. In *Catalogue de l'exposition. Une coédition Cité nationale de l'histoire de l'immigration* - éditions Autrement, 224 p.
http://www.lettres-histoire.ac-versailles.fr/IMG/pdf/vies_exil_dossensgtsalg.pdf
245. STORA, B. et AMIRI, L. (2013). Algériens en France. 1954-1962 : la guerre, l'exil, la vie. *Hommes et migrations*.
<http://www.histoire-immigration.fr/musee/expositions-temporaires/vies-d-exil-1954-1962-des-algeriens-en-france-pendant-la-guerre-d-algerie/le-mot-des-commissaires>
246. STORA, B. et HARBI, M. (2004). *La guerre d'Algérie 1954-2004, la fin de l'amnésie*. Paris : Robert Laffont, 728p.

T

247. TOURN, L. (1997). *Travail de l'exil, deuil, déracinement, identité expatriée*. Paris : Presses Universitaires de France, Septentrion, 341p.
248. TISSERON, S. (1989). La photographie, un regard soutenu par les mains. In *Revue Sensible*, 1997.

V

249. VANIER, A. (2002). Ce qui ne cesse pas de commencer. D'un commencement sans origine. *Cliniques méditerranéennes*, vol.2, n°66, pp. 145-153.
250. VANIER, A. (2004). Passion de l'ignorance. In *Cliniques méditerranéennes*, vol.2, n°70, pp. 59-66.
251. VANIER, A. (2008). Trauma, défense et répétition. In Marcel Drach et al. *L'anthropologie de Lévi-Strauss et la psychanalyse*. Paris : La Découverte, pp. 255-263.
252. VANIER, A. (2009 a). Paradoxes de la mémoire. *Recherches en psychanalyse*, vol.9, n°7 pp. 39-44.
253. VANIER, A. (2009 b). Transparence et secret. In P. Aulagnier, *La pensée interdite*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 127-138.
254. VARELA, F-G., MATURANA H. et URIBE, R. (1974). Autopoiesis : The organization of living systems, its characterization and a model. *BioSystems*, Vol. 5, pp. 187-196.
255. VEGH, C. (1979). *Je ne lui ai pas dit au revoir*. Paris : Gallimard, 216p.
256. VERDÈS-LEROUX, J. (2009). *Le coup d'éventail (1827)*. Paris : Robert Laffont.
257. VIDAL-NAQUET, P. (1975). *Les crimes de l'armée française. Algérie 1954-1962*. Paris : La Découverte, 2006, 196p.

W

258. WATZLAWICK, P, DON JACKSON, D. et BEAVIN, J-H (1979). *Logique de la communication*. Paris : Points, 2014, 280p.
259. WINNICOTT, D-W. (1951). *Les Objets transitionnels*. Paris : Payot : 2010, 109p.
260. WINNICOTT, D-W. (1957). *L'enfant et le monde extérieur*. Paris : Payot 1989, 192p.
261. WINNICOTT, D-W. (1958). La capacité d'être seul. In *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris : Payot, 2004. pp. 325-333.
262. WINNICOTT, D-W. (1960). Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux self. In *Processus de maturation chez l'enfant*. Paris : Payot, pp. 115-132.

263. WINNICOTT, D-W. (1969). *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris : Payot 1989, 464p.
264. WITHOL DE WENDEN, C. (1991). Harkis : le paradoxe identitaire. In *Regards sur l'Actualité, n° 175*, pp. 33-43.
265. WITTGENSTEIN, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Paris : Gallimard, 2001, 121p.
266. WOOLEY, C-L. (1930). *Les Sumériens*. Paris : Payot, 205p.

Z

267. ZADGE, N. (2005). *Enfants de survivants*. Paris : Odile Jacob, 2013, 218p.

Autres sources :

268. *JOURNAL OFFICIEL*. In Assemblée constituante, séance du Jeudi 28 Juin 1946, p 502.
269. CALVIN, J. *Le livre de le Genèse, Commentaires bibliques*. Aix-en-Provence : Farel-Kerygma, 2000, 686p.
270. FÉRAUD, J-F. (1787). *Dictionnaire critique de la langue française de 1787*. Maison d'édition américaine : Nabu Press, 2013, 870p.
271. *TRÉSOR DE LA LANGUE FRANCAISE INFORMATISÉE*. Paris : CNRS-Éditions, 2004, 592p.
272. *DICTIONNAIRE DE L'ACADÉMIE FRANCAISE*. Paris : Presses Universitaires de France, 9e édition, 2005, 1788p.
273. *CODE DE DÉONTOLOGIE DES PSYCHOLOGUES de mars 1996*, révisé en février 2012. [en ligne]. Disponible sur : <http://www.sfpsy.org/IMG/pdf/Code-deonto2012.pdf>
274. *DÉONTOLOGIE ET ÉTHIQUE DE LA RECHERCHE EN PSYCHOLOGIE*. Département de recherche de la société française de psychologie. [en ligne]. Disponible sur : <http://www.sfpsy.org/spip.php?rubrique27>

Auteurs cités en introduction des chapitres :

275. DAOUD, K. (2014). *Meursault, contre-enquête*. Arles : Acte sud, 150p.
276. DESCARTES, R. (1637). *Le discours de la Méthode*. Paris : Libro Philosophie, 76p.

277. DURKHEIM, E. (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris : Presses Universitaires de France, 647p.
278. DURKHEIM, E. (1893). *De la division du travail social*. Paris : Presses Universitaires de France, 1967, 416p.
279. HUGO, V. (1852). *Choses vues*. Paris : Gallimard, 1997, 860p.
280. KANT, E. (1798). *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris : Vrin, 1994, 180p.
281. LUTHER KING, M. (1964). *La force d'aimer*. Mus : Empreinte temps présent, 2013, 254p.
282. MARTY, P. (1976). *Les Mouvements individuels de vie et de mort. Essais d'économie psychosomatique*. Paris : Payot, 1976, 120p.
283. PEGGY, C. (1910). *Notre jeunesse*. Paris : Gallimard.

Articles de presse :

284. BADJADJA, A. (13 juillet 2012). Abdelkrim Badjadja : « Des archives sont à récupérer auprès d'anciens dirigeants ». *Le Matin d'Algérie*.
285. BRINKER, V. (18 décembre 2006). Tahar Djaout, les chercheurs d'os. *La Plume Francophone*.
286. CESBRON, M. (5 Juillet 2012). Cinquante ans après l'indépendance, Paris et Alger se tournent le dos », *L'Express*.
287. DÉCOTTE, J. (14 Avril 2012). Sarkozy déclare l'Etat responsable dans l'abandon des harkis. *Le Point*.
288. LACOUTURE, J. (13 Novembre 1962). Du 19 mars au 1^{er} novembre 1962. *Le Monde*.
289. MALET, J-B. (23 mars 2012). L'arrivée des pieds-noirs, big bang sociologique, *Journal régional le Ravi*. Article Le 7 novembre 2012. [En ligne].
Disponible sur : <http://education.francetv.fr/matiere/epoque-contemporaine/cm1/article/1945-1974-de-la-reconstruction-a-la-decolonisation> : De 1945 à 1974, de la reconstruction à la décolonisation, In Journal France TV éducation.
290. PERRAULT, G. (8 novembre 2012). La commémoration du 19 Mars 1962, adoptée par le Sénat. *Le Figaro*.
291. ROGER, P. (20 mai 2010). Une manifestation contre le film de Rachid Bouchareb, Hors-la-loi. *Le Monde*
292. SHATAN, C-F. (1972). Syndrome Post-Vietnam. *The New York Times*.

293. TESSON, P. et COTTA, M. (2 Novembre 2012). Le bras d'honneur de Longuet scandalise l'Algérie. *Le Point*.
294. ERIBON, D. (30-31 Mai 1981). Est-il donc important de penser ? Entretien avec Michel Foucault, *Libération*.
295. YACINE, K. (13 Juillet 2012). Des archives sont à récupérer auprès d'anciens dirigeants (Entretien avec Abdelkrim Badjadja.). In *Le Matin d'Algérie*.

Artistes :

296. AZEM, S. (1960). Ur iruh ur iqqim, chanson kabyle. In Youssef Nacib, *Slimane Azem, le poète*. Paris : Publisud, 2002, 714p.
297. BECKETT, S. (1953). *L'Innommable*. Paris : Minuit, 2004, 212p.
298. BEN JELLOUN, T. *L'enfant de sable*. Paris : Seuil, 1995, 108p.
299. BOUCHAREB, R. Hors la loi, Drame historique, 2010.
300. CAMUS, A. *L'homme révolté*. Paris : Gallimard, 1951, 382p.
301. DAOUD, K. *Meursault, contre-enquête*. Arles : Acte sud, 2014, 160p.
302. DJAOUT, T. *Les chercheurs d'os*. Paris : Seuil, 2001, 155p.
303. DUGAIN, M. *La chambre des officiers*. Paris : Pocket, 1998, 171p.
304. GARNE, M. *Français par le crime, j'accuse*. Paris : L'Harmattan, 2011, 160p.
305. KATEB, Y. (1956). Nedjma. Paris : Seuil, 1996, 244p.
306. MAALOUF, A. *Identités meurtrières*. Paris : Le livre de Poche, 2001, 189p.
307. PEGGY, C. (1910). *Notre jeunesse* (précédée par *De la raison*). Paris : Gallimard, 1993, 352p.
308. SANSAL, B. *L'enfant fou de l'arbre creux*. Paris : Gallimard, 2000, 304p.

Images :

309. « *Buste romain du Dieu Janus* », musée du Vatican.
310. « *Diffraction* », In *Schoolphysics*, by Keith Gibbs, 2013. [En ligne]. Disponible sur : http://www.schoolphysics.co.uk/age14-16/Wave%20properties/text/Diffraction_/index.html
311. « *Diffraction through a narrow gap* », In An introduction to waves, Science, BBC, 2014. [en ligne]. Disponible sur :

http://www.bbc.co.uk/schools/gcsebitesize/science/ocr_gateway/home_energy/introduction_to_wave_srev6.shtml

312. « Jongleur de contact avec une boule de cristal », In Go-evenements.com [en ligne].
313. « *Méduse* » par Le Caravage, (vers 1595-96), musée des Offices, Florence.
314. « *Sisyphé* » par Franz von Stuck (1920), muséum Villa Stuck, Munich.
315. « *Vanitas* » par Philippe de Champaigne (1644), musée de Tessé, Le Mans.

ANNEXE

Formulaire de consentement libre et éclairé
Université Paris VII - Denis Diderot
Laboratoire CRPMS (Centre de Recherche en Psychanalyse Médecine et Société)
5 rue Thomas Mann, 75013 Paris

Thème de la recherche : Héritage de guerre d'Algérie

Chercheur : Safia METIDJI

Thèse sous la direction de : Rosa CARON, MCF-HDR, CRPMS ED 450 EA 3522

Je déclare avoir donné mon accord pour participer à une recherche en Psychanalyse sur le thème de *l'héritage de la guerre d'Algérie* et accepte donc volontairement et gratuitement de participer à cette étude en témoignant de mes connaissances et de mon vécu personnel et familial sur le sujet.

J'autorise ainsi la doctorante-chercheur METIDJI Safia, psychologue clinicienne, à recueillir les données que je lui transmets par prise de notes ou par enregistrements s'il y a, à les conserver à son usage exclusif et à les étudier dans l'unique cadre de sa recherche, à condition que mon anonymat soit garanti. Je suis au courant de mes droits concernant les dispositions de la loi relative à *l'informatique, aux fichiers et aux libertés*, dont la violation est passible de sanctions pénales (art. 34 de la loi « *Informatique et Libertés* »).

Dans le cas où la recherche éveille en moi des souvenirs douloureux, Safia METIDJI me proposera une aide, une écoute et une orientation adaptée, si j'en éprouve le besoin.

Je suis libre de me retirer à tout moment de cette étude sur simple décision verbale adressée à METIDJI Safia, soit par téléphone au (numéro donné confidentiel) ou bien par mail à metidjithese@yahoo.fr.

Date :

Nom du participant :

Signature du participant (précédée de la mention « *Lu et approuvé* ») :

Nom du chercheur :

Signature du chercheur :