

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE Sciences de l'homme et des sociétés- Perspectives européennes (ED 519)

Unité de recherche en psychologie : *Subjectivité, Lien Social et Modernité* (UR 519 SuLiSoM)

THÈSE présentée par :

Thevaki SRISEYOHN
soutenue le : **23 septembre 2022**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Psychologie clinique et psychopathologie cliniques

**LES TRACES DE L'HISTOIRE DANS LA LANGUE TAMOULE
COMME ENJEUX PSYCHIQUES DANS LA CONSTRUCTION DES IDENTITÉS**

THÈSE dirigée par :

Mme Marie-Claude CASPER

Maître de conférences de psychologie et psychopathologie cliniques, HDR,
Université de Strasbourg.

RAPPORTEURS :

M. Daniel DERIVOIS

Professeur des Universités en Psychologie clinique et psychopathologie,
Université de Bourgogne Franche Comté.

Mme Gabrielle VARRO

Chargée de Recherche en Sociologie, HDR, Université de Versailles Saint-
Quentin-en-Yvelines / CNRS.

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. Mohamed LAHLOU

Professeur honoraire émérite de Psychologie, Université Lumière Lyon 2.

MEMBRE INVITÉE :

Mme Marie-Lorraine

Maître de conférences, HDR, à la retraite, Université de Strasbourg.

PRADELLES-MONOD

LES TRACES DE L'HISTOIRE DANS LA LANGUE
TAMOULE COMME ENJEUX PSYCHIQUES DANS
LA CONSTRUCTION DES IDENTITÉS

Résumé

Cette thèse aborde les enjeux psychiques dans le lien ou l'absence de lien du sujet à la langue tamoule. L'Histoire se retrouve sous formes de traces, plus ou moins repérables, éclairant les enjeux psychiques engagés dans la construction identitaire du sujet. Ces enjeux ont été explorés à partir de la manière dont se forge l'identité étroitement liée à la parole d'une vingtaine de personnes d'origine tamoule du Sri Lanka, de l'Inde, et de la Réunion, installées en France. Les résultats confirment des traces de la colonisation et de la guerre repérables dans le lien à cette langue. Personnelles ou collectives, formulées en termes de lien au pays d'origine, d'identification à l'autre, d'une perception du monde, etc., ces traces fonctionnent comme repères identitaires pour le sujet dans sa dimension psychique.

Mots clés : langue d'origine, langue maternelle, identité, Tamoul, construction identitaire, enjeux psychiques, Histoire, appropriation, transmission, traces, formulation

TRACES OF HISTORY IN THE TAMIL LANGUAGE AS PSYCHIC STAKES
IN THE CONSTRUCTION OF IDENTITIES

Abstract

This thesis deals with the psychic stakes in the subject's link or absence of link to the Tamil language. History is found in the form of traces, more or less traceable, shedding light on the psychic stakes involved in the subject's identity construction. These stakes were explored based on the way in which the identity is forged in close connection with the speech of twenty or so people of Tamil origin from Sri Lanka, India and Reunion, settled in France. The results confirm the traces of colonization and war that can be seen in the link to this language. Whether personal or collective, formulated in terms of a link to the country of origin, identification with the other, a perception of the world, etc., these traces function as identity markers for the subject in his or her psychic dimension.

Key words: language of origin, mother tongue, identity, Tamil, identity construction, psychic stakes, History, appropriation, transmission, traces, formulation

Remerciements

Je remercie sincèrement

Marie-Claude CASPER pour sa bienveillance et sa capacité à mettre en mouvement ma réflexion au fil des discussions dans le cadre de cette recherche.

Professeur Mohamed LAHLOU pour son regard marquant et ses travaux passionnants sur la rencontre entre histoires, cultures et identités.

Gabrielle VARRO pour son accueil bienveillant, ses encouragements et ses travaux éclairant les enjeux des langues dans la société actuelle.

Professeur Daniel DERIVOIS pour ses travaux pertinents sur la question de l'identité, du trauma et de la résilience.

Marie-Lorraine PRADELLES-MONOD pour la transmission de son savoir et de sa méthode d'analyse, un point de départ sur ma compréhension des enjeux dans la formulation.

Je suis reconnaissante envers

Marinette MOTTI pour sa bienveillance, sa transmission de la psychologie et son approche en psychanalyse et en linguistique, à partir de laquelle j'ai fondé ma pratique.

Fanny BAUER MOTTI pour son regard et ses mots bienveillants sur ce chemin de la recherche et au-delà.

Régis JOFFRE pour les passionnantes discussions, son soutien et sa force de toujours sur ce chemin de vie.

Charles et Francis JOFFRE ainsi que Didier GUILLAUME pour leurs soutiens à toute épreuve tout au long de ce parcours universitaire.

Sylviane BAUER MOTTI et Sandrilla JOFFRE pour leurs accompagnements attentionnés.

Vanathi SRISEYOHN pour son écoute infallible et ses encouragements constants.

Ilavenil VASUKY JAYAPALAN pour sa présence et sa créativité et dont la page du verbatim en porte la trace.

Ma mère Chandra SHANMUGAMPILLAI et ma belle-mère Daisy JOFFRE pour leurs dévouements et leurs générosités.

Ma famille - à toutes les personnes qui font partie de ma vie - pour leur éternel soutien et accompagnement.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	1
I. Les Tamouls : deux peuples, une langue	3
II. Formulation de la problématique et de mon hypothèse	9
PREMIÈRE PARTIE - Une exploration de l'identité en termes de construction	11
Chapitre I - L'identité du sujet comme réalité plurielle dans une mouvance entre soi et l'autre	12
I. Une construction plurielle en mouvement	12
II. Une construction à partir de l'autre	19
III. Une sphère d'influence sociale en « Soi »	25
IV. Autrui en Moi	32
V. Unification du Moi	40
Chapitre II - L'identité collective : un entrelacs entre le singulier et le collectif	45
I. Les systèmes collectifs : une construction entre psychisme et culture	45
II. L'identité collective : une construction entre histoires et mémoires	56
Chapitre III - De la langue à la parole : d'une extériorité sociale à la dimension subjective	74
I. En terre linguistique : d'un système à la subjectivité	75
II. En terre anthropologique, culturelle et sociale : un monde dans la langue	83
III. En terre psychologique : le sujet dans la langue	92

Chapitre IV - Le sujet dans ses liens aux langues	100
I. Un lien qui se construit	100
II. De la langue du sujet à son histoire(s)	111
Chapitre V - Transmission et traces psychiques	121
I. La matérialité de la transmission psychique	121
II. La transmission psychique inconsciente : une modélisation	125
III. La clinique du manque et l'enjeu de la répétition, selon A. Ciccone	129
IV. Les processus de transmission psychique préconsciente, selon J. Robion	132
V. La symbiose dénégative	134
VI. Les traces psychiques dans la construction des identités	136
DEUXIÈME PARTIE - Voyage à travers les récits : d'une histoire à la grande Histoire	148
Chapitre VI – Méthodologie : le mode d'exploration sur le terrain	149
I. La mise en place du cadre de recherche	149
II. Les entretiens de recherche	153
III. La mise à l'épreuve du cadre	162
IV. La méthode d'analyse	163
Chapitre VII - Sur le chemin des rencontres : les analyses des entretiens de recherche	170
Du côté du Sri Lanka	170
<u>Priya</u>	171
I. Ancrage d'une identité dans un « ici » particulier	171
II. Son histoire dans les langues	178

III.	L'autre pour elle	186
IV.	Synthèse : PRIYA - une terre d'origine dans la langue maternelle	194
 <u>Mayuran</u>		197
I.	La dangerosité des territoires	197
II.	Un parcours tumultueux	
III.	Celui qui passe devient passeur	207
IV.	Synthèse - MAYURAN – le danger de mort dans la sonorité de la langue tamoule	212
 Du côté de l'Inde		215
 <u>Rajan</u>		
I.	L'intériorité comme lieu conflictuel	216
II.	L'extériorité comme lieu d'ancrage	220
III.	Une difficulté à se traduire	225
IV.	Synthèse - RAJAN – De l'exil dans la langue tamoule	228
 <u>Perumal</u>		231
I.	Liaison entre histoire(s) et territoire(s)	231
II.	Un parcours professionnel comme expression de la réussite	234
III.	La construction d'un « chez moi »	236
IV.	Le danger colonisateur du « différent »	237
V.	L'importance du « même »	239
VI.	La fonction des langues	239
VII.	Synthèse - PERUMAL – une 'maison' déplacée dans la langue tamoule	242

Un détour à la Réunion	245
<u>David</u>	246
I. Un partage entre langues et identités	246
II. Entre inscription et extériorité des langues	252
III. Où se situe-t-il ?	255
IV. Synthèse - DAVID – un retour aux origines ‘dans et par’ la langue maternelle	263
<u>Éric</u>	267
I. Un besoin de (se) situer	267
II. Un affichage identitaire pluriel	271
III. Des marquages d’origine	273
IV. Une empreinte identitaire	278
V. Synthèse - ÉRIC – L’effet d’un interdit dans la langue tamoule	281
Chapitre VIII - Synthèse des analyses d’entretiens non détaillées	283
I. Du côté du Sri Lanka	283
7. THENMANI - femme de 43 ans	283
8. ARJUN - homme de 35 ans	284
9. MAYADEVI - femme de 49 ans	286
10. VASANDHI - femme de 37 ans	287
11. THULASI - femme de 25 ans	289
II. Du côté de l’Inde	290
12. MARC - homme de 57 ans	290
13. MARIA - femme de 52 ans	291
14. CHRISTOPHE - homme de 26 ans	291

15. VINCENT - homme de 22 ans	292
16. SÉBASTIEN - homme de 18 ans	293
17. NILA - femme de 28 ans	293
18. SHIVA – homme de 22 ans	294
19. BARRY - homme de 73 ans	295
20. CÉDRIC - homme de 33 ans	296
TROISIÈME PARTIE - Les découvertes de mon exploration	297
Chapitre IX - La grande Histoire dans la construction du lien à la langue et des identités.	298
PREMIÈRE PARTIE - Interprétation des résultats Les traces et les enjeux psychiques	298
I. Les traces de la grande Histoire dans le lien du sujet à la langue tamoule	298
II. Les enjeux psychiques de son lien à la langue tamoule dans la construction de son identité	301
III. Les différentes modalités de transmission et ses enjeux	305
IV. Entre contournement, déplacement, écartement, remplacement et reproduction : les mouvements psychiques en jeu dans la transmission de la langue	306
DEUXIÈME PARTIE – Discussion Le rapport à la langue et à l’identité	309
I. Le lien du sujet à sa langue comme produit d’une construction	309
II. Le lien à la langue comme point d’appui à l’identité	319
III. Le remaniement psychique	326
EN GUISE DE CONCLUSION	330
BIBLIOGRAPHIE	335

Introduction

La question de l'identité a toujours été au cœur de mes interrogations, tant du côté de sa transmission que de sa construction. De ce « je suis » qui ouvre à une définition de soi : « je suis tamoule », « je suis psychologue », « je suis chercheure », toujours forgée dans une adresse à l'autre et en tant que notion mouvante, l'identité en sciences sociales se construit à travers le temps, le parcours et les rencontres.

Façonnée tant à partir de matériaux tels que l'histoire, la culture..., qu'à partir de processus psychiques en jeu dans la transmission, les identifications..., l'identité personnelle se décline aussi bien sur le plan individuel et collectif que sur le plan conscient et inconscient. Sa construction découle de la façon dont ces matériaux et processus s'organisent pour le sujet. Comment l'identité personnelle se construit-elle lorsqu'elle est traversée par une réalité culturelle multiple et complexe ? Ce tissage entre la dimension interculturelle et la question psychique suscite en moi un questionnement particulier aussi bien du côté de ma profession en tant que psychologue à Londres, où je reçois des personnes qui se sont construites dans des contextes multiculturels et multilingues, que du côté de ma casquette de chercheure. C'est pourquoi j'ai cherché, dans le cadre d'un doctorat en psychologie clinique, à approfondir une question clé qui nous concerne tous, celle de l'identité.

Cet intérêt s'est manifesté dès mes premières recherches en master. La première recherche portait sur « La construction d'une famille à l'intersection de deux réalités culturelles : des places et des fonctions instituées... à la mouvance des positions familiales ». Il s'agissait alors de saisir comment un sujet se construisait en référence à la réalité culturelle d'origine, comment les places et les fonctions prenaient place au sein d'une famille tamoule dont les enfants étaient nés sur le territoire français. Ma deuxième recherche « Vieillir... entre deux réalités » abordait la représentation de la vieillesse de personnes nées en Inde et vivant en France, façonnée dans une rencontre entre deux réalités culturelles.

Ces deux recherches ont entamé un début d'exploration de cette dimension de l'interculturalité et de la notion de « construction » de l'identité du sujet au cœur de ses perceptions, de ses pensées et de ses actions, mais aussi à travers sa manière d'exister.

Si cette question était envisagée du côté des places et des fonctions puis des représentations sociales et personnelles, un nouvel angle a été choisi ici : celui de la langue et plus précisément du sujet dans le rapport à celle-ci.

Bien loin d'être un simple outil de communication, chaque langue ouvre sur un monde culturel qui lui est propre. C'est à travers un lien particulier - ou une absence de lien - qu'une langue existe pour le sujet. S'inscrivant dans le lien avec ses parents, la langue d'origine - pouvant selon les cas être dite maternelle - occupe dès le départ une place affective particulière pour l'enfant, ouvrant sur des réseaux associatifs inconscients façonnant les mots, les sensations, les expériences, les souvenirs, etc. Cette langue d'origine se transmet de façon inconsciente avec tout son héritage d'affects et de représentations, trouvant un destin dans la manière dont le sujet la fait exister et s'est construit à la fois dans cette langue et par rapport à celle-ci.

Dans ce qu'un sujet dit du lien à sa langue se repère ce qu'il en est de sa construction identitaire tissée de son histoire nouée à la grande Histoire qui s'exprime dans son être au monde.

Cette thèse aborde ici le lien du sujet à la langue tamoule originaire de l'Inde et du Sri Lanka. Ce thème m'a particulièrement intéressé depuis que j'ai été interpellée par une observation à Strasbourg. Certains Tamouls originaires de l'Inde ont fait le choix de ne pas transmettre la langue tamoule, pour la majorité d'entre eux par crainte que leurs enfants ne réussissent à s'intégrer à l'école, tandis que les Tamouls originaires du Sri Lanka ont en général transmis leur langue maternelle sans que ce choix ne semble se poser.

J'ai alors décidé de centrer ma recherche sur la relation du sujet à la langue du pays d'origine, celle-ci n'étant pas toujours sa langue maternelle ou pouvant tout aussi bien l'être simultanément avec la langue française. C'est dans ce lien à la langue d'origine que j'envisageais dès lors d'interroger la dimension culturelle et interculturelle de l'identité et plus précisément encore la manière dont la culture d'origine existe pour le sujet et comment il s'en saisit. En ce sens, un certain nombre de questions se sont formulées : comment cet ancrage culturel se transmet-il des parents à leurs enfants nés dans un "ailleurs" ? Comment ces

enfants accueillent-ils ce qui leur est transmis ? Comment cet ancrage prend-t-il place au sein d'une identité en mouvement ?

I. Les Tamouls : deux peuples, une langue.

Le choix d'interviewer des Tamouls de l'Inde d'une part, et du Sri Lanka d'autre part, s'appuie sur une racine commune dans la langue. En effet, descendants de la civilisation dravidienne, les Tamouls de l'Inde et les Tamouls du Sri Lanka partagent une culture tamoule, la religion hindouiste pour certains, des coutumes et des traditions... S'il subsiste quelques différences notamment sur le plan linguistique du côté du vocabulaire et de la prononciation liés naturellement à l'évolution territoriale distincte, ils ont en commun la langue tamoule et la volonté de la préserver.

En ce sens, les Tamouls de l'Inde et du Sri Lanka ont eu à se positionner fermement face à la pression du gouvernement central d'un côté et la montée des mouvements nationalistes de l'autre, dont l'intention commune a été d'imposer à chaque fois une seule langue nationale en vue d'une tentative d'uniformisation linguistique : la langue hindi en Inde et la langue cinghalaise au Sri Lanka.

Si en Inde comme au Sri Lanka, la culture tamoule a été traversée par une Histoire propre à chaque pays, ayant connu de multiples occupations coloniales, ces deux pays ont notamment en commun un long passé sous la domination coloniale britannique.

Ce qui distingue principalement ces deux peuples subsiste dans la grande Histoire plus récente de chaque territoire, l'Inde a notamment connu la colonisation française, et le Sri Lanka a été éprouvée par une guerre civile.

Retracer quelques éléments historiques permet de situer les Tamouls dans leurs territoires respectifs mais aussi de repérer des éléments participants à la construction d'une identité collective distincte.

1. Du côté des Tamouls de l'Inde

En termes de territoires et de dialectes, l'Inde compte aujourd'hui 60 millions de Tamouls indiens au sud, dans l'État du "Tamil Nadu" signifiant le "Pays des Tamouls".

C'est au sud du pays et sous l'empire de Vijayanagar (1336-1672) que la langue et la culture tamoule ont pu se développer, la langue tamoule étant l'une des quatre plus vieilles langues du monde, c'est au côté du Sanskrit qu'elle fait partie de l'héritage linguistique de l'Inde.

À la suite de diverses colonisations européennes (portugaise, hollandaise, danoise, française et britannique), l'Inde acquiert en 1947 son indépendance¹. En 1962, lors de la phase de décolonisation britannique, les possessions coloniales françaises (les comptoirs de Pondichéry, Karikal, Chandernagor, Yanaon et Mahé) ont été retournées à l'Union indienne. L'année suivante, la France a ouvert ses portes aux Indiens originaires de ces comptoirs qui, durant une période de six mois, ont eu en principe la possibilité d'opter pour la nationalité française. « En principe » car l'information n'a pas été clairement relayée par les autorités, de nombreux Indiens n'ont pas eu la possibilité de saisir les enjeux d'une telle décision, les laissant dans l'incertitude d'un maintien ou d'une renonciation de la nationalité indienne avec la crainte d'un possible exil. Depuis 1956 puis de nouveau en 1962, on constate, cependant de fortes vagues de migration d'Indiens vers la France.

Du fait de la colonisation, la langue française figure encore aujourd'hui comme l'une des langues officielles de ces territoires, les enfants l'apprennent dans certaines écoles.

2. Du côté des Tamouls du Sri Lanka

Au Sri Lanka, la majorité cinghalaise, issue de la civilisation indo-aryenne, représente 74% de la population et la minorité tamoule, issue, elle, de la civilisation dravidienne, en représente 12,6%.²

¹ À la suite d'un mouvement de lutte non-violent mené par Mahatma Gandhi

² Pourcentage du recensement de 1981 issue de l'article de Christophe Guilmoto, Démographie et Politique : les Tamouls entre Sri Lanka et Inde, *Population*, 1987, p. 284

Les Tamouls nomment communément leur territoire le « Tamil Eelam³ » désignant les parties tamoules du Sri Lanka. Si ce territoire s'est dessiné progressivement, c'est dans la ville de Jaffna, située à la pointe nord de l'île, que se développe en premier lieu la culture tamoule. Installés sur l'île depuis des siècles, les Tamouls autochtones se différencient d'autres Tamouls venus de l'Inde entre 1796 à 1948 par le biais des Britanniques pour travailler dans les plantations de thé.

Au moment de la décolonisation, la décision des Britanniques de transférer le pouvoir à la majorité cinghalaise a entraîné une cohabitation difficile entre les deux principales populations. Plus tôt, la favorisation de l'embauche des Tamouls pour les postes administratifs par les Britanniques avait déjà ranimé une rivalité ancestrale. La conséquence en a été une montée du nationalisme cinghalais. Les relations vont se détériorer au fur et à mesure de l'adoption de lois majoritairement en faveur des Cinghalais. En 1956, une loi déclare la langue cinghalaise comme seule langue officielle du pays, abrogeant alors la langue anglaise à ce moment-là. Cette loi change la donne, les postes administratifs sont dès lors réservés aux Cinghalais. À la suite du rejet d'une demande d'indépendance du territoire tamoul et du « pogrom anti-Tamouls » de juillet 1983, un conflit éclate, opposant l'État cinghalais et les Liberation Tigers of Tamil Eelam (LTTE)⁴. Durant ces affrontements, les Tamouls du Sri Lanka créent un « *État de facto* »⁵ s'organisant hors État.

La guerre prend fin en 2009⁶, après une trentaine d'années de conflits armés. Nombreux sont alors les Tamouls du Sri Lanka à avoir migré vers d'autres pays pour fuir le conflit et l'occupation militaire cinghalaise des territoires de l'Eelam.

³ Ce terme Eelam en tant que synonyme pour le Sri Lanka est apparu dans la littérature tamoule depuis la « période de Sangam » datant de deux cents ans avant J-C., selon l'historien littéraire Karthigesu Sivathamby, « What do the terms 'Eelam' and 'Ilankai' mean », *Sunday Observer*, 2006, <https://sangam.org>

⁴ Principal parti créé en 1976 pour défendre les droits des Tamouls

⁵ - N. Malathy, *A fleeting moment in my country. The last years of the LTTE DE-Facto State*, 2012

- S. Gemini, « Structures of Tamil Eelam: a handbook », Phoenix – the Next Generation, 2019, preface p. 10

- Niels Terpstra et Georg Frerks, Governance Practices and Symbolism: De facto sovereignty and public authority in "Tigerland", *Cambridge University Press, modern Asian Studies*, 2018, pp. 1001 – 1042,

<https://www.cambridge.org/core/journals/modern-asian-studies/article/governance-practices-and-symbolism-de-facto-sovereignty-and-public-authority-in-tigerland/C8984207208087BF88EB93882D480FE3>

⁶ À la suite de la mort de Velupillai Prabhakaran, chef de l'armée des LTTE

3. La migration et ses enjeux

Dans la continuité de chaque grande Histoire, il est intéressant de relever la différence dans les migrations de chaque peuple en termes de circonstances et de conditions, dans la mesure où le statut obtenu à leur arrivée « *tantôt clandestins, réfugiés, immigrés ou encore citoyens* »⁷ était corrélé à la situation économique, sociale et politique de leur pays d'origine. Anthony Goreau-Ponceaud, maître de conférence en géographie à l'université de Bordeaux, distingue ainsi les Tamouls de l'Inde qui émigrent en tant que « *travailleurs sous contrat, communément appelée système de l'indenture* »⁸ entre 1834 et 1914 des « *réfugiés tamouls provenant du Nord Sri Lanka* ». Cette distinction souligne un « *contexte (qui) n'est plus celui de la période coloniale : c'est dans l'émergence d'une guerre civile, dans les années 1970, opposant la majorité cinghalaise, bouddhiste (74 % de la population), à la minorité tamoule (12,6 % de la population), hindouiste, que cette migration s'est intensifiée (Meyer, 2001).* » Il différencie deux phases : la première se situe entre 1979 et 1983, une période où le conflit n'est pas encore reconnu par l'administration française conduisant au déboutement des demandes d'asiles des Tamouls du Sri Lanka arrivés en France. La deuxième phase se situe entre 1983 – date des événements violents qui ont eu lieu à Colombo communément nommé « *Black July Pogrom* » - et 1987 où un afflux important de Tamouls en France - dont des femmes avec leurs enfants qui rejoignaient leurs maris en attente de réponse à leurs demandes d'asile – alerte sur la situation au Sri Lanka. Depuis que la France a mis un terme à l'immigration de travail, la plupart des primo-arrivants vivent sur le territoire de façon clandestine.

Alors qu'en Europe émerge « *le débat sur les réfugiés politiques/réfugiés économiques [...] en France, les associations, les organismes d'accueil, ou la presse s'interrogent* » plus sérieusement « *sur la gravité réelle de la situation des Tamouls à Sri Lanka autant que sur la précarité de leur condition de vie sur le territoire français* ». L'asile politique, reconnu de façon systématique à partir de 1988, permettra de régulariser la situation des Tamouls en France.

⁷ Anthony Goreau-Ponceaud, La diaspora tamoule en France : entre visibilité et politisation, *EchoGeo*, p. 2

⁸ « Under colonial rule, India's population provided the British Empire with a ready source of cheap and mobile labourers. Many Indians agreed to become indentured labourers to escape the widespread poverty and famine in the 19th century. Some travelled alone; others brought their families to settle in the colonies they worked in. » *The National Archives*, Indian indentured labourers, <https://www.nationalarchives.gov.uk/help-with-your-research/research-guides/indian-indentured-labourers/>

Goreau-Ponceaud affirme que « *les Sri Lankais constituent donc jusqu'en 1995, une des premières nationalités à se faire reconnaître le statut de réfugié.* »⁹

Christine Moliner, doctorante en anthropologie sociale¹⁰, met en évidence que la France « *s'impose, dès les années 1950, comme une destination « naturelle »* »¹¹ pour les Tamouls indiens des ex-comptoirs français, alors que pour les Tamouls du Sri Lanka, « *la France devient plus tardivement une destination de substitution, lorsque la Grande Bretagne a commencé dans les années 1970 à fermer ses portes à l'immigration en provenance du Commonwealth* ». ¹²

En effet, si l'Angleterre a été choisi du fait d'une certaine familiarité à la langue anglaise apprise dans le contexte de l'ancien empire colonial au Sri Lanka, la France constitue un choix par défaut¹³. « *C'est comme cela* » explique Anthony Goreau-Ponceaud qu'on assiste « *entre les stations de métro la Chapelle et Gare du Nord, entre les 10e et 18e arrondissements de Paris, à la constitution progressive d'un entre-soi* »¹⁴ qui « *correspond à la constitution progressive d'un appariement électif et sélectif par les Tamouls sri-lankais* ». ¹⁵

S'il y a à prendre en compte les contraintes des États en matière de migration, il y a également à soulever la question du choix de rester ou de partir et des destinations possibles pour ces personnes cherchant à/devant se déplacer.¹⁶

Il convient également « *de distinguer les populations francophones liées à la France par un passé colonial commun (Pondichériens, Indo-Vietnamiens, Indiens de Madagascar, Indo-Mauriciens) des migrants originaires d'Inde du Nord, du Pakistan, du Bangladesh et du Sri Lanka, qui eux n'ont aucune familiarité avec la société d'accueil* ». ¹⁷

⁹ Anthony Goreau-Ponceaud, *op. cit.*, p.4-5

¹⁰ au Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud, (EHESS à Paris)

¹¹ C. Moliner, L'immigration sud-asiatique en France: Discrète et exemplaire? n° 12, novembre 2009, ministère de l'Immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire, *Infos Migrations*, p.1

¹² C. Moliner *op. cit.*, p.1

¹³ Anthony Goreau-Ponceaud, La Chapelle : un lieu de mémoire pour la diaspora tamoule, *EchoGéo*.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, dans la note de page 7

¹⁶ Cette réalité est décrite dans le film Dheepan de Jacques Audiard, portant sur la migration de personnes tamoules faisant suite au conflit armé et à la défaite des LTTE.

¹⁷ C. Moliner, *op. cit.*, p.1

Cette différence dans la grande Histoire met d'ores et déjà en exergue cette absence de similitude dans la manière dont la France va prendre place dans les représentations sociales de ces communautés tamoules. Cette destination, tantôt décidée pour ces Tamouls de l'Inde des ex-comptoirs français, tantôt par « substitution » pour ces Tamouls du Sri Lanka qui se voient refuser l'entrée en Angleterre, ne peut être vécue de la même façon d'un individu à un autre et d'un groupe à un autre. Ce vécu et son incidence sur l'intégration font partie de ce processus de migration et de la construction identitaire de chacun.

Dans le contexte d'une approche clinique, la grande Histoire tissée à l'histoire familiale et personnelle trouve sa pertinence dans la manière dont elle est singulièrement convoquée dans le récit du sujet. C'est en effet sur le versant subjectif qu'elle nous intéresse, dans le sens où la manière dont celle-ci est mobilisée reflète son appropriation.

Du côté des enjeux dans la langue, peut-on repérer alors une trace de ce contact culturel au préalable dans le rapport au pays d'accueil des Tamouls indiens issus notamment des ex-comptoirs français ? La familiarité de la culture française a-t-elle favorisé l'adaptation et l'intégration des Indiens issus de ces ex-comptoirs français en France, façonnant la manière dont ils vont construire leur identité dans cet espace ?

Au-delà de l'usage des langues, l'intérêt s'est porté sur la manière dont la langue tamoule existe dans la réalité du sujet, de ce qui vient faire « lien » entre lui et sa langue d'origine, tel qu'il le formule. En passant par la méthode de Marie-Lorraine Pradelles-Monod, les formulations et leur analyse nous permettent d'accéder à la façon dont ce lien existe pour le sujet, elles donnent sur le sujet lui-même dans le sens où lorsqu'il parle de la langue tamoule, en même temps qu'il dit ce lien, il se dit dans ce lien. En d'autres termes, en racontant, le sujet se raconte¹⁸. Ainsi, la manière de formuler sa pensée, ses idées, ses représentations révèle une histoire, une trajectoire de vie qui parfois évoque des frontières et des exils mais ouvre aussi sur le rapport du sujet à son histoire personnelle tissée de l'histoire familiale et de la grande Histoire.

En vue de répondre à notre problématique, une vingtaine de personnes originaires du Sri Lanka, de l'Inde et de la Réunion ont été rencontrées sur la base commune de la langue tamoule.

¹⁸ Cf. Voir chapitre Méthodologie

II. Formulation de la problématique et de mon hypothèse

Cette thèse se propose d'aborder les enjeux psychiques liés à la langue tamoule chez les personnes dites tamoules ou d'origine tamoule de l'Inde et du Sri Lanka installées en France. Plus précisément, elle tente d'approcher ce qui se joue sur le plan psychique - conscient et inconscient - dans la construction subjective du lien à la langue tamoule.

En partant du nouage étroit entre psychisme et culture, je me suis attachée à explorer certains aspects psychiques d'une construction singulière de l'identité telle qu'elle se manifeste et donc se repère dans la parole des femmes et des hommes que j'ai rencontrés dans le cadre de la recherche.

Plusieurs questions rapidement se formulent à propos de la place que prend la langue tamoule pour ces personnes : en arrivant en pays d'accueil, que font ces personnes du tamoul, langue d'origine ? De quoi les liens qu'ils tissent à cette langue tamoule sont-ils constitués et comment l'Histoire s'y inscrit-elle ? Entre pays d'origine et pays d'accueil, comment entre histoire personnelle et grande Histoire ces personnes façonnent-elles leur construction identitaire ? Et enfin, peut-on repérer des traces de l'Histoire, notamment de la colonisation française et de la guerre civile dans la singularité de leur rapport à la langue tamoule ?

Ma **question** se précise de la façon suivante :

Comment dans ce contexte, le lien à la langue tamoule tel qu'il se formule dans la parole d'un sujet peut-il éclairer les enjeux psychiques engagés dans la construction de son identité ?
Et comment pouvons-nous repérer dans ces formulations la manière dont cette identité est tissée de son histoire personnelle nouée à la grande Histoire ?

Mon **hypothèse** a été celle-ci :

Le sujet s'approprié son histoire familiale prise dans une histoire collective. Sous formes de traces psychiques, elles fonctionnent comme « matériaux » d'une construction identitaire, repérables dans son lien à sa langue d'origine. Dans la manière dont ces traces vont faire sens pour lui, autrement dit dans la manière dont elles vont exister dans une histoire personnelle telle qu'elle se constitue dans leur parole, les enjeux psychiques de cette construction peuvent être mis au jour.

Plusieurs axes de réflexion se sont imposés sur ce chemin d'exploration, celui de la culture et de l'identité ouvrant notamment sur les notions d'histoire et d'appropriation subjective.

L'envisageant en termes de construction, j'ai exploré l'identité sur le plan singulier et collectif tant sur le terrain culturel, psychique, social et psychologique, puis développé une réflexion sur le lien du sujet aux langues faisant partie de son environnement. Enfin, je me suis dirigée vers une dimension plus singulière, celle de la parole et du sujet qui la forge. La partie théorique ainsi constituée m'a permis de travailler la notion de transmission et de traces psychiques avant d'aborder la seconde partie de ma thèse consacrée à l'analyse des entretiens de recherche.

Première partie

Une exploration de l'identité en termes de construction

Chapitre I

L'identité du sujet comme réalité plurielle dans une mouvance entre soi et l'autre

« Dans la vie d'âme de l'individu, l'autre entre en ligne de compte très régulièrement comme modèle, comme objet, comme aide et comme adversaire, et de ce fait la psychologie individuelle est aussi, d'emblée, simultanément, psychologie sociale, en ce sens élargi mais tout à fait légitime. » Sigmund Freud¹⁹

I. Une construction plurielle en mouvement

De quoi tente-t-on de se saisir dès lors que l'on évoque l'identité d'une personne ? Comment se définit-elle ? L'exploration de cette notion au travers de concepts aux ramifications subjectives et sociales permet d'en dissiper sa nébulosité.

¹⁹ Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, PUF, 2019, p.5

1. Un point de départ polysémique

Du point de vue sémantique, « l'identité » en tant que notion « *recouvre cinq sens ou nuances de sens : ils expriment la similitude, l'unité, l'identité personnelle, l'identité culturelle et la propension à l'identification.* »²⁰

Dans son acception générale, le terme « identité » renvoie au fondement permanent de chaque être. Il vient étymologiquement du latin « *idem* » signifiant « le même » : « *l'identité de Pierre exprime le fait que Pierre est en quelque sorte « le même » que lui-même* »²¹. En dessinant les contours du sujet, l'identité « *sépare le soi du non-soi, le clôt sur lui-même* »²², souligne la philosophe Anne-Marie Drouin-Hans. Ainsi, tout en évoquant la similitude du sujet à lui-même, sa définition en précise sa différence avec un autre : un double mouvement par exemple perceptible sur la carte d'identité qui, à la fois, « *déclare unique un individu identifiable à travers les caractéristiques qui lui sont propres* »²³, et implique aussitôt une différence avec autrui définie par d'autres caractéristiques. « Être comme » et « être différent » d'autrui sont les deux mouvements antagonistes constitutifs du sujet dans son identité psychologique et sociale. C'est ainsi par l'unicité de soi et la différence avec l'autre que le sujet se caractérise.

Edmond Marc rappelle une distinction faite par le philosophe Paul Ricœur entre « *ipse* » et « *idem* » qui introduit une nuance importante, « *à travers le premier, l'identité signifie l'ipséité, c'est-à-dire l'unicité, la singularité et la spécificité de chaque individu ; et à travers le second, c'est l'identité à soi-même (idem) qui est affirmée et donc, essentiellement, la permanence dans le temps* »²⁴.

Si dans la distinction de Ricœur la mêmeté renvoie à la part objective de l'identité personnelle²⁵, c'est-à-dire celle qui se visualise de l'extérieur et qui inscrit le sujet dans le temps, l'ipséité quant à elle en incarne la part subjective²⁶ : précisément celle de la perception

²⁰ Robinson Baudry et Jean-Philippe Juchs, « Définir l'identité », *Hypothèses*, 2007, p.157

²¹ Anne-Marie Drouin-Hans, « Identité », *Le Télémaque*, 2006, p.17

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Edmond Marc, *Psychologie de l'identité Soi et le groupe*, Dunod, 2005, p.57

²⁵ Robinson Baudry et Jean-Philippe Juchs, *op. cit.*, note de bas de page 22, p.161

²⁶ *Ibid.*, p.161

intérieure caractérisée par l'unicité du sujet. Ces deux acceptions donnent corps au « caractère » se définissant comme « *l'ensemble des marques psychologiques distinctives propres à un individu et dotées d'une certaine stabilité situationnelle et temporelle.* »²⁷

L'unicité et la permanence, ainsi soulignées par Edmond Marc, représentent les « *dispositions durables* » qui permettent de reconnaître une personne, celles-ci « *naiss(a)nt d'habitudes acquises, de modes de réaction répétitifs qui viennent se sédimenter chez l'individu sous forme de traits de caractère* »²⁸.

Cette part subjective est celle qui nous intéresse parce qu'elle définit le caractère fondamental du sujet à partir de cette conscience d'être lui-même. L'ipséité renvoie précisément à la perception intime de son identité personnelle, dont l'expression se saisit plus facilement dans le cadre clinique selon Vincent Béja. En nous rappelant la condition fondamentale du cadre de la thérapie, il attire notre attention sur le déplacement du « même » (idem) au « soi-même » (*ipse*) dans « *l'identité narrative* ». ²⁹ L'*ipse* implique en ce sens une « *reconnaissance de soi par soi* »³⁰ s'exprimant dans la parole du sujet : « *Ce que je sais ou crois savoir de moi* »³¹. Il décrit l'ipséité comme un « *timbre* » constitué d'un « *ensemble de dynamiques sonores* ». ³² Par cette analogie acoustique, il tente de souligner « *la dynamique des mouvements d'ajustement du self lui-même, mouvements qui affectent simultanément toutes les modalités du sentir et de l'é-mouvoir, selon des schémas temporels suffisamment précis pour être reproductibles et donc mémorisés.* »³³ L'ipséité s'accorde ainsi à travers ce que le sujet vit, ressent, comprend, évoluant « *au cours du temps par transitions graduelles, par déplacements* » et se précisant à chaque fois de plus en plus. « *Ce faisant l'ipséité demeure car le sens de soi reste constamment accessible et n'est jamais vraiment rompu même s'il est parfois altéré. C'est la permanence au cœur du processus* »³⁴. Cette définition ouvre la porte à d'importantes nuances singulières qui renvoient à différentes manières pour le sujet de faire l'expérience de lui-même, exprimant la complexité universelle de ce qui fonde un sujet dans son être.

²⁷ Edmond Marc, *op. cit.*, p.57

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Vincent Béja, « Identité-Ipséité, le changement en thérapie », *Gestalt*, n°29, 2005, p.169

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p.170

³⁴ *Ibid.*, p.171

2. D'un sentiment subjectif³⁵ à une réalité plurielle de l'identité

Constituant le socle de son identité, cette permanence du sujet exprime un sentiment d'être soi. Edmond Marc illustre cette idée en partant de la définition d'Erik H. Erikson, pour qui l'identité renvoie précisément à un « *sentiment subjectif et tonique d'une unité personnelle (sameness) et d'une continuité temporelle (continuity)* »³⁶. Ce sentiment d'identité s'exprime « *au cœur de l'individu ainsi qu'au cœur de la culture de sa communauté* »³⁷ dans laquelle il est enraciné. Passant par cette inscription double de son existence – à la fois dans l'intériorité subjective et l'extériorité sociale - ce sentiment permet au sujet d'acquérir une « *représentation cohérente de lui-même* »³⁸ au centre de son identité.

Cette définition s'étoffe avec l'apport du psychologue social Jean-Paul Codol. Selon lui, le sentiment d'identité pour un sujet prend source dans l'appréhension cognitive du monde, de lui et des autres, constituant pour ainsi dire un « *savoir sur soi* »³⁹. Ce sentiment subjectif se caractérise par « *la conscience qu'il a de son unicité, de sa permanence dans le temps, de sa cohérence interne, de sa positivité – et les sentiments d'autonomie et de pouvoir qui lui sont associés* ». ⁴⁰ Selon l'auteur, cette connaissance que le sujet a de lui-même produit une représentation de soi constituée par la manière dont le sujet se représente lui-même dans sa relation à l'autre et la manière dont les autres se le représentent, autrement dit par sa manière de se percevoir et d'être perçu par autrui. Cette perception de soi est sous-tendue par les processus de reconnaissance et d'identification.

À la source de l'identité personnelle se trouve un « *système de sentiments et de représentations par lequel le soi se spécifie et se singularise* »⁴¹, selon Pierre Tap. Ainsi, le sujet prend conscience de lui-même à partir de ce sentiment d'être « le même » défini par des traits, des qualités et des caractéristiques inscrits dans une continuité temporelle. Ces repères

³⁵ Edmond Marc citant Erik Erikson, *Ibid.*, p.19

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Valérie Cohen-Scali et Jean Guichard, « L'identité : perspectives développementales », *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 2008, p.322

³⁹ Jean-Paul Codol, « La quête de la similitude et de la différenciation sociale - Une approche cognitive du sentiment d'identité », *Identité individuelle et personnalisation*, Pierre Tap (dir.), Éditions Privat, 1980, p.154

⁴⁰ *Ibid.*, p.157

⁴¹ Pierre Tap, *Id entité individuelle et personnalisation, op. cit.*, p. 8

fixes dans sa propre existence lui assurent la conscience de sa permanence, au-delà des contextes sociaux qu'il traverse. Et cette conscience qu'il a de lui-même est, selon Edmond Marc, « *le facteur central qui oriente ses comportements et ses relations avec autrui* »⁴².

Ce sentiment d'identité établit aussitôt du sens que le sujet attribue au monde qui l'entoure. C'est en cela que l'auteur nous rappelle que « *les individus ne réagissent pas directement à des comportements mais plutôt à la signification cognitive et affective qu'ils confèrent à ces comportements* » subjectivant la réalité qu'ils perçoivent, de ce fait « *le sens n'est ni dans les objets ni dans le sujet mais dans la relation subjective qui se noue entre le sujet et l'objet* »⁴³. Ainsi, l'univers extérieur prend constamment une couleur subjective puisqu'il se perçoit, se vit, se comprend toujours à partir d'un regard intérieur, celui du sujet.

Ce sentiment subjectif souligne cependant une réalité plurielle de l'identité. En effet, le sujet présente une identité complexe ouvrant à une définition plurielle de lui-même, le décrivant dans ses multiples facettes. Par exemple, si l'identité biologique définit le sujet par son génome composé de ses chromosomes et de ses gènes, l'identité professionnelle, quant à elle, définit le sujet par le métier qu'il exerce ; ou bien encore l'identité juridique définit le sujet dans sa capacité d'être titulaire de ses droits et ses devoirs. La pluralité qui nous intéresse particulièrement est celle qui recouvre ses dimensions psychologiques, culturelles et sociales. En sciences sociales, c'est dans un croisement transdisciplinaire que l'identité d'un sujet se constitue et prend sens.

3. Un terreau de construction transdisciplinaire

En 1972, le psychanalyste et psychologue du développement Erik H. Erikson est le premier à proposer une définition transdisciplinaire de l'identité aboutissant à une rencontre entre les points de vue de la psychanalyse, de la psychologie sociale et de l'anthropologie culturelle. Inscrivant sa pensée dans une perspective développementale et psychosociale, se rapprochant également des travaux des anthropologues culturalistes américains, notamment ceux d'Abram Kardiner et Margaret Mead, l'auteur ne pouvait appréhender la notion

⁴² Edmond Marc, *op. cit.*, p.25

⁴³ *Ibid.*

d'identité sans prendre en compte le fonctionnement psychique, le rôle des interactions sociales et de l'ancrage culturel dans la construction identitaire des sujets.

À partir de son observation sur la « confusion d'identité » chez des vétérans de guerre déterminée par une perte d'identité de soi et une discontinuité temporelle, ainsi que de sa réflexion sur la crise d'identité chez des adolescents, Erik H. Erikson conceptualise la formation de l'identité comme un développement progressif de la personnalité, fondé sur huit stades psycho-sociaux dans un ordre prédéterminé, les précédents ouvrant la voie aux suivants. Chaque stade permettrait à l'enfant d'acquérir (ou non) un attribut qui va avoir des répercussions sur la construction de son identité en termes de confiance, tant envers son environnement qu'envers lui-même.

Dans ce processus évolutif - de l'enfance jusqu'à l'âge adulte – s'opèrent d'importantes transformations sur le plan biologique, psychique et social. Résultant de l'interaction au cours du temps entre l'Ego-identity et son environnement, ces transformations - particulièrement en période d'adolescence mais aussi dans les difficultés que le sujet rencontre au cours de sa vie - ne se font pas sans entraîner des crises et des ruptures. Le sentiment d'identité se met ainsi à l'épreuve du processus évolutif et de ses crises. L'adaptation constante de l'adolescent à ces transformations est fondamentale pour assurer la continuité de ce sentiment subjectif, dans la mesure où « *le jeune doit sentir une continuité progressive entre ce qu'il est parvenu à être au long des années d'enfance et ce qu'il promet de devenir dans un avenir anticipé ; entre ce qu'il pense être lui-même et ce qu'il observe que les autres voient en lui et attendent de lui* »⁴⁴.

Erikson attire notre attention sur un point important dans ce processus évolutif : « *Un changement d'ordre culturel et historique peut se révéler (si) traumatisant pour la formation de l'identité* »⁴⁵. Tel que dans le principe des vases communicants, un lien étroit se dessine entre le contexte social et la formation de l'identité, l'un impactant l'autre au cours du temps et des changements.

Dans sa définition de l'identité personnelle, Erikson reconnaît aussi une dimension inconsciente qui s'incarne à travers le Moi freudien comme noyau identitaire. Edmond Marc remarque qu'Erik Erikson l'introduit comme une « *instance interne cautionnant une existence*

⁴⁴ Edmond Marc, *op. cit.*, p.25

⁴⁵ Erik H. Erikson, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Flammarion, 1972, p.157

cohérente en filtrant et en synthétisant, dans la série des instants, toutes les impressions, les émotions, les souvenirs et les impulsions qui essaient de pénétrer notre pensée et réclament notre activité et qui nous mettraient en pièces s'ils n'étaient pas triés et contrôlés par un système de protection progressivement établi et constamment en éveil »⁴⁶. Sur le versant inconscient, l'identité se développe au cours d'identifications⁴⁷, manifestant toujours un lien tissé d'affects entre le sujet et l'autre. Si au départ « *les enfants s'identifient à des aspects partiels des gens qui les affectent eux-mêmes le plus immédiatement, que ce soit au niveau du réel ou de l'imaginaire* »⁴⁸, il en est autrement dès la période d'adolescence où s'opère un remaniement des identifications passées dont certaines seront abandonnées pour en choisir de nouvelles au travers des rencontres, chemin faisant. La formation de l'identité, selon l'auteur, « *surgit de la répudiation sélective et de l'assimilation mutuelle des identifications de l'enfance ainsi que de leur absorption dans une nouvelle configuration qui, à son tour, dépend du processus grâce auquel une société identifie le jeune individu en le reconnaissant comme quelqu'un qui avait à devenir ce qu'il est et qui étant ce qu'il est, est considéré comme accepté* »⁴⁹. Dans cette dynamique identificatoire, une relation particulière entre soi et l'autre se repère à « *la façon dont l'individu s'identifie aux autres* » et « *rencontre avec plus ou moins de correspondance la façon dont la collectivité va l'identifier et lui proposer une définition de lui-même, en fonction de ses caractéristiques personnelles, de sa famille, de ses groupes d'appartenance...* »⁵⁰.

Dans cette mise en évidence de « *l'interaction étroite entre l'identité pour soi et l'identité pour autrui, l'appréciation personnelle et la comparaison sociale, les idéaux individuels et les modèles culturels, les processus conscients et inconscients* »⁵¹, Erikson met en exergue ce croisement transdisciplinaire à partir duquel s'inscrit la formation de l'identité, rendant sa théorie incontournable et fondamentale sur cette question.

⁴⁶ Edmond Marc citant Erik Erikson, *op. cit.*, p.21 et p.22

⁴⁷ Concept psychanalytique.

⁴⁸ Erik Erikson, *op. cit.*, p.156

⁴⁹ *Ibid.*, p.167

⁵⁰ Edmond Marc, *op. cit.*, p.21

⁵¹ Edmond Marc, *op. cit.*, p.20

Dans l'intention de définir la notion d'identité sur un versant subjectif, la sociologie et l'anthropologie ont mis l'accent sur la construction du « Soi » **à partir de** la relation à l'autre et du contexte culturel, ethnique et social, tandis que la psychologie s'est centrée sur la singularité du sujet qui se construit **avec autrui en soi**.

II. Une construction à partir de l'autre

George Herbert Mead « analyse la pensée comme conversation avec l'Autrui généralisé »⁵², renvoyant au groupe social ou à la communauté organisée. Il invalide dans la foulée l'hypothèse « d'un sujet isolé et désengagé »⁵³ se constituant seul. Résultant de ce processus social, il n'y a donc pas de « Soi » sans l'autre.

C'est au croisement de l'individuel et du collectif, du singulier et du social que s'introduit la question de l'identité qui dans sa construction « mobilise à la fois des processus psychiques et des représentations collectives ».⁵⁴

1. La socialisation

L'existence d'autrui se présente d'entrée de jeu comme un facteur indispensable dans la constitution du « Soi », une des conditions principales pour activer la socialisation. En tant que processus d'intériorisation de normes et de valeurs de la société, la socialisation permet la construction de l'identité du sujet sur le versant psychologique et social. Les sociologues en décrivent deux temps :

- La socialisation primaire, qui renvoie à la période de l'enfance où l'enfant se socialise à partir de son entourage premier composé de sa famille, de l'école, de ce qui l'environne et compose son univers à ce moment-là, porte la particularité de poser les premiers fondements de la structure affective et sociale de l'enfant, qui continueront à faire effets tout au long de sa vie.

⁵² Georges Herbert Mead, *L'esprit, le soi et la société*, PUF, 2006, p.6

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Jacques Saliba, *De l'identité aux identités, Champ psychosomatique*, 2001, p. 5

- Et la socialisation secondaire qui prend place, quant à elle, tout au long de l'âge adulte où le sujet continue à se développer, au travers de nouvelles rencontres mais aussi de l'apprentissage de nouvelles règles, normes et valeurs issues des divers milieux sociaux qu'il fréquente (club de sport, université, etc.). Dans cette mouvance entre son monde interne et le contexte social, ces nouvelles interactions sociales avec « *la communauté organisée ou le groupe social qui donnent à l'individu l'unité de soi* »⁵⁵ permettent au sujet de se réinventer dans son identité.

Se situant au croisement entre la biologie, la psychologie et la sociologie, Jean Piaget attribue lui aussi à la socialisation une place importante dans le développement cognitif de l'enfant.

Les interactions sociales « *donnent lieu à un processus de structuration graduelle ou socialisation, passant d'un état d'incoordination ou d'indifférenciation relative entre le point de vue propre et celui des autres à un état de coordination des points de vue et de coopération dans les actions et dans les informations* »⁵⁶. C'est particulièrement dans le jeu avec autrui que se structure la pensée de l'enfant débutant « *par un apogée du jeu symbolique, qui est une assimilation du réel au moi et à ses désirs, pour évoluer ensuite dans la direction des jeux de construction et de règles, qui marquent une objectivation du symbole et une socialisation du moi* »⁵⁷.

La capacité de l'enfant à comprendre et à penser le monde se structure par la manière dont il traverse des stades de développement configurés selon Piaget dans un ordre préétabli en fonction de tranches d'âges associées à des capacités d'opération. L'acquisition de nouvelles structures cognitives fondamentales telles que le langage – sous-tendue par ces « *substructures cognitives* » élaborées par l'enfant - sert « *de point de départ à ses constructions perceptives et intellectuelles ultérieures* » mais aussi « *en partie (à) son affectivité subséquente* »⁵⁸. L'apport théorique de Piaget établit le lien entre les interactions sociales de l'enfant et l'acquisition des capacités motrices et intellectuelles, soulignant

⁵⁵ Georges Herbert Mead, *op. cit.*, p.212 et p.223

⁵⁶ Jean Piaget et Bärbel Inhelder, « Les interactions sociales et affectives », *La psychologie de l'enfant*, PUF, 1966, p.99 et 100

⁵⁷ *Ibid.*, p.99

⁵⁸ Jean Piaget et Bärbel Inhelder, « Le niveau sensori-moteur », *op. cit.*, p.5

particulièrement « *le caractère indissociable et parallèle des développements cognitif et affectif ou social* »⁵⁹.

2. Le regard de l'autre

De façon fondamentale, c'est dans le regard d'un autre que le sujet se voit. Claude Dubar rappelle l'apport du sociologue Charles Horton Cooley à travers son concept « *looking-glass Self* »⁶⁰ où le sujet « *découvre ce qu'il est dans les yeux des autres comme dans un miroir de soi* »⁶¹. Le « Soi » est en ce sens déterminé par ces regards qui seront ensuite triés, intériorisés ou rejetés par le sujet lui-même, évoluant selon « *la réciprocité des perspectives et donc de la prise en compte par Égo des images de soi formulées par les autres* »⁶². De façon singulière, le sujet prend conscience de lui-même à travers ce que valide pour lui le regard de l'autre. À ce reflet de lui, plus précisément à ce qu'il reconnaît de lui dans le regard de l'autre, il s'identifie. L'interaction avec autrui est nécessaire dans ce processus du devenir Soi - à la fois sur le plan individuel et social - ouvrant dès le départ sur de multiples identifications au cours de sa socialisation.

Du côté de la psychologie, le regard a son importance dans son lien identification-identité, en tant que l'identification est constitutive de l'identité du sujet. Jocelyn Y. Hattab souligne un « *dévoilement simultané de l'un à l'autre pour s'identifier en identifiant, en donnant sens à ce visage, en lui donnant une identité, un être, une histoire, une spécificité unique* »⁶³.

Si par son regard, autrui identifie/ reconnaît/ valide le sujet dans son identité et son existence, il a tout aussi le pouvoir contraire, celui de l'invalider dans son être et l'impacter dans sa manière de vivre son identité. Tel une arme à double tranchant, cet autre « *m'empêcherait de n'être que moi-même mais il m'est indispensable à ma propre reconnaissance* »⁶⁴ signale l'auteur. En ce sens, un regard parental, social ou institutionnel imprégné d'une problématique psychique propre à cet autre ne permet pas à l'enfant d'être vu

⁵⁹ *Ibid.*, p.90

⁶⁰ Claude Dubar, « Polyphonie et métamorphoses de la notion d'identité », *Revue française des affaires sociales*, 2007, p.15

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ Jocelyn Y. Hattab, « Identité- Identification », *Perspective Psy*, 2009, p. 384

⁶⁴ *Ibid.*, p.385

« entièrement », portant le risque d'enfermer son identité dans une image faussée, éventuellement négative, à partir de laquelle il va inévitablement s'identifier et se construire. Ainsi à travers ce « *processus ininterrompu s'identifications d'abord imposées puis progressivement élaborées et choisies par nous-mêmes* »⁶⁵.- du regard de ses parents aux regards de tous ceux qu'il rencontre sur son chemin – le sujet va se constituer au fur et à mesure dans son identité. Ces regards que l'enfant rencontre sont associés à des attitudes qui, selon Paul Mussen, ont une forte influence sur la constitution du « Soi » qu'il lie au « *sentiment de l'individualité ou de l'identité* »⁶⁶. En effet, l'auteur explique que la manière dont l'enfant va percevoir son identité va être influencée par la réaction d'autrui, dépendant à son tour de la manière dont ce dernier le perçoit dans son caractère, son apparence physique, ses manifestations, etc. Ressenties très tôt par les enfants, ces attitudes provoquent en eux le sentiment d'être aimé ou rejeté, et les poussent à adopter « *rapidement les évaluations faites par les autres à propos d'eux comme leur propre évaluation* ». Ces attitudes auxquelles ces enfants s'identifient influent sur la conscience qu'ils ont d'eux-mêmes. L'attitude des parents va induire du doute ou de la confiance en soi selon ce qu'ils émettent de doute ou de confiance envers les capacités de leurs enfants⁶⁷.

Le regard de la mère comme manifestation de l'investissement affectif de son bébé a été traité par Donald W. Winnicott lorsqu'il souligne la question du Moi faible et du Moi fort⁶⁸ qui, selon lui, dépend de la capacité et du désir de la mère à soutenir son enfant au moment où il en a besoin⁶⁹. C'est par le regard que le soutien s'établit dans le lien mère-enfant. Attribuant la fonction de miroir au regard maternel, Winnicott remarque que c'est à partir du regard de la mère que l'enfant fabrique une image de lui-même : « *Que voit le bébé quand il tourne son regard vers le visage de sa mère ? Généralement ce qu'il voit, c'est lui-même. En d'autres termes, la mère regarde le bébé et ce que son visage exprime est en relation directe avec ce qu'elle voit.* »⁷⁰. Au départ - au moment de l'indistinction entre lui et le monde externe, entre

⁶⁵ *Ibid.*, p. 387

⁶⁶ Paul Mussen, « La formation de l'identité. Découvertes psychologiques et problèmes de recherche », *Identité individuelle et personnalisation*, Pierre Tap (dir.), *op. cit.*, p.14

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ce que Winnicott introduit par Vrai ou Faux Self.

⁶⁹ Ce qui renvoie à la "préoccupation maternelle primaire" selon Winnicott, *La famille suffisamment bonne* (1965), Payot, 2010, p. 10

⁷⁰ Winnicott Donald Woods, *Jeu et réalité*, Gallimard Folio, 1975, p. 205

lui et sa mère - le Moi de l'enfant « *n'est que potentiel* »⁷¹, en ce stade précoce notamment « *son moi est à la fois faible et fort* »⁷² et dépend de l'aptitude de sa mère à pouvoir développer une attention centrée sur lui. C'est par le regard que se jouent les identifications entre la mère et l'enfant, et pour Winnicott, « *l'identification est ce qui fait démarrer l'enfant* »⁷³.

Ainsi, en fonction de l'investissement affectif maternel dans les six premiers mois de sa naissance, la personnalité de l'enfant va se développer d'une façon authentique ou réactionnelle. Soutenu par le Moi de la mère - considérée comme suffisamment bonne – ce regard permet au Moi du bébé de devenir très fort, c'est-à-dire de développer par l'instinct une personnalité spontanée où il peut devenir « *très tôt lui-même ou elle-même, réellement et véritablement* »⁷⁴.

En l'absence de regard et donc d'investissement affectif, la mère ne donne pas à son enfant l'image de lui-même, le poussant à développer une personnalité réactionnelle provoquée par défense à ce qu'il ressent comme danger dans son environnement défaillant, celle de « *se protéger des coups que le monde frappe à sa porte* »⁷⁵. Soumis à son environnement, il n'est plus lui-même : « *À la question « qui est-il », il ne pourrait que répondre : l'autre* »⁷⁶.

L'absence de regard retire toute possibilité d'être identifié et de s'identifier. En prenant le cas des sujets autistes, Jocelyn Hattab rappelle qu'ils « *visent la bouche de celui qui parle face à eux contrairement à nous qui fixons les yeux* », soulignant par-là qu'il s'agit de « *ne voir que la parole de là où elle émerge mais ne pas voir le visage, l'être qui émet cette parole, qui s'en responsabilise, ce serait cela l'autisme, aussi cela* »⁷⁷. L'impossibilité d'identifier le corps de l'autre comme de s'identifier à son propre corps impacte la manière de vivre l'autre et se vivre dans son identité. Comme le précise l'auteur, « *sans visage, sans vue du visage, sans confrontation du regard, point d'identité. Ce n'est pas seulement l'impossibilité évidente d'identification de l'autre due à l'absence du regard mais aussi la perte d'identité de celui qui*

⁷¹ *Ibid.*, p.14

⁷² *Ibid.*, p.13

⁷³ Donald W. Winnicott, *La famille suffisamment bonne*, *op. cit.*, p. 14

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, p.13

⁷⁶ Daniel Zucker, « Pour introduire le faux self », *Penser la crise*, 2012, p. 19

⁷⁷ Jocelyn Y. Hattab, « Identité- Identification »..., *op. cit.*, p. 384

ne peut être vu ». ⁷⁸ Ce lien étroit entre identification et identité se repère plus facilement au sein de troubles d'identité où la difficulté de s'identifier entraîne une non-reconnaissance de soi et de l'autre.

3. Le conflit avec autrui

L'importance de l'existence d'autrui dans ce processus de devenir Soi peut s'exprimer d'une toute autre manière. En effet, l'opposition à l'autre permet, elle aussi, une affirmation du Soi. Dès ses premières années de vie, on remarque que l'enfant peut être objectivé par ses parents, souvent considéré inconsciemment comme le prolongement d'eux-mêmes. Se perçoit alors une forme de défense chez l'enfant à travers un « non ! » qui se manifeste très tôt dans son expression verbale, posant/imposant d'emblée une différence entre lui et l'autre, entre son désir et celui de l'autre. Dire « non » crée nécessairement une rupture de la continuité entre lui et l'autre et marque un besoin d'indépendance. Le conflit permet donc à l'enfant d'exister en dehors d'autrui, de sortir de sa position d'objet pour s'affirmer en tant que sujet.

C'est ce que l'on repère aussi particulièrement dans la période de l'adolescence où l'affirmation du Soi pour l'adolescent va passer par les conflits avec les personnes qui l'entourent. Pierre Tap relève le fait que c'est « *dans les relations conflictuelles à l'autre (personne ou groupe) comme socius, que le sujet accède à la différence et acquiert la reconnaissance de soi et des autres, par soi et par les autres.* » ⁷⁹ Ce Soi représente « *l'identité personnalisante* » que le professeur en psychologie décrit « *comme une passerelle, tendue, fragile et toujours déplacée, jetée entre l'activité intrapersonnelle et les relations interpersonnelles, entre le moi et l'autre, entre les potentialités corporelles, la dynamique affective... et les exigences sociales.* » ⁸⁰ C'est dans cette interaction entre les dimensions intérieures du sujet et celles qui le définissent de l'extérieur telles que « *la culture d'appartenance en terme(s) d'idéal, de droits et devoirs* » ⁸¹ que se construit l'interface sociale de son identité. L'auteur situe ainsi le conflit entre l'idéologie individuelle et la pensée

⁷⁸ *Ibid.*, p. 385

⁷⁹ Pierre Tap, *Identité individuelle et personnalisation*, *op. cit.*, p.8

⁸⁰ *Ibid.*, p.10

⁸¹ *Ibid.*, p.8

collective et culturelle - intrinsèquement liées aux dimensions affectives et sociales - à l'origine de l'identité personnelle.

Le conflit peut également s'exprimer au sein du sujet lui-même, selon l'identification qui s'opère. Nous citerons un des exemples marquants raconté par Jocelyn Hattab, celui de Sara « violée à l'âge de 15 ans »⁸². Lors d'une séance, après avoir pleuré, « elle se lève, « je suis Rivka » me dit-elle avec un sourire sarcastique »⁸³. À travers ce nouveau prénom qu'elle se donne sur un « mode de défense maniaque » se repère un conflit identitaire, « ne pouvant plus être (Sara) « elle qui a été violée » dans son corps et dans son identité elle doit se renommer, se recréer pour survivre à sa douleur »⁸⁴. Ce conflit dans son identité la pousse à se dissocier d'elle-même, devenue une autre. C'est en se créant alors une autre identité qu'inconsciemment elle trouve une façon d'être et renaître ailleurs. L'identification à Rivka - une nouvelle identité qu'elle adopte sous le regard de son thérapeute pris comme témoin - lui permet ainsi de survivre au risque d'effondrement de son identité en tant que Sara. L'identification en tant que processus permet au sujet de construire, façonner, remanier infiniment son identité.

III. Une sphère d'influence sociale en « Soi »

Comme le souligne le sociologue Norbert Elias : « Il n'y a pas d'identité du je sans identité du nous. Seule la pondération du rapport nous-je, la configuration de ce rapport changent »⁸⁵. Si pour lui, le sujet ne peut être isolé de son groupe d'appartenance, il souligne surtout l'importance du lien entre soi et l'autre dans la formation de l'identité personnelle du sujet. Retrouvant de l'autrui dans la structuration de cette interface du Soi, on peut ainsi dire que ce « Je » porte en « Soi » la trace de ce « Nous », qu'il porte dans son action sociale la trace des attitudes sociales intériorisées par le « Moi ».

⁸² Jocelyn Y. Hattab, *op. cit.*, p. 390

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Norbert Elias, « La transformation de l'équilibre "nous-je" », *La société des individus*, traduction française par J. Etoré, Fayard, 1991, p.241

1. « Lieux d'émergence »⁸⁶ sociaux

Comme nous l'avons précisé, il existe une interface sociale à partir de laquelle le sujet adopte les points de vue et les attitudes d'autrui. Claude Dubar souligne que pour Mead, « *le Soi émerge des relations entre un Je et des Autrui significatifs et généralisés, à partir de la communication par geste, avant même le langage articulé* » supposant de « *se mettre à la place de l'autre* ». ⁸⁷ En dressant un parallèle entre le jeu réglementé et l'institution sociale qu'est l'école, ayant pour but d'ajuster les places et les fonctions de chacun « *en une relation sociale organisée afin de bâtir la personnalité du petit enfant* »⁸⁸, Mead souligne que l'enfant doit adopter les attitudes de chacun pour pouvoir s'intégrer et fonctionner dans ces espaces sociaux. Pour illustrer cette idée, le professeur donne l'exemple du joueur de base-ball qui, dans son action, adopte la perception généralisée du groupe lui permettant d'anticiper l'enchaînement des actions de chacun. C'est « *en endossant les rôles des autres équipiers* »⁸⁹ que le sujet définit ses propres actions. Justement en ce sens « *son action est contrôlée par le fait d'être chaque autre équipier, au moins dans la mesure où leurs attitudes affectent sa réponse particulière.* »⁹⁰ Il en va de même sur une échelle plus grande, où « *il adopte les mœurs de cette société en autorisant à l'attitude d'autrui de contrôler sa propre expression immédiate* ». ⁹¹ La socialisation se repère dans l'influence de l'« Autrui généralisé » dans les actes sociaux du sujet.

George H. Mead conceptualise des lieux d'émergence⁹², à la fois distincts et tissés entre eux, à partir desquels le sujet se manifeste :

Le « **soi** » se constitue « *par l'organisation (des) attitudes individuelles particulières, mais aussi par celle des attitudes sociales d'Autrui généralisé – du groupe social comme un tout auquel il appartient.* »⁹³ Cette interface entre le sujet et le milieu social passe par l'intériorisation des comportements d'autrui constituant des modèles de conduite sociale pour le sujet. Au cours

⁸⁶ Terme emprunté à Georges Herbert Mead, *op. cit.*, p.264

⁸⁷ Claude Dubar, *op. cit.*, p.15

⁸⁸ Georges Herbert Mead, *op. cit.*, p.222

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ *Ibid.*, p.212 et p.222

⁹¹ *Ibid.*, p.227

⁹² Terme emprunté à Georges Herbert Mead, *Ibid.*, p.264

⁹³ Georges Herbert Mead, *op. cit.*, p.226

de la socialisation, l'auteur désigne le langage comme seule forme de comportement intériorisé qui permet au sujet de devenir « *un objet pour lui-même* »⁹⁴, dans le sens où il peut se répondre à lui-même en l'absence d'autrui. En effet, il est familier de se parler à soi-même, de se répondre par rapport à ses propres pensées, particulièrement à s'appuyer sur ce que l'on dit pour déterminer la suite de son discours⁹⁵. Ces réponses s'anticipent à partir de la conscience de soi dans sa relation à l'autre. Comme Mead le formule : « *Être conscient de soi, c'est essentiellement devenir un objet pour soi en vertu de ses relations avec les autres individus* »⁹⁶. En tant qu'il constitue une facette de l'identité d'un individu qui se fonde à partir de cette interface sociale, ce « soi » est présenté dans la théorie de Mead comme scindé en deux : un « Je » qui recouvre une dimension plus psychologique et un « Moi » qui renvoie à une dimension plus sociologique.

Comme « *lieu d'émergence de la nouveauté et de nos valeurs les plus importantes* »⁹⁷, le « **Je** » est plus précisément l'action produite comme réponse à la manifestation d'autrui en termes d'attitudes et « *en un certain sens, ce à quoi nous nous identifions* »⁹⁸. Tel un centre qui nous situe en réponse à l'autre sur un terrain social, ce « Je » incarne une identité dans l'action, qui permet le développement d'attitudes nouvelles au cours du processus social. En tant que « *centre d'élaboration autonome* »⁹⁹, c'est à partir du sujet, de sa dimension psychologique que ce « Je » détermine ses actes sociaux. Éphémère, l'action du « Je » se transforme en une attitude sociale du « Moi » et devient « *un « Soi social » (Self)* » lors d'interactions avec autrui, constituant « *une sorte de réaction intégrée aux Autrui généralisés que sont les groupes de copains* »¹⁰⁰.

Le « **Moi** » quant à lui représente l'interface sociologique construite par toutes les attitudes de la communauté que nous adoptons. Il s'agit d'une part conventionnelle du Soi, déterminée à partir des conduites sociales et rôles sociaux intériorisés, structurant la conscience de soi du sujet à partir de ses liens au(x) groupe(s). Il s'agit ainsi de l'intériorisation des codes sociaux qui se tissent et se nouent à l'action du sujet.

⁹⁴ *Ibid.*, p.212 et p.213

⁹⁵ *Ibid.*, p.211

⁹⁶ *Ibid.*, p.237

⁹⁷ *Ibid.*, p. 264

⁹⁸ *Ibid.*, p. 239

⁹⁹ Claude Dubar, *op. cit.*, p.15

¹⁰⁰ *Ibid.*

Le professeur en sociologie Rogers Brubaker soulève particulièrement la difficulté de saisir l'identité face à « *un « moi » qui se construit et se reconstruit perpétuellement à partir d'une variété de discours différents – et demeure fragile, fluctuant et fragmenté* »¹⁰¹, d'autant plus qu'elle remplit différentes fonctions. Se déterminant par l'extériorité en mouvement, le Moi s'élabore dans une mouvance sociale.

En tant qu'il représente l'interface sociale du sujet, le « **Soi** » revendique à la fois le rapport à l'autre à partir du « **Je** » et l'appropriation des attitudes sociales à travers le « **Moi** ». Constitutives du « Soi », ces deux phases influent l'une sur l'autre. Ce n'est pas parce que le « Soi » se forge dans le lien avec autrui par le processus social, qu'il est « *incompatible avec le fait que chaque soi a sa propre individualité.* »¹⁰² En effet, les « Soi » sont à la fois sociaux et singuliers puisque « *chaque soi réfléchit dans sa structure un aspect ou une perspective de ce modèle* » en particulier et ceci à partir « *de son point de vue, unique et singulier, dans la totalité du processus de conduite sociale organisée* »¹⁰³. Chaque « Soi » émerge de cette dialectique entre pensée et action, dont l'intériorisation du social par le sujet prend toujours une couleur subjective.

Le « Soi » pour Mead surgit de l'expérience sociale et contraste avec l'identité du sujet déliée d'autrui. En effet, le « *simple être-là (thereness) du monde* »¹⁰⁴ relève d'une expérience indépendante du « Soi ». L'unité sociale du sujet désigne pour l'auteur une structure se composant d'une pluralité de « Soi » qui trouve son harmonisation selon ses liens aux autres.

Si « *l'identité du Moi* » se définit aussi « *comme processus social* »¹⁰⁵, elle se concentre cependant davantage sur la possibilité « *de penser et analyser certaines formes relatives de cohérence (ipséité) et de permanence (mêmeté) dans le mouvement* »¹⁰⁶. Ce Moi psychologique, dans lequel la dimension sociale est reconnue comme participant à la formation du sujet, s'élabore sur un principe d'unification n'excluant « *ni la multiplicité ni le changement de ses états* »¹⁰⁷. Cette unité psychologique se forge dans et par des mouvements sociaux qui s'opèrent tout au long de la vie du sujet.

¹⁰¹ Rogers Brubaker, « Au-delà de L'« identité » », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001, p.73

¹⁰² Georges Herbert Mead, *op. cit.*, p.261

¹⁰³ *Ibid.*, p.262

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.207

¹⁰⁵ Claude Dubar, *op. cit.*, p.15

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.16

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.16

Dans la théorie du psychologue américain William James, la notion du Moi se formule différemment, il s'agit d'un « *Moi Multiple c'est-à-dire marqué par la pluralité des rôles qu'il joue, simultanément et successivement, objectivé par les autres* »¹⁰⁸ et qu'il rattache à une unité assurée par un « *Self doté de mémoire* »¹⁰⁹ remarque Claude Dubar. L'importance réside donc ici en cette unité personnelle du sujet comme centre à partir duquel les réalités sociales se vivent, en fonction de sa manière de penser et de percevoir le monde qui l'entoure.

2. Le groupe comme biais identitaire

Si le sujet construit son être social à partir de ses rapports aux autres, cette identité sociale diffère cependant de l'identité personnelle. En effet, dans cette conception de soi sur un terrain social, la personnalité du sujet s'efface pour laisser place à la personnalité du groupe. Le sujet se « dépersonnalise », c'est-à-dire qu'il va se détacher de ce qui le caractérise lui personnellement pour s'affilier à ce qui caractérise le groupe spécifiquement.

La psychologie des masses, selon Freud, est intrinsèquement liée à « *la pulsion sociale – herd instinct, group mind – qui dans d'autres situations ne trouve pas expression* »¹¹⁰. Ainsi, l'instinct grégaire ou l'esprit de groupe porte cette particularité qu'il détermine la pensée du sujet comme ses actions. Même si, « *sous l'effet d'une condition déterminée* », ce n'est plus le sujet dans son individualité qui décide, il réagit à son « *insertion dans une foule humaine* » ayant « *acquis la propriété d'une « masse psychologique* » »¹¹¹.

Si pour Le Bon, le contexte de la foule ouvre la voie à « *un sentiment insurmontable qui l'autorise à s'adonner à des pulsions que, seul, il aurait nécessairement bridées* »¹¹², pour Freud c'est notamment « *que dans la masse l'individu se trouve être dans des conditions qui l'autorisent à se débarrasser des refoulements de ses motions pulsionnelles inconscientes.* »¹¹³

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.14

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p.6

¹¹¹ *Ibid.*, p.7

¹¹² Le Bon cité par Sigmund Freud, *Ibid.*, p.10

¹¹³ Sigmund Freud, *Psychologie des masses...*, op. cit., p.10

« (D)evenu un automate sans volonté »¹¹⁴ selon Le Bon, l'individu se soumet à la force du groupe. C'est ce que nous montrent très clairement deux expériences parmi d'autres qui mettent l'accent sur la conformité au groupe et la soumission à l'autorité.

Asch¹¹⁵ démontre, dans son expérience en 1951, le pouvoir du conformisme sur le comportement d'un sujet au sein d'un groupe. Dans cette expérience, un groupe d'étudiants devait participer à un prétendu test de vision présentant des lignes tracées : d'un côté la ligne modèle et de l'autre une proposition de trois autres lignes, le but étant de déterminer celle qui correspondait à la ligne modèle. Cependant, l'enjeu de l'expérience en était autre. Celui-ci consistait en réalité à observer un participant en particulier, dans son comportement, parmi un groupe de complices. Le résultat de l'expérience a démontré que le sujet s'était conformé aux réponses du groupe même si ces dernières étaient visiblement fausses. Le conformisme désigne un processus qui modifie le comportement naturel du sujet à partir d'influences sociales pour adopter le comportement du groupe. Pris dans l'influence sociale, son comportement - marqué par une dépersonnalisation (du sujet) dans sa manière de percevoir, de penser et de se conduire - ne le manifeste pas « lui en tant que sujet » mais « lui en tant que membre du groupe », ceci s'expliquant tant par un besoin d'appartenir au groupe que par une crainte de conflit dans ce contexte social.

Une autre expérience de psychologie, celle de Milgram en 1963, porte sur la soumission à l'autorité. Présentée comme une étude scientifique mesurant l'efficacité de la punition sur la mémorisation, l'expérience met en jeu trois protagonistes : un élève, un enseignant et un expérimentateur, et les consignes de l'expérience sont les suivantes :

- L'élève a le devoir de mémoriser des listes de mots.
- L'enseignant, quant à lui, a la tâche de tester l'élève en lui présentant ces listes de mots à compléter, mais aussi de le punir de ses mauvaises réponses par décharges électriques, augmentant en termes de volts au fur et à mesure de l'expérience.
- Et enfin, l'expérimentateur, incarnant l'autorité officielle et légitimée par une blouse blanche et un ton ferme, conduit l'expérience.

¹¹⁴ Le Bon cité par Sigmund Freud, *Ibid.*, p.12

¹¹⁵ Solomon Asch, psychologue sociale.

En réalité, l'expérimentateur et l'élève sont, tous deux, des comédiens complices dans cette expérience. C'est le sujet, dans son rôle d'enseignant, qui est observé dans son comportement. Le scénario présente l'élève placé dans une autre pièce d'où il peut être entendu simulant la réception de décharges électriques par des cris, et l'expérimentateur, quant à lui sûr de lui, utilise son autorité pour que l'expérience soit conduite jusqu'au bout : lorsque le sujet « enseignant » est pris d'hésitations et de doutes, l'expérimentateur a comme consigne de le pousser à continuer, tout en le déchargeant de la responsabilité de ses actions. C'est ainsi dans sa manière de se conduire et de réagir dans un tel contexte, précisément en termes d'obéissance à l'autorité, que le sujet « enseignant » est étudié.

Cette expérience a finalement démontré que la soumission à l'autorité était plus forte que l'inquiétude ressentie par les sujets eux-mêmes. Si le fait d'infliger de la douleur envers l'élève posait un cas de conscience, chaque « enseignant » avait manifesté un seuil de tolérance différent selon l'intensité des cris de l'élève.

Cependant l'incitation par l'expérimentateur à poursuivre a conduit la plupart des sujets à continuer l'expérience et à manifester le comportement qui était socialement attendu.

Ces expériences mettent en évidence l'influence du social exercée sur les comportements personnels. Impliquant des enjeux d'adaptation, d'appartenance, d'assimilation, d'intégration au groupe, le contexte social contraint le sujet à se comporter comme le groupe auquel il se sent appartenir, disant de son lien au groupe. C'est à travers des « catégories sociales » - en dehors du sujet et/ou s'imposant à lui, à partir d'une extériorité qu'il intériorise donc - que se construit son identité sociale. On note ici que cette construction sociale (de l'identité du sujet) prend source dans une volonté/ un besoin d'« appartenir » pour pouvoir « être »/« exister ». Dépersonnalisé dans cet espace social, le sujet qui se conforme aux attentes sociales de l'autre n'est plus lui-même, il est le groupe et en ce sens son comportement qui n'est plus issu de ses propres pensées manifeste une appropriation des pensées d'autrui.

IV. Autrui en Moi

En psychanalyse, Freud met en relief une intériorisation inconsciente de l'autre qui s'établit par identification. C'est par identification à autrui que le sujet se construit, c'est dans un mouvement inconscient qui s'inscrit dans la relation à l'autre qu'il devient lui, qu'il se précise dans son identité.

1. L'identification comme processus constitutif du Moi

Si, bien avant la naissance de la psychanalyse, le terme « Inconscient » apparaît dans certains écrits, Sigmund Freud est cependant le premier qui en apporte un éclairage précis. Occupant une place centrale dans sa recherche, l'Inconscient - qu'il découvre et décrit lors de ses travaux sur l'interprétation des rêves - est pour lui au fondement de la vie psychique humaine.

Freud ne parle pas d'identité mais d'identification en tant que mécanisme inconscient participant à la formation du Moi. Son intérêt s'est porté sur la réalité psychique du sujet, précisément sur ses mécanismes inconscients en jeu dans son fonctionnement psychique, incluant « *les domaines du sentiment, de la pensée et de la volonté, les deux derniers se dédoublant puisqu'ils ont deux faces indépendantes, l'une consciente, l'autre inconsciente.* »¹¹⁶

Dans la première topique, Freud élabore un découpage de l'appareil psychique en trois lieux psychiques : le conscient, le préconscient et l'inconscient. À la suite du remaniement de sa théorie en 1920, il introduit la deuxième topique présentant le psychisme composé de trois instances : le Moi, le Ça, et le Surmoi. Il considère la formation du Moi comme la résultante d'interactions et du conflit psychique entre le Ça et le Surmoi.

Le **Ça** est une instance archaïque qui renvoie à l'inconscient, à ce qui échappe au sujet, précisément à ses désirs inconscients. Le principe de plaisir y fonctionne de telle manière que le sujet cherche inconsciemment à satisfaire ses désirs, pulsions et besoins.

Le **Surmoi** représente, quant à lui, les lois, les règles et les interdits posés et transmis par les figures parentales et intériorisés par le sujet. Cette intériorisation des exigences sociales, qui

¹¹⁶ Alain Delrieu, *Sigmund Freud Index Thématique*, Anthropos, Economica, 2001, p.1077

constitue la morale représentant le bien et le mal, qui protège, interdit et punit, régule le sujet dans son comportement.

Et le **Moi** représente l'édification de la personnalité par la raison et la sagesse, fonctionnant à partir du principe de réalité. Il exprime l'équilibre du conflit entre les pulsions destructrices et la recherche du plaisir, en tant qu'il est l'expression d'un compromis.

C'est à partir de l'**identification** que s'élabore la formation du Moi. En ce sens, le Moi du sujet se constitue par une série d'identifications successives à ces autres qui l'entourent.

Ce terme d'identification est défini dans le vocabulaire freudien comme un « *processus psychologique par lequel un sujet assimile un aspect, une propriété, un attribut de l'autre et se transforme, totalement ou partiellement, sur le modèle de celui-ci.* »¹¹⁷

Du point de vue sémantique, l'identification se rapproche du verbe « s'identifier » dans un sens intransitif : qui ne concerne que le sujet donc. En effet, si le verbe transitif « identifier » signifie le fait de passer de l'un à l'autre sur la base d'une même caractéristique créant du lien entre les éléments, « s'identifier » est, quant à lui, de sens réfléchi, signifiant que l'action ou le sentiment découlant du sujet renvoie à lui-même, mécanisme que l'on retrouve dans la projection. Ainsi se marque une différence entre d'un côté le fait de reconnaître une personne comme identique ou assimilée à une caractéristique qui lui est propre et de l'autre le mouvement inconscient qui pousse à s'approprier des aspects, des attributs, des traits d'une personne.

C'est notamment dans ses travaux sur l'interprétation des rêves de ses patientes manifestant des symptômes hystériques que Freud repère, dans un premier temps, ce processus psychique en jeu sur le plan inconscient. Des douleurs physiques, manifestées sans lorsqu'une source organique ne puisse être décelée, ont orienté Freud vers la piste d'une source psychique. Si pendant longtemps il a été admis que le rêve était une production désorganisée de la pensée déclenchée par des stimuli extérieurs, Freud y découvre une fenêtre ouvrant sur la dimension psychique du sujet. Pour lui, l'interprétation du contenu onirique se révèle être la voie royale menant à l'inconscient, où chaque rêve est la réalisation d'un désir inavouable. Dans l'intention d'invalider sa thèse sur les rêves, l'une de ses patientes nommée « *la belle bouchère* »¹¹⁸ raconte son rêve où un de ses désirs ne s'était pas satisfait : elle manifeste le

¹¹⁷ J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la Psychanalyse*, (1967), PUF, 1984, p.187

¹¹⁸ Appellation empruntée à Jacques Lacan.

désir de donner un souper, elle ne trouve cependant en réserve que du saumon fumé. Voulant faire des courses, elle se rend compte qu'il s'agit d'un dimanche après-midi, les magasins sont donc fermés. Voulant contacter alors des traiteurs, elle réalise que le téléphone est en dérangement, ce qui l'amène à devoir renoncer à son désir. D'apparence, ce rêve manifestait la non-satisfaction d'un désir, cependant une autre interprétation s'est révélée à travers l'analyse de celui-ci.

Constitué selon Freud d'éléments diurnes, ce rêve fait suite à une succession de désirs non satisfaits vécus dans la journée, entre autres : le désir de son mari voulant commencer un régime et refusant toute invitation à des soupers en vue de perdre du poids ; le désir du peintre voulant faire le portrait du visage expressif de son mari que ce dernier refusa ; un désir de manger du caviar que la belle bouchère ne s'autorisait à satisfaire. Freud « *note qu'elle a absolument besoin de se créer un désir non satisfait dans sa vie. Son rêve lui montre d'ailleurs le refus de ce qu'elle désire comme s'étant produit. Mais pourquoi donc a-t-elle besoin d'un désir non satisfait ?* »¹¹⁹.

L'insistance de Freud pousse sa patiente à dévoiler sa jalousie ressentie envers une amie à qui elle a rendu visite la veille, « *tant son mari ne cesse de chanter ses louanges. Par chance cette amie est fort sèche et maigre alors que son mari est un amateur des formes pleines.* »¹²⁰ Ayant manifesté son envie de s'arrondir, son amie en question lui fera comprendre qu'elle souhaite être invitée chez elle pour sa bonne nourriture. C'est par ces éléments que le rêve s'éclaircit, en effet, ce contenu onirique qui d'apparence semblait insignifiant cache en réalité un désir, celui « *de ne contribuer en rien à l'arrondissement des formes de (son) amie* »¹²¹ pour éviter qu'elle ne puisse plaire encore plus à son mari, et le saumon fumé s'explique par le fait que c'est le plat préféré de son amie. Le désir de la belle bouchère était que l'amie ait ce désir de prendre du poids et qu'il soit non comblé. Pour Freud, « *le rêve acquiert une autre interprétation si dans le rêve ce n'est pas à elle mais à l'amie qu'elle songe, si elle s'est mise à la place de l'amie, ou encore, comme nous pourrions dire, si elle s'est **identifiée** à elle.* »¹²². En fin de compte, dans son rêve, c'est son désir à elle, celui de ne pas vouloir donner un souper à son amie, qui se retrouve inconsciemment satisfait.

¹¹⁹ J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *op. cit.*, p.187 et p. 188

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, p.189

Pour Freud, les patientes hystériques passent par l'identification pour exprimer « *dans leurs symptômes les expériences vécues par toute une série de personnes, et pas seulement leurs propres expériences* », en d'autres termes « *à souffrir en quelque sorte pour toute une foule de gens et à jouer tous les rôles d'un spectacle avec leurs seuls moyens personnels.* »¹²³

Différenciant l'imitation de l'identification, pour Freud, « *une chose est la voie, (l') autre chose est l'acte psychique qui emprunte cette voie.* »¹²⁴ En ce sens, les symptômes expriment ce que ces patientes ne peuvent s'avouer à elles-mêmes, passant par l'identification à l'autre pour exprimer un sentiment existant en elles.

Issue de « *Fragment d'une analyse d'hystérie* », prenons le cas de Dora chez qui des douleurs aiguës s'étaient manifestées - Freud lui demande alors : « *Qui copiez-vous là ?* »¹²⁵ À travers la méthode d'association libre, Dora raconte qu'elle avait rendu visite la veille à ses cousines, « *dont la cadette s'était fiancée, (et) à cette occasion l'aînée s'était mise à avoir des douleurs d'estomac* ». Pour Dora, il était clair que ces symptômes manifestaient une envie de la part de l'aînée qui avait pour habitude de tomber malade en vue d'obtenir quelque chose, « *et maintenant elle voulait justement quitter la maison pour ne pas être témoin du bonheur de sa sœur.* »¹²⁶ Freud repère par le symptôme une identification de Dora à sa cousine « *soit parce que, tout comme elle, (Dora) enviait celle qui était la plus heureuse pour l'amour qu'elle vivait, soit parce qu'elle voyait dans le destin de la sœur aînée, qui peu de temps auparavant avait eu une affaire amoureuse qui s'était mal terminée, le reflet de son propre destin.* »¹²⁷ Bien que Freud utilise le verbe « copier » pour aborder le symptôme de Dora, il distingue cependant l'identification de l'imitation par ce « *tout comme* »¹²⁸ si elle était devenue sa cousine. L'emprunt de ces douleurs d'estomac démontre l'expression d'un même message inconscient qui ne peut être avoué ouvertement.

¹²³ J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *op. cit.*, p.189

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Sigmund Freud, « *Fragment d'une analyse d'hystérie* », *Œuvres complètes*, PUF, 2018, p.218

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid.*, p.218

¹²⁸ Sigmund Freud, *Interprétation du rêve*, Trad. J.P. Lefebvre, Seuil, 2010, p.360

Freud distingue alors trois sources d'identifications :

Décrite dans le complexe d'Œdipe, l'**identification primaire** est pour lui « *la forme la plus précoce et la plus originaire du lien affectif* »¹²⁹ ainsi que le mode primitif de constitution du sujet sur le modèle de l'autre. Freud explique que l'identification primaire « *joue un rôle dans la préhistoire du complexe d'Œdipe* » où le petit garçon « *prend son père comme idéal* » cherchant à « *devenir et être comme lui, prendre sa place en tous points.* »¹³⁰ De façon simultanée, le petit garçon opère un « *investissement objectal de la mère* »¹³¹, avant même qu'il ne puisse faire une différence entre lui (l'égo) et elle (l'autre, l'alter ego), lien marqué par l'incorporation orale.

L'**identification par voie régressive** revient à devenir « *le substitut d'un lien objectal libidinal* »¹³² à travers un objet perdu introjecté dans le moi. Cette identification consistant à se substituer régressivement à l'objet perdu est illustrée dans une observation¹³³ : un enfant, malheureux d'avoir perdu son chat, s'est déclaré être lui-même ce chat, marchant à quatre pattes, refusant de manger à table, etc.

Les **identifications secondaires**, en l'absence d'investissement libidinal, peuvent avoir lieu à partir du moment où s'observe un trait commun servant de point de contact entre le sujet et un autre. « *Plus cette communauté est significative, plus cette identification partielle doit pouvoir réussir et correspondre ainsi au début d'un nouveau lien.* »¹³⁴ Freud signale qu'il s'agit à chaque fois d'une identification partielle portant sur un « *trait unaire* », un aspect limité de la personne qui est mise en place d'objet.

En voici un exemple : une jeune fille du pensionnat reçoit de celui qu'elle aime en secret « *une lettre qui excite sa jalousie et à laquelle elle réagit par un accès hystérique* »¹³⁵. Sa réaction entraîne la même réaction hystérique par contagion mentale chez certaines de ses amies au courant de la situation. Freud met en évidence « *l'identification sur la base d'un pouvoir se*

¹²⁹ Sigmund Freud, « L'identification », *Essais de psychanalyse*, Payot, 2001, p.189

¹³⁰ *Ibid.*, p.187

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*, p.191

¹³³ *Ibid.*, Sigmund Freud citant une histoire parue dans « *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* », p.192

¹³⁴ Sigmund Freud, « L'identification », *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p.191

¹³⁵ Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, *op. cit.*, p.45

mettre ou d'un vouloir se mettre dans la même situation »¹³⁶, dévoilant leur désir de vouloir avoir, elles aussi, un amour secret comme leur amie et acceptant, par culpabilité, la douleur qui y est associée.

En tant que concept central de la psychanalyse, « *l'identification aspire à donner au moi propre une forme analogue à celle du moi autre, pris comme « modèle* » ». ¹³⁷ Il s'agit en d'autres termes d'une appropriation exprimant du « *tout comme* »¹³⁸ que Freud découvre dans les rêves de ses patientes manifestant un trait commun sur le plan inconscient entre plusieurs personnes. Sous-tendues par les mécanismes de la projection et de l'introjection, ces identifications désignent à la fois un mode d'attachement à l'autre et s'intègrent dans les processus de la psyché. À travers l'identification à l'autre, le sujet exprime son Moi.

2. La formation du Moi par « emprunt »¹³⁹ chez Freud

C'est en passant par de nombreux mouvements identificatoires aux autres que le sujet se constitue, c'est en « empruntant » à l'autre que le sujet « devient ». Reconnue donc « *comme expression première d'un lien affectif à une autre personne* »¹⁴⁰, l'identification s'élabore dans la relation à l'autre sous-tendue par des affects. C'est vers l'âge de deux/trois ans, au moment où l'enfant entre dans une phase phallique du développement libidinal que Freud nomme le complexe d'Œdipe, que ce processus psychique est en jeu structurant la différence des sexes et des générations. Cette identification est cependant ambivalente, c'est-à-dire qu'« *elle peut tout aussi bien s'orienter vers l'expression de la tendresse que vers le désir d'éviction* »¹⁴¹. Freud attribue cette ambivalence à « *la première phase orale de l'organisation libidinale dans laquelle* », à l'instar du cannibalisme, « *on s'incorporait, en mangeant, l'objet convoité et apprécié et ce faisant l'anéantissait en tant que tel* ». Le cannibale « *aime (effectivement) ses ennemis jusqu'à les dévorer, et ne dévore pas ceux qu'il ne peut aimer d'une manière ou d'une autre* »¹⁴². Or dans l'identification il en est autrement, (c'est-à-dire que) « *le moi copie une fois*

¹³⁶ *Ibid.*

¹³⁷ Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, op. cit., p.44

¹³⁸ Sigmund Freud, *Interprétation du rêve*, op. cit., p.360

¹³⁹ Roland Chemama, Bernard Vandermersch, « Identification », *Dictionnaire de la psychanalyse*, Larousse, 2018, p.181

¹⁴⁰ Sigmund Freud, « L'identification », *Essais de psychanalyse*, op. cit., p.187

¹⁴¹ *Ibid.*, p.188

¹⁴² *Ibid.*

la personne non aimée, l'autre fois au contraire la personne aimée. »¹⁴³ Précisément dans cette phase, l'enfant s'identifie d'une part à ce qu'il « *voudrait être* »¹⁴⁴ : le désir de ressembler à un idéal mais aussi de prendre la place du parent du même sexe, ce qui se manifeste alors par des désirs hostiles. D'autre part à ce qu'il « *voudrait avoir* »¹⁴⁵ : le désir de posséder le parent du sexe opposé, ce qui se manifeste par des désirs amoureux.

Le type d'attachement dans l'identification dépend selon s'il s'agit d'un garçon ou d'une fille de la relation respective qui se tisse avec son père et sa mère, et c'est dans la confluence de ces relations que se réalise le complexe d'Œdipe.

Freud donne l'exemple de la petite fille qui, ayant contracté le même symptôme de toux que sa mère, manifestait une volonté hostile de remplacer cette dernière auprès de son père. Cette toux douloureuse signifiait à la fois l'amour objectal envers le père mais aussi « *l'influence de la conscience de culpabilité : Tu as voulu être la mère, maintenant tu l'es du moins dans la souffrance. C'est ici le mécanisme complet de la formation de symptôme hystérique.* »¹⁴⁶

L'identification à une personne aimée se repère aussi dans le cas de Dora qui avait repris la toux de son père : ici « *l'identification a pris la place du choix d'objet, le choix d'objet a régressé jusqu'à l'identification.* »¹⁴⁷

Dans le complexe d'Œdipe, de façon simplifiée, le garçon s'identifie au père pris comme modèle, il s'agit particulièrement d'une identification primaire dite ambivalente dans le sens où il veut à la fois lui ressembler et l'éliminer. De façon simultanée voire de façon antérieure, le garçon effectue un investissement libidinal dit « *objectal nettement sexuel* »¹⁴⁸ envers sa mère. Ce phénomène est cependant plus complexe puisque l'on trouve de l'ambivalence dans la relation à chacun des parents amenant le garçon à occuper les deux positions : celle qui est dite « *féminine tendre* » envers son père et celle qui est « *d'hostilité jalouse* » envers sa mère, s'expliquant par « *cette double polarité (qui) est due à la bisexualité originaires de tout être humain* »¹⁴⁹ selon Freud.

¹⁴³ Sigmund Freud, « L'identification », *Essais de psychanalyse, op. cit.*, p.189

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 188

¹⁴⁵ *Ibid.*

¹⁴⁶ Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi, op. cit.*, p. 44

¹⁴⁷ Sigmund Freud, « L'identification », *Essais de..., op. cit.*, p. 189

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 187

¹⁴⁹ Roland Chemama, Bernard Vandermersch, « Œdipe », *Dictionnaire de la psychanalyse, op. cit.*, p.408

La sortie du complexe d'Œdipe s'effectue à travers le complexe de castration, dans le sens où l'admission de la possibilité de castration comme punition de l'inceste rend impossible la continuité de l'investissement d'objet envers la mère, se transformant alors en une identification envers son père qu'il prend « *comme idéal* »¹⁵⁰.

C'est au moment de la constitution du Surmoi, renvoyant à l'intériorisation de l'autorité du père, que s'ouvre la voie aux identifications. La structuration du sujet dans une identité sexuelle d'ordre psychique passe par la renonciation de ses désirs inconscients en acceptant la différence des sexes et des générations, lui permettant alors de sortir du complexe d'Œdipe. Pour le cas de la fille, une complexité s'ajoute à ces enjeux identificatoires par le fait qu'elle doit libidinalement se détacher de la mère comme premier objet d'amour pour diriger son désir vers le père. Lorsqu'elle se compare avec un garçon, la fille se considère comme castrée, ce qui engendre en elle un sentiment d'infériorité qui va influencer sur son choix final du père ou non comme objet d'amour. Ce rapport à la castration définit la différence du complexe d'Œdipe pour le garçon et la fille. Là où le garçon sort de son Œdipe par l'intériorisation de cette possibilité de castration, chez la fille, son complexe d'Œdipe s'arrête au moment où son désir d'avoir le phallus se transforme en un désir d'avoir un enfant, s'identifiant à sa mère d'une part et prenant son père comme objet d'amour d'autre part.

Comme points nodaux dans la constitution du sujet, ces mouvements identificatoires aux figures parentales fondent également toutes les identifications à venir.

L'identification est pour Freud « *comme l'emprunt d'un élément ponctuel à une autre personne, détestée, aimée ou indifférente, rendant compte d'une formation symptomatique.* »¹⁵¹

Il souligne d'ailleurs que le Moi est essentiellement constitué par ces emprunts, c'est-à-dire que « *derrière le Moi se dissimule une autre personne par identification* »¹⁵².

Il nous dit que « *l'identification par le symptôme devient ainsi l'indice d'un lieu de coïncidence des deux moi, lieu qui doit être maintenu refoulé.* »¹⁵³ Cette rencontre en un symptôme - entre le Moi du sujet et le Moi de l'autre - rend compte d'un sentiment inadmissible par la voie de la conscience, cherchant inconsciemment à s'exprimer autrement en passant par la voie symptomatique.

¹⁵⁰ Sigmund Freud, « L'identification », *Essais de...*, *op. cit.*, p. 187

¹⁵¹ Roland Chemama, Bernard Vandermersch, « Identification », *op. cit.*, p. 181

¹⁵² Sigmund Freud, *Interprétation du rêve*, *op. cit.*, p. 364

¹⁵³ Sigmund Freud, « L'identification », *op. cit.*, p. 190

V. Unification du Moi

1. Fondement du narcissisme

S'inspirant de la légende de Narcisse dans la mythologie grecque où un jeune homme tombe amoureux de son reflet, le terme « narcissisme » renvoie dans la théorie de Freud à l'« *amour du sujet pour lui-même* »¹⁵⁴ constituant un stade fondamental dans la formation du Moi unifié.

Ce terme apparaît en psychanalyse en 1910 lorsque Freud décrit le choix d'objet chez les homosexuels comme projection de l'amour porté à soi sur un autre du même sexe : un autre qui le représente lui-même. C'est par la projection du Moi sur l'autre que le sujet s'aime, et précisément dans le lien avec l'autre que le narcissisme se produit. Ce stade est lié à un état précoce où l'enfant se retrouve dans une réalité d'imprécision quant à la différence entre lui et le monde extérieur, à la phase orale dans une indistinction entre lui et le sein maternel.

Prenant place dans la théorie de la sexualité infantile, ce stade a à voir avec une réalité psychique où les pulsions sexuelles, envisagées au premier abord comme dispersées et détachées les unes des autres, vont se réunifier permettant au sujet de trouver son unité.

Le narcissisme infantile a en effet pour fonction de réunifier le corps à travers la réunification des pulsions sexuelles. Sur le plan psychique, l'enfant qui jusque-là concevait son corps comme morcelé l'envisage comme unifié, ce mouvement psychique étant constitutif du Moi.

Le fondement du narcissisme est présenté par Freud en deux temps :

- Le narcissisme dit primaire ou originaire renvoie à un stade d'auto-érotisme qui dévoile un investissement libidinal fixé en premier lieu sur son Moi. C'est-à-dire qu'au départ l'enfant investit sa libido sur lui-même : il se prend - prend son corps - comme objet d'amour. À partir du moment où il prend conscience de la distinction entre lui et le monde extérieur, l'enfant porte sa libido sur des objets extérieurs à lui.
- Arrive ensuite le second temps, celui du narcissisme secondaire, se manifestant par un retour d'investissement sur le Moi. Dans un désintérêt du monde extérieur, l'enfant abandonne les objets investis pour se réinvestir lui-même, son Moi est ainsi remis en

¹⁵⁴ Roland Chemama, Bernard Vandermersch, *op. cit.*, p.364

place d'objet par « *la libido qui afflue vers le moi par les identifications* »¹⁵⁵. En ce Moi réinvesti, Freud souligne la transformation de « *la libido d'objet sexuelle en libido narcissique* »¹⁵⁶ qui manifeste une sorte de « *désexualisation, donc une espèce de sublimation* »¹⁵⁷, portant sur un but socialement valorisé.

L'investissement narcissique converge avec les identifications dans la relation parent-enfant. Pour Freud, il s'agit d'une reproduction du narcissisme des parents, logeant leurs idéaux dans cette identification à leur enfant. Par l'unification du Moi, ce processus structure l'enfant en l'orientant dans sa manière de se construire et se développer dans sa personnalité.

En grandissant, cet amour que l'enfant porte à lui-même passe du Moi réel dans l'enfance (Moi Idéal) à l'Idéal du Moi (le Surmoi). S'édifiant à partir du Moi par identification à divers modèles, cet Idéal constitue une « *nouvelle scène à l'intérieur du moi* »¹⁵⁸, auquel le Moi se mesure. Cette distinction entre le Moi Idéal et l'Idéal du Moi introduit un écart entre ce que le sujet est/a et ce qu'il aimerait être/avoir. C'est-à-dire que le Moi qui n'est pas idéal le serait s'il atteignait cette image parfaite de lui-même. Dans cette quête incessante, le Moi ne sait se satisfaire de lui-même, c'est-à-dire qu'il fait fonctionner en lui des limitations structurant d'une certaine façon une version acceptable de lui-même. En d'autres mots, ce Moi cherche à devenir cet autre Moi qu'il projette et conçoit comme idéal, lui permettant de soutenir sa valeur pour être aimé/se sentir aimé/ s'aimer. Ainsi, dans le but de préserver sa place en tant qu'objet d'amour pour ses parents, l'enfant cherche à se conformer aux attentes parentales et tend vers cet idéal de toute puissance que Freud appelle l'Idéal du Moi.

Freud souligne qu'« *il se crée toujours une sensation de triomphe quand quelque chose dans le moi coïncide avec l'idéal du moi* »¹⁵⁹, ceci étant le cas chez le maniaque, « *dont aucune autocritique ne trouble l'humeur faite de triomphe et de ravissement de soi-même, (et qui) peut se réjouir de la disparition des inhibitions, des égards pour autrui et des auto-reproches.* »¹⁶⁰

¹⁵⁵ Sigmund Freud, « Le moi et le sur-moi (idéal du moi) », *Essais de Psychanalyse*, Payot, 2001, note p.270

¹⁵⁶ *Ibid.* p.270

¹⁵⁷ *Ibid.*

¹⁵⁸ Sigmund Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi*, *op. cit.*, p.69

¹⁵⁹ Sigmund Freud, « Un stade dans le moi », *Essais de Psychanalyse*, *op. cit.*, p.225

¹⁶⁰ *Ibid.*, p.226

Dans la majorité des cas cependant, les sentiments de culpabilité et d'infériorité prennent place comme expression de « *la tension entre moi et idéal* »¹⁶¹, d'un tiraillement « *entre les exigences de la conscience morale et les réalisations du moi* »¹⁶². On le retrouve par exemple dans « *la misère du mélancolique* » qui exprime « *une division tranchée entre les deux instances du moi, dans laquelle l'idéal démesurément sensible manifeste sans ménagement sa condamnation du moi sous forme de délire d'infériorité et d'autodépréciation* »¹⁶³.

Freud souligne en ce sens que « *l'idéal du moi englobe la somme de toutes les limitations auxquelles le moi doit se soumettre, et c'est pourquoi le retrait de l'idéal devrait être une fête grandiose pour le moi, qui alors aurait une fois encore le droit d'être content de lui.* »¹⁶⁴

Si c'est à travers la pathologie que Freud découvre le narcissisme, il réalise que cette étape est fondamentale chez tout sujet dans la formation de son Moi, contribuant « *essentiellement à produire ce qu'on nomme (son) caractère* »¹⁶⁵.

2. L'unification du corps par l'image spéculaire chez Lacan

Jacques Lacan théorise l'identification différemment, précisément pour lui, elle s'initie par la voie imaginaire à partir du Stade du miroir « *à l'assomption de l'image spéculaire conçue comme fondatrice de l'instance du moi* »¹⁶⁶. Il s'inspire des travaux d'Henri Wallon ayant mis en relief l'importance de cette expérience du miroir dans la construction psychique du sujet, pendant lequel l'enfant internalise l'image extérieure pour unifier son corps.

Lacan détermine le stade du miroir en trois temps :

- L'enfant pense d'abord que ce qu'il voit dans le miroir est un autre semblable (un autre comme lui).
- Il reconnaît ensuite qu'il s'agit d'une image et qu'il n'y a pas un autre enfant réel.
- Et enfin, il reconnaît l'image de ce corps comme étant la sienne.

¹⁶¹ *Ibid.*, p.225

¹⁶² Sigmund Freud, « Le moi et le sur-moi (idéal du moi) », *op. cit.*, p.278

¹⁶³ Sigmund Freud, « Un stade dans le moi », *op. cit.*, p.226

¹⁶⁴ *Ibid.*, p.224

¹⁶⁵ Sigmund Freud, « Le moi et le sur-moi (idéal du moi) », *op. cit.*, p.268

¹⁶⁶ Roland Chemama, Bernard Vandermerch, « Identification », *op. cit.*, p.258

Lacan souligne que cette reconnaissance progressive de l'image du corps est une identification imaginaire permettant au sujet de s'unifier en « Je » et d'accéder à sa conscience.

Différent de cet autre semblable, ce grand Autre - au regard structurant - renvoie au sujet son unité propre. Il s'agit d'un processus d'unification qui, « *sous la dépendance de l'image du semblable* », pousse le sujet à atteindre « *l'unité de l'image du corps, échappant ainsi au fantasme du corps morcelé* »¹⁶⁷. En effet, ne différenciant pas d'emblée son corps avec celui de sa mère, l'enfant se retrouve dans une représentation morcelée de lui-même jusqu'à ce qu'il puisse se reconnaître dans cette image qu'il voit de lui et passer à une représentation unifiée de lui-même. Lacan place le regard au centre de l'identification dans ce stade du miroir. De façon fondamentale, cette identification narcissique originaire est déterminante pour la suite des séries d'identifications constituant la fonction du « Je ».

Cette image dans le miroir est le point de départ du « *seuil du monde visible* », de « *la distinction essentielle entre moi idéal* » d'ordre imaginaire « *et idéal du moi* »¹⁶⁸ d'ordre symbolique. Cette unification représente le Moi idéal. À l'inverse, l'identification symbolique « *met en jeu un signifiant idéal, insigne de l'Autre ou trait unaire, noyau de l'Idéal du Moi auquel le sujet est suspendu.* » Lacan souligne la dépendance de l'identification imaginaire avec celle qui est symbolique, dans le sens où « *l'enfant cherche un signe de l'Autre maternel qui le soutient pour s'assurer de son image.* »¹⁶⁹

Ce que Lacan expose, c'est la mise en évidence d'une identification narcissique originaire où le Moi idéal et l'Idéal du Moi se construisent au travers d'une série d'identifications, à partir de ces grand Autres et autres semblables. Fondatrice de l'unification de son corps, l'identification à l'autre est en ce sens un processus de l'appropriation de son entièreté et de la constitution du « je » ouvrant à la notion d'identité.

¹⁶⁷ Alain de Mijolla, ed. Calmann-Lévy, « Identification imaginaire »/ « identification symbolique », *Dictionnaire international de la psychanalyse*, Hachette littérature, 2002, p.818

¹⁶⁸ Roland Chemama, Bernard Vandermersch, « Identification », *op. cit.*, p.182

¹⁶⁹ Alain de Mijolla, ed. Calmann-Lévy, « Identification imaginaire »..., *op. cit.*, p.818

Une identité ne se forge pas de façon isolée, sa formation induit toujours un autre, et ceci dès le départ de l'existence d'un être humain. Celui-ci est essentiellement un être social, et sa prématurité souligne cette caractéristique.

L'identité du sujet s'exprime à travers une réalité plurielle qui dit ses liens avec lui-même, avec le monde et les autres, et rejoint les réalités d'une identité collective, communauté à laquelle il appartient, à laquelle il s'identifie et se construit.

Chapitre II

L'identité collective : un entrelacs entre le singulier et le collectif

*« Nos actes conscients découlent d'un substrat inconscient, créé surtout par des influences héréditaires. Celui-ci contient les innombrables traces ancestrales à partir desquelles se constitue l'âme de la race. »*¹⁷⁰ Gustave Le Bon

I. Les systèmes collectifs : une construction entre psychisme et culture

1. La Culture comme socle des identités

« *L'homme est essentiellement un être de culture* »¹⁷¹, donc c'est dans la culture que se construit l'identité d'un sujet. Selon Mohammed Lahlou, « *l'identité nous identifie (et c'est) la culture (qui) nous donne cette identification* »¹⁷². Pour aborder cette articulation, il faut d'abord distinguer la Culture des cultures. Cependant cette distinction n'apparaît pas toujours de façon nette chez les auteurs qui utilisent souvent ce mot dans les deux sens du terme.

¹⁷⁰ Le Bon cité par Sigmund Freud, *Psychologie des masses...*, op. cit., p.9

¹⁷¹ Denys Cuhe, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La découverte, 2010, p.5

¹⁷² Mohamed Lahlou (le Pr.) en conférence à Ath Yann

https://www.youtube.com/watch?v=BsyRl0AvAx4&ab_channel=TIGZIRT-IWPRODUCTIONkhaliriad.

1.1 Culture et cultures

Issu du terme latin *cultura*, désignant l'action de cultiver la terre, sa signification se développe plus tard au sens moral, renvoyant au fait de cultiver son esprit, ses facultés intellectuelles.

La Culture renvoie au processus d'hominisation qui a progressivement accompagné l'évolution de l'humanité englobant toutes les transformations et tous les changements que ce processus a rencontrés depuis ses origines jusqu'à l'acquisition actuelle des caractères propres à l'homme. Elle se définit par les règles garantissant l'ordre dans les sociétés.

Les cultures, quant à elles, renvoient à toutes les formes que prennent les sociétés constituées à chaque fois par un ensemble de traits et d'attributs qui caractérise chacune d'elles.

L'anthropologue Edward Burnet Tylor est le premier à proposer une définition du terme de « Culture » au sens ethnologique. Il s'agit pour lui d'un « *(e)nsemble complexe qui inclut la connaissance, les croyances, l'art, la morale, le droit, les coutumes et n'importe lesquelles des autres productions des manières de vivre nées de l'homme vivant en société* »¹⁷³. La Culture constitue pour lui un principe d'universalité caractérisant l'humanité et participant au développement de toutes civilisations.

Le terme de Culture est une notion fondamentale en sciences sociales. Il faut cependant noter que ces concepts de Culture et de cultures sont des élaborations conceptuelles occidentales qui ne font pas sens dans des sociétés dites traditionnelles où les réalités ne s'abordent pas de la même façon.

Une distinction entre nature et culture s'est introduite dans les débats en anthropologie interprétée de façon distincte en fonction de l'appréhension de chaque courant : « *Où finit la nature ? Où commence la culture ?* »¹⁷⁴ interrogeait Claude Lévi-Strauss. De façon simplifiée, la nature se définit par l'inné, elle désigne ce qui se dispose avant toute intervention de l'homme, tandis que la culture est de l'ordre de l'acquis, elle englobe tout ce qui a été développé par l'homme.

¹⁷³ Pierre Bonte, Michel Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, PUF, 1991, p.190

¹⁷⁴ Claude Lévi-Strauss, « Nature et Culture », *Les Structure élémentaires de la parenté*, Ed. Ehes, 2017, p.4

Dans les termes de C. Lévi-Strauss : « *Posons donc que tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier* »¹⁷⁵.

Néanmoins, il n'est pas toujours évident selon C. Lévi-Strauss de les repérer chacune dans leurs contours car « *souvent, le stimulus physico-biologique et le stimulus psycho-social suscitent des réactions du même type, et on peut se demander, comme le faisait déjà Locke, si la peur de l'enfant dans l'obscurité s'explique comme une manifestation de sa nature animale, ou comme le résultat des contes de sa nourrice* »¹⁷⁶.

Par-delà leurs contours, la nature et la culture s'articulent entre elles : l'homme fait partie de la nature, et se développe avec la culture. La culture porte une fonction d'adaptation. Elle permet ainsi à l'homme de s'adapter tant à son milieu que de s'adapter à lui-même du côté de « *ses besoins et (de) ses projets, autrement dit la culture rend possible la transformation de la nature* »¹⁷⁷. Comme Denys Cuche le souligne, « *(l)a nature, chez l'homme, est entièrement interprétée par la Culture* », et illustre son propos par cet exemple sur la différence des sexes qui, en principe s'associant à la sphère biologique, « *ne peu(t) ell(e)-mêm(e) jamais s'observer « à l'état brut » (naturel) »* puisque « *la culture s'en saisit « immédiatement » : la division sexuelle des rôles et des tâches dans les sociétés humaines résulte fondamentalement de la culture, et c'est pourquoi elle varie d'une société à l'autre* »¹⁷⁸.

De nombreux ethnologues et anthropologues de Edward Burnet Tylor à Franz Boas admettent qu'il n'y a pas de différence biologique entre primitifs et civilisés, mais que la différence réside dans les cultures. La « culture » est conçue par F. Boas comme un « style » propre à chaque société qui détermine ses caractéristiques singulières et influe notamment sur les comportements humains des membres de la société à laquelle elle se tisse.

¹⁷⁵ Claude Lévi-Strauss, « Nature et Culture », *op. cit.*, p.10

¹⁷⁶ *Ibid.*, p.3

¹⁷⁷ Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, *op. cit.*, p.5

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.6

1.2 La prohibition de l'inceste au fondement de la Culture selon C. Lévi-Strauss

Pour Claude Lévi-Strauss, « (t)oute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion »¹⁷⁹. S'exprimant de façon symbolique à travers ses coutumes et ses institutions, ces multiples systèmes régulent la société et « visent à exprimer certains aspects de la réalité physique et de la réalité sociale, et plus encore, les relations que ces deux types de réalité entretiennent entre eux et que les systèmes symboliques eux-mêmes entretiennent les uns avec les autres ».¹⁸⁰

Le passage de la nature à la culture, selon l'auteur, s'étaye fondamentalement sur une loi universelle qui fonde l'organisation des groupes sociaux, celle de la prohibition de l'inceste régulant les rapports entre hommes et femmes à l'origine de la société humaine. Pour Lévi-Strauss, c'est le système de parenté qui permet d'établir au sein de ces relations humaines cette régulation, autrement dit ce qui est permis ou non, et ce, basé sur une réciprocité sociale. C'est dans la socialisation et par les structures du langage que cette loi issue de la nature se matérialise pour les hommes : « C'est le rapport social, au-delà du lien biologique, impliqué par les termes de « père », de « mère », de « fils », de « fille », de « frère », de « sœur », qui joue le rôle déterminant »¹⁸¹. Cette loi exprime en ce sens « le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance »¹⁸²

Les échanges du point de vue du mariage échafaudés sur une régulation des rapports sexuels autorisés et prohibés en fonction de la parenté et de la différence des générations entre membres du groupe familial, ainsi que la distribution des biens mettent en exergue la structure du groupe familial et social.

¹⁷⁹ Claude Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, Sociologie et anthropologie, PUF, 1950, p.14

¹⁸⁰ *Ibid.*, p.15

¹⁸¹ Claude Lévi-Strauss, « L'univers des règles », *Les structures élémentaires de la parenté*, Ehess, p.35

¹⁸² *Ibid.*

1.3 Le psychisme dans son lien à la Culture

Si la prohibition est au fondement de la structure de toute société, la loi au fondement de tout sujet parlant dans sa portée symbolique est également l'interdit de l'inceste élaborée par S. Freud. Cette conception psychique de l'interdit instituant les rapports entre hommes, que nous préciserons dans la partie suivante, est inséparable de sa théorie du complexe d'Œdipe instituant la différenciation des sexes et des générations.

S'étayant sur un certain nombre de théories en ethnologie, l'apport audacieux de Freud fut « *d'appliquer la psychanalyse à la culture* » dans son texte, *Totem et Tabou*, mettant en évidence l'enjeu du complexe d'Œdipe dans la Culture, ce qui n'a pas plu à de nombreux chercheurs en ethnologie et anthropologie, remettant en question sa théorisation du totémisme. Ce que la psychanalyse révèle en réalité est que le « *lien social est débordé et divisé par le pulsionnel, et donc par le sexuel* »¹⁸³.

Sigmund Freud démontre en effet que la Culture est une barrière aux pulsions agressives des Hommes. En d'autres termes, « *(l)'existence de ce penchant à l'agression, que nous pouvons ressentir en nous-mêmes et présupposer à bon droit chez autrui, est le facteur qui perturbe notre relation au prochain et oblige la culture aux efforts qu'elle déploie.* »¹⁸⁴ Le renoncement à ces pulsions instinctives crée de la civilisation. Et si « *la culture impose de si grands sacrifices, non seulement à la sexualité, mais aussi au penchant de l'homme à l'agression* », Freud souligne que « *l'homme originel s'en portait mieux, [...] ne connaissa(n)t aucune restriction pulsionnelle* », la Culture pose les bases pour permettre aux pulsions de dévier de leur but sexuel. Freud dit à ce propos que « *(l)'homme culturel a troqué une part de possibilité de bonheur contre une part de sécurité.* »¹⁸⁵

En citant Kant : « *la nature humaine est marquée d'une insociable sociabilité* », Jean-Claude Stolloff met en exergue cette ambivalence à propos de ce « *penchant des hommes à entrer en société mais lié toutefois à une opposition générale qui menace sans cesse de dissoudre cette*

¹⁸³ Olivier Douville, Histoire et situations contemporaines de l'anthropologie clinique, *Cahiers de psychologie clinique*, 2013, p.222

¹⁸⁴ Sigmund Freud, *Le malaise dans la Culture*, Flammarion, 2010, p.133

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.137

*société. L'homme a (tantôt) une inclination à s'associer », tantôt « un grand penchant à se séparer [s'isoler] »*¹⁸⁶. Et la Culture permet de réguler ces penchants dans le lien à l'autre.

J.-C. Stoloff rappelle que le terme Culture utilisé par Freud est « un germanisme » ne portant une connotation différente que dans la langue française. Le terme *Kulturarbeit* est ainsi à entendre du côté du « *processus de transformation pulsionnelle.* » Il s'agit précisément d'un « *processus civilisateur dans son ensemble dans toutes ses particularités et complexités, notamment historiques et géographiques* ». ¹⁸⁷ Si *Kulturarbeit* renvoie à une loi qui s'applique à toutes civilisations, « *permettant de comprendre comment, et par quels processus de transformation pulsionnelle, « le petit primitif devient membre de la société humaine », cette loi ne permet pas à elle seule de rendre compte des particularités propres à chaque civilisation, chacune dans son originalité propre et sa singularité sociale-historique.* »¹⁸⁸ Pour J.-C. Stoloff, il y a donc à prendre en compte la particularité de la pluralité des civilisations mais aussi la particularité de chaque époque.

De nombreux chercheurs - en ethnologie comme en psychanalyse - ont tenté de comprendre ce lien entre Culture et Psychisme. Une opposition nette s'est dessinée entre Freud et les ethnologues du mouvement culturaliste qui remettent en cause l'universalité de sa théorie, représenté par B. Malinowski qui a élaboré le lien entre « Culture et Personnalité », M. Mead pour qui la guérison d'un fémur cassé représente le premier signe de la civilisation humaine, R. Benedict qui a introduit le « pattern culturel », R. Linton et A. Kadiner qui ont travaillé sur le concept de la « personnalité de base ». Pour ces chercheurs, le culturel précède et explique l'intrapsychique. La prise en compte du culturel occupe une place centrale, invalidant par ailleurs l'universalité du complexe d'Œdipe dans toute cultures.

Géza Róheim, défenseur des apports freudiens, s'oppose aux culturalistes qui selon lui occultent la dimension inconsciente. C'est à partir des rêves que Róheim explore ce commun de l'humanité. S'il existe bien des différences en termes de culture dans l'identité du Moi, l'inconscient reste le trait commun à toutes les cultures. Pour lui, c'est l'intrapsychique qui précède et explique le culturel, donnant donc la place centrale à l'inconscient.

¹⁸⁶ Jean-Claude Stoloff, *Psychanalyse et civilisation contemporaine, Quel avenir pour la psychanalyse ?*, PUF, 2018, p.28

¹⁸⁷ *Ibid.*, p.21

¹⁸⁸ *Ibid.*, p.22

Il faut attendre l'arrivée de Georges Devereux pour concilier l'ethnologie et la psychanalyse. Fondateur de l'ethnopsychanalyse, il postule que la Culture et le psychisme sont indispensables et co-émergents au développement de l'identité des individus. Si le complexe d'Œdipe est pour lui un principe universel, « *la culture est (quant à elle) quelque chose qui s'apprend d'abord et qui s'intériorise ensuite* »¹⁸⁹. Pour lui, de façon incontestable, toute psyché se structure dans la culture.

Bien que les théories développées dans *Totem et Tabou* soient controversées, cet ouvrage a permis de poser les premières balises de l'anthropologie psychanalytique¹⁹⁰.

2. La psyché collective

En partant des travaux des anthropologues culturalistes dont Ruth Benedict, pour qui « *la culture est constituée d'une série de patterns, ou codes de comportement, variables d'une culture à une autre et transmis d'une génération à l'autre* », Dr. Myra Fabrégat¹⁹¹, explique que « *(c)haque culture impose à ses sujets des mécanismes de défense caractéristiques, réprimant ou renforçant des traits de la personnalité ou du caractère préférentiels.* »¹⁹² Ainsi, se dessine le lien entre culture et identité, la culture façonne tout sujet en fonction de ses matrices. En tant qu'« *enveloppe culturelle* » - terme emprunté à Marie Rose Moro - elle « *contient, protège et limite l'individu dans l'ancrage à sa propre culture et lui permet d'élaborer une identité propre* »¹⁹³.

Ici, la culture est décrite comme un ensemble d'éléments extérieurs transmissibles façonnant les comportements et pensées des sujets au sein même de cette « *enveloppe culturelle* », qui les enveloppent et les ancrent dans cette dimension du culturel et à partir de laquelle leur identité se construit. C'est ainsi sous la forme d'« *enveloppant-enveloppée* » que se dessine ici le lien entre une dimension culturelle et l'identité du sujet.

¹⁸⁹ Georges Devereux, « l'ethnopsychiatrie comme cadre de référence dans la recherche et la pratique cliniques », *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Gallimard, 1977, p.97

¹⁹⁰ Olivier Douville, *Histoire et situations contemporaines...*, *op. cit.*, p. 22

¹⁹¹ Docteur en psychologie, psychanalyste, maître de conférence et chercheuse à l'université de la Saar.

¹⁹² Myria Fabrégat, « Défaut de transmission symbolique dans la migration », *Dialogue* 2009/3 (n° 185), p.

31

¹⁹³ *Ibid.*

2.1. L'interdit de l'inceste et la psyché de masse, selon S. Freud

D'un point de vue psychanalytique, Freud souligne que l'on trouve au cœur de toutes civilisations, dans un lien entre culture et psychisme, la transmission transgénérationnelle d'un sentiment de culpabilité, s'étayant à la fois sur un totem autour duquel les croyances collectives s'organisent et un tabou qui consiste en l'interdit de l'inceste.

Au centre de cette théorie, se place le meurtre du père primordial : un crime collectif du chef de la horde commis par les mâles constituant cette horde. Objet d'ambivalence entre admiration et haine, le corps du chef de la horde est incorporé par ces mâles dans son sens cannibalique, en vue de s'emparer de sa force, pour atteindre la jouissance. Cet acte collectif engendre une culpabilité intense qui pousse ces mâles à intérioriser l'interdit de cette jouissance à pouvoir s'offrir toutes les femmes de son groupe social, marquant le passage des pulsions instinctives à la culture.

Dans son ouvrage, *Totem et Tabou*, Sigmund Freud décrit une psyché de masse qui fonctionne à travers la culture, plus particulièrement à travers des croyances communément partagées auxquelles les individus se réfèrent. Ces croyances, passant par un totem, créent une unité de référence culturelle qui fait sens pour les membres du groupe.

Les croyances 'envers' et 'autour' d'un totem sont communes aux membres d'un même clan qui se définit par ce totem lui-même créant ainsi le sentiment d'appartenance.

Ces croyances tournent principalement autour de deux lois de la nature au-dessus de toutes civilisations et ainsi communes à toutes les civilisations, sans loi écrite : le meurtre du père représenté par le totem et l'interdit de l'inceste représenté par le tabou.

Le totem, représentant du père et donc de l'interdit, et le tabou, sacré et impur, représentant d'un désir interdit refoulé, viennent nourrir ces croyances de groupes.

Ces individus font vivre ce qu'on appelle une dimension culturelle, à travers la pratique et la transmission de croyances aux membres du clan totémique, fonctionnant comme un système de référence partagé ainsi par tous les membres du clan.

Pour Sigmund Freud, l'« hypothèse de base est l'existence d'une psyché de masse dans laquelle les processus psychiques se déroulent comme dans la vie psychique de l'individu. »¹⁹⁴

¹⁹⁴ Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Editions Points, 2010, p.290

Ainsi, l'ensemble des individus composant un même clan fonctionnerait de la même manière au sein du groupe, dans une sorte d'assimilation de normes de conduites et de pensées spécifiques à chaque clan totémique. Ce que Freud met en lumière ici, c'est un parallèle entre les processus psychiques de masse avec ceux d'un individu, et il introduit implicitement les dimensions consciente et inconsciente des processus psychiques sur lesquels viennent se greffer les croyances et les lois venant réguler le rapport à l'autre. Freud conclut que

« dans le complexe d'Œdipe se rejoignent les débuts de la religion, de la morale, de la société et de l'art, en totale concordance avec ce constat de la psychanalyse que ce complexe constitue le noyau de toutes les névroses » et que *« même ces problèmes relatifs à la vie psychique des peuples (sont) susceptibles d'être résolus à partir d'un unique point concret, comme l'est le rapport au père »*¹⁹⁵.

Cette culpabilité engendrée par ces *« simples impulsions hostiles envers le père »* et *« l'existence du désir fantasmatique de le tuer et de le consommer »*¹⁹⁶ fonctionne toujours en nous. Freud souligne une continuité de la psychologie des peuples qui ne s'est pas faite selon lui *« sans l'hypothèse d'une psyché de masse »*¹⁹⁷ Pour lui, c'est cette continuité dans les processus psychiques d'une génération à une autre qui permet de prétendre au progrès et à l'évolution humaine. Et ce qui assure en partie cette continuité selon lui, c'est *« la transmission héréditaire de dispositions psychiques, qui ont néanmoins besoin de certaines impulsions dans la vie individuelle pour s'éveiller et produire des effets »*¹⁹⁸

Dans l'ouvrage, *Sigmund Freud : index thématique*, Alain Delrieu met l'accent sur le fait que Freud admet l'existence d'un fonctionnement psychique collectif auquel les membres du groupe se soumettent. Plus précisément,

« la psychologie collective existe dans la mesure où il y a, au-delà des différences individuelles, un psychisme humain universel ; dans celui-ci c'est la part inconsciente et archaïque qui se manifeste dans la psychologie des groupes, dont la séparation d'avec la psychologie individuelle se justifie compte tenu d'un type d'incidence provoquée par la situation de groupe, avec ou sans meneur, incidence sur la vie affective et intellectuelle de chacun de ses participants, incidence que le terme de « régression »

¹⁹⁵ *Ibid.*, p.289

¹⁹⁶ *Ibid.*, p.293

¹⁹⁷ *Ibid.*, p.291

¹⁹⁸ Sigmund Freud, *Totem et tabou*, op. cit., p.291

caractérise, si l'on prend celui-ci dans toutes ses acceptions psychanalytiques »¹⁹⁹

C'est ainsi sur la base d'un « *psychisme humain universel* »²⁰⁰ que se définissent les notions de psyché de masse et de psychologie collective, s'écartant ainsi de la singularité qui vient les différencier de leur psyché communément appelée « psychologie individuelle ». L'essence de ce psychisme humain universel, c'est ce qui s'encode de façon universelle et qui fonctionne pour toutes personnes et donc tous groupes.

2.2. L'inconscient ethnique selon G. Devereux

Pour introduire l'ethnopsychiatrie, Georges Devereux rappelle le « *couple conceptuel de base de la psychiatrie (qui) est le normal et l'anormal* »²⁰¹, et met avant tout l'accent sur l'importance de « *déterminer l'emplacement – le locus – précis de la frontière entre le normal et l'anormal* »²⁰² dans le cadre de la Culture.

En donnant des exemples où la psychiatrie a servi un intérêt politique, Devereux dénonce la théorie de l'adaptation qui « *refuse d'admettre l'existence de sociétés tellement « malades » qu'il faut être soi-même bien « malade » pour pouvoir s'y adapter* »²⁰³.

C'est-à-dire que la possibilité d'« *introjecter (ou intérioriser) les normes culturelles sous forme d'un Idéal-du-Moi subsidiaire* » - qui serait le cas pour tout individu normal vivant dans une société saine - « *est interdit dans une société malade, sous peine de devenir lui-même névrosé ou pire* »²⁰⁴. Un sujet normal, vivant dans une société malade et s'adaptant en apparence extérieurement sans intérioriser ce qui s'impose en termes de normes, subira « *un tel malaise et connaîtra un tel isolement* » qu'il tentera de s'en défaire « *soit en se lançant dans une rébellion inopportune et donc autodestructrice soit en se forçant à se conformer à des normes qui lui répugnent absolument ; et par réaction de défense, il viendra à se muer en fanatique.* »²⁰⁵

¹⁹⁹ Alain Delrieu, *Sigmund Freud Index Thématique...*, *op. cit.*, p. 1077-1078

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Georges Devereux, « l'ethnopsychiatrie comme cadre... », *op. cit.*, p.1

²⁰² *Ibid.*, p.2

²⁰³ Georges Devereux, « l'ethnopsychiatrie comme cadre... », *op. cit.*, p.2

²⁰⁴ *Ibid.*, p.3

²⁰⁵ *Ibid.*

Les normes culturelles s'accompagnent d'interdits créant des conflits psychiques. Pour Devereux, ces réalités culturelles et pathologiques posent de nombreuses questions sur le plan psychique, entre autres sur la manière dont le sujet va trouver des moyens – culturels et psychiques - pour s'en défendre.

En rappelant que l'inconscient se représente tant par « *ce qui n'a jamais été conscient* »²⁰⁶, que par « *ce qui a d'abord été conscient mais a été refoulé par la suite* »²⁰⁷, Devereux distingue essentiellement deux types d'inconscient : l'inconscient idiosyncrasique qui renvoie à l'inconscient du sujet, dont ses contenus ont fait l'objet de refoulement liée à sa propre histoire et ses traumatismes ; et le segment inconscient de la personnalité ethnique ou l'inconscient ethnique qui se compose de contenus refoulés par les générations conformément aux exigences sociales et culturelles, qu'il décrit comme « *cette part de son inconscient total qu'il possède en commun avec la plupart des membres de sa culture* ». L'auteur explique que « *chaque génération apprend elle-même à refouler puis, à son tour, force la génération suivante à refouler. Il change comme change la culture et se transmet comme se transmet la culture, par une sorte d'« enseignement »* »²⁰⁸.

Si cet inconscient ethnique s'acquiert de la même manière que le caractère ethnique, Devereux explique que chaque culture partage en effet des fantasmes, des pulsions et diverses manifestations du psychisme sur le plan conscient, puis d'autres qui sont, quant à eux, refoulés. « *C'est pourquoi tous les membres d'une même culture possèdent en commun un certain nombre de conflits inconscients* ». ²⁰⁹ Ainsi, une structuration psychique inconsciente parmi les membres d'une même culture se révèle à travers ces manifestations inconscientes communes.

Devereux souligne que « *(l)le matériel qui constitue l'inconscient ethnique est maintenu à l'état refoulé par certains mécanismes de défense, renforcés et souvent même fournis par les pressions culturelles* »²¹⁰. Quelquefois, les moyens défensifs mis à disposition par la culture ne sont pas suffisants, ne permettant donc pas à certains individus de dissimuler leurs conflits, comme dans « *le complexe du berdache (du travesti) chez les Indiens des Plaines* »²¹¹, où l'individu affiche « *une forme de déviation de la personnalité* » par rapport à l'idéal ethnique

²⁰⁶ *Ibid.*, p.4

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p.4-5

²⁰⁹ Georges Devereux, « l'ethnopsychiatrie comme cadre... », *op. cit.*, p.5

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*

de ce groupe. Dans ce cas, la culture essaye de proposer certains « *moyens culturels* » comme une reconnaissance officielle qui autoriserait l'expression des pulsions même si communément ces comportements marginaux ne sont pas acceptés par le groupe.

Devereux propose un autre exemple, celui des désordres chamaniques, pour lesquels il précise que les conflits psychiques du chaman issues selon lui du modèle culturel de base sont « *localisés de manière permanente dans son inconscient ethnique* »²¹². C'est à travers les diverses défenses fournies par sa culture, dont les visions, les révélations ou les pratiques de guérison, qu'il donne une nouvelle forme à ses conflits tant typiques qui viennent de sa culture qu'atypiques issus de ses traumatismes subjectifs.

II. L'identité collective : une construction entre Histoire et mémoires

1. L'identité collective dans sa distinction avec l'identité sociale

Vincent Descombes²¹³ rappelle que le sujet est « *un être social (et) qui, pour parler de sa personne, doit parler des groupes auxquels il se rattache* »²¹⁴. Le groupe étant une entité sociale, la frontière est fine entre identité collective et identité sociale, il est en ce sens important de définir les contours de ces deux notions.

Pour aborder cette distinction, l'auteur souligne en premier lieu que toute identité se définit par rapport à son sens référentiel et à son sens moral. Il explique que l'identité au sens logique ou référentiel sert à nommer, identifier le sujet en tant qu'individu et le distinguer des autres en termes administratifs par exemple, tandis que l'identité au sens moral renvoie à l'appropriation d'un qualificatif par le sujet qui manifeste un jugement personnel envers une communauté à laquelle il s'identifie. Ce jugement se tisse à des sentiments d'amour propre, tantôt positifs comme la fierté, par exemple, tantôt négatifs comme la honte entre autres, exprimant son lien affectif au groupe. Ces identités - assignées ou revendiquées, « *qualifiées*

²¹² *Ibid.*, p.6

²¹³ Directeur d'études à l'EHESS (l'École des Hautes Études en Sciences Sociales).

²¹⁴ Vincent Descombes, L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives, *Raisons politiques*, 2017, p.17

de fortes ou de faibles, de meurtrières ou de blessées, de vigoureuses ou de malheureuses, de reconnues ou de stigmatisées »²¹⁵ - ouvrent ainsi sur une psychologie morale.

L'identité au sens référentiel et l'identité au sens moral convergent dans cette définition du sujet à partir de son identification aux groupes dans le sens où « *la définition de soi (sens moral) est inséparable de l'identification de soi (sens référentiel)* »²¹⁶.

L'identité sociale rassemble des individus sur la base d'un attribut commun auquel ces derniers s'identifient pour s'approprier une identité commune. L'identité sociale permet au sujet de se situer dans la société et d'être situé par ses membres à partir de cette inscription sociale.

L'identité sociale selon Henri Tajfel, « *englobe tout ce qui permet d'identifier le sujet de l'extérieur et qui se réfère aux statuts que le sujet partage avec les autres membres de ses différents groupes d'appartenance (sexe, âge, métier...)*. »²¹⁷ Sur le versant social, l'identification se caractérise par un sentiment d'appartenance, concept au cœur de nombreuses recherches en sciences sociales. Pour expliquer la naissance de ce sentiment, l'étude expérimentale de Sherif²¹⁸ mettait à l'origine de cette identification au groupe soit la compétition entraînant des conflits entre différents groupes sociaux, soit l'intérêt pour un but commun déterminant la coopération intergroupe. À partir des limites de cette étude, un an plus tard Tajfel et Turner²¹⁹ classifient des « catégorisations sociales » à l'origine du sentiment d'appartenance à un groupe qui engendre alors une discrimination positive envers son groupe basée sur une appropriation subjective de ses codes et de ses normes sociales ainsi que de ses références et de ses valeurs symboliques, et par lesquelles il va aussi être identifié.

En citant Kwame Appiah, Vincent Descombes précise que les identités sociales sont à la fois « nominales »²²⁰ permettant la classification de l'individu dans tel groupe étiqueté, « normatives »²²¹ dans le sens où la nomination s'accompagne de normes sociales

²¹⁵ *Ibid.*, p.15

²¹⁶ *Ibid.*, p.16

²¹⁷ Tajfel H., Bilig M., Bundy R.P., Flament C., Social categorisation and intergroup behaviour, *European Journal of Social Psychology*, 1, 149-178 cité et traduit par Geneviève Vinsonneau, *Inégalités sociales et procédés identitaires*, Armand colin, 1999

²¹⁸ Muzaffer Sherif, théorie des conflits réels, L'expérience de la caverne aux voleurs (The robbers cave experiment), 1966

²¹⁹ Tajfel et Turner, théorie de l'identité sociale, 1967

²²⁰ Vincent Descombes, L'identité de groupe..., *op. cit.*, p.18

²²¹ *Ibid.*, p.19

déterminant des comportements sociaux, et « *subjectives* »²²² renvoyant à la manière dont chacun va se faire une idée de ce groupe social. L'auteur expose le fait qu'il s'agit de constructions sociales essentiellement langagières qui ont pour propriété non pas d'identifier le groupe mais de « *reconnaître l'attribut qui fonde l'identité (sociale) en question* »²²³. En ce sens, ce sont des « *groupes nominaux* »²²⁴ qui n'existent que dans la nomination comme être professeur par exemple. Si en effet, on peut « *s'y référer, nommer, dénombrer* »²²⁵, il ne s'agit pas d'un groupe en tant que tel mais d'une identification à cette profession, permettant à des individus de se regrouper et revendiquer une même identité professionnelle.

Jean Kellerhals, professeur de sociologie, propose « *trois modes privilégiés de construction de l'identité* » qu'il définit ainsi : « *Celui qui dérive de l'identité de l'Appartenance (je suis ce que mon Sang, ma Patrie ou ma Foi, définit), celui qui la fait procéder de la Fonction (je suis ce que disent de moi mon métier, mes enfants, mon pouvoir ou mes propriétés) et celui qui construit l'identité dans la Relation/ Communication affective* »²²⁶. Cette description du sujet dans son identité sociale met en avant les catégories et groupes sociaux auxquels il appartient, les rôles qu'il prend ainsi que sa façon de vivre le lien à l'autre. C'est en ce sens que le sentiment d'appartenance dans sa manière de s'y reconnaître et d'être reconnu participe à la construction sociale de son identité. Ces identifications le définissent, lui, à partir de ce qui lui fait sens en termes d'attributs sociaux, dans son identité au sein de la société.

L'identité collective est déterminée, quant à elle, par « *un lien social* » qui relie l'individu « *à un groupe réel* »²²⁷.

Ce qui détermine fondamentalement un groupe réel c'est le fait qu'il soit constitué par une histoire, ce qui n'est effectivement pas le cas pour le groupe nominal. L'identité historique du groupe réel existe au-delà de sa composition actuelle, c'est-à-dire qu'elle fait référence à une « *même entité collective* »²²⁸ qui survit aux épreuves du temps et dépasse ses membres

²²² *Ibid.*

²²³ *Ibid.*, p.20

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ *Ibid.*, p.17

²²⁶ *Ibid.*, p.62

²²⁷ *Ibid.*, p.20

²²⁸ Vincent Descombes, *L'identité de groupe*, *op. cit.*, p.22

formant le groupe actuel, justifiant d'une « *réelle existence historique* »²²⁹. Descombes souligne l'identité historique comme « *bien propre* » au groupe réel qui nourrit une « *conscience d'avoir reçu et d'avoir à transmettre quelque chose qui les dépasse, qui mérite d'exister et qui doit être défendu* »²³⁰, ce qui permet au groupe en question de revendiquer une reconnaissance de sa valeur.

S'incluent ainsi dans les critères du groupe réel, le nom propre auquel les membres s'identifient, l'histoire qui le constitue, et les « *représentations que se font les membres d'une communauté de leur histoire collective* »²³¹. En d'autres termes, il est fondamental dans sa définition du groupe de prendre en compte la façon dont les membres du groupe « *conçoivent leur communauté, son histoire, ses origines, sa tradition, son avenir* »²³². Enfin, sa condition est de s'assumer dans sa réalité de groupe, c'est-à-dire de « *pouvoir exister pour lui-même en tant que groupe, se concevoir lui-même comme un groupe, exprimer à la première personne ses besoins et ses volontés* »²³³.

2. La mémoire collective selon Halbwachs

Parce que l'histoire engage la mémoire, les événements vécus directement ou reçus en héritage créent des souvenirs collectifs qui fonctionnent comme repères de l'identité pour le groupe. Le sociologue Maurice Halbwachs, élève de Henri Bergson et d'Émile Durkheim, est le premier à avoir travaillé sur cette notion de façon approfondie.

2.1. La mémoire collective chez l'individu

Si la mémoire collective sous-tend un enjeu identitaire pour le groupe, influençant son identité tout en étant à la fois son garant, cette mémoire est surtout une « *métaphore* »²³⁴ qui se matérialise fondamentalement à travers les individus formant ce groupe. La mémoire collective est conçue par Maurice Halbwachs comme la résultante d'une entraide des mémoires individuelles, donc de plusieurs individus qui, sur la base d'une histoire collective,

²²⁹ *Ibid.*

²³⁰ *Ibid.*, p.24

²³¹ *Ibid.*, p.23

²³² *Ibid.*, p.24

²³³ *Ibid.*, p.25

²³⁴ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, Albin Michel, 1997, p. 97

pensent et se souviennent ensemble. En ce contexte, « *il se crée une sorte de milieu artificiel* »²³⁵ qui fait cadre, caractérisé à la fois par « *un temps et un espace collectifs* » où « *les pensées (impressions) des individus se rejoindraient* »²³⁶.

Si la mémoire individuelle induit « *une conscience individuelle capable de se suffire* »²³⁷, c'est en tant que membre du groupe que l'individu participe à la mémoire collective. En ce sens, ce n'est ni le groupe, ni l'individu dans sa personnalité, qui pensent ou se souviennent, mais c'est précisément chacun des individus en tant que membre qui compose le groupe.

Selon l'auteur, l'individu « *participerait à deux sortes de mémoires. Mais suivant qu'il participe à (la mémoire individuelle) ou à (la mémoire collective), il adopterait deux attitudes très différentes et mêmes contraires.* »²³⁸ Soit il considère les souvenirs de façon très personnelle, et « *ceux-là mêmes qui lui sont communs avec d'autres ne seraient envisagés par lui que sous l'aspect qui l'intéresse* », soit il les considère de façon indifférente en tant que membre du groupe « *contribu(ant) à évoquer et entretenir des souvenirs impersonnels, dans la mesure où ceux-ci intéressent le groupe.* »²³⁹ Ainsi, pour faire appel à la mémoire collective, l'individu se positionne différemment : « *(s)e tourn(ant) vers eux, (il) adopte momentanément leur point de vue* »²⁴⁰. Il sort ainsi du socle de sa personnalité pour penser comme les autres membres du groupe. Dans ce cas, l'influence sociale du groupe détermine les points de vue que l'individu adopte.

Halbwachs souligne la fonction de soutien de la mémoire collective à la mémoire individuelle. Il rappelle que « *pour évoquer son propre passé, (l'individu) a souvent besoin de faire appel aux souvenirs des autres* »²⁴¹, comme garant d'une « *empreinte* »²⁴² d'un même événement vécu ensemble. Le collectif sert alors de point d'appui pour des souvenirs personnels. Cette évocation de souvenirs collectifs nous donne selon l'auteur l'impression de « *les revivre avec plus de force, parce que nous ne sommes plus seul à nous les représenter, et que nous les*

²³⁵ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p. 107

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ *Ibid.*, p.97

²³⁹ *Ibid.*

²⁴⁰ *Ibid.*, p.53

²⁴¹ *Ibid.*, p. 98

²⁴² *Ibid.*, p. 57

voyons maintenant, comme [...] autrefois [...], en même temps qu'avec nos yeux, avec ceux d'un autre »²⁴³. La mémoire individuelle, qui s'appuie ainsi sur la mémoire collective, se fortifie à travers elle, à partir de cette confiance « en l'exactitude (du) rappel »²⁴⁴, ressentie comme plus grande en ce contexte. La mémoire collective sert ainsi de cadre aux mémoires individuelles, faut-il « encore qu'elle n'ait pas cessé de s'accorder avec leurs mémoires et qu'il y ait assez de points de contact entre l'une et les autres pour que le souvenir qu'ils nous rappellent puisse être reconstruit sur un fondement commun »²⁴⁵.

2.2. Les souvenirs : un point de rencontre entre le singulier et le collectif

Attirant notre attention sur le fait que toute pensée individuelle trouve son inspiration dans la pensée collective, pour Halbwachs, les souvenirs relèvent du même principe. N'étant « pas entièrement isolée et fermée »²⁴⁶, la mémoire individuelle se constitue en ce sens à partir de celles des autres.

Pour Halbwachs, « nos souvenirs demeurent collectifs »²⁴⁷, sans que ces autres n'aient besoin d'être matériellement présents, dans le sens où « nous portons toujours avec nous et en nous une quantité de personnes qui ne se confondent pas »²⁴⁸. Autrement dit selon l'auteur, le « moi actuel n'est que le lieu de rencontre d'un certain nombre de témoins dont chacun est sans doute le même mais dont chacun, en même temps, parle au nom d'un (groupe). »²⁴⁹

En ce sens, « chaque mémoire individuelle est un point de vue sur la mémoire collective »²⁵⁰, un point de vue qui se modifie en fonction de la place qu'occupe le sujet dans cet événement et de ses relations vis-à-vis des autres milieux auxquels il appartient. L'intensité du souvenir encodé dans la mémoire va dépendre du degré d'appartenance du sujet à ce milieu, ainsi suivant la proximité ou l'éloignement de celui-ci, le souvenir sera porteur d'une intensité plus ou moins forte, impactant la question du rappel.

²⁴³ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p.52

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 63

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 98

²⁴⁷ *Ibid.*, 52

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, note de la p. 51

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 94-95

Halbwachs attribue la possibilité du rappel à la fois à « *l'unité interne de la conscience* »²⁵¹ individuelle qu'il situe au fondement de la cohésion des souvenirs et à des causes extérieures qui consistent en des « *points de repère qui existent hors de lui, et qui sont fixés par la société* »²⁵². En d'autres termes, la conscience individuelle ne peut être déliée des cadres sociaux sur lesquels elle s'appuie pour se souvenir, tels que le « langage » pour désigner à la fois des lieux, des personnes et des objets, « l'espace », pour mesurer les distances ou les déplacements ou bien « le temps », sous forme de dates et d'évènements historiques ainsi que « l'expérience », pour dévoiler tout ce qui se vit tant sur le plan quotidien que sur le plan historique.

Il s'agit alors pour l'individu d'un effort de reconstruction à partir de ces cadres sociaux. Par exemple, un souvenir d'enfance prend place « *dans le cadre de la famille* », c'est à cet endroit-là « *que l'image se retrace, parce que dès le début elle y était comprise et qu'elle n'en est jamais sortie.* »²⁵³

Autre exemple, celui de la reconnaissance d'un lieu qui peut nous donner l'impression « *que le souvenir soit resté là, accroché aux façades de ces maisons, attendant le long de ce sentier, aux bords de cette anse, sur ce rocher en forme de siège, que nous repassions là-bas, pour nous retenir au passage et pour reprendre dans notre mémoire une place qui, sans cela, n'aurait jamais été occupée* »²⁵⁴. Pour se rappeler, il faudrait pouvoir repasser par « *une suite de perceptions* », ce qui n'est possible « *qu'en faisant à nouveau le chemin, de façon à nous retrouver en présence des mêmes maisons, du même rocher, etc.* »²⁵⁵.

Ou encore des histoires qui nous ont été racontées portant le souvenir de la représentation qui se construit à ce moment-là : « *Un peu plus et il était mort, disait mon grand-père. Je me figure l'évènement, mais probablement ce n'est pas un souvenir direct, ce n'est que le souvenir de l'image que je me formai de la chose fort anciennement et à l'époque des premiers récits qu'on m'en fit* »²⁵⁶.

Parce que ces souvenirs collectifs appartiennent à tous, tout le monde peut s'y référer et s'y appuyer pour se rappeler. Assister à ces évènements qui fondent l'histoire collective n'est pas

²⁵¹ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p.83

²⁵² *Ibid.*, p. 98

²⁵³ *Ibid.*, p.69

²⁵⁴ *Ibid.*, p.77-78

²⁵⁵ *Ibid.*, p.78

²⁵⁶ *Ibid.*, p.68

nécessaire, il s'agit d'une « *mémoire empruntée* »²⁵⁷ selon l'auteur pour laquelle l'individu n'a d'autre choix que celui de s'« *en remettre entièrement à la mémoire des autres, qui ne vient pas ici compléter ou fortifier la (s)ienne, mais qui est la source unique de ce que (il) en peu(t) répéter* »²⁵⁸. L'oubli ne peut avoir lieu que si le groupe - garant des souvenirs - n'existe plus.

2.3. Mémoire collective et mémoire historique

Halbwachs fait une distinction entre mémoire historique et mémoire collective.

La mémoire historique²⁵⁹ consiste en une mémoire d'événements non-vécus directement, déterminée par la transmission d'une mémoire écrite, détachée de la psychologie des individus, ne laissant lorsqu'une trace schématique en termes chronologique et spatiale. En vue d'accéder à la préoccupation du groupe, l'individu doit adopter le point de vue du groupe pour reprendre « *contact avec le schéma de l'histoire.* »²⁶⁰ La mémoire historique se distingue en premier lieu de la mémoire autobiographique qui renvoie à la mémoire des souvenirs vécus personnellement. La mémoire historique « *marque de son empreinte telle journée, telle heure, et (que) la vue de cette empreinte me rappellera l'heure ou la journée* »²⁶¹, elle laisse une empreinte extérieure à la mémoire personnelle de l'individu.

Quant à la mémoire collective, elle est une mémoire particulièrement « *vivante qui se perpétue ou se renouvelle à travers le temps* »²⁶².

Si la mémoire historique se présente comme des faits historiques juxtaposés, la mémoire collective se manifeste plutôt comme une continuité « *puisque'elle ne retient du passé que ce qui est encore vivant ou capable de vivre dans la conscience du groupe qui l'entretient. Par définition, elle ne dépasse pas les limites de ce groupe* »²⁶³. L'auteur précise que la discontinuité qui se repère « *(l)orsqu'une période cesse d'intéresser la période qui suit* » ne signifie pas qu'un groupe « *oublie une partie de son passé (mais qu') il y a, en réalité deux groupes qui se succèdent* »²⁶⁴.

²⁵⁷ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p.98 à 99.

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid.*, p.99

²⁶⁰ *Ibid.*, p.106

²⁶¹ *Ibid.*, p.106

²⁶² *Ibid.*, p.113

²⁶³ *Ibid.*, p.131-132

²⁶⁴ *Ibid.*

Partageant des couloirs communs entre le singulier et le collectif, les mémoires individuelles, collectives, historiques et autobiographiques décrites par Halbwachs pénètrent dans la trame des impressions de l'individu trouvant une résonance en lui.

L'histoire collective première dont le sujet fait l'expérience est celle de sa famille, sur laquelle s'établit le sentiment d'identité et d'appartenance. Elle s'élabore à partir de la filiation consistant en un processus identifiant la place du sujet en tant que "fils de/ fille de" dans une lignée familiale ainsi qu'à partir de l'histoire familiale qui la fonde, portant la fonction d'assurer « *une continuité/rupture entre individu et communauté* »²⁶⁵.

3. La mémoire familiale selon Muxel

La mémoire familiale habite chaque être et se manifeste dans une mouvance entre souvenirs et oubli qui s'expriment à travers une pluralité de voies. Si, pour Anne Muxel cette mémoire porte les fonctions de transmission de son histoire familiale, de reviviscence faisant appel aux souvenirs d'enfance et de la vie affective, de réflexivité pour évaluer sa vie, elle est avant tout une « présence » qui habite chaque individu, qui « *résonne d'abord intérieurement dans l'intimité secrète de chacun* »²⁶⁶ et surgit au sein de l'identité collective convoquant images, sensations et impressions dans ces évocations qui constituent autant de fragments du passé se cristallisant sur une photo, une odeur, le souvenir du corps de l'enfant que l'individu a été.

Cette mémoire familiale, qui nous intéresse sous l'angle de la transmission, sous-tend une « *volonté de ralliement à une norme collective* »²⁶⁷ se manifestant pour Muxel sous trois différentes formes de mémoire :

- la mémoire archéologique²⁶⁸ qui s'introduit comme « *un récit des origines* »²⁶⁹ inscrivant le sujet dans son arbre généalogique et dans l'histoire familiale fonctionnant comme « *mémoire-repère* »²⁷⁰.

²⁶⁵ Jean Kellerhals, « Individu, personne, sujet... », *op. cit.*, p.71

²⁶⁶ Anne Muxel, *Individu et Mémoire Familiale*, quatrième de couverture, Nathan, 1996

²⁶⁷ *Ibid.*, p.17

²⁶⁸ *Ibid.*, p.15

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, p.16

- la mémoire référentielle²⁷¹, conçue comme une « *sorte de noyau dur* »²⁷², renvoie aux cadres de références du passé pris comme repères à transmettre comme les valeurs culturelles, l'éducation, suscitant la comparaison avec d'autres modèles.
- la mémoire rituelle²⁷³ qui se repère dans la « *fétichisation d'un vécu* »²⁷⁴ en vue de mobiliser la cohésion du groupe, considéré alors comme « *noyau vital* » permettant de retrouver ce qui fait lien.

L'auteur souligne que « *c'est par la répétition qu'opère la transmission, c'est par la sacralisation que se fait la reproduction* »²⁷⁵.

L'oubli a tout aussi son importance dans cette dimension de la mémoire, en effet c'est par elle que se rend possible la transmission, Muxel souligne que « *lorsque le passé ne peut plus être mis à distance ; c'est à l'histoire même que l'on ne peut plus accéder* »²⁷⁶.

En citant Pierre Nova, l'auteur explique que c'est une fois que l'on passe de la « *mémoire vraie* » à « *l'histoire* » marquée par l'oubli et se traduisant par des traces et cette mise à distance que s'ouvre la possibilité à la « *vie, (l') avancée, (la) création, et sans doute (la) liberté* »²⁷⁷.

3.1. « La mémoire des lieux »²⁷⁸

Pour l'auteur, « *(s)e souvenir, c'est circuler dans un monde d'images. Les images fixent des lieux* »²⁷⁹ donnant à « *la mémoire son cadre spatial et temporel, ses bornes, ses repères topographiques* ». ²⁸⁰ Au sein de cette « *niche secrète* »²⁸¹, nos souvenirs s'inscrivent toujours dans du lieu, qu'ils réapparaissent à l'intérieur d'une maison, dans un jardin, ou devant un hall d'immeuble, le souvenir de l'évènement vécu s'associe aussitôt avec le lieu dans lequel il a

²⁷¹ Anne Muxel, *Individu et Mémoire Familiale, op. cit.*, p.17

²⁷² *Ibid.* p.18

²⁷³ *Ibid.* p.19

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*,

²⁷⁶ *Ibid.*, p.22

²⁷⁷ *Ibid.*

²⁷⁸ *Ibid.*

²⁷⁹ *Ibid.*p.43

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*

pris place. « *C'est à partir de ce cadre concret et de références dans l'espace que la mémoire s'enracine et peut donc être retrouvée* »²⁸².

Résultant d'un travail d'appropriation de son histoire, la mémoire ouvre sur un sujet qui raconte ses souvenirs déterminés par des lieux et des personnes, précisant son rapport à ces lieux comme à ses liens aux autres sur le plan affectif. Ainsi, l'évocation de ces lieux inscrits dans la mémoire familiale renvoie non seulement à « *une fonction de reconnaissance et d'appartenance* », mais « *rappelle (aussi) les enjeux des rapports de coexistence du passé* », dans le sens où « *(l)a mémoire des lieux garde l'empreinte des relations intra-familiales* »²⁸³ pouvant traduire tant la cohésion du groupe que ses conflits.

En somme, le « *lieu est donné à voir dans un réseau de relations et d'échanges, dans une construction d'anecdotes, dans une tonalité d'impressions et d'émotions, dont on est soi-même l'acteur. La mémoire du lieu permet une visualisation de soi dans les espaces antérieurs de sa vie d'enfant* »²⁸⁴. Elle permet, au sujet, d'observer l'enfant qui a vécu ces événements tels qu'il s'en souvient, à travers son corps, ses gestes, son regard d'enfant. En ce sens « *le souvenir du lieu ne peut être dissocié du souvenir du corps d'enfant qu'il a abrité.* »²⁸⁵

Les souvenirs d'enfance peuvent renvoyer à une « *(n)ostalgie des lieux aimés, nostalgie des territoires perdus de l'enfance, d'un « paradis » à jamais rassurant et heureux* »²⁸⁶, qui sont selon l'auteur bien « *plus qu'un décor, ils sont une coquille. Sorte d'enveloppe première entre soi et le reste du monde* »²⁸⁷, et citant Gaston Bachelard : « *(n)'habite avec intensité que celui qui a su se blottir* »²⁸⁸.

Mais les souvenirs peuvent être, au contraire, tout aussi associés à de la douleur, « *fai(sant) surgir des fantômes hostiles, venant rappeler des souffrances, des rancœurs difficiles à contenir* »²⁸⁹. Et dans ce cas, le lieu inscrit dans la mémoire peut rendre compte de ce que Muxel nomme « *le mal d'habiter, le manque d'habiter* »²⁹⁰.

²⁸² Anne Muxel, *op. cit.*, p. 44

²⁸³ *Ibid.*, p. 45

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 46

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 54

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 46

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 47

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

Aussi, la mémoire des lieux souligne une continuité des rapports, c'est-à-dire que « *(d) e la façon dont on a habité les lieux de son passé dépend la façon dont on peut habiter les lieux du présent* »²⁹¹. Ce qui se forge dans cette coquille garde une empreinte qui continue à fonctionner dans le rapport du sujet aux lieux. Un déménagement par exemple peut porter le souvenir de la perte de repères les plus anciens, et lors du rappel, « *c'est l'enfant qui est à nouveau convoqué* »²⁹².

3.2. « Mémoire des lieux collective »

La maison par exemple est un point d'ancrage autant pour l'individu que pour sa famille, dont les souvenirs familiaux en ce lieu font appel à une mémoire qui « *au travers des maisons et de la géographie, (raconte) l'histoire d'une famille* »²⁹³. En passant à nouveau par Gaston Bachelard qui disait que « *(l) a maison est notre coin du monde* », Muxel met en exergue la « *fonction référentielle en même temps que matricielle* »²⁹⁴ de « *(l) a maison [d'] enfance (qui) contient les premiers attributs de l'identité* »²⁹⁵ de l'individu.

Ce lieu particulier partagé collectivement révèle la manière dont les familles se sont structurées sur le plan affectif et symbolique, discernables par exemple dans le récit d'un exil à tonalité politique, *imposant un brusque déracinement tant affectif que culturel, ou bien les déplacements liés à l'expérience de la séparation des familles au moment de la guerre* »²⁹⁶.

Dans une appropriation collective, ce sont les membres de la famille qui établissent les repères donnant « *une légitimité à l'existence du groupe familial* »²⁹⁷, dans une forme de lutte pour préserver « *(c) ette mémoire des lieux qui s'énonce donc à voix haute* »²⁹⁸.

Chaque sujet adopte alors un point de vue extérieur à sa manière de voir et vivre les choses de façon singulière. Pour illustrer cette idée, Muxel cite Pierre Nora : « *(l) e temps des lieux, c'est ce moment précis où un immense capital que nous vivions dans l'intimité d'une mémoire*

²⁹¹ Anne Muxel, *op. cit.*, p. 47.

²⁹² *Ibid.*, p. 61

²⁹³ *Ibid.*, p. 44

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 51

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 48

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 54

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 55

disparaît pour ne plus vivre que sous le regard d'une histoire reconstituée »²⁹⁹. Plus précisément, « *(l)a reconnaissance d'un lieu à soi se fond, se confond ici, dans la reconnaissance d'un lieu partagé par tous* »³⁰⁰. L'intérêt ici se porte sur ce qui se constitue du collectif, les membres d'une famille se souviennent pour et par les autres, « *finiss(a)nt par constituer une sorte de vérité collective familiale* »³⁰¹ servant alors cette identité collective qui la fonde.

Si l'histoire familiale sert un besoin intime, celui de trouver du sens à sa propre existence, elle porte une fonction collective qui, à partir de ce que le groupe sait mais surtout de ce qu'il suppose, « *ce qu'(il) invente ou réinvente pour trouver des clefs, pour combler un doute, en quelque sorte pour assurer la continuité jusqu'à soi de ces personnages, et ainsi se rassurer.* »³⁰² La préservation comme l'oubli font partie du processus, la mémoire des lieux collective tente à la fois de « *comblent une intime peur d'oublier et masquer une non moins intime nécessité d'oublier.* »³⁰³

3.3. « Un peuple de mémoire »³⁰⁴

Dans la mémoire familiale d'un individu, ce que Muxel appelle le « peuple de mémoire » renvoie non seulement aux membres de sa famille mais aussi à tous ces personnages qui ont joué un rôle dans son enfance et qui aujourd'hui habitent ses souvenirs. Constitué particulièrement par ceux « *dont la présence rythmait les heures et les jours de sa vie d'enfant* »³⁰⁵, ce peuple de mémoire est convoqué lorsqu'un sujet restitue le récit de son enfance, mais aussi lorsqu'il cherche à se situer du côté de sa filiation ou à reconstituer son arbre généalogique, et qui, dans ce contexte, « *se rappelle d'abord par ses morts* »³⁰⁶. En effet, lorsqu'il évoque le premier cercle des personnes ayant marqué sa mémoire, la plus grande place est attribuée le plus souvent aux grands-parents.

²⁹⁹ Anne Muxel, *op. cit.*, p.55

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 56

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² *Ibid.*, p. 186

³⁰³ *Ibid.*, p. 55

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 182

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 183

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 182

Anne Muxel en souligne deux aspects constitutifs, l'un étant la difficulté de parler des vivants et l'autre le fait que notre mémoire généalogique est assez restreinte, précisant que parmi ses enquêtés rares sont ceux qui ont pu remonter à plus de deux ou trois lignées au-dessus d'eux ou encore évoquer plus de dix personnages dans leurs récits. En effet, les enquêtés ne convoquent jamais tous les membres de leur famille inscrits dans l'arbre généalogique, comme des cousins, tantes, et oncles. Ces personnages du groupe familial sont mis en retrait, pendant que d'autres, qui ne sont pas définis comme membres de la famille sur le plan biologique et législatif, vont occuper le devant de la scène. Leur légitimité se situe dans le fait d'avoir beaucoup plus marqué la mémoire de la personne par leur existence, leur personnalité singulière comme le cas de nourrices, d'un voisin, d'un instituteur, d'un ou d'une amie de classe etc. Ils peuvent en effet occuper une place familiale symbolique, comme le témoigne le récit de l'une des enquêtées dont Muxel évoque un passage : « *Pour moi, notre femme de ménage a toujours été une grand-mère. C'est une femme qui a toujours été très présente et qui reste présente. Maintenant elle ne travaille plus, mais elle est toujours considérée comme faisant partie de la famille.* »³⁰⁷

Dans ce peuple de mémoire, se trouve aussi les personnages de films, pouvant parfois constituer des « *(c)ontre-modèles séduisants à la norme parentale ou familiale édictée* »³⁰⁸. Et puis également ceux qui occupent une fonction déterminante dans la famille, que Muxel nomme, selon l'expression de Georges Dumézil, « *les administrateurs de la mémoire* »³⁰⁹, détenteurs de la mémoire familiale jouant un rôle dans sa transmission à travers les valeurs, les souvenirs, les paroles qui fondent l'identité de la famille. Ces personnages fédèrent les membres de la famille par des réunions familiales, communément appelées 'cousinades', en vue d'entretenir les liens familiaux à travers le temps.

Enfin, bien que le peuple de mémoire soit décrit comme « *un peuple élu* »³¹⁰, il se détermine non pas à partir d'une logique familiale mais à partir de « *plusieurs cercles d'influence pour retrouver le sens de son passé* »³¹¹ où la part de « *l'éphémère et le hasard des rencontres* »³¹² joue là un rôle également.

³⁰⁷ Anne Muxel, *op. cit.*, p. 183

³⁰⁸ *Ibid.*, p.184

³⁰⁹ *Ibid.*, p.185

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ Anne Muxel, *op. cit.*, p.185

³¹² *Ibid.*

4. Histoires familiales et exil

Nous l'avons vu, le sujet construit son identité à partir d'un socle culturel construit par son groupe familial. Si la famille constitue un ancrage pour sa construction identitaire dans son rapport à l'autre, au monde et à lui-même, elle se constitue - dans et par - une histoire. Selon Bernard Chouvier, « *l'inscription familiale dans l'histoire* »³¹³ dépend « *de la part inconsciente générationnelle contenue dans les imagos parentales* »³¹⁴.

Lorsqu'une migration s'inscrit dans l'histoire familiale, la construction identitaire pour un sujet se complique selon Chouvier, son « *intégrité psychique* »³¹⁵ est mise à l'épreuve par les « *dépôts successifs de la généalogie* »³¹⁶, dépendant de « *ce qu'il a introjecté, avec ses imagos parentales, du vécu migratoire de ses parents c'est-à-dire de leur culpabilité ou de leur non-culpabilité intégratrice* »³¹⁷. Ainsi, la construction de l'identité du sujet est intimement liée à la manière dont ses parents/ grands-parents vont vivre cette migration, sur le plan affectif et social. Ce qui laisse parfois peu de marge pour le sujet, le mettant face à un choix inconscient entre « *tradition* » ou « *trahison* »³¹⁸.

Toujours selon Chouvier, un autre poids de la généalogie est la « *dette aux ancêtres* » dont la reconnaissance est nécessaire, au risque de faire naître un sentiment de culpabilité intense et de réveiller des conflits internes violents. L'auteur donne l'exemple d'une personne qui, bien qu'intégrée socialement par sa réussite, « *masqu(e) une non-intégration psychique des divers niveaux identitaires* »³¹⁹, l'identité en apparence à l'extérieur (nommée le faux-self) dissimulant une identité fragmentée n'ayant pas réussi à « *intégrer des lignées généalogiques non-intégrables* »³²⁰. La rupture symbolique dans la filiation empêche les identifications qui la constituent. Le sujet n'a pas su trouver les ressources psychiques nécessaires pour reconnaître cette dette, pour réhabiliter cette identité blessée. Or lorsque « *l'histoire générationnelle est forclosée, elle fait retour dans le réel, sous des formes plus ou*

³¹³ Bernard Chouvier, « La place du généalogique : de l'intégrité psychique à l'intégration sociale », *Histoires Familiales Identité Citoyenneté*, Mohamed Lahlou (dir.), L'Interdisciplinaire, 2002, p.71

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ renvoyant à l'accomplissement de la construction identitaire selon l'auteur.

³¹⁶ Bernard Chouvier, La place du généalogique..., *op. cit.*, p.71

³¹⁷ *Ibid.*, p.72

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ibid.*

³²⁰ Bernard Chouvier, La place du généalogique..., *op. cit.*, p.75

moins massives et avec une intensité plus ou moins marquées »³²¹. L'auteur explique que ce qui a été dénié par une génération - par exemple le renoncement à ses origines pour s'intégrer au pays d'accueil - peut faire retour dans les générations suivantes, que ce soit « *sous la forme d'une quête absolue des racines, (ou) d'une recherche des valeurs fondamentales du religieux* »³²² - dans un élan de retrouver cette origine perdue, de récupérer ce qui est dû. L'intégrisme, défini comme « *ce qui est resté en dépôt inconscient de la culture d'origine chez les générations nouvellement migrantes* »³²³, peut venir en réponse de cette cassure de l'identité, et dans ce cas « *l'intégrité psychique altérée se protège par la création d'une enveloppe de croyance absolue qui constitue un néo-self idéologique efficient mais tellement contraignant que l'identité nouvelle est une identité psychique aliénée* »³²⁴.

À partir d'un questionnement sur le rapport entre les fractures symboliques inscrites dans l'histoire familiale et la difficulté à s'intégrer en tant que citoyen, Mohamed Lahlou présente des réflexions issues des travaux du Groupe de Recherche : « *Histoires familiales* »³²⁵, soulignant les effets de l'appropriation de la mémoire familiale en l'absence de la mémoire d'exil, au sein du groupe familial sur la construction identitaire du sujet. Ce sont les effets de l'absence de cette dimension qui sont principalement interrogés.

Il introduit tout d'abord les censures conscientes ou inconscientes dans le contexte d'exil liées à l'assimilation qui implique un processus de déculturation au sein de ce principe de la hiérarchisation des cultures³²⁶. Les points d'appui pour reconstituer la mémoire familiale peuvent être ainsi mis à mal par ces changements, ruptures et pertes vécus en cours de route de la migration.

La censure de cette mémoire d'exil sur le plan psychique traduit le rapport de l'individu ou du groupe au pays d'accueil. En effet, dans cette intégration à ce nouvel espace, son absence au sein d'un groupe familial marque la censure d'une partie de son histoire. L'accueil, par tout ce qu'il peut comporter en termes de points de contact avec l'exil, porte le risque de réactiver les douleurs non verbalisées des incidents traversés tels que « *les manques douloureux, les*

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.* p75

³²³ *Ibid.*, p.76

³²⁴ *Ibid.*

³²⁵ Dans l'ouvrage *Histoires Familiales Identité Citoyenneté*, Mohamed Lahlou (dir.), L'Interdisciplinaire, 2002.

³²⁶ Mohamed Lahlou, *Histoires familiales et Mémoires d'exil*, op. cit., p. 88-89

événements encombrants, les dettes du reniement et de l'oubli » qui produisent « la culpabilité et le regret. »³²⁷ Si, sur le plan psychique, la censure, telle une zone d'ombre, continue de fonctionner pour l'individu ou le groupe, elle va l'empêcher de se saisir de son ancrage généalogique - de s'y situer et donc de se trouver - ne donnant ni la possibilité d'assumer son identité ni d'accéder à la possibilité d'investir les dimensions symboliques du pays d'accueil, dont par exemple la citoyenneté. Ainsi, le silence sur un pan de l'histoire familiale qui la constitue en partie, conduit un sujet à ne pas pouvoir répondre de ses appartenances au territoire, et engendre un « empêche-à-être » citoyen, à se saisir de ses devoirs envers le territoire dans lequel il est né/ habite.

Lorsqu'elle est transmise, la mémoire d'exil assure une fonction essentielle, celle de « donne(r) aux individus et aux groupes les moyens de créer un lien généalogique qui permet à chacun de se situer dans un repère spatial et temporel capable de soutenir et de donner à son individualité les nécessaires dimensions de ses appartenances. »³²⁸

L'accès à cette mémoire d'exil permet justement aux individus comme aux groupes d'intérioriser ces repères spatiaux et temporels à travers entre autres les récits des déplacements/ de l'exil et de donner du sens à ce qui a été vécu par les protagonistes de l'histoire familiale. Ces récits qui racontent également leurs « traumatismes qui jalonnent le parcours de reconstitution de la mémoire familiale »³²⁹ ouvrant sur « des histoires si denses, si fragiles et si émouvantes à la fois »³³⁰ soutiennent « le travail de symbolisation et de réinvestissement de l'espace et du temps. »³³¹

La mémoire d'exil faisant partie « des repères familiaux »³³², sans elle, le sujet ne peut accéder à la conscience de ce qui le constitue dans ses appartenances, l'impactant ainsi dans sa structuration psychique. Selon Lahlou, « l'accès à la citoyenneté ne pouvait être assumé que s'il ne se produisait pas en dehors de la reconnaissance identitaire du sujet par lui-même, par

³²⁷ Mohamed Lahlou, « Histoires familiales et Mémoires d'exil », *Histoires Familiales Identité Citoyenneté*, *op. cit.*, p.90

³²⁸ *Ibid.*, p.89

³²⁹ *Ibid.*, p.97

³³⁰ *Ibid.*

³³¹ *Ibid.*, p.96

³³² Mohamed Lahlou, « Histoires familiales... », *op. cit.*, p.87

son propre groupe et par les autres groupes de rencontre »³³³. Pour que cet accès à la citoyenneté se produise à l'intérieur de cette reconnaissance identitaire, le sujet doit pouvoir avoir accès à ses origines et aux effets psychiques de l'exil dans sa famille. Il est en ce sens fondamental - « *pour des jeunes dépossédés de repères et confrontés à la seule mémoire affectée par les stigmates de la migration* » et en vue de « *reconstruire un lien intergénérationnel malmené par la pudeur et la culpabilité* » - de « *réveiller chez les uns le besoin de raconter et pour les autres celui d'entendre* »³³⁴.

Pour cet auteur, « *(c)'est dans cette articulation entre mémoire familiale et mémoire individuelle que résident la compréhension des processus d'adaptation ou d'inadaptation* »³³⁵ que le sujet trouve du sens pour se constituer, précisément « *dans le récit et la transmission de l'histoire familiale (qu'il) va trouver les jalons de sa propre histoire individuelle, donc les repères de son identité* »³³⁶. La mémoire familiale regorge d'éléments indispensables dont des clefs concernant le passé permettent au sujet de se comprendre et de créer du mouvement en termes d'investissement de ses identités et des différents territoires auxquels il appartient. En effet, « *(i)l suffit de parcourir les traces laissées par les récits pour redonner un sens aux désirs, aux fantasmes et aux souffrances qui revisitent les pensées des Hommes* »³³⁷.

Si l'histoire et la mémoire du sujet sont traversées par les histoires et les mémoires qui le précèdent, l'identité du sujet est une construction sur le plan personnel et collectif.

Et, ces avec ces mêmes histoires et ces mémoires qui préexistent le sujet que son lien à sa langue tamoule se construit.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ *Ibid.*, p.243

³³⁵ *Ibid.*, p.90

³³⁶ *Ibid.*, p 88

³³⁷ *Ibid.*, p.99

Chapitre III

De la langue à la parole : d'une extériorité sociale à une intériorité subjective

« C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme. »
Émile Benveniste³³⁸

Si la langue est un outil central de la communication, c'est la relation du sujet à sa langue que nous tentons ici de préciser tant sur le plan individuel que collectif.

Notre objet de recherche aborde le lien entre « langue » et « identité », matérialisant d'une certaine façon ce tissage entre psychisme et culture sous une forme saisissable.

Comment passe-t-on d'une langue à une parole ? Comment le sujet construit-il son lien à la langue ? Comment son identité s'exprime-t-elle à travers son lien à la langue ?

De la linguistique à la psychanalyse, en passant par les sciences humaines et sociales, nous avons emprunté plusieurs chemins pour saisir ce lien entre sujet et langue.

³³⁸ Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, 1966, p.259

I. En terre linguistique : d'un système à la subjectivité

1. Une distinction nette entre langue et parole

« Mais qu'est-ce que la langue ? »³³⁹ est l'une des questions traitées dans le *Cours de linguistique générale*³⁴⁰ donné par Ferdinand de Saussure, « fondateur de la linguistique moderne »³⁴¹, où se formulent les premières définitions et différenciations linguistiques entre langage, langue et parole.

La langue n'est pas assimilable au langage, mais elle en est une partie essentielle. Elle fonde ce que Saussure appelle « l'unité du langage »³⁴².

Dans une oscillation constante entre langue et parole, Saussure établit que la langue met en jeu la collectivité tandis que la parole est du côté de l'individu, ou plutôt qu'il se révèle à travers sa parole. Le linguiste emploie alors toute une série d'images pour matérialiser cette distinction entre la langue et la parole. Ainsi, il souligne que si la langue, dans ses règles grammaticales, existe de façon virtuelle dans les cerveaux d'un groupe d'individus, elle n'est cependant complète et donc parfaite que dans la masse. Il met également en évidence qu'il n'y a pas de similarité dans la manière dont les règles d'une langue fonctionnent dans chaque cerveau. De même, la langue est comparée à une sorte de dictionnaire³⁴³ que chaque individu aurait en sa possession, alors que la parole serait la somme de ce que les personnes peuvent dire de façon individuelle, singulière alors, comprenant à la fois « des combinaisons individuelles, dépendant de la volonté de ceux qui parlent » et « des actes de phonation également volontaires, nécessaires pour l'exécution de ces combinaisons »³⁴⁴.

Saussure conceptualise ces notions sous forme de formules pour mettre en évidence leur différence. Ainsi, la formule de la langue : « 1+1+1+1...= I (modèle*collectif) », qui reflète une

³³⁹ Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Ed. Grande Bibliothèque Payot, 1967, p.25

³⁴⁰ « rédigé par (s)es élèves » et « publié en 1916 »(*), et dont « l'idée fondamentale de ce cours » se base sur le fait que « la linguistique a pour unique et véritable objet la langue envisagée en elle-même et pour elle-même. »(**)

(*) quatrième de couverture, Ferdinand De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Grande Bibliothèque Payot, 2000

(**) Ferdinand de Saussure, *op. cit.*, p.317

³⁴¹ John Lyons, « La linguistique moderne », *Linguistique Générale, introduction à la linguistique théorique*, Librairie Larousse 1970, p.32

³⁴² Ferdinand De Saussure, *op. cit.*, p.27

³⁴³ *Ibid.* p.38

³⁴⁴ *Ibid.*

égalité entre les individus porteurs de la langue, contraste avec celle de la parole : « (1+1'+1''+1...''') » qui, elle, rend compte d'une singularité propre à chaque sujet parlant.

Si la langue induit une réalité collective dans son usage, la parole révèle une singularité à travers les choix personnels du sujet parlant. « *Pour toutes ces raisons, il serait chimérique* » conclut-il « *de réunir sous un même point de vue la langue et la parole.* »³⁴⁵

2. Du côté d'un fait social : une extériorité de la langue

Si le langage renvoie à une faculté universelle de communication, la langue, comme produit de celle-ci, se présente particulièrement pour Saussure comme « *la partie sociale du langage, extérieure à l'individu, qui à lui seul ne peut ni la créer ni la modifier* »³⁴⁶. Il la place du côté d'un système codifié, précisément d'un « *système de signes distincts correspondant à des idées distinctes* »³⁴⁷. S'il décrit ce système à partir de signes linguistiques composés du signifiant et du signifié - renvoyant respectivement à l'image acoustique et au concept - cet ensemble de conventions nécessaires lorsqu'une communauté d'individus apprend pour la parler permet la création de rapports sociaux.

Saussure fait ressortir par-là l'extériorité de la langue, c'est parce qu'elle est extérieure au sujet parlant qu'elle est commune à tout individu parlant la même langue.

Cette caractéristique est relevée par le sociolinguiste Paul Wald. Celui-ci souligne l'apport de Saussure dans la définition de la langue comme fait social, c'est-à-dire comme un fait n'ayant aucun lien avec un individu et ses actes et qui, s'imposant à lui et l'incorporant à la « *masse parlante* » *de tous ceux qui parlent la même langue que lui* »³⁴⁸, lui retire toute individualité. C'est sans compter cependant que les changements dans la langue prennent leur source dans la parole. C'est en effet la « *parole qui fait évoluer la langue* »³⁴⁹.

³⁴⁵ Ferdinand De Saussure, *op. cit.*, p.38

³⁴⁶ *Ibid.*, p.31

³⁴⁷ *Ibid.*, p.26

³⁴⁸ Paul Wald, « "La langue est un fait social". Rapports entre la linguistique et la sociologie avant Saussure », conférence à l'Université de Tunis, décembre 1999, *Langage et Société*, 2012, p.104

³⁴⁹ Ferdinand De Saussure, *op. cit.*, p.37

3. Du côté d'un acte individuel : une intériorité de la parole

L'utilisation concrète et surtout singulière du système de signes débouche sur la parole du sujet. La langue est surtout un objet d'appropriation par la personne qui la parle. Saussure distingue la parole à partir de la langue. La langue est dite « *sociale dans son essence et indépendante de l'individu* »³⁵⁰, se situant du côté « *psychique* »³⁵¹ dans le sens où elle active le système de signes linguistiques au niveau du cerveau. Et la parole est décrite à la fois comme « *partie individuelle du langage* »³⁵² et « *acte individuel de volonté et d'intelligence* »³⁵³, se situant notamment du côté « *psycho-physique* »³⁵⁴ qui implique le « *circuit de la parole* »³⁵⁵ du cerveau aux organes de la phonation et de l'audition en vue d'exprimer la pensée du locuteur. La manifestation singulière de la parole se repère dans la mise en mots de la pensée à travers notamment le choix des mots, des formulations, du rythme, etc. de celui qui parle. C'est alors dans cette façon très personnelle de se saisir de la langue que l'on retrouve l'appropriation de celle-ci par la personne et c'est également dans sa parole que la langue devient sienne. Ainsi intérieure au sujet, elle lui est intimement liée. Ce rapport particulier introduit ici la notion de sujet en tant que celui qui parle. Alors comment, précisément, le sujet s'approprie-t-il une langue ?

Du côté de la parole, Saussure discerne à la fois « *les combinaisons par lesquelles le sujet parlant utilise le code de la langue en vue d'exprimer sa pensée personnelle* » et « *le mécanisme psycho-physique qui lui permet d'extérioriser ces combinaisons* »³⁵⁶. Ainsi, langue et pensée sont étroitement liées. Il nous fait observer tout d'abord que « *notre pensée n'est qu'une masse amorphe et indistincte* »³⁵⁷, rejoignant alors de nombreux philosophes et linguistes qui s'accordent sur le fait que sans le système de signes, il serait impossible de distinguer nos idées de façon précise. C'est ainsi l'arrivée de la langue qui rend possible cette distinction.

³⁵⁰ Ferdinand De Saussure, *op. cit.*, p.37

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*, p.30.

³⁵⁴ *Ibid.*, p.37.

³⁵⁵ *Ibid.*, p.27.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁵⁷ *Ibid.*, p.155.

Comment le lien entre système de signes et pensée s'établit-il ? Chez les linguistes, le débat s'est posé sur le lien entre signifiant et signifié, ainsi pour Saussure il est « *arbitraire* »³⁵⁸, c'est-à-dire qu'il ne peut être justifié par un lien naturel entre eux. À l'opposé de ce qui fonde le symbole de la justice qui ne pourrait être représenté par un char, Saussure démontre que le signifié sœur, par exemple, n'a aucun lien avec son signifiant, soit l'image acoustique s-ö-r. Ainsi n'importe quelle autre suite de sons aurait pu s'établir comme signifiant pour le signifié, « *à preuve* », souligne-t-il, « *les différences entre les langues et l'existence même de langues différentes.* »³⁵⁹

Benveniste, quant à lui, qualifie ce lien de « *nécessaire* »³⁶⁰, en d'autres termes, le mot sœur est, dans notre esprit, assimilé au son s-ö-r. Il part du principe que signifiant et signifié « *se composent ensemble comme l'incorporant et l'incorporé* »³⁶¹, c'est ainsi ensemble que la représentation mentale et l'image acoustique se sont encodées, ensemble alors qu'elles sont convoquées, nouant la structure du signe linguistique dans son unité. Par conséquent, n'est arbitraire que le lien entre tel signe et tel élément de la réalité plutôt qu'un autre. L'apport de Benveniste a été de préciser que « *ce n'est pas entre le signifiant et le signifié que la relation en même temps se modifie et reste immuable, c'est entre le signe et l'objet* »³⁶². Au fond, ce lien entre signifiant et signifié a à voir avec le fonctionnement de la langue dans l'association entre une image acoustique et un concept, entre une suite de sons et une représentation mentale, entre un mot et un objet, entre une langue et la pensée du locuteur.

Ce qui nous intéresse spécifiquement dans cette interdépendance entre le signifié et le signifiant, c'est que la langue relève d'une activité de nature psychique différente de la parole. Saussure nous renvoie alors à l'observation de notre propre langage où en effet « *sans remuer les lèvres ni la langue, nous pouvons nous parler à nous-mêmes ou nous réciter mentalement une pièce de vers* »³⁶³, introduisant la dimension de la pensée.

Benveniste, lui, nous éclaire sur le fait que « *nous n'avons au plus qu'une conscience faible et fugitive des opérations que nous accomplissons pour parler* », prenant source dans une dimension abstraite et particulière, ces opérations « *reçoivent expression dans la langue* »³⁶⁴.

³⁵⁸ Ferdinand De Saussure, *op. cit.*, p.100

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ Émile Benveniste, *op. cit.* p.51

³⁶¹ *Ibid.*, p.52

³⁶² *Ibid.*, p.53

³⁶³ Ferdinand De Saussure, *op. cit.*, p.98

³⁶⁴ Émile Benveniste, *op. cit.*, p.63

De sorte qu'un contenu de pensée, qu'il définit comme « *des caractères d'intentionnalité ou comme structure psychique* »³⁶⁵, dessine clairement ses contours dans la langue, en ce sens « *il reçoit forme de la langue et dans la langue, qui est le moule de toute expression possible* », de ce fait « *il ne peut s'en dissocier et il ne peut la transcender* »³⁶⁶. La langue et la pensée s'arriment l'une à l'autre dans ces opérations permettant l'expression du sujet. Ainsi, c'est à l'aide de la langue que se matérialise la pensée du sujet. Cette faculté d'associer et de coordonner sa pensée est impliquée dans cet acte individuel de volonté et d'intelligence. C'est elle qui conduit à l'appropriation subjective de signes linguistiques isolés, considérée par Saussure comme une partie essentielle dans l'organisation du système de la langue. Il s'agit ainsi d'une forme linguistique présentant « *non seulement la condition de transmissibilité, mais d'abord la condition de réalisation de la pensée* »³⁶⁷.

Partant du principe qu'une pensée « *ne peut se matérialiser que dans la langue et une langue qui n'a d'autre fonction que de « signifier »* »³⁶⁸, Benveniste va dissocier ce qu'il appelle la catégorie de pensée de la catégorie de langue pour aborder leur nature de façon respective. Il démontre alors que « *c'est ce qu'on peut dire qui délimite et organise ce qu'on peut penser.* »³⁶⁹ Si pour lui la langue donne la base des caractéristiques que l'esprit associe aux choses, toujours est-il qu'elle est, en soi, une « *structure informée de signification* »³⁷⁰ et en ce sens « *aucun type de langue ne peut par lui-même et à lui seul ni favoriser ni empêcher l'activité de l'esprit* » ajoute-t-il. Et bien que « *penser, c'est manier les signes de la langue* »³⁷¹, Benveniste spécifie la distinction entre langue et pensée en liant davantage l'impulsion de la pensée « *aux capacités des hommes, aux conditions générales de la culture, à l'organisation de la société qu'à la nature particulière de la langue* »³⁷².

La langue permet au sujet de mettre en mots ses contenus de pensées. Comme le signifie le linguiste Wilhelm Von Humboldt, il s'agit dans la langue de « *faire, à partir de moyens finis, un usage infini, ce qui n'est possible que parce que c'est un seul et même dynamisme qui produit*

³⁶⁵ Émile Benveniste, *op. cit.*, p.63

³⁶⁶ *Ibid.*, p.64

³⁶⁷ *Ibid.*

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*, p.70

³⁷⁰ *Ibid.*, p.74

³⁷¹ *Ibid.*

³⁷² *Ibid.*

la pensée et le langage »³⁷³. Plus particulièrement, c'est l'activité constante de l'intelligence du sujet qui, articulant des sons pour exprimer sa pensée, met en évidence des « *capacités créatives* »³⁷⁴.

Saussure explique que « *la langue est nécessaire pour que la parole soit intelligible et produise tous ses effets* » comme la parole « *est nécessaire pour que la langue s'établisse* »³⁷⁵. Dans cette interdépendance entre la langue et la parole requérant l'une et l'autre, il remarque par ailleurs que l'évolution de la langue s'effectue par la parole et plus précisément que « *ce sont les impressions reçues en entendant les autres qui modifient nos habitudes linguistiques.* »³⁷⁶ La parole, propre à chaque individu, est à la base de l'évolution de toutes langues. Dominique Weil donne corps à cette explication saussurienne en précisant que « *la langue, inscrite dans la tradition du groupe, est indispensable à l'éclosion de la parole qui, continuellement, crée la langue* ». En soulignant cette réalité qu'« *une langue en effet s'enrichit et se régénère de métaphores et de déplacements métonymiques, d'analogies et de généralisations, apparus dans la parole singulière, repris de bouche en bouche* »³⁷⁷, Dominique Weil rejoint Saussure sur ce principe évolutif de la langue qui donc commence par et dans une parole.

Il est important de noter qu'en terre linguistique, il ne s'agit pas du sujet au sens psychique du terme mais du sujet au sens de celui qui parle, d'une 'individualité parlante', en soi extérieur à la langue et parlant dans la langue. Saussure, en effet, n'approfondit pas les questions du sujet qui parle la langue, dans sa manière singulière d'utiliser les mots, laissant ces aspects de la langue à l'extérieur du champ d'étude de la linguistique.

Dominique Weil attire notre attention sur le fait que le sujet parlant chez Saussure, désignant à la fois « *l'homme en tant qu'il parle, mais aussi en tant qu'il est le dépositaire de la langue, en tant qu'il reçoit l'empreinte de la langue laissée dans sa mémoire par la parole de l'autre,*

³⁷³ Françoise Dastur, *Heidegger : La question du logos*, note de page faisant référence au livre de : W. von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, Bonn, Dümmler, (1960), VRIN, 2007, p.172

³⁷⁴ Jean-Paul Bronckart, *Théories du langage : une introduction critique*, note de page (1836, p.27), Mardaga, 1977, p.22

³⁷⁵ Ferdinand De Saussure, *op. cit.*, p.37

³⁷⁶ *Ibid.*

³⁷⁷ Dominique Weil, *Une parole sans sujet - la psychologie et le langage 1880-1980*, Peter Lang SA, 1988, p.88

en tant qu'il serait le lieu où la langue poursuivrait son travail autonome » se représente en réalité « bien plus comme assujetti à la structure de la langue, plus soumis à un déjà-là de « la langue » plus subordonné aux significations qu'elle provoque, que maître de son usage et comme extérieur à son champ et à son ordre.»³⁷⁸

S'il y a autant d'êtres humains que d'êtres parlants et d'êtres parlants que de sujets parlés, pour D. Weil, le sujet-parlant « *sied entre parole et langue à l'intérieur du système langue-parole où l'introduit l'autre humain, d'y être déjà incorporé lui-même* »³⁷⁹, ouvrant sur la subjectivité dans la langue.

4. Repérage de la subjectivité dans la langue

Comment la subjectivité se repère-t-elle sur le plan linguistique ? Définie par Émile Benveniste comme « *l'unité psychique qui transcende la totalité des expériences vécues qu'elle assemble, et qui assure la permanence de la conscience* »³⁸⁰, la subjectivité s'observe dans une énonciation. Ainsi, l'emploi du pronom personnel « je » s'adresse à un « tu » dans un dialogue où il devient « je » lorsqu'à son tour il se désigne en tant que sujet³⁸¹. Et c'est finalement « *dans une réalité dialectique englobant les deux termes et les définissant par relation mutuelle qu'on découvre le fondement linguistique de la subjectivité.* »³⁸² Ainsi, au cœur de l'activité de la langue, ce « je » dans l'instance du discours représente la porte d'entrée à la subjectivité. Pour Benveniste, « *il n'y a pas d'autre témoignage objectif de l'identité du sujet que celui qu'il donne ainsi lui-même sur lui-même.* »³⁸³ C'est ainsi que celui qui parle à travers ce qu'il énonce, parlant à partir de lui, parle de lui et se dit.

Ce qui est observable, c'est que les pronoms tout comme les « *indicateurs de la deixis, démonstratifs, adverbes, adjectifs, qui organisent les relations spatiales et temporelles autour du « sujet » pris comme repère* » se définissent en fonction de l'instance d'énonciation d'où ils sont issus et particulièrement « *sous la dépendance du je qui s'y énonce.* »³⁸⁴

³⁷⁸ Dominique Weil, *Une parole sans sujet...*, op. cit., p.89

³⁷⁹ *Ibid.*, p.90

³⁸⁰ Émile Benveniste, op. cit., p.260

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*, p.262

³⁸⁴ *Ibid.*

Benveniste relève l'importance du pronom personnel lié à certains verbes qui marquent « *un acte individuel de portée sociale* »³⁸⁵. C'est-à-dire qu'un même verbe va s'octroyer une valeur différente selon l'auteur de l'acte qui est désigné dans l'instance du discours de celui qui parle : « *alors que je jure est un engagement, il jure n'est qu'une description* »³⁸⁶. L'engagement du sujet-parlant prenant comme point de départ son énonciation « *pose l'acte en même temps qu'elle fonde le sujet* »³⁸⁷.

Par ailleurs, certains verbes tels que « *je suppose je présume* »³⁸⁸ donnent des indices sur une attitude du type « *doute, présomption, inférence* »³⁸⁹ de la part du sujet-parlant dans son discours. La subjectivité en termes de conscience de soi se repère ainsi à travers ces indicateurs qui précisent, encore une fois, le sujet dans sa parole.

Le chemin d'exploration de la langue mène au sujet pensant et parlant. La langue devient ainsi parole dès lors que le locuteur devient sujet, ceci à travers l'usage du « je » et de l'appropriation du système de signes dans un mouvement vivant entre langue et pensée, dans une dynamique constante et tissée entre culture et psychisme. Si la langue est « *une potentialité qui ne demande qu'à être mobilisée* »³⁹⁰ selon Marie-Claude Casper, le lien entre langue et parole s'observe à travers ce que le sujet parlant s'approprie de la langue dans l'énonciation³⁹¹, pour l'auteur la langue est envisagée comme « *actualisation de la parole dans un processus d'énonciation dont l'énoncé porte l'empreinte* »³⁹².

Cette appropriation subjective de la langue rend compte d'un lien particulier, celui du sujet à sa langue et c'est précisément ce lien que nous proposons d'explorer.

³⁸⁵ Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 265

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 266

³⁸⁸ *Ibid.*, p.264

³⁸⁹ *Ibid.*

³⁹⁰ Marie-Claude Casper, *Vers une conception de la parole en psychologie clinique, Un parcours de recherche sous le signe de la nomination*, Rapport pour l'obtention d'une habilitation à diriger des recherches, Université Louis Pasteur, Strasbourg, 2006, p.96

³⁹¹ Marie-Claude Casper, « Le Psychologue, sa parole et les autres : du secret professionnel à la discrétion absolue », *Cliniques méditerranéennes*, n°84, 2011 p.147

³⁹² Marie-Claude Casper, « *Vers une conception de la parole...* », *op. cit.*, p.96

II. En terre anthropologique, culturelle et sociale : un monde dans la langue

S'inscrivant dans la culture et les pratiques sociales, la langue assure une fonction double, à travers ses mots, elle transmet et se transmet. En effet, elle est l'un des premiers objets culturels qui se transmet dès la naissance, d'une génération à l'autre. Mais elle est aussi « véhicule de transmission » d'autres objets culturels abstraits tels que les valeurs, l'éducation, les histoires familiales, les traditions culturelles et familiales, les croyances, etc.

1. Tissage entre Culture et Langue

Cet outil de communication qu'est la langue implique la construction de liens entre les individus qui la parlent. La langue est déterminante dans la création de ce rapport au semblable, c'est parce que l'autre existe que je parle. En la parlant, les individus se structurent avec et la font vivre. En ce sens, la langue est indissociable de ces individus qui la parlent. Cette parenté entre langue et société a été abordée par Benveniste sur un versant plus sociologique. Pour lui, même si la langue peut s'étudier en tant qu'entité séparée, « *il est impossible de décrire la société, de décrire la culture, hors de leurs expressions linguistiques. En ce sens la langue inclut la société, mais elle n'est pas incluse par elle* »³⁹³. Il révèle ici la dépendance de la société envers sa langue qui la constitue. La société est d'une certaine façon sa langue puisqu'elle s'y reflète.

La langue est à la fois « *une institution propre à une collectivité sociale, et les modifications qu'elle subit sont liées à l'histoire de cette collectivité* », souligne Meillet, mais elle porte également une caractéristique propre à l'individu puisqu'elle n'est pas « *la même chose chez deux sujets parlant une même langue* »³⁹⁴. Tantôt collective, tantôt singulière, l'appropriation de la langue par le sujet est soulignée sur ces deux plans.

³⁹³ Émile Benveniste, « Structure de la langue et structure de la société », *Problèmes de linguistique générale II*, 1968, p. 96

³⁹⁴ Antoine Meillet, *Le problème de la parenté des langues*, Zanichelli, 1914, p.79

Ce lien étroit entre la langue et la société se spécifie particulièrement dans son lien à la culture. En effet, la langue participe aussi et fortement à l'édification de ce qui est nommé « *une identité culturelle* ». Un réseau de chercheurs³⁹⁵ en didactique des langues et des cultures, qui ont travaillé sur la médiation culturelle dans les situations d'incompréhension, d'intolérance, voire de xénophobie, le soulignent ainsi : « *la langue est une manifestation de l'identité culturelle, tous les apprenants, par la langue qu'ils parlent, portent en eux les éléments visibles et invisibles d'une culture donnée* »³⁹⁶. Les apprenants d'une langue portent ainsi, en leur langue, leur culture. Et c'est dans sa spécificité culturelle que la langue porte une identité collective.

La manière de vivre les mots d'une langue pour un sujet sera différente selon la culture dans laquelle il se structure. Cette identité culturelle renvoie particulièrement à un façonnement culturel de la langue. Partant d'une comparaison entre le portugais et le français, du côté de l'homophonie en langue française ainsi que de la différence entre la marque du féminin dans les deux langues, Marinette Motti, Docteur en Stylistique et psychologue-psychanalyste, met en lumière une façon singulière de vivre les mots selon l'identité culturelle que portent les sujets.

Ainsi lorsqu'en français il est dit : « *LA lune brille au-dessus de LA mer* », Marinette Motti souligne qu'« *hors contexte ou selon le contexte la confusion est possible entre MER/ MÈRE* » alors qu'en portugais : « *LA lune brille au-dessus d'un élément au masculin : O mar* », et dans ce cas précis, « *il n'y a pas de confusion possible entre MAR/ MÃE* »³⁹⁷. Par-là, elle met en évidence que les représentations ne peuvent se traduire d'une langue à l'autre, de ce fait les sujets de ces cultures distinctes « *ne peuvent pas vivre la lune et la mer/mère de la même façon* »³⁹⁸. Par-là, elle souligne particulièrement que « *le parler du sujet, et entre autres ses images, aura donc à voir à la fois avec la langue elle-même, sa logique à lui par rapport à la langue, son vécu (très personnel) etc.* »³⁹⁹ déployant ainsi le tissage linguistique, culturel et psychique lié à la réalité de la langue.

³⁹⁵ Geneviève Zarate, Aline Gohard-Radenkovic, Denise Lussier et Hermine Penz.

³⁹⁶ Geneviève Zarate, Aline Gohard-Radenkovic, Denise Lussier et Hermine Penz, *Médiation culturelle et didactique des langues*. Strasbourg : Edition du Conseil de l'Europe, 2003, p.57

³⁹⁷ Marinette Motti, *À propos du style...*, Thèse, Université Louis Pasteur Strasbourg, 1978, p.47

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 48

Myria Fabregat présente un exemple de cette réalité linguistique rencontrée lors d'une consultation transculturelle.

Au sein d'un groupe thérapeutique rassemblant à la fois une famille d'Afrique du nord, trois cothérapeutes africains ainsi que trois cothérapeutes occidentaux, une réaction différente s'était observée au moment où la thérapeute occidentale menant la séance emploie une métaphore⁴⁰⁰ : « *laissons le sang couler* ». Parmi les participants, « *les psychothérapeutes occidentaux sont déconcertés, la métaphore ayant produit tout de suite des images d'agression et de meurtre* » alors que « *pour les participants africains, par contre, la même métaphore avait une connotation figurative de purification sacrificielle, représentée par le sang promoteur d'union groupale.* »⁴⁰¹ Myria Fabregat nous fait ainsi saisir « *comment la même matrice structurelle symbolique catalyse et permet le passage de contenus différents déterminés culturellement provoqu(a)nt des réactions émotionnelles différentes.* »⁴⁰² De sorte qu'une phrase dite dans une langue est porteuse de sens et donc d'interprétations selon la culture dans laquelle les sujets s'inscrivent. C'est-à-dire que la même forme linguistique en termes de « contenant » renvoie à une signification singulière en termes de « contenu » en fonction de ce qui fait sens culturellement parlant pour les différents interlocuteurs. Chaque culture détermine en effet les signifiés des signifiants, dont les apprenants d'une langue s'imprègnent.

Comme ces deux exemples le démontrent, la manière dont la langue va faire sens pour un groupe de sujets donné et plus précisément leur rapport à la langue va dépendre de leur inscription culturelle. La manière de vivre les mots d'une langue pour un individu est indissociable de la communauté d'individus qui parlent cette langue et de leur façon de penser inscrite dans la langue. En ce sens, l'appropriation psychique singulière d'une langue rencontre une appropriation collective de cette même langue.

⁴⁰⁰ Myria Fabregat, « Défauts de transmission... », *op.cit.* p. 38-39

⁴⁰¹ *Ibid.*

⁴⁰² *Ibid.*

2. La pensée collective dans la langue

En cette terre anthropologique, dans ce lien étroit entre la langue et la pensée, on n'y trouve pas seulement le sujet mais l'ensemble du groupe qui pense et qui parle la langue. La langue est porteuse également d'une pensée collective fondée sur du référentiel commun. En chaque langue s'inscrit de la pensée collective du groupe qui la parle.

La pensée collective peut renvoyer à ce que le sociologue Émile Durkheim appelle la « conscience collective ». Ce concept se rapporte aux croyances partagées par les personnes appartenant à une même collectivité. S'inscrivant possiblement dans une identité nationale, culturelle ou communautaire, cette « conscience » rend compte de la structuration d'un mode de pensée sur la base d'un référentiel collectif se reflétant dans le rapport de la collectivité à sa langue.

Maurice Halbwachs, sociologue formé à l'école durkheimienne, fait valoir l'influence de multiples facteurs sur la « conscience » de l'individu dont la langue qui détermine, dès l'enfance et au cours de son évolution, sa compréhension, ses émotions, sa manière de se comporter et de se positionner. Il part du principe que l'intelligence, reliée au milieu social, évolue en fonction des espaces et du temps, ceci s'illustrant dans l'évolution humaine du niveau primitif à la forme actuelle et supérieure de la vie consciente de l'homme.

Pour cet auteur, *« l'esprit collectif, enveloppant les hommes associés, des groupes et leurs organisations complexes, donne à la conscience humaine accès à tout ce qui a été accompli en matière de pensées, de sentiments, d'attitudes et de dispositions mentales dans les divers groupes sociaux où il s'incarne. »*⁴⁰³ Ainsi, cette « conscience collective », portant son histoire et son évolution et se traduisant dans la langue, induit une mémoire qui elle-même est collective.

La pensée se structure dans un lien étroit à la mémoire en tant qu'elle porte le temps. Cette mémoire porte tout à la fois le souvenir du passé, façonne d'une certaine façon le présent et ouvre sur un futur. Tous les membres du groupe peuvent alors être porteurs de cette histoire

⁴⁰³ Maurice Halbwachs (1939) « Conscience individuelle et esprit collectif », de l'article paru dans *l'American Journal of Sociology* électronique, version française réalisée par Jean-Marie Tremblay, p. 4

collective qui façonne à son tour leur conscience et ainsi leur mode de pensée, assurant une unité collective dans la mémoire.

En outre, le sociologue relève l'impossible dissociation entre ce qui vient du sujet et ce qui rentre dans sa pensée de cet extérieur avec quoi il est, de façon constante, en contact.

En effet, la pensée d'un sujet n'est pas aussi individuelle que nous voudrions le croire, elle se forge à *partir* et *dans* la pensée collective : celle du monde, de la société, de son groupe d'appartenance, de sa famille. Pour illustrer cette réalité, Halbwachs nous rappelle qu'il arrive souvent de penser que nos idées sont personnelles alors qu'elles sont souvent « *inspiré(es) par notre groupe.* » L'auteur l'explique par le fait que nous soyons « *si bien accordés avec ceux qui nous entourent que nous vibrons à l'unisson, et ne savons plus où est le point de départ des vibrations, en nous ou dans les autres.* »⁴⁰⁴ Ainsi, ce qui nous apparaît comme provenant de nous peut avoir été « *puis(é) dans un journal, dans un livre, ou dans une conversation !* » et dont nous n'en sommes en réalité « *qu'un écho* »⁴⁰⁵. Les pensées se perdent et se retrouvent, en eux, en nous et il n'est possible de distinguer la part collective d'une pensée dite individuelle. Une forme de « *persuasion* »⁴⁰⁶ agit sur nous à partir de cette correspondance étroite entre ce qui se manifeste de l'extérieur et notre manière de penser le monde. De façon quotidienne sans même le savoir « *nous cédon sans résistance à une suggestion du dehors* » souligne Halbwachs, d'où le fait que nous ne puissions pas repérer « *la plupart des influences sociales auxquelles nous obéissons* »⁴⁰⁷, se confondant particulièrement avec nos pensées. C'est par là que l'individu s'élève et par là aussi que le sujet « *demeure en contact avec eux.* »⁴⁰⁸. L'identification à l'autre lors d'un événement vécu de façon collective pousse à « *confondre notre passé avec le sien* »⁴⁰⁹ et ainsi notre histoire avec la sienne tout comme notre mémoire avec la sienne. Des points de contacts entre la mémoire individuelle et la mémoire collective créent « *un fondement commun* »⁴¹⁰ à travers les récits.

Halbwachs met l'accent sur les lois naturelles qui régissent la pensée collective introduisant un rapport de causalité. « *Il y a, en d'autres termes, une logique de la perception qui s'impose*

⁴⁰⁴ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p. 89

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 90

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 53

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 56

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 63

au groupe et qui l'aide à comprendre et à accorder toutes les (impressions) notions qui lui viennent du monde extérieur. »⁴¹¹ Il s'agit précisément d'une logique sociale où pour tout rappel « nous trouvons dans les cadres de la pensée collective les moyens d'en évoquer la suite et l'enchaînement »⁴¹², basée essentiellement sur « les lois de la perception collective »⁴¹³ Pour lui, les milieux sociaux, dans lesquels nous, sujets, sommes incorporés, jouent un rôle déterminant dans le mouvement de nos pensées. Il nous rappelle d'ailleurs que les influences du monde social, qui sont de l'ordre de la suggestion, ne se repèrent pas par le sujet dans sa pensée.

Sur cette même logique de pensée, Dominique Weil reprend une citation du philosophe et professeur de psychologie Henri Delacroix, la langue est ainsi un « ensemble de convictions linguistiques qui correspond à un niveau d'esprit à un moment du développement de l'esprit de la civilisation » et, qui plus est, « préexiste à l'individu, elle s'impose à lui, elle lui survit »⁴¹⁴. L'accent est mis sur le lien entre pensée et langue se façonnant à travers les expériences contextuelles vécues par l'ensemble d'un groupe humain. Pour un autre philosophe, Henri Dilberman, « il ne suffit pas d'expliquer la langue par elle-même, de la rattacher à son esprit singulier » mais « il faut confronter les langues, et leurs formes, les considérer différemment comme autant de tentatives pour affirmer la totalité de l'esprit humain. »⁴¹⁵ S'agissant non pas d'un groupe en particulier mais de tous les êtres humains, cet esprit humain représenterait la diversité des langues existante liées aux cultures et à ses groupes.

3. Le reflet de l'environnement dans la langue

Partant de l'interdépendance entre la pensée et le mot, Wilhelm Von Humboldt apporte un point de vue intéressant liant langue et nation. C'est parce qu'il y a une diversité des « visions du monde »⁴¹⁶ qu'il y a une diversité des langues. D'une certaine façon, il rend intuitivement compte d'une perception du monde singulière dans chaque langue.

⁴¹¹ Maurice Halbwachs, *op. cit.*, p.86

⁴¹² Ibid.

⁴¹³ Ibid., p.87

⁴¹⁴ Dominique Weil, *Une parole sans sujet...*, *op. cit.*, p.97

⁴¹⁵ Henri Dilberman, « Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006, PUF, page 165

⁴¹⁶ Denis Thouard, *Wilhelm von Humboldt : Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*, Seuil, 2000, p. 101

Se basant sur l'observation des sociétés humaines du point de vue de l'histoire, de l'anthropologie et de la linguistique et ses travaux dont celui sur la langue basque⁴¹⁷, il introduit le concept de « *Weltansicht* »⁴¹⁸, traduit par « vision du monde » en français et « *a specific view of the world* »⁴¹⁹ en anglais, qu'il lie « *par essence à la langue* »⁴²⁰. Rapprochant particulièrement la notion de la langue avec celle de la nation, Humboldt permet une comparaison sur le plan collectif entre les langues en fonction des perceptions qu'elles portent. Le concept de « *Weltanschauung* » se différencie de la vision du monde, marquant sur un plan singulier « *une étape postérieure, qui intervient dans la confrontation des pensées et relève de la compréhension plus subjective* » venant préciser « *une idée-vision-conception subjective du monde* ». ⁴²¹

C'est dans la forme de la langue, la *Sprachform*⁴²², qu'Humboldt « *explique que chez un peuple donné la pensée s'exprime sous un mode déterminé, selon des règles déterminées* ». L'apport d'Humboldt réside dans l'idée que « *cette forme spontanée est l'expression du génie de la nation. Bien que l'individu, membre de cette nation, n'ait pas vraiment constitué la langue – ou, du moins, sa forme-, il s'y retrouve comme s'il en était l'auteur* »⁴²³ déclare-t-il. C'est en 1828 qu'il introduit la notion de l'« *Innere Sprachform* », traduit par forme intérieure, qui renvoie à la « *manière d'utiliser les phonèmes pour exprimer les idées* ». C'est dans cette forme intérieure qu'on y trouve « *ce que Humboldt nomme le caractère d'une langue, c'est-à-dire son style* ». ⁴²⁴ C'est le style au sein de la forme intérieure d'une langue que l'identité d'une nation se repère, c'est dans son style qu'elle s'identifie.

⁴¹⁷ Jürgen Trabant (Dr.), Lecture 1 *Wilhelm Von Humboldt 1767-1835* & Lecture 2 *Humboldt & the world's languages*, Université de Rouen, accès en ligne : <https://webtv.univ-rouen.fr/permalink/v1253a1ea9272ns1g6a7/>

⁴¹⁸ Anne-Marie Chabrolle-Cerretini, *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt, histoire d'un concept linguistique*, ENS Éditions, 2007, p. 72

⁴¹⁹ provenant de Stanford Encyclopedia of Philosophy : "On the contrary, these constituted the backbone of his concept of linguistic variety, the fact namely that each language by its structure and formation was able to represent a specific view of the world (*Weltansicht*)", accès en ligne: <https://plato.stanford.edu/entries/wilhelm-humboldt/#HumbCartLing>

⁴²⁰ Anne-Marie Chabrolle-Cerretini, *op. cit.*, p. 72

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² Anne-Marie Chabrolle-Cerretini, Raynaud Savina, Humboldt's innere Sprachform: Its contribution to the lexicographical description of language diversity, *Language & History*, Abstract, version en ligne, 2016. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17597536.2015.1112703?needAccess=true>

⁴²³ Henri Dilberman, « *Wilhelm Von Humboldt...* », *op. cit.*, p.165

⁴²⁴ José Voss, *Le langage comme force selon Wilhelm von Humboldt*, Connaissances et Savoirs, 2017, p. 241

S'opposant à la forme phonétique, la forme intérieure « *est surtout, et positivement, le dynamisme intérieur (das innre Streben) qui caractérise l'usage (Gebrauch) tout intérieur (ganz innerer) et purement intellectuel (rein intellektueller) que les forces génératrices du langage (die Spracherzeugung, schöpferische kräfte) font de la forme phonétique.* »⁴²⁵

La forme de la langue renvoie donc à une forme de pensée qui se précise dans les mots de la langue en question. Humboldt illustre son propos d'un exemple en langue sanscrite qui par diverses formes cherche à signifier le mot éléphant. Ainsi, la forme de la langue va signifier l'éléphant à travers une description de son action « *celui qui boit* » ou à travers une description physique « *celui qui est muni de deux dents ou encore par celui qui n'a qu'une main* ». Humboldt nous fait comprendre ici que les mots ne rendent pas compte de l'objet en tant que tel, mais justement de sa représentation. « *Et cette représentation (linguistique) de représentations (conceptuels), c'est précisément la forme intérieure.* »⁴²⁶ La manière dont les concepts et les réalités se traduisent dans la langue reflète le façonnement de la langue par l'esprit collectif porté par ces personnes qui la parlent. Ainsi cette manière de percevoir, de saisir, de traduire ces réalités dans la langue renvoie singulièrement aux caractéristiques d'une identité collective qui, à travers les formes de la langue, traduisent les pensées de l'esprit collectif dans la langue, qui sont à la fois la leur et qui sont eux. Incarnant ainsi cet esprit collectif, ils sont la langue.

En passant par le modèle amérindien des Hopi, l'anthropologue Benjamin Lee Whorf relève le fait que ni le mouvement ni le temps n'existent dans leur langue, mais que leurs expressions « *ont trait seulement à la manifestation finale, au résultat effectif à un point donné* »⁴²⁷. Si l'existence de diverses expressions linguistiques rend compte des réalités propres à chaque population, elle rend surtout compte de la manifestation de l'identité collective dans la langue. Cette réalité dans la pensée collective façonnant l'expression de la langue vient rendre compte alors d'un rapport au monde qui se reflète dans un rapport à la langue.

L'hypothèse de Sapir et Whorf confirme que la langue est le reflet de l'environnement dans lequel les individus évoluent. Ainsi, « *pour Sapir, comme pour Saussure, c'est le point de vue*

⁴²⁵ *Ibid.* p. 243

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ Benjamin Lee Whorf, *Linguistique et anthropologie*, 1969, Denoël, p.10

qui crée l'objet. En d'autres termes, la culture du groupe est à la culture de l'individu ce que la langue est à la parole. »⁴²⁸ Ce lien étroit entre l'objet et ses représentations crée dans la langue une réalité de l'objet partagée par l'ensemble du groupe. En effet, comme Sapir le précise, « *il n'y aurait d'autre accès au monde pour les locuteurs que les formes de représentation à quoi leurs langues leur donnent accès* »⁴²⁹. La forme de la langue est donc pour Sapir et Whorf la porte d'entrée à cette vision du monde.

Si pour Benveniste, « *par la langue, l'homme assimile la culture, la perpétue ou la transforme* », situant alors la modification dans les mains ou la bouche des hommes, Antoine Meillet l'attribue plutôt aux conditions sociales. Plus précisément pour lui, le changement linguistique se relie au changement social. Il introduit alors l'idée que les modifications d'une langue « *sont liées à l'histoire de cette collectivité* ». ⁴³⁰ C'est dans cette dynamique entre sujet, langue et histoire que se façonne pour lui une nouvelle réalité de la langue, partagée au sein d'une population parlant la même langue.

Elle est également, pour lui, un fait social mais à la différence de la définition saussurienne, il ne situe pas la langue exclusivement comme extérieur au sujet parlant mais l'inscrit dans une perspective à la fois linguistique et sociale. En effet, pour lui, la langue existe « *indépendamment de chacun des individus qui la parlent, [...] bien qu'elle n'ait aucune réalité en dehors de la somme de ces individus* »⁴³¹. Une imbrication se révèle entre une dimension linguistique située au-dehors des personnes et une dimension sociale qui est intérieure à ces mêmes personnes. Et c'est dans cette interaction, constante et en mouvement, entre une intériorité des sujets pensant et parlant et une extériorité de la langue, que se constituent les réalités, les représentations, les visions du monde dans les langues. C'est dans cette interdépendance que l'on retrouve le lien intime qui se fonde entre la langue et la somme des individus qui la parlent.

⁴²⁸ Edward Sapir, *Le sens commun, Anthropologie 1. Culture et personnalité*, Les éditions de minuit, 1967, présentation de Christian Baudelot, p.26

⁴²⁹ Edward Sapir, Linguistique, Fiche de lecture Universalis.fr
<https://www.universalis.fr/encyclopedie/linguistique-edward-sapir/>

⁴³⁰ Antoine Meillet, *Le problème de la parenté des langues*, op. cit., p.79

⁴³¹ Antoine Meillet, *Comment les mots changent de sens*, Dodo Press, 1906, p.230

Ainsi, la langue porte une identité qui, par essence, est collective. Prise dans la mouvance de l'Histoire et des contextes d'évolution de la langue intimement liés à l'évolution du groupe qui la parle et la partage, la langue, telle une attestation de leur état d'esprit collectif actuel, traduit la manière de penser d'une nation, sa manière de comprendre et de vivre le monde dans ses réalités.

III. En terre psychologique : le sujet dans la langue

En cette terre, où il s'agit particulièrement du sujet dans le sens psychique du terme, c'est-à-dire tout ce qui concerne sa vie intellectuelle, affective et sociale dans ses manifestations conscientes et inconscientes, comment rencontre-t-on du sujet dans cette dimension de la langue ?

1. L'appropriation subjective de la langue

Telle qu'on l'emploie ici l'appropriation subjective de la langue signifie une intériorisation du système de la langue par et dans le sujet, qui fonctionne à partir de sa manière d'être et de penser. La langue passe ainsi d'une réalité en tant qu'objet à une réalité intériorisée par le sujet. L'usage singulier qu'il va faire du système de signes crée alors les conditions d'expression de sa subjectivité dans la parole. Un lien entre sujet et langue dès lors se construit.

Se distinguent dans la langue alors deux plans : le plan sémiotique qui se situe du côté du système traduisant « *la signification des signes isolés* » et le plan sémantique qui se situe du côté du discours renvoyant à « *la signification qu'il articule avec les paramètres interpersonnels et spatio-temporels de la situation d'énonciation* ». ⁴³² Le style, propre au sujet, se découvre dans son discours, dans la manière dont il réquisitionne la langue impliquant un contenu tout à la fois subjectif et affectif.

⁴³² Jean-Michel Adam fait référence à Benveniste : « Le style dans la langue et dans les textes », *Langue française*, 2002, p. 73

Henry Delacroix, sous sa casquette de professeur de psychologie, a caractérisé « *la psychologie du langage comme psychologie du locuteur, puisque c'est à lui qu'il revient de « construire l'expression verbale » en passant « de l'intention à l'action. »* »⁴³³ La dimension psychique de celui qui parle se loge dans sa « *production* »⁴³⁴, plus clairement dans ses mots et ses formulations, ce qui matérialise l'appropriation qu'il fait de la langue. Cette dimension du sujet est repérable précisément dans son style, comme nous le rappelle le professeur de langue André Sempoux évoquant le latiniste français : « *Marouzeau n'écrit-il pas que « se livrer à l'étude du style revient, en quelque manière, à faire la psychologie de l'auteur de l'énoncé » ?* »⁴³⁵, conduisant ainsi à ce qu'il y a de plus singulier dans la langue : le sujet.

Si c'est dans la langue en tant que système, du côté de la grammaire, que l'on trouve les règles de construction des phrases, c'est surtout dans la stylistique de la langue, du côté du discours, que l'on retrouve la singularité du sujet parlant. Déterminé par la façon dont les signes de la langue vont être utilisés par le sujet, le style est selon le philosophe Gilles Deleuze « *l'explication des signes, à des vitesses de développement différentes, en suivant les chaînes associatives propres à chacun d'eux, en atteignant pour chacun d'eux le point de rupture de l'essence comme Point de vue* ».⁴³⁶ De l'intention du sujet dans l'expression de sa pensée, l'élaboration d'un style selon Stéphane Chaudier citant Deleuze implique « *ce processus de création permanent* » lié à « *la vie démultipliant ses propres puissances (au sens du possessif spinozien) en faisant s'interpénétrer le monde des corps, des idées et des mots. Pour le philosophe, « le possessif, c'est précisément l'identité de la puissance et de l'acte par quoi je définis quelque chose »* ». Si le style découle d'une dynamique entre l'action d'une chose et la manière dont la personne s'en saisit, il ne relève cependant pas d'une technique mais particulièrement d'« *une « vision » – « révélation [...] de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde* » »⁴³⁷. Le style précise le regard que le sujet pose sur le

⁴³³ Dominique Weil, *Une parole sans sujet...*, op. cit., p.100

⁴³⁴ Danielle Bailly, « La problématique théorique de l'appropriation de langue : déchirements méthodologiques et construction de l'interdisciplinarité », *Cahiers Charles V*, 1986, p.210

⁴³⁵ André Sempoux, « Trois principes fondamentaux de l'analyse du style », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, tome 38, fasc. 3, 1960. Langues et littératures modernes, p. 811, notes de bas de pages n°2 : « Jules Marouzeau, *Précis de stylistique française*, 3e éd. Paris, Masson, 1950, p.14. Même dans le cadre étroit d'une stylistique non littéraire, Bruneau se demande s'il n'est pas « préférable de ne pas considérer l'attitude du « parleur », mais le « fait de parole » lui-même ». (Charles Bruneau, *La stylistique*, in *Romance Philology*, V, n° 1, août 1951, p. 14.) ».

⁴³⁶ Gilles Deleuze, *Proust et les signes*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1998, p.199

⁴³⁷ Stéphane Chaudier, Ce que Deleuze doit à Proust : une stylistique de l'affect, Adnen Jdey (dir.), *Gilles Deleuze, la logique du sensible*, esthétique et clinique, De l'incidence éditeur, 2013, p.6

monde, dans un entrelacement entre langue et discours, entre système linguistique et subjectivité, produisant cette textualité⁴³⁸ qui prend son sens du côté de l'énonciation et de son contexte. Puisque le style est un acte engageant le locuteur et qu'il est bien « *la résultante de choix linguistiques successifs (conscients ou non, peu importe) qui acquièrent une pertinence dans cet engagement et prennent toute leur signification par la prise en compte du niveau rhétorique, où ils s'articulent sur une ontologie, c'est-à-dire une situation et une représentation du monde, de soi (ethos) et des autres (pathos)* »⁴³⁹, on peut alors se demander de quelle façon la dimension psychique se repère précisément dans cette question du style.

Cette question du sujet dans le style, Marinette Motti, de sa place de psychologue-psychanalyste et docteur en linguistique, l'aborde à partir des lois grammaticales de la langue. Elle interroge alors le rapport à ses lois : « *qui transgresse la loi ? Ceux qui parlent* »⁴⁴⁰, révélant le sujet dans sa parole.

Pour expliquer ce repérage, elle différencie dans un exemple les notions de maîtrise et de contrôle dans la langue :

« Ainsi ma belle-sœur connaît-elle peut-être quelques mots d'argot - ce qui est à voir avec la maîtrise mais elle ne les emploiera pas – ce qui est à voir avec un contrôle de son propre langage. Ainsi moi qui ne cherche pas particulièrement à contrôler le mien, je ne peux pas soulager ma douleur, si je me cogne, par toute une kyrielle de jurons – « comme un homme » - et je n'ai droit qu'à un « aïe zut alors », qui est une véritable censure et ne me soulage pas du tout. Sinon, c'est « choquant ». Une femme peut trouver les gens ennuyeux, mais si elle les trouve emmerdants... « voyons, de si vilains mots etc. » ... Or ces termes vigoureux sont une réaction émotionnelle, ou affective et les interdire, c'est exiger, au niveau de l'expression, le nivellement des « affects ». Et cela a à voir avec les inhibitions de la parole, pas seulement socialement donc. »⁴⁴¹

Ces inhibitions renvoient à la manière dont le sujet existe dans sa parole. De quelle manière prend-t-il place à se « raconter » dans ses dires ? De quelle façon s'autorise-t-il ou s'inhibe-t-il dans sa parole ? Dans ce contexte, « *l'important est la relation mot-objet* »⁴⁴² par

⁴³⁸ *Ibid.*, p.93 (Référence à Benveniste, Jean-Michel Adam, le style dans la langue et dans les textes, dans Langue française, n°135, 2002. La stylistique entre rhétorique et linguistique ?).

⁴³⁹ Joëlle Gardes Tamine (Pr. émérite), « Le style, entre langue et rhétorique », *Nouvelle Fribourg ejournal*, p.10, 2015.

⁴⁴⁰ Marinette Motti, *À propos du style...*, op. cit., p. 31

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 29

⁴⁴² Marinette Motti, *À propos du style...*, op. cit., p. 35

conséquent c'est ce que le sujet associe consciemment et inconsciemment à chaque mot qu'il choisit et sa manière de s'exprimer qui dévoilent le sujet dans son style.

Pour illustrer son propos, elle attire notre attention sur quelque chose qui semble très anecdotique mais qui est révélateur d'une façon parmi d'autres d'interpréter le monde qui nous entoure : l'usage de conjonctions de subordination « *parce que* » / « *car* » mais aussi « *l'asyndète* » présentant une absence d'indication du locuteur quant à la liaison à établir, qui sera alors à compléter par l'autre « *sans même qu'il en ait conscience le plus souvent* :

- *Je ne le comprends pas : il parle trop vite*
- *Je ne le comprends pas ; car il parle trop vite*
- *Je ne le comprends pas parce que il parle trop vite*⁴⁴³.

« *La langue, dans ce cas précis, permet une gradation qui va du silence à la subordination la plus verrouillée* »⁴⁴⁴. Le style du sujet est en « vase communicant » avec sa réalité psychique. Et c'est parce que les choix personnels, conscients ou involontaires parmi les possibles du code de la langue, différencient le sujet des autres locuteurs, lorsqu'une manière de dire, de formuler, de choisir tel ou tel mot, signe la parole dans son style. Alors face « à tous les « *je ne sais m'exprimer* », *je m'exprime mal* », « *je n'ai pas de style* » dit Marinette Motti, « *qu'est-ce qui me pousse à répondre à cela : « à partir du moment où tu parles, tu as un style »* »⁴⁴⁵. Décrit en termes d'« *effets obtenus par rapport aux effets possibles* »⁴⁴⁶, quand un sujet parle, il parle toujours dans un style, qui lui est propre, ce pourquoi un style dévoile toujours le sujet qui parle.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 38

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p.40

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p.41

2. Langue et inconscient

C'est dans son travail sur les rêves⁴⁴⁷, en opposant le contenu manifeste au contenu latent élaborés dans la parole du rêveur, que Sigmund Freud met à jour le fonctionnement de l'inconscient. Les rêves déguisés, qui ne peuvent être compris sans analyse, sont pour Freud « *les réalisations voilées de désirs refoulés* »⁴⁴⁸. La réalisation du refoulement « *de certaines idées latentes que (s)a conscience désapprouve* »⁴⁴⁹ révèle alors une activité psychique inconsciente dont les mécanismes sont la condensation et le déplacement, à l'œuvre non seulement dans les rêves du sujet mais aussi dans sa parole et ses actes. Illustré dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, au travers d'un certain nombre de situations présentant un acte inconscient tel que l'oubli, le lapsus, les actes manqués, Freud nous montre comment l'inconscient se manifeste au quotidien. Ces actes inconscients alors chargés de significations et d'affects refoulés se dévoilent dans la parole. Et c'est à travers la méthode d'association libre d'un élément manifeste à un autre élément auquel il renvoie de façon latente, que se retrouve ce qui s'est déplacé, condensé, et qui cherche à se dire.

Ces lois qui régissent cette dimension inconsciente infiltrée dans le discours du sujet conduisent Jacques Lacan à déclarer que l'inconscient est « *structuré comme [...] un langage* »⁴⁵⁰. Il introduit par-là une dimension structurelle que l'on retrouve tant dans le système de signes que dans l'inconscient où un signifiant peut déterminer plusieurs signifiés. L'inconscient s'infiltré donc dans la parole du sujet, et structure ce qui se dit. En ce sens, « *la langue en dit toujours plus et autre chose que les intentions du sujet et que personne ne peut le savoir ou ne veut le savoir* », selon Jean-Pierre Bauer, psychiatre psychanalyste⁴⁵¹, nous rappelant par-là que « *le sujet est constitué par le langage et qu'il se signifie dans le langage* ». ⁴⁵² Ce qui se dit par le sujet se trouve en réalité à la fois en contact avec lui-même et en dehors de sa portée, noué au fonctionnement intime de sa psyché sur le plan inconscient qui lui échappe et dont il peut prendre conscience, s'il le souhaite, en se penchant sur ce qui se verbalise ou se manifeste, à son insu, dans sa parole.

⁴⁴⁷ Sigmund Freud, *Le rêve et son interprétation*, Gallimard, 1925.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p.24

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p.87

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p.8

⁴⁵¹ et ancien chargé de cours à la faculté de Strasbourg.

⁴⁵² Jean-Pierre Bauer, « La langue étrangère* », *Recueil, Textes et Écrits*, 1985, p.289

Dans la parole du sujet, de la même façon que dans les rêves, se présente un discours manifeste et un discours latent, et donc inconscient⁴⁵³ et qui, par un travail d'analyse, vient révéler l'intention du désir. Il s'agit alors de « *bien repérer les éléments qui nous permettent de définir le désir inconscient, car Freud désigne cette activité primaire de l'appareil comme étant « le germe » (Keim) de l'inconscient.* »⁴⁵⁴ Le discours latent est précisément « *ce que l'autre a « vraiment » voulu dire, donc (de) ce qu'il désire « réellement »* »⁴⁵⁵ souligne Jean-Pierre Bauer. Cet écart dans son discours entre ce qu'il dit, ce qui se dit et se signifie malgré lui, démontre que le désir « réel » du sujet se manifeste dans la parole de façon déguisée. Ce « réel » qui ne s'assume pas cherche cependant et inévitablement une voie pour se signifier, et sans invitation ni préparation, il se manifeste par effraction dans cette réalité communément partagée. Ce pourquoi « *la surprise est la réaction à ce qui de notre parole propre, ne nous parvient que de manière inattendue et « déplacée »* ».⁴⁵⁶

L'inconscient, ou « *l'Autre Scène* » comme le désignait Freud, représente un lieu où « *l'homme comme sujet parlant est « exilé » de sa parole* »⁴⁵⁷ remarque Jean Pierre Bauer. En ce sens, « *sa vérité lui est « étrangère »* »⁴⁵⁸ et « *inaccessible aux voies conscientes de la signification* »⁴⁵⁹, dépendant alors de processus inconscients tels que les rêves, les lapsus, les oublis, les maladresses, etc. pour se manifester. Dans la cure analytique, le psychiatre-psychanalyste met en évidence « *la découverte et l'expérience de cet exil et de ce décentrement* », en relevant le fait que « *plus qu'un savoir, c'est une langue qui s'est constituée, avec sa systématisation et ses fonctions, son lexique, sa syntaxe, ses niveaux de compétence et de performance, la communication qu'elle ouvre et la réglementation des places qui autorisent les différents discours.* »⁴⁶⁰ Il s'agit en effet de l'élaboration d'une langue « *qui dispose même d'une syntaxe de non-sens* » pour laquelle au-delà d'une « *structure* » se repère une « *énonciation inconsciente* » caractérisée par son imprévisibilité dans toutes ses formes du discours. Prenant le sujet parlant au dépourvu, cette énonciation inconsciente

⁴⁵³ Jean-Pierre Dreyfuss, Jean-Marie Jadin, Marcel Ritter, *Qu'est-ce que l'inconscient ?*, Arcanes, 1996, Quatrième de couverture.

⁴⁵⁴ Marcel Ritter, *Qu'est-ce que l'inconscient ?*, *Ibid.*, p.49

⁴⁵⁵ Jean-Pierre Bauer, « La langue étrangère* », *op. cit.*, p.290

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p.291

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p.289

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p.290

⁴⁶⁰ *Ibid.*

introduit « *« l'effet démoniaque »*⁴⁶¹ *de la compulsion de répétition »*⁴⁶² qui, au travers de cette insistance dépassant le sujet dans son discours conscient, rend non seulement compte d'un message inconscient mais aussi de l'existence d'un autre lieu d'où ça parle. Bien que « *Freud évoque à ce propos la névrose de destinée, comme si « l'être » du sujet se situait là où il apparaît le plus dépossédé de lui-même, le plus étranger à lui-même et aussi le plus étrange »*⁴⁶³, ce lieu qui dévoile le sujet « réellement » ne lui est pas pour autant saisissable. En effet, le sujet ne sait pas d'où se manifeste l'inconscient dans son discours le situant alors à l'extérieur et exilé de sa propre parole. « *Or, l'inconscient c'est notre langue de sujet, de son décentrement, de son lieu hors de l'espace »* qui « *nous déborde à l'infini. Frontière d'un exil sans retour, elle est aussi l'infini. »*⁴⁶⁴ Et comme nous le rappelle aussi le psychanalyste Jean-Pierre Rouillon, l'inconscient est « *dépositaire d'un savoir qui nous agit sans que nous ne le sachions. Et nous sommes responsables de plein droit de ce savoir qui nous guide et nous oriente à notre insu »*⁴⁶⁵.

3. L'inconscient dans la parole au quotidien

C'est à travers « *les formulations d'une parole en train de s'énoncer »*⁴⁶⁶ que Marie-Lorraine Pradelles-Monod⁴⁶⁷, aborde la dimension inconsciente du sujet dans la parole et en fonde une méthode d'analyse qu'on précisera plus loin, l'ayant utilisée dans le travail d'analyse de nos entretiens de recherche. De façon principale, elle met en évidence qu'au moment de l'énonciation, une formulation écarte d'emblée toutes les autres manières et possibilités de dire, mettant en jeu des processus inconscients à l'œuvre dans la parole. Faisant référence à l'importance que Freud accorde au récit du rêve, elle souligne que « *quelque chose se dit dans ce que dit le sujet et dont celui-ci n'a pas conscience lorsqu'il formule sa pensée »*⁴⁶⁸. Une parole recouvre une vie psychique inconsciente structurant les énoncés à l'insu du sujet et en

⁴⁶¹ Terme repris de Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*.

⁴⁶² *Ibid.*, p.292

⁴⁶³ *Ibid.*, p.292

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p.295

⁴⁶⁵ Jean Pierre Rouillon, *L'inconscient et la langue*, Lacan-université.fr, p.1

⁴⁶⁶ Marie-Lorraine Pradelles-Monod, « Repères pour une analyse 'dans le lit du texte' », *La construction du lien de filiation entre trois générations de femmes - repères pour une analyse clinique d'entretiens de recherche*, Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p.59

⁴⁶⁷ Enseignant-chercheur en psychologie clinique

⁴⁶⁸ Marie-Lorraine Pradelles-Monod, *ibid.*, p.79

fonction de sa réalité intérieure.

Marie-Claude Casper⁴⁶⁹ s'intéresse à la manière dont « *l'inconscient rencontre la langue et plus justement ce qui de la langue se trouve mobilisé pour le sujet dans sa parole* »⁴⁷⁰. À travers des exemples de double sens et d'équivoque comme effet de celui-ci, elle démontre en quoi « *parole et langue sont alors inséparables, inextricablement liées.* » C'est au sein même de la parole d'un sujet, dans son nouage à la langue, que sa dimension inconsciente peut s'explorer. Une séquence sonore qui présente un double sens ou une équivoque ouvre la voie à la dimension inconsciente du sujet, quand inconsciemment, parmi plusieurs sens possibles, une interprétation se choisit. Et plus précisément, « *c'est dans un rapport au code de la langue, dans sa mobilisation, que peut être soulignée la façon dont une parole dans son élaboration est traversée par une autre logique, celle de l'inconscient.* » Dans ce lien de l'inconscient à la langue, « *la parole support de cette élaboration en porte l'empreinte. De sorte que c'est bien sur le versant de la parole et sur ce versant uniquement que cette empreinte peut faire signe pour celui ou celle qui y est attentif. Dès lors c'est dans l'arrimage d'une parole à tout ce qui peut constituer son contexte que l'interprétation de ces signes trouve sa pertinence.* »⁴⁷¹

Le sujet « est » dans ce qu'il dit, dans ses mots, dans son style qui façonne ses formulations, dans sa manière de s'approprier et de vivre cette langue, infiltrée par une dimension inconsciente qui ne cesse de signifier dans sa parole. Il s'agit, alors, de repérer la manière dont une langue existe pour lui, en d'autres termes, la façon dont il construit sa relation à une langue. Cette construction dit la place qu'elle prend pour lui.

⁴⁶⁹ Enseignant-chercheur en psychologie clinique.

⁴⁷⁰ Marie-Claude Casper, « Du « double sens » à l'équivoque : l'inconscient sur les chemins de la langue », *Cliniques Méditerranéennes*, 2003, p.123

⁴⁷¹ *Ibid.*, p.129.

Chapitre IV

Le sujet dans ses liens aux langues

I. Un lien qui se construit

Le lien du sujet à une langue est une construction à valeur subjective, qui se façonne dans une intrication à son histoire personnelle. Comment se distingue alors, la relation du sujet à sa langue dite maternelle et sa relation aux autres langues avec lesquelles il est en contact ? De quelle nature vont être ces liens ?

1. La particularité du lien à la langue maternelle

La langue maternelle ou autrement désignée la 'langue première', 'langue d'origine 'ou encore 'langue naturelle', 'langue natale 'ou 'native', donc de naissance, est la première langue avec laquelle l'enfant est en contact lorsqu'il apprend à parler.

Bien qu'en général, la langue dite maternelle soit la première que l'enfant acquiert spécifiquement dans sa relation aux parents et à tous ceux qui parlent autour avec l'enfant dans les premiers temps de sa vie, dès son arrivée au monde, la diversité des contextes linguistiques met cependant à l'épreuve sa définition. Quel en est donc le critère(s) ? S'agit-il de la langue de la mère ? Peut-elle être celle du père ? De la première langue dans laquelle les parents parlent à l'enfant ? Ou bien celle que l'enfant acquiert en premier ? Plutôt que de savoir à qui attribuer cette langue maternelle dans l'entourage de l'enfant, interrogeons la référence à la mère dans cette expression « langue maternelle ». Pourquoi dit-on qu'elle est maternelle ? Comment cette langue convoque-t-elle du maternel ? Si la définition la plus fréquente renvoie à la langue nationale en usage dans un pays d'origine, apprise par l'enfant

dès l'enfance, cette expression n'exprimerait alors qu'une métaphore de la relation primaire mère-enfant, dans le sens de « *la langue de la terre-mère, la langue des origines* »⁴⁷².

Si cette expression de « langue maternelle » est décrite par Jean-Didier Urbain comme « *entité sémiotique polymorphe et équivoque, aussi peu déterminée qu'interprétable globalement* »⁴⁷³, suivant une investigation historique sur la sociogenèse de cette expression, il souligne qu'elle ne peut être déliée de l'image sociale de la mère qui fait l'objet d'une dégradation se traduisant dans le rapport au maternel. Ainsi, la mère en position sociale - pouvant s'incarner tant par une nourrice, un savoir-faire, que par une communauté qui a réussi à garder son dialecte ou son patois⁴⁷⁴ - est mise à l'épreuve d'un mouvement de destruction sociale : si la langue maternelle devient une langue nationale, « *c'est que précisément, détruite dans sa spécificité « dialectale », elle est soumise à la Norme. Par contre, si telle autre devient insoumise* » alors « *c'est que sa résistance à la Norme l'a conduite à la dissidence politique : tout est fait alors pour qu'elle soit détruite dans sa socialité* »⁴⁷⁵.

Bien que la mère soit un personnage social en place d'« *actant* », J.-D. Urbain dénonce un « *paternalisme abusif* » de la part des linguistes qui n'accorderaient que peu d'importance à la « langue maternelle » soulignant un enjeu qui leur est propre dans leur rapport à la langue de la mère.

Comme si dans ce même mouvement, ils continuaient à supprimer ce qui est de la place de la mère dans la question de la langue.

Ce lien entre « langue maternelle » et la relation à la mère pour le bébé est mis en évidence par les auteurs de *la Babel de l'inconscient* qui s'accordent avec le psychiatre-psychanalyste Greenson sur le lien fait entre le berceau du langage et les « *premières expériences sensorielles* »⁴⁷⁶ du bébé. Dans ce lien, ils soulignent l'inscription de la langue au préalable « *dans le psychisme de l'enfant bien avant l'organisation de la structure, au niveau des premiers noyaux de la vie mentale et aux racines sensorielles et corporelles du Moi.* »⁴⁷⁷

⁴⁷² Jean Didier Urbain, « La langue maternelle, part maudite de la linguistique ? », *Langue française*, n°54, 1982, p.7

⁴⁷³ *Ibid.*, p.8

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p.27

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p.28

⁴⁷⁶ Jacqueline Amati-Mehler, Simona Argentieri, Jorge Canestri, « Identité de Genre à travers les langues », *La Babel de l'inconscient*, Langue maternelle, langues étrangères et psychanalyse, PUF, 1994, p. 71

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 72-73

L'enfant n'a pas en soi la capacité de dissocier ce qu'il entend de ce qu'il ressent, ni de traiter les informations transmises et saisies de façon inconsciente. C'est ainsi en reconnaissant la voix de sa mère que l'enfant apprend à parler. Alors, « *« immergé dans un bain de paroles », comme le dit Spitz (1957) de manière évocatrice, l'enfant apprend le sens des mots et les liens entre les mots et les choses, dans un réseau inextricable d'émotions et de perceptions, avant même d'apprendre à parler* ». ⁴⁷⁸ Ainsi, à partir de cette parole, rendant compte des relations de sa mère avec le monde, se construisent les premières relations de l'enfant avec son monde. Cette langue particulière nommée par ces auteurs « langue-mère » ⁴⁷⁹ renvoie en effet à « *cette communication singulière qui s'établit entre la mère et l'enfant et qui ne possède pas de sens hors de ces deux êtres. C'est une langue privée qui n'a pas d'usage publique possible et qui permet aux sujets de rentrer dans l'univers du langage. C'est une langue parcourue d'équivoques et de malentendus, qui ne peut être totalisée, parce qu'elle restera une langue propre à chacun* » ⁴⁸⁰.

Dans les actes du colloque *les pouvoirs et les langues*, Jean-Pierre Bauer dit de la langue maternelle qu'elle « *est une langue que le sujet n'apprend pas au sens de l'acquisition d'un savoir, il s'y glisse, il s'y déploie sans effort. S'il « apprend » à parler quelque chose, c'est à parler, et non une langue en particulier* » ⁴⁸¹. C'est donc par elle que l'enfant devient, en premier lieu, un sujet qui parle.

Si dans toutes langues, les mots portent une certaine définition communément partagée, ce qui s'associe, en termes d'affects et de représentations sur le plan conscient et inconscient, aux mots de la langue maternelle est cependant singulier. Se distinguant ainsi d'une autre langue non seulement dans son mode d'acquisition, mais aussi dans ce qu'elle évoque de façon singulière pour chaque sujet, la langue maternelle ne peut donc être égale à une autre langue, ni identique pour deux sujets partageant cette même langue. À la différence donc d'une langue apprise à l'école, la langue maternelle est à la fois « *plus singulière, car plus proche des premiers balbutiements qui fondent la différence d'un sujet et plus commune,*

⁴⁷⁸ Jacqueline Amati Mehler, et al., « Identité de Genre à travers les langues », *op. cit.*, p. 72.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 71

⁴⁸⁰ Armando Cote, « La langue et le trauma », *Le journal des Psychologues*, Dossier Les Violences politiques, Martin Média, 2010, p.41

⁴⁸¹ Jean- Pierre Bauer, *Langue et pouvoir*, Sprache und Macht, Symposium de Strasbourg, 17-20 septembre 1982, Bf Éditions 1983, p. 85

puisqu'elle souligne l'appartenance étroite à une famille, à un groupe, une communauté. »⁴⁸². Présentant à la fois une dimension plus « *superficielle* » en tant qu'outil de connaissance sur le plan collectif et une dimension plus « *profonde* » sur le plan intime en tant que porteuse de « *réseaux de signifiante inconsciente* »⁴⁸³, la langue maternelle a de spécifique le fait d'être à la fois une langue qui s'apprend en termes de connaissance mais aussi celle à partir de laquelle le sujet forge sa parole.

Si la « langue maternelle » introduit le sujet au monde, elle est plus précisément selon Andrée Tabouret-Keller « *le moyen d'existence propre à notre espèce, son mode d'être. Radicalement, nous sommes d'abord chacun sujet de la langue et dans la langue* »⁴⁸⁴.

Par cette distinction, l'auteure met en évidence une « inscription » du sujet dans la langue et une « acquisition » de la langue, qui est extérieure au sujet. La langue maternelle inscrit le sujet dans le monde, dans sa famille, sa relation aux autres, et particulièrement selon l'auteure dans des réseaux de filiation et d'alliance.

Si les réseaux de filiation « *inscrivent l'enfant dans la lignée de ses ancêtres et fixent ainsi les termes de ses relations avec ses collatéraux* »⁴⁸⁵, les réseaux d'alliance, quant à eux, « *enseignent à l'enfant qui sont ses « pères » et « mère », voire ses « époux » et « épouses » dans le système classificatoire constitué par ces réseaux.* »⁴⁸⁶

À partir de ce nom qui lui est conféré par son entourage, l'enfant peut saisir sa « place symbolique » le situant dans sa généalogie et le renseignant sur les codes de conduites qui s'observent de façon mutuelle dans les rapports entre lui et les autres.

À la différence d'une langue que l'enfant acquiert par apprentissage, « *(a)pprendre à parler* » selon A. Tabouret-Keller « *c'est ainsi apprendre à habiter cette place* »⁴⁸⁷.

⁴⁸² Jean- Pierre Bauer, « Langue et pouvoir... », *op. cit.*, p. 88

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ Andrée Tabouret-Keller, « Questions en vue d'une psychologie clinique du bilinguisme », Geneviève Vermes, Josiane Boutet, *France, pays multilingue, Pratiques des langues en France, TII*, L'Harmattan, 1987, p.178

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p.179

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*

2. Enjeux identitaires : une complexité dans le lien avec les langues

Les situations de bilinguismes ou de plurilinguismes éclairent cette question autrement. Pour les sociolinguistes Françoise Gadet et Gabrielle Varro, les termes équivalents de « *bi- ou plurilinguisme* »⁴⁸⁸ renvoient au contexte familial dans lequel deux ou plusieurs langues sont parlées. Plutôt que de passer par une définition qui serait forcément réductrice, elles font le choix de souligner « *la complexité des réalités du terrain* »⁴⁸⁹ à travers la multiplicité des réalités sociales et familiales en matière de contextes linguistiques, présentées « *en continuum* »⁴⁹⁰, se référant donc à la façon dont les contextes linguistiques se sont développés de façon progressive en fonction des mouvements migratoires ayant pris place au fur et à mesure. La complexité du plurilinguisme se reflète notamment dans sa distinction avec la mixité, renvoyant aux familles mixtes qui se composent de deux parents ayant chacun une origine culturelle différente. Les sociolinguistes attirent notre attention sur le fait que le plurilinguisme n'est pas nécessairement mixte, puisqu'une famille peut intégrer de nouvelles langues au fil d'une mobilité internationale. De même, la mixité n'est pas nécessairement plurilingue, puisque deux personnes de pays différents peuvent parler la même langue et pour qui la mixité est fondée sur d'autres critères⁴⁹¹ tels que « *la religion ou la couleur de peau par exemple* »⁴⁹². Composant à partir de cette logique de terrain, le bi- ou plurilinguisme se repère à chaque fois qu'il y a « *contact de langues ou de locuteurs, ce qui se produit partout et constamment.* »⁴⁹³

Bien que la langue minoritaire se trouve dans un cotoiement avec la langue dominante du pays tant pour les familles étrangères que les familles mixtes, leurs enjeux identitaires⁴⁹⁴ diffèrent. Que se passe-t-il pour le sujet lorsqu'il a affaire avec d'un côté une langue porteuse d'histoires parentales et de l'autre une langue socialement admise ? Qu'en est-il lorsque les parents font choix de ne pas transmettre une langue ? Particulièrement de ne pas faire usage de la langue maternelle à la maison ou de ne pas la parler dans le lien à son enfant. Quel

⁴⁸⁸ Françoise Gadet et Gabrielle Varro, Le « scandale » du bilinguisme, *Langage et Société*, 2006, p.9

⁴⁸⁹ Gabrielle Varro, Vie et survie des langues « minoritaires » - Introduction, *Langage et société*, 2002, n°101, p.6

⁴⁹⁰ Françoise Gadet et Gabrielle Varro, Le « scandale » du bilinguisme, *op. cit.*, p. 10

⁴⁹¹ Christine Deprez, Gabrielle Varro, Beate Collet, « Introduction », *Maison des sciences de l'homme, Langage et société*, 2014, p.10

⁴⁹² *Ibid.*, p.10

⁴⁹³ Françoise Gadet et Gabrielle Varro, « Le « scandale » du bilinguisme », *op. cit.*, p.10

⁴⁹⁴ Christine Deprez, Gabrielle Varro, Beate Collet, « Introduction », *op. cit.*, p.10

impact peut-on repérer alors au niveau d'une construction identitaire ? En partant du principe que la langue maternelle structure l'enfant dans un espace qui le lie à son parent comme à ses origines, on peut se demander comment l'enfant se construit à partir de données découlant d'un choix parental conscient de transmission ou de non-transmission ?

Si pour les parents, « *(leurs enfants) représentent la survie de leurs propres identités associées à leurs langues et cultures* »⁴⁹⁵, toujours est-il que les enjeux identitaires que l'on retrouve au cœur de ces réalités bi ou pluriculturelles sont cependant très complexes, « *qu'ils soient revendiqués, négligés ou refusés. Ils peuvent être défendus avec force et soutenir un militantisme régional ou culturel à travers l'inscription des enfants dans les ikastolas, comme ils peuvent conduire à ne pas transmettre une langue ou culture pour protéger les enfants des messages sociaux qu'elles véhiculent. On observe donc clairement que la pratique ou la transmission d'une langue dépasse de loin des motivations pragmatiques.* »⁴⁹⁶ Dans certains contextes, un élan potentiel vers ses origines peut également survenir suite à un sentiment de perte engendré par « *l'oubli ou la non-acquisition d'une langue minorisée ou moins parlée par la force des choses* », et entraîner donc « *la motivation à la « retrouver »* »⁴⁹⁷.

En Inde, par exemple, les enjeux identitaires dans le choix de transmission de la langue maternelle s'expliquent par la « *politique linguistique familiale* »⁴⁹⁸ se tissant à la dimension affective et sociolinguistique⁴⁹⁹. En effet, en ces contextes linguistiques, déterminés à la fois par un « *pluralisme organique* »⁵⁰⁰ et par un « *plurilinguisme social* »⁵⁰¹, traduisant une cohabitation de communautés et de langues diverses, on y trouve une langue régionale comme langue sociale mais aussi l'hindi et l'anglais comme langues officielles régissant la sphère scolaire et administrative. À travers de nombreux exemples, la sociolinguiste Madhura Joshi met en évidence l'incidence que peuvent avoir la réaction parentale au mariage, la migration ou encore le fait d'adopter une langue tierce comme langue familiale, sur ces choix

⁴⁹⁵ Gabrielle Varro, « Enfants et adolescents mixtes : une identité spécifique », *Enfance*, 1990, p.303

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p.17 (La citation s'accompagne des noms d'auteurs : Lacroix et Kim).

⁴⁹⁷ Christine Deprez, Gabrielle Varro, Beate Collet, « Introduction », *op. cit.*, p.20

⁴⁹⁸ Terme emprunté au sociolinguiste Christine Deprez, Madhura Joshi, Familles mixtes et usages des langues : une étude des politiques linguistiques familiales dans le contexte indien, *Langage et société*, 2014, p.39

⁴⁹⁹ *Ibid.*

⁵⁰⁰ Terme emprunté au sociolinguiste Khubchandani, 1997, Madhura Joshi, « Familles mixtes et usages des langues... », *op. cit.*, p. 36

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 47

de transmission ou de non-transmission linguistique⁵⁰². Elle explique par exemple que le rejet du choix marital d'un conjoint par ses parents peut entraîner chez le sujet le rejet de sa langue maternelle. La survie de cette langue maternelle peut être cependant maintenue dès lors que celle-ci devient la langue familiale parlée avec le conjoint et les enfants⁵⁰³, ou à partir de l'implication des grands-parents dans l'éducation de leurs petits-enfants.⁵⁰⁴

Dans une étude portant sur les situations sociolinguistiques des familles africaines en France, Fabienne Leconte⁵⁰⁵, introduit la question des enjeux identitaires portés par la langue de la manière suivante : « *le manjak et le soninké, langues minoritaires et minorées dans les deux situations, sont beaucoup plus transmis et revendiqués par les enfants comme langue identitaire, en France, dans un contexte d'altérité culturelle radicale, que dans la capitale du Sénégal, où ces deux langues sont en perte de vitesse, au profit du wolof, pour la génération née à Dakar* »⁵⁰⁶. La langue du pays d'origine fonctionne alors comme repère identificatoire en permettant à ces jeunes de revendiquer leur identité culturelle.

Cependant, entre des langues transmises par les parents et la langue apprise à l'école, que vient signifier l'idée d'une « langue identitaire » ? Peut-on, en effet, parler d'une langue identitaire dans le sens d'une langue parmi d'autres qui viendrait construire l'identité de l'enfant en particulier ? À quoi exactement renvoient les revendications de ces enfants et à quoi renvoie cette notion de langue identitaire ?

Dans les cas de bilinguisme, l'exclusivité d'une langue dans la construction identitaire est difficilement concevable. Comment peut-on penser le côtoiement des langues dans la construction de l'enfant ? Dans cette enquête, Fabienne Leconte introduit finalement l'expression d'un sentiment d'appartenance se forgeant comme un repère pour l'enfant dans la construction de son identité.

La manière dont le lien entre « langue » et « construction de son identité » dans ses différentes facettes est repéré, ouvre sur une question clinique. Les processus psychiques participant de la construction identitaire sont en partie inconscients. Plus précisément, l'identité se construit à travers la manière dont le sujet, de façon consciente et inconsciente, s'imprègne de ces matériaux qui se rencontrent dans cet espace de construction. Cette étude

⁵⁰² Madhura Joshi, Familles mixtes et usages des langues..., *op. cit.*, p.41

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 43

⁵⁰⁵ Maître de conférences à l'Université de Rouen et membre du laboratoire Dyalang FRE 2787.

⁵⁰⁶ Fabienne Leconte, Familles africaines en France entre volonté d'insertion et attachement au patrimoine langagier d'origine, *Langage et Société*, 2001, p.88 à 89

met, cependant, en relief la différence entre la langue du pays d'origine et les autres langues mais aussi l'importance accordée à la transmission de la langue maternelle selon l'ensemble des croyances et des habitudes d'esprit d'une communauté d'individus. Alors que les langues minoritaires et minorées sont de moins en moins transmises dans le pays d'origine, leur transmission se retrouve ainsi comme préservée en pays d'accueil.

Comment ce décalage entre les transmissions des langues peut-il s'expliquer ? La question de transmission se lie-t-elle à la question de l'espace ? S'agit-il alors d'un mouvement de préservation volontaire ? À ce propos, dans son livre *La langue et la Frontière*, le psychanalyste Nazir Hamad décrit ce mouvement de préservation plutôt comme un figement dans « *une culture morte.* »⁵⁰⁷ Selon lui, « *les parents ont conservé des mœurs qui n'ont souvent plus cours que dans la communauté fermée qu'ils ont constituée dans le pays d'accueil. Les immigrés ont tendance à perpétuer jalousement ce que l'évolution socioculturelle a largement modifié dans leur pays d'origine. Ils continuent à élever leurs enfants selon des principes dont ils restent les seuls gardiens.* »⁵⁰⁸

Il donne pour exemple dans une étude⁵⁰⁹ menée en France, celui de la langue que des Antillais, gardiens des valeurs transmises, « *ne s'autorisent pas à faire évoluer du fait même de leur éloignement. Tout se passe comme si, éloignés comme ils le sont, ils ne savaient plus de qui ou de quoi s'autoriser pour posséder ce qu'ils ont hérité. [...]. Les immigrés fonctionnent comme si l'Autre était fixé à la terre d'origine.* »⁵¹⁰

On assiste, ici, à une forme de culpabilité des immigrés d'avoir quitté leurs terres, les poussant à transmettre fidèlement leur culture d'origine telle qu'elle leur a été transmise au sein de ce pays avant de l'avoir quitté.

Ainsi, ces enjeux identitaires impliqués dans ces questions de transmission dépendent donc de plusieurs facteurs, tant culturels, institutionnels, politiques que conjugaux et familiaux. C'est dans cette complexité du terrain, nouée de sa dimension affective, produite par la multiplicité des contextes plurilingues et des histoires personnelles, que s'érige le destin de ces langues. Dans les recherches des sociolinguistes Christine Deprez, Gabrielle Varro, Beate Collet, se présente « *l'hypothèse qu'il existerait des « universaux » sous-tendant la*

⁵⁰⁷ Nazir Hamad, *La langue et la frontière*, Denoël, 2004, p.81

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p.81 et 82

⁵⁰⁹ *Ibid.*, les travaux du CREDA.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p.82

transmission – ou la non-transmission – des langues dans des familles linguistiquement mixtes »⁵¹¹. La logique de transmission aurait alors à voir avec les itinéraires de vie liés aux histoires des sujets.

3. Le lien à une autre langue : une ouverture de l'expression de soi

Un contexte d'immigration, choisie ou non, ou d'exil conduit un sujet à vivre dans un côtoiement d'espaces linguistiques, lorsque la langue du pays d'origine est différente de celle du pays d'accueil. « La maison » se dessine alors comme un espace du dedans ouvert sur la dimension des origines et « l'école » comme un espace du dehors ouvert sur un monde extérieur, chacun de ces espaces étant habité par des langues.

Francine Couëtoux-Jungman, Jaqueline Wendland et Elisabeth Aidane, chercheuses en psychologie et psychopathologie spécialisés dans le bilinguisme et plurilinguisme de la petite enfance, conçoivent cette différence entre les langues de la manière suivante : qualifiée de « *première langue* » ou « *langue des affects* », la langue maternelle se présente comme « *dépositaire des émotions œdipiennes, conflictuelles* ». ⁵¹² Dans certains cas, le refoulement de cette première langue, consistant en un mécanisme inconscient écartant ce qui est gênant à la conscience du sujet, laisserait place à une deuxième langue qui est, elle, « *plus scolaire, plus secondarisée, acquise à un niveau plus tardif et mieux maîtrisé du développement* » permettant alors l'expression d'une « *seconde personnalité* »⁵¹³. L'attention est attirée ici sur une résonance inconsciente de l'usage d'une langue. Loin d'être mise sur le même plan, cette proposition souligne nettement « *l'aspect de défense et de résistance de l'usage de la seconde langue, permettant une prise de distance émotionnelle par rapport aux mots de la langue primitive qui, eux, conservent toute la charge émotionnelle, sensorielle et perceptive liée à la corporéité, dans le cadre de la relation primaire.* »⁵¹⁴

⁵¹¹ Christine Deprez, Gabrielle Varro, Beate Collet, « Introduction », *op. cit.*, p.20-21

⁵¹² Francine Couëtoux-Jungman, Jaqueline Wendland, Elisabeth Aidane, et al., « Bilinguisme, plurilinguisme et petite enfance », *Devenir*, 2010, p.297

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ Jacqueline Amati-Mehler, et al., « Identité de Genre à travers les langues »..., *op. cit.*, p.75

Ainsi, cet écartement inconscient de la première langue dans le discours s'opère lorsque les significances inconscientes, enchevêtrées de charges affectives, associées aux mots ne sont pas ou plus supportables pour le sujet.

Nazir Hamad observe, en ce sens, une réalité chez des mères nord-africaines rencontrées dans le cadre d'un groupe de formation. Dans leurs familles, elles ne pouvaient aborder le sujet de la sexualité avec leurs enfants qu'en français, ce thème leur paraissant en effet « *absolument impossible à aborder en arabe.* »⁵¹⁵ Celles-ci s'en défendent par le fait qu'elles n'avaient pas, elles-mêmes, apprises à parler de cette thématique dans leur langue, mettant en évidence un barrage culturel sur ce sujet. En maintenant cette thématique dans une autre langue, ces mères n'autorisent pas leurs enfants à lever cet interdit dans leur langue maternelle. En effet, en ayant recours « *au langage scientifique* », un clivage s'opère entre « *le contenu manifeste du contenu latent* »⁵¹⁶ permettant alors à ces mères d'éviter « *l'obstacle intrinsèque, la résistance intérieure* ». De ce fait, selon l'auteur, l'usage des signifiants neutres leur permet « *une épargne de l'effort psychique* »⁵¹⁷, contournant le poids de l'interdit culturel pour libérer une voie d'expression pour elles sur ce sujet.

On repère un autre mécanisme d'évitement du côté de l'écriture dans un contexte traumatique. En effet, la traductrice essayiste Janine Altounian, dont l'histoire a été marquée par la guerre d'Arménie, s'est « *vue contrainte de secondariser par l'écriture la charge angoissante d'un tel héritage où l'histoire psychique individuelle croise évidemment l'histoire collective* »⁵¹⁸ et ceci sur le terrain d'une nouvelle langue. Traitant du trauma collectif dans ses écrits, elle rend particulièrement compte de l'effacement d'un lieu dans la perte, l'effondrement, et la rupture au niveau de la transmission pour ces hommes et ces femmes. Elle illustre ses propos par ceux de la politologue philosophe Hannah Arendt qui met l'accent sur la « *perte de toute trame sociale dans laquelle ils étaient nés et dans laquelle ils s'étaient aménagé une place distincte dans le monde* ». L'accent est alors mis sur le fait que « *ce qui est sans précédent ce n'est pas la perte de résidence c'est l'impossibilité d'en retrouver une.* »⁵¹⁹

⁵¹⁵ Nazir Hamad, *La langue et la frontière*, 2004, p. 88

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 89

⁵¹⁸ Janine Altounian, « Événements traumatiques et transmission psychique – La survivance. Traduire le trauma collectif », *Dialogue*, 2005, p. 56

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 57

Elle rejoint aussi les propos de Jean Améry, rescapé des camps Nazis, pour qui « *il n'y a pas de « nouveau pays natal », le pays natal est le territoire de l'enfance et de la jeunesse. Qui l'a perdu reste un être perdu.* »⁵²⁰ Et en ce sens, « *ce qui est effacé comme n'ayant pas eu lieu, n'a pas de lieu où s'inscrire, pour être pensé, et pour articuler le cours des histoires individuelles avec le cours de l'histoire collective.* »⁵²¹ Cette impossibilité pour le sujet de s'inscrire quelque part, d'inscrire une continuité entre les histoires au sein de son identité, le laisse dans un état fragmenté. Ce travail d'élaboration et donc de symbolisation par l'écriture dans une autre langue permet à l'auteur de « *transmuer* »⁵²² le trauma, c'est-à-dire de « *déporter l'effondrement traumatique de l'histoire dans le champ de la représentation, dans le registre des mots* ». ⁵²³ Ce qu'elle nomme « *la survivance* » cherche, par l'écriture, « *à inscrire le trauma de ses ascendants* » ouvrant une possibilité pour le sujet exilé de faire un travail de deuil dans une autre langue, celle du pays d'accueil offrant alors un nouveau lieu d'ancrage.

Cette question des langues liée intrinsèquement à celle de l'identité revêt sur le plan psychique une complexité qui ne peut simplement se résumer en une mise à distance de la charge émotionnelle dans le parler maternel. En effet, présentée dans *La Babel de l'inconscient*, une expérience clinique regroupant « *des jeunes femmes de nationalités différentes, faisant leur analyse en italien* »⁵²⁴ souligne justement « *qu'en substituant à la langue de l'enfance une nouvelle langue, [...] elles ont aussi créé de nouvelles voies leur permettant des introjections valables et structurantes pour la réorganisation de leur identité féminine, même au prix de clivages profonds et douloureux.* »⁵²⁵ Autrement dit, une nouvelle voie pour s'exprimer en termes de pensées et d'affects permet ici une nouvelle manière de vivre leur identité de femme. Le remaniement du réseau associatif inconscient rendu possible dans une nouvelle langue porte un effet « *restructurant* » sur l'identité du sujet dans sa dimension psychique.

⁵²⁰ Janine Altounian, « Événements traumatiques... », *op. cit.*, p. 57

⁵²¹ *Ibid.*

⁵²² *Ibid.*, p. 59

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ Jacqueline Amati-Mehler, et al., « Identité de Genre à travers les langues »..., *op. cit.*, p. 73

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 75

II. De la langue du sujet à son/ses histoire(s)

1. Le lien à la langue est tissé à son histoire

La façon dont chaque langue existe pour le sujet a en effet à voir avec son histoire. Autrement dit : comment le lien d'un sujet à une langue raconte-t-il une histoire ? Comme on peut le voir dans le cas de l'Australienne développé par J. Amati and al.⁵²⁶, une crise psychotique aigüe vient mettre à jour « *deux mondes opposés. Un mauvais : le capitalisme avec l'argent de sa mère et la langue maternelle, la masculinité, la pensée logique masculine et aussi la psychanalyse asservie, dit-elle, à l'argent et à la logique. Un bon : le père, son compagnon, le marxisme, le féminisme, la libre créativité.* »⁵²⁷ Une discordance se présente dans ce qui s'associe inconsciemment à chaque langue et chaque parent. L'histoire personnelle de l'Australienne forge inconsciemment le destin de ses relations avec ces langues.

De cette histoire personnelle qui se façonne à travers ce que, chemin faisant, le sujet rencontre, Jean-Pierre Bauer précise que nul « *ne peut dire ce qui s'organise, ce qui prolifère de tout ce qu'(un enfant) perçoit et entend sans le savoir, et qui plus tard va infléchir son existence* »⁵²⁸. Une histoire personnelle n'est jamais tout à fait déliée de l'histoire parentale nouée à la grande Histoire. Au sein de chaque contexte historique se joue de façon nodale la question de la langue. C'est au fondement de cette articulation entre « langue » et « histoire tissée de la grande Histoire », repérables au cœur des histoires personnelles traversées par la colonisation, la migration, l'exil, la guerre etc., que se forge l'identité du sujet.

Dans le texte *Le colonisé parle*, Georges-André Vachon démontre que dans l'écriture se retrouve autre chose que soi. Il relève alors des éléments qui, venant d'ailleurs, se tissent à l'expression de soi dans l'écriture. Pour lui, « *colonisée de souche, la littérature n'est pas récupérable. Il faut lui tordre le cou, devant le lecteur. Il n'y a pas d'autre moyen de lui arracher un cri, un geste qui soit vraiment de lui, de lui seul séparé de tout, libre ! Indépendant !*

⁵²⁶ Jacqueline Amati-Mehler, et al., « Identité de Genre à travers les langues », *op. cit.*

⁵²⁷ Jean- Pierre Bauer, « Langue et pouvoir... », *op. cit.*, p.82

⁵²⁸ Jean-Pierre Bauer, « L'enfant et les langues...», *op.cit.*, p.211

Souverain ! »⁵²⁹. Est mis en évidence ici le fait que l'on retrouve le colonisé dans son écrit, et précisément que l'on retrouve la colonisation, telle que le sujet l'a vécue, sous forme de traces dans la littérature. En passant par la connivence entre l'écriture du sujet et son parler, il souligne que la littérature, qui a donc à voir avec le lien du sujet à la langue, porte la couleur de la grande Histoire.

La langue du sujet prend toujours son sens dans les histoires qui le précèdent. Dans une recherche menée auprès d'enfants bilingues nés de mères particulièrement anxieuses en contexte de migration, « *l'existence de mécanismes linguistiques associés à des mécanismes psychoaffectifs et économiques* »⁵³⁰ a été démontrée. Les craintes de ces mères concernant l'intégration de leurs enfants au monde scolaire et par leurs pairs dévoilent une « *mésestime de soi, de son origine et de la langue du pays, les problèmes conjugaux et de dynamique des langues différentes dans le couple parental* »⁵³¹. Le lien de la mère à la langue lié à un vécu affectif modifie le lien de son enfant à cette langue. En des contextes particuliers, la charge émotionnelle du réseau associatif inconscient tissée à ces langues se révèle dans ses manifestations. Quand, par exemple, « *la langue niée, mésestimée, refoulée fait retour pour les parents dans des moments critiques de colère ou de conflit qui peuvent de ce fait exacerber les difficultés relationnelles et entretenir la transmission de cette mésestime de la langue maternelle.* »⁵³²

Que l'histoire(s) soit transmise ou traversée par le sujet, sa langue s'en retrouve indéniablement marquée. L'histoire(s) dans la langue continue à faire trace pour les générations suivantes. En effet, étant « *nés arrachés à leur environnement dans un temps précédant leur naissance* », ceux qui sont nés en exil « *semblent déjà pris dans ce déplacement immobilisant, ligotant, qui se signifie par « être né ailleurs »* ». ⁵³³

Par ailleurs, pour Jacques Hassoun⁵³⁴, « *l'exil ne commence pas au moment où le train s'ébranle, où le bateau quitte le quai, où l'avion s'envole et que la terre natale se réduit à une image d'un livre de géographie* ». L'exil commence dans la langue, c'est-à-dire que c'est au moment où le sujet quitte sa langue qu'il quitte son lieu d'origine, précisément « *quand la*

⁵²⁹ Georges-André Vachon, *Le colonisé parle, Etudes Françaises, 1974.*, p.78

⁵³⁰ Francine Couëtoux-Jungman, et al., *op. cit.*, p.298

⁵³¹ *Ibid.*, p.305

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ Jacques Hassoun, *L'exil de la langue*, Erès, 1993, p.62

⁵³⁴ Jacques Hassoun est médecin psychiatre et psychanalyste lacanien.

langue ou le dialecte parlés par les ancêtres sont oubliés, dédaignés, chuchotés dans la honte ou la jouissance. L'exil, qu'est-ce ? Sinon une affaire de langue le plus souvent. »⁵³⁵ Par conséquent, c'est à partir du destin de cette langue en contexte d'exil, de ce que l'exilé fait de sa langue maternelle, que la rupture se signifie.

S'intéressant aux questions d'exil, Rajaa Stitou⁵³⁶ souligne qu'il est question de la manière dont le sujet est engagé dans sa parole, en précisant « *que d'un point de vue psychanalytique la langue maternelle n'est pas la langue que l'on parle, mais celle par laquelle chacun est parlé.* »⁵³⁷ Cette langue se détermine alors par la manière dont le sujet va habiter sa parole. Ici, l'exil de la langue renvoie à l'exil du sujet en tant qu'être existant dans sa parole.

Le psychanalyste Armando Cote met en évidence qu'en ces contextes historiques et traumatiques, la perte de la langue maternelle est de mise puisqu'« *il faut parler la langue de l'Autre pour pouvoir faire lien social.* »⁵³⁸ La perte de la langue maternelle se vit à différents degrés selon l'histoire dans laquelle elle se structure. Parmi les exemples donnés, retenons cette personne d'origine kurde, réfugiée en France, chez qui une incompréhension s'est manifestée face à sa difficulté d'apprendre la langue française, elle qui « *avait appris l'anglais et l'allemand sans difficulté majeure* » à l'université d'Istanbul. Se retrouvant plus tard « *enfermée durant onze années dans une prison en Turquie* », elle souligne que « *c'est en partie l'intensité de ses activités intellectuelles qui lui a(vait) permis de survivre aux conditions carcérales.* »⁵³⁹ Dans un contexte où il lui a été interdit de parler sa langue maternelle, non seulement le turc s'est imposé comme seule langue de communication mais « *elle se souvient qu'enfant leur instituteur les envoyait, elle et ses camarades, écouter aux portes des maisons pour qu'ils désignent celles où l'on parlait le kurde, langue alors interdite en Turquie.* »⁵⁴⁰ Il fallait alors renoncer à sa langue maternelle et la dénoncer en se situant du côté de l'État-oppresseur. Faisant suite à l'évocation de ce souvenir, un sentiment de honte s'ensuit à l'égard de sa grand-mère kurde. Elle comprend alors que sa difficulté d'apprentissage de la langue française est liée encore une fois à « *une langue imposée* » et que le turc devenu sa langue maternelle est « *interdi(t) à son tour* ». À partir du rappel de ce qui a été perdu, elle

⁵³⁵ Jacques Hassoun, *L'exil de la langue*, op. cit., p. 65

⁵³⁶ Maître de Conférences (HDR), Université Paul Valéry – Montpellier 3.

⁵³⁷ Rajaa Stitou, « Exil et déplacements culturels », *Cliniques méditerranéennes*, 2009, p.272.

⁵³⁸ Armando Cote, « La langue et le trauma », op. cit., p.41

⁵³⁹ *Ibid.*

⁵⁴⁰ *Ibid.*

comprend « *son empêchement d'abandonner sa langue maternelle qui s'est réveillée à l'obtention du statut de réfugiée* »⁵⁴¹. Une résistance inconsciente se manifeste face à l'abandon de sa langue maternelle pour une autre vécue comme imposée.

Un autre exemple qui est parlant sur la question de la langue et de son pouvoir est celui des enfants Tchétchènes dans une classe maternelle où, dans le contexte de guerre où l'armée russe avait repris le contrôle de la Tchétchénie, une épidémie de bégaiement s'était déclarée comme symptôme collectif. Ayant eu à passer de leur langue maternelle à la langue russe, cette épidémie a été déterminée comme forme de « *résistance inconsciente* » face à la « *langue du maître... du maître d'école comme des oppresseurs* ». L'auteur fait valoir le « *symptôme (comme) une des formes de protestation du sujet contre la standardisation, contre l'homogénéisation de la vie, mais c'est aussi la signature du sujet. Autrement dit, le symptôme possède en soi un effet de révolution contre l'effacement de la singularité.* »⁵⁴² Le bégaiement, comme mécanisme de défense inconscient face à cette attaque de la singularité à travers cette oppression de l'identité, met en relief le chemin emprunté par l'inconscient pour faire barrière à l'imposition linguistique et identitaire des oppresseurs. Le psychanalyste nous rappelle alors que « *la langue du maître est une langue imposée qui fait loi. Dans les États totalitaires, le pouvoir est en lien avec la langue ; l'homme du pouvoir est le maître des mots. La violence de la guerre et de la colonisation passe par l'imposition d'une langue et l'interdiction de la langue maternelle.* »⁵⁴³

Dans le lien que le sujet construit avec ses langues, on y retrouve également l'impact des conflits territoriaux dans un contexte plurilingue. Pour Jean-Pierre Bauer, le « *conflit se situe essentiellement entre le « parler maternel » (Mundart) et la langue de l'école selon différents degrés plus ou moins ressentis par l'enfant.* »⁵⁴⁴ Se vit alors un rapport de force psychique entre les deux langues, entre le 'dedans' et le 'dehors', dépendant du contexte dans lequel l'enfant évolue. En réalité, « *le bilinguisme n'a pas nécessairement des effets conflictuels mais dans de nombreux cas il introduit dans la parole du sujet, un partage, voire une cassure ou une opposition violente, surtout quand le face à face des deux langues est sous-tendu par un conflit*

⁵⁴¹ Armando Cote, « La langue et le trauma », *op. cit.*, p.41

⁵⁴² *Ibid.*

⁵⁴³ *Ibid.*, p.40

⁵⁴⁴ Jean- Pierre Bauer, « Langue et pouvoir... », *op. cit.*, p. 86

socio-économique (par exemple dans le cas des travailleurs immigrés), ou même un conflit armé (par exemple une guerre qui a pour enjeu des minorités linguistiques). »⁵⁴⁵

Selon Armando Cote, la trace du trauma qui s'infiltré dans le lien à la langue maternelle, fait suite à « *une expérience de détresse* » qui « *condense en elle le danger biologique et le danger physique, mais cette détresse première fait face à une excitation intraitable. Ce qui revient à dire que tout traumatisme est le non-recouvrement du réel par le symbolique.* »⁵⁴⁶ Un sentiment d'impuissance, nommé « *Hiflosigkleit* »⁵⁴⁷ par Sigmund Freud, se repère face à ce qui s'imprime, s'encode de cet évènement impactant la relation initiale à la langue maternelle. Toujours est-il que tout évènement n'est pas traumatique, ce qui va donc déterminer le trauma c'est « *le sens que ces souvenirs prendront dans notre vie.* »⁵⁴⁸

2. Le cas d'un enfant nommé K. de Jean-Pierre Bauer

La relation entre « langue » et « histoire » prend son sens dans la relation du sujet à sa langue. Le lien à une langue raconte l'histoire du sujet portant des traces de l'histoire parentale tissée à la grande Histoire. L'histoire de K. dans une situation de bilinguisme lié à un contexte territorial conflictuel durant la seconde guerre mondiale, est à ce titre très éclairante. Dans le cadre d'une psychanalyse, K. parle de ces déplacements contraignants qu'il vit du côté des espaces et des langues, « *son histoire a montré une série de relations conflictuelles avec différentes langues et avec certaines disciplines dérivées de ces langues* ». ⁵⁴⁹

2.1. Le contexte

De père Alsacien et de mère Parisienne, K. grandit tout d'abord dans la ville natale de sa mère jusque l'âge de cinq ans. C'est avec elle qu'il apprend à lire et à écrire le français, la seule langue qu'il connaîtra jusqu'au moment où il sera pour la première fois scolarisé, en 1940, en Alsace, occupée par les Allemands, à ce moment-là.

⁵⁴⁵ Jean-Pierre Bauer, « L'enfant et les langues... », *op. cit.*, p.212

⁵⁴⁶ Armando Cote, « La langue et le trauma », *op. cit.*, p.41

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 42

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 211

Ce déplacement le contraint à apprendre la langue allemande, « *comme seule autorisée à l'école* »⁵⁵⁰.

Si la langue alsacienne est présente dans l'histoire de son père, né en Alsace durant la première annexion allemande, et qu'il défend sa conservation au sein d'une culture régionale, elle se retrouve cependant inexistante dans la sphère familiale et affective en Alsace, où seul le français à l'oral comme langue maternelle continue d'exister « *dans une sorte d'isolement linguistique, sans lien avec ce qui se passait au dehors* ». ⁵⁵¹ En n'introduisant pas cette langue à sa famille, ce père germanophile avait occulté « *les effets de ce retour (en Alsace, dans son lieu d'origine) : sa femme ne s'habitua et n'accéda jamais à l'allemand* » ⁵⁵².

2.2. Du côté de l'analyse

Ainsi, ce conflit territorial et linguistique n'a pas été sans effet sur les liens de K. à ces langues, dévoilant une structuration conflictuelle de réseaux de représentations inconscientes dans ses relations aux langues. En effet, au moment de la libération, K. considéré comme élève moyen, ne maîtrise aucune de ces trois langues avec lesquelles il a développé des difficultés d'apprentissage sur ce territoire coloré d'interdits et de changements politiques et linguistiques. L'oubli de la langue française durant l'annexion le met à nouveau en difficulté quant à trouver sa place au niveau scolaire.

Dans son histoire, il existe un cloisonnement des espaces linguistiques où différentes langues se parlent mais ne se rencontrent pas. On se trouve en présence d'une langue affective du dedans : le français comme langue maternelle parlée dans l'espace familial et interdite à l'extérieur, et d'une langue intellectuelle du dehors : l'allemand comme langue extérieure imposée par l'école, et non introduite par son père dans l'espace familial. Par ailleurs, l'alsacien s'utilise à l'oral en dehors des espaces maison-école pour la communication de la vie quotidienne.

Du côté de son père, un clivage linguistique s'établit entre le français considéré comme « *une langue « intellectuelle »* » alors que l'alsacien et l'allemand relèvent de la « *langue*

⁵⁵⁰ Jean-Pierre Bauer, « L'enfant et les langues*... », *op. cit.*, p.211

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 212

⁵⁵² *Ibid.*

« affective », « populaire »⁵⁵³. K. s'identifie à sa mère dans cette difficulté à accéder à la langue, « sa mère n'ayant » en effet « jamais appris un mot d'allemand »⁵⁵⁴. L'accès au monde de l'intellect via le français écrit et celui au monde affectif via l'allemand oral, lui sont difficiles. N'ayant reçu l'approbation de son père, K. se retrouve en effet comme sa mère, dans le français oral, seule langue de communication affective et familiale autorisée.

2.3. Des réseaux associatifs inconscients qui tissent les langues

Dans son analyse, Jean-Pierre Bauer met en exergue « une cassure »⁵⁵⁵ dans les représentations inconscientes de K. associées à chaque langue.

Ainsi, le **français** porte tant « l'isolement, l'exil de sa famille »⁵⁵⁶ que l'identité de sa mère symbolisée par une « francité » liée à « un caractère féminin »⁵⁵⁷ dans la langue. Cette langue maternelle « donc langue de l'origine la plus corporelle, et langue du lien primordial, langue en quelque sorte ombilicale »⁵⁵⁸ est aussi celle de son enfance par laquelle il avait appris à parler. Porteuse d'affects, elle fait lien à sa mère et à ses premiers temps de la vie.

Devenue matière scolaire à travers les leçons de grammaire, d'orthographe, cette langue maternelle « se vida peu à peu de toute affectivité, de toute corporéité et de toute subjectivité singulière [...] pour s'identifier à un système formel »⁵⁵⁹, la rendant à la fois extérieure et inconnue et donc étrangère à K.

Alors que l'**allemand** représente pour K., « la langue du monde extérieur comme espace de déploiement de l'intelligence, du savoir, du « bien parler », et à la limite comme possibilité de l'œuvre de la parole »⁵⁶⁰, elle traduit aussi l'identité du père liée donc à la « germanité » dépeignant « un caractère masculin »⁵⁶¹ à la fois imposant dans la langue et « en rupture violente avec l'origine maternelle »⁵⁶². Ainsi, « apprise de l'extérieur et peu à peu maîtrisée, (cette langue) garda cependant une extériorité et une étrangeté irréductibles »⁵⁶³.

⁵⁵³ Jean-Pierre Bauer, « L'enfant et les langues... », *op. cit.*, p.212

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 213

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 214

⁵⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁵⁷ *Ibid.*, p. 215

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 219

⁵⁵⁹ *Ibid.*

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 214

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 215

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 216

Enfin, associée à la vie d'adulte, cette langue est celle de la culture, du contexte de guerre, de ce qui venait s'imposer à lui sans qu'il ne puisse en saisir quelque chose.

En tant que « *pure pratique verbale* »⁵⁶⁴, l'**alsacien** s'associe à « *l'entourage populaire, (les) villageois, la quotidienneté* »⁵⁶⁵ renvoyant à la fois à la réalité de l'exil et à une langue devenue maternelle.

Mettant l'accent sur cet « *entre-deux* », l'auteur dira de K. qu'il « *ne cessa de chercher sa place et son identité par rapport à cette « germanité » et cette « francité* ». ⁵⁶⁶ De ce conflit linguistique tissé de « *tout un réseau de significations [qui] s'est peu à peu déployé autour de la nécessité dans laquelle il s'est trouvé d'apprendre une langue étrangère qui lui était imposée* »⁵⁶⁷, K. n'en trouvera libération qu'au sortir de la guerre. À partir du moment où une porte de sortie linguistique s'était dessinée à lui, ayant en effet « *appris très rapidement au contact des soldats américains, un anglais très suffisant pour la conversation courante* »⁵⁶⁸, il se libéra et de ces interdits et de cette identification impossible au père.

L'investissement en cette nouvelle langue lui a permis d'exister en dehors de ces espaces linguistiques parentaux, c'est en l'occurrence dans la langue **anglaise**, « *une langue-tiers, « hors-douleur », marquée par la neutralité de sa pure fonction de communication* »⁵⁶⁹, que K. réussit à déjouer cette impossibilité d'être, cet exil dans sa parole.

2.4. La trace traumatique des histoires dans les langues

Quel lien ce père possède-t-il avec cette langue affective qu'il ne fait pas exister dans la famille qu'il a construite ? Ce partage difficile entre les espaces et les langues « *eut pour effet de souligner, mais aussi de masquer en termes de langues, les conflits entre les parents et au-delà entre les familles* ». ⁵⁷⁰ Ce père veut préserver la langue alsacienne mais ne cherche pas à la transmettre. C'était comme si le père avait, dans ce retour vers l'Alsace, évité le retour vers ce que porte sa germanité, un monde affectif et populaire tissé de son enfance et de sa

⁵⁶⁴ Jean-Pierre Bauer, « L'enfant et les langues... », p. 219

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 214

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p.215

⁵⁶⁷ *Ibid.*, p.211

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 213

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 217

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 215

construction d'adulte en devenir avant son entrée à l'université. Une transmission inconsciente des conflits se repère finalement dans l'impossibilité du lien entre les personnes, les espaces et les langues, comme dans l'identification impossible au père, pour K. « *Cette question de l'identité était évidemment sous-tendue et accentuée par le fait que le père était porteur de la langue du monde extérieur. L'accès à ce monde passait donc par la maîtrise de la langue du père, comme étrangère à la mère et à la limite comme inassimilable à la mère.* »⁵⁷¹

La mère ne pouvait-elle incorporer la langue « affective, populaire » de son mari ? Voire de l'ennemi allemand au moment de l'annexion de ce territoire ? Pouvait-il s'agir alors d'un comportement de résistance par rapport à ses origines, dans une non-acceptation inconsciente de collaborer avec l'ennemi en temps de domination territoriale et culturelle ? Le conflit entre les Français et les Allemands se rejouerait-il ainsi silencieusement, inconsciemment, dans l'espace familial ? Entre une mère française enfermée dans sa langue maternelle et n'ayant pas assimilé cette autre langue, et un père portant cette germanité en lui, qu'il ne fait pas exister au sein de sa famille, cette perspective rend cette rencontre de circonstances impossible entre les langues de « guerre » et de « libération ». Comme si mère et père jouaient, à leur façon, ce qui se passait au dehors, entre résistance et collaboration, déclenchant la mise en place d'une barrière psychique et silencieuse face à l'invasion allemande dans leur espace familial où il avait été maintenu de parler en français.

S'est dessinée alors cette dissociation dans les relations avec les langues, ou plus précisément cette « *dissonance* »⁵⁷², terme qui fait référence au « *son [qui] est réellement « la matière première » de l'accord* » questionnant alors « *ce qui « grince » de dissonance irréductible dans toutes les formes de la dissidence [...] ce qui, tout d'un coup, se désaccorde, ... ou résonne ailleurs* ».⁵⁷³ De façon plus générale, les traces traumatiques liées à la manière dont un sujet va vivre les conflits de la grande Histoire construisent sa relation à ses langues et sont partie prenante dans la construction de son identité dans sa dimension psychique. « *Ces conflits se « névrosent » par les significations inconscientes que prennent les langues selon l'histoire familiale du sujet. Il va de soi que ces conditions linguistiques interviennent dans « le droit à la*

⁵⁷¹ Jean-Pierre Bauer, « L'enfant et les langues... », *op. cit.*, p.215

⁵⁷² *Ibid.*, p.223

⁵⁷³ *Ibid.*

parole », ou dans « l'autorisation de prendre la parole », que chaque sujet élabore imaginativement à partir de la loi impliquée dans le langage. »⁵⁷⁴

Cette imprégnation façonne la position du sujet dans ses liens avec les langues, l'amenant inconsciemment à rejouer intérieurement sur le terrain des langues ce conflit territorial extérieur.

Jean-Pierre Bauer met l'accent sur le fait qu'il soit « *souhaitable partout où cela est encore possible, de donner la parole à toutes les langues qui ont une histoire ou traduisent une histoire, quelle que soit l'importance de la minorité qui la parle.* »⁵⁷⁵

Dans le lien que le sujet construit aux langues qu'il investit de façon différente, c'est sous formes de traces psychiques que ces histoires qui le constituent sont repérables. Ces traces impliquent la transmission, un processus complexe dont les voies sont multiples.

⁵⁷⁴ Jean-Pierre Bauer, « L'enfant et les langues... », *op. cit.*, p.221

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p.96

Chapitre V

Transmission et traces psychiques

« (N)ous sommes en quelque sorte comme des semeurs semant en terres arides. Certaines graines meurent, d'autres germent et vivent un temps, d'autres enfin germent et vivent longtemps. Par ailleurs, pour une bonne part de nos semailles, nous semons sans savoir ce que nous semons. »⁵⁷⁶ - Patrick De Neuter

I. La matérialité de la transmission psychique

1. Les modalités de la transmission

On peut en distinguer trois modalités :

- **La transmission organisée**, institutionnalisée de traits culturels, ce qui est commun et transmissible à tous les sujets de cette même culture, par exemple les traditions, les coutumes, les valeurs, etc.
- **La transmission des pratiques**, ce qui se transmet du côté de la manière de faire, une manière de cuisiner par exemple.

⁵⁷⁶ Patrick De Neuter, « La transmission transgénérationnelle », *Cahiers de psychologie clinique*, 2014, p.57

- **La transmission psychique** de ses rapports au monde, à soi et aux autres à travers des mécanismes inconscients universels, comme l'identification, l'appropriation voire l'incorporation, repérables dans la manière dont la personne va prendre/ apprendre ce qui lui est tendu (ou ce qui ne lui est pas tendu) de la façon de se lier à l'autre par exemple. Dans cette modalité de transmission assurée par la filiation, « on y trouve le processus qui permet aux ascendants de former les descendants mais aussi la transmission de traces psychiques potentiellement pathogènes » déclare Alberto Eiguer, psychiatre, psychanalyste. Selon lui, « on peut transmettre des valeurs, mais aussi des indications pour s'en détourner. On y véhicule la loi comme l'anti-loi, des principes et valeurs réparateurs et constructifs mais aussi des interdits, qui produisent des inhibitions voire des invalidités. »⁵⁷⁷ La transmission psychique recouvre tant ce qui se décide que ce qui ne se décide pas, pouvant se représenter par tout et son contraire où le tri des « matériaux » est impossible.

2. La transmission des « matériaux » psychiques

La transmission psychique renvoie à des « matériaux » qui se transmettent sur le terrain psychique d'un sujet à un autre, d'une dimension psychique à une autre.

Eiguer définit la transmission psychique par « *la manière dont une chose psychique – connaissance, affect, fantasme, état d'esprit, valeur, etc.– passe d'une personne à une autre, notamment d'un parent à un enfant, par voie consciente et inconsciente* »⁵⁷⁸. Pour le psychothérapeute Jean-Maurice Blassel, toute « *information psychique* », qu'il s'agisse « *(d')une sensation, (d')une perception, (d')un sentiment, (d')une pensée, n'a pas de matérialité, pas de réalité autre que psychique* »⁵⁷⁹. Il précise qu'elle « *n'existe pas en dehors d'un sujet qui la construit* »⁵⁸⁰, ne prenant fondamentalement son sens qu'en lui.

⁵⁷⁷ Alberto Eiguer, « Transmission psychique et trans-générationnel », *Champ psy*, 2011, p.14

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p.13

⁵⁷⁹ Jean-Maurice Blassel, *Transmissions psychiques, approche conceptuelle*, *Dialogue*, 2003, Érès, p.27

⁵⁸⁰ *Ibid.*

Albert Ciccone souligne qu'en même temps que l'on transmet des objets, on transmet non seulement la manière dont se constituent les objets « *en tant qu'objets psychiques* », ainsi que « *des fantasmes qui organisent, contextualisent, lient les objets – et que les objets eux-mêmes construisent, organisent* »⁵⁸¹, mais aussi la situation avec le sens qui lui est propre, même si cette situation se présente comme n'ayant pas de sens. Dans ce cas, la transmission est transmission de « *ce qui reste énigmatique, dénié, refoulé, projeté, non intégré* »⁵⁸².

L'auteur prend l'exemple de la « fonction alpha » développée par Bion chez la mère qui console son bébé en détresse. Dans cette situation, l'objet que la mère transmet représente le « *contenant-contenu* »⁵⁸³ - expression empruntée à Bion.

Si la mère est assez bonne dans sa capacité à consoler son bébé, dans cette situation, elle assure la fonction de métabolisation de « l'élément bêta » - qui se traduit par l'affect de détresse en termes d'angoisse, de terreur, etc. chez son bébé - en « élément alpha », c'est-à-dire en un contenu tolérable qui participe à la constitution de la propre « fonction alpha » du bébé⁵⁸⁴. Dans cette situation, A. Ciccone souligne que la mère transmet à la fois un processus, un fantasme et le sens de la situation.

En effet, le processus qu'elle transmet consiste en « la fonction alpha » elle-même, permettant au bébé de développer sa « *capacité de contenir et de transformer l'éprouvé émotionnel de détresse* », l'intériorisant par identification à sa mère, « *en installant (s)a mère à l'intérieur de lui* »⁵⁸⁵.

Le fantasme qui se transmet renvoie à l'image intériorisée du lien du bébé à sa mère tel un objet « contenant » qui prend la charge d'ôter la charge dramatique de ses angoisses.

Et le sens de la situation se lie aux pensées et aux actes qui accompagnent la situation. Si la mère réussit à consoler son bébé, sans être décontenancée par la détresse manifestée par son bébé, le sens transmis serait : « *La douleur psychique ne détruit pas* »⁵⁸⁶ et le bébé se console.

Les informations se transmettent non seulement d'une génération à une autre, mais aussi entre les générations.

⁵⁸¹ Albert Ciccone, *La transmission psychique inconsciente*, Dunod, 2012, p.62

⁵⁸² *Ibid.*

⁵⁸³ *Ibid.*

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p.63

⁵⁸⁵ *Ibid.*

⁵⁸⁶ *Ibid.*

Bien qu'elle se schématise trop souvent par une génération qui transmet et une autre qui reçoit, la transmission psychique est bien plus complexe que cela, mettant en jeu la dimension inconsciente de chacun. Précisément, ce qui est transmis n'est pas reçu tel quel, la participation psychique et singulière de chaque sujet dans ce processus occupe une place nodale, ainsi la responsabilité s'engage tant dans l'acte de transmettre chez le parent que dans « *l'acte de recevoir ce qui lui est transmis et de le faire sien* »⁵⁸⁷ chez l'enfant. Il s'agit selon Eiguer d'« *un processus complexe qui comporte clairement des transformations psychiques chez celui qui reçoit la transmission de même que chez celui qui transmet.* »⁵⁸⁸ Des mouvements, à la fois conscients et inconscients, du côté du transmetteur comme du récepteur, sont effectivement à l'œuvre dans ce processus.

La transmission psychique engage en ce sens une forme si l'on peut dire « consciente » et une forme « inconsciente » dans la mesure où des éléments inconscients « non décidés », comme la transmission des angoisses, mais aussi universels tels que l'identification, l'appropriation, l'imprégnation, s'infiltrent dans le processus de transmission, imprégné de la singularité des sujets et des enjeux du lien à l'autre. Que veut-on transmettre ? Et que transmet-on ? Ces deux questions rendent compte d'un « écart » dans ce processus renvoyant à cette réalité qu'Anny Cordié, neuropsychiatre et psychanalyste, décrit comme « *un hiatus entre ce que l'on voudrait transmettre et ce que l'on transmet réellement* ». ⁵⁸⁹

3. Les enjeux psychiques de la transmission

Quels sont les enjeux psychiques chez les sujets dans ce processus, particulièrement dans la relation parent-enfant ?

Avant même sa naissance, c'est dans les désirs de ses parents que l'enfant naît une première fois. « *L'enfant est* » de ce fait « *l'objet sur lequel se cristallisent les désirs, les fantasmes, les pulsions de ses géniteurs ou de leurs substituts. Il devra satisfaire aux espoirs mis en lui, « faire » et « être » celui qu'on attend, figure fantasmatique le plus souvent de « l'enfant*

⁵⁸⁷ Alberto Eiguer, « Transmission psychique... », *op. cit.*, p.13

⁵⁸⁸ *Ibid.*

⁵⁸⁹ Anny Cordié, « La transmission dans le processus éducatif : en famille et à l'école », *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, Érès, 2002, p.79

*idéal », performant comme son père, possédant les qualités de cœur de sa mère, ou quelque trait d'un ancêtre. »*⁵⁹⁰

Alors en grandissant, il sera pris dans un tiraillement entre deux désirs, celui de ses parents et le sien, parfois dans un conflit qui se noue à sa construction identitaire. L'enfant, accueilli dans un espace tissé de ces désirs inconscients, représente à la fois « *rupture et continuité avec l'autre [...] il devra se dégager de ce statut d'objet pour devenir un sujet* »⁵⁹¹ afin d'éviter toute aliénation. Ainsi, « *ce qu'une génération doit à l'autre, c'est donc ce qui va lui permettre de la quitter, c'est-à-dire la limite...* » En ce sens, « *(l)e parent serait alors celui qui renonce non seulement à l'enfant mais également à l'enfance pour qu'un fils lui advienne dans la chaîne de la succession des générations.* »⁵⁹²

Pour devenir sujet, l'enfant va se débrouiller avec ces « matériaux » à partir desquels se jouent des mouvements inconscients : sélection/acceptation, rejet/suppression et modification. Qu'est-ce qui alors se garde, se supprime, se modifie surtout, sur cette voie d'un devenir sujet ?

II. La transmission psychique inconsciente : une modélisation des processus psychiques, selon A. Ciccone

Incontournable dans ce domaine, Albert Ciccone propose une modélisation de la transmission psychique inconsciente. Si pour lui, l'identification est en général la voie privilégiée de la transmission, du côté de la transmission psychique inconsciente, c'est précisément l'identification projective qui en est « *le substrat pour une telle modélisation* »⁵⁹³. Il décrit les formes d'interactions psychiques entre sujets constituant des voies pour la transmission.

L'identification est aussi bien un mode constitutif du moi, permettant à la fois la conservation du moi comme de l'objet auquel le moi s'identifie, qu'« *un mode de défense, de résolution du*

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p.76

⁵⁹¹ Daniel Coum, « Ce que les parents transmettent... », les voies de la transmission, *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 2002, Erès, p. 87-88

⁵⁹² *Ibid.*, p. 93.

⁵⁹³ Albert Ciccone, *La transmission psychique...*, op. cit., p.2

traumatisme ». L'auteur souligne en effet « *qu'en installant l'objet dans le moi, le moi évite le deuil* »⁵⁹⁴, ainsi qu'il s'agisse de l'identification hystérique ou de l'identification narcissique, ces modalités constituent « *des compromis, des défenses face à la perte, la séparation, le désespoir, la culpabilité...* »⁵⁹⁵.

En s'appuyant sur la pensée freudienne, kleinienne et post-kleinienne, A. Ciccone rappelle que l'identification projective renvoie quant à elle à trois processus constitués chacun à la fois d'un pôle projectif et d'un pôle identificatoire : « *le premier consiste à communiquer des états affectifs, émotionnels ; le second consiste à se débarrasser d'un contenu mental perturbant en le projetant dans un objet et à le contrôler en contrôlant cet objet ; le troisième consiste à pénétrer l'intérieur d'un objet pour en prendre possession ou pour le dégrader* »⁵⁹⁶.

1. Le fantasme de transmission

L'auteur développe la notion de fantasme de transmission consistant à rendre compte des formes d'intériorisation de la transmission. Il décrit ce fantasme comme « *un scénario construit ou reconstruit, conscient ou inconscient, dans lequel le sujet se désigne comme héritier d'un contenu psychique transmis par un autre contemporain (dans un lien inter ou transsubjectif) ou ancêtre (dans un lien généalogique inter ou transgénérationnel)* »⁵⁹⁷.

L'auteur décrit trois fonctions du fantasme de transmission, dans toute transmission, que le contexte soit traumatique ou non :

- L'appropriation subjectivante souligne l'appropriation de l'histoire par le sujet, qui modifie le contexte de transmission, rendu subjectif.
- L'innocentation consiste à innocenter le sujet de ses désirs inconscients interdits, de le déculpabiliser de ce qui lui est arrivé.
- L'organisation du lien renvoie au fait de réinscrire le sujet dans la filiation menacée par une transmission traumatique par exemple, à la réorganisation des liens entre sujets.

⁵⁹⁴ Albert Ciccone, *La transmission psychique ...*, op. cit., p.28

⁵⁹⁵ *Ibid.*

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p.42

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p.78

Dans le cas de transmission non-traumatique, le fantasme de transmission assure sa fonction d'appropriation subjectivante sur le plan inconscient tout en s'appuyant sur des « *processus de transitionnalité* »⁵⁹⁸ permettant de rétablir de la continuité dans les liens.

Lorsque le fantasme est conscient, la reconstruction de l'histoire familiale prend des allures mythiques au sein d'une narration exprimée sous une forme imagée. Le fantasme de transmission en contexte non traumatique soutient également « *l'illusion du transmis-crée* »⁵⁹⁹ renvoyant à cette croyance du sujet héritier d'avoir créé l'objet qui lui a été transmis et dont il a oublié l'origine. Le contexte de transmission est balayé parce qu'« *(e)n même temps qu'elle soutient l'appropriation, la transitionnalité opère une transformation de l'objet, du fait du mouvement de subjectivation qu'elle autorise* »⁶⁰⁰.

La parentalité ouvre sur les fantasmes de transmission assurant particulièrement ses fonctions, consistant à confirmer le sujet dans sa filiation et l'innocenter pour le détourner de l'angoisse d'être sujet de désirs interdits, ayant pour but « *de refroidir la conflictualité œdipienne, de réparer les images parentales attaquées par le désir de l'enfant* »⁶⁰¹.

Dans le cas de la transmission traumatique - qui dépasse à la fois les possibilités de rétablir les liens intersubjectifs et généalogiques ainsi que les processus de défenses - le fantasme de transmission devient plus conscient. S'appuyant sur un vécu plus concret, le déploiement de ses fonctions mobilisées dans le traitement du traumatisme est plus brutal. Ce fantasme de transmission est alors plus radical dans ses convictions, et sa tentative de réduire le traumatique dans la transmission passe par un travail de transformation. En ce sens, s'opère la reconstruction de la transmission par le fantasme de transmission, cherchant à rétablir les conditions de la transitionnalité mises en danger par la transmission traumatique, en d'autres termes à réorganiser le contenu de cette transmission traumatique. C'est dans ce mouvement entre le fait d'appréhender le contenu qui lui a été transmis et dans le fait de s'en défendre que s'érige le fantasme de transmission pour le sujet. L'auteur donne un autre exemple qui implique le même mouvement d'appropriation d'un objet traumatique qu'il appelle le fantasme de culpabilité par lequel le sujet se met en place de coupable ; cette appropriation

⁵⁹⁸ Albert Ciccone, *La transmission psychique...*, op. cit., p.79

⁵⁹⁹ *Ibid.*

⁶⁰⁰ *Ibid.*

⁶⁰¹ *Ibid.*

du trauma, qui donne lieu à une justification, lui permet d'en atténuer les effets traumatiques. Ciccone souligne que « *les fantasmes de transmission sont en effet produits, notamment, par l'exigence de traiter la culpabilité, mais aussi l'énigmatique, le réprimé ou l'impossible à réprimer, générés par une transmission traumatique* »⁶⁰².

2. « L'empiètement imagoïque »

« *L'empiètement imagoïque* » est décrit par l'auteur comme un processus qui « *répond à une transmission traumatique, produit lui-même une transmission traumatique et soutient la constitution et le déploiement d'un fantasme de transmission* »⁶⁰³. Il renvoie à un processus où l'imago parentale « *s'impose ou est imposée comme objet d'identification de l'enfant (l'enfant est identifié comme réplique, dépositaire ou héritier de l'imago) et comme objet d'identification pour l'enfant (l'enfant est pris dans une nécessité de s'identifier à l'imago)* »⁶⁰⁴. Il s'agit d'une transmission aliénante, privant l'enfant de son indépendance et de sa liberté face à ses contenus psychiques, empruntant les voies de l'identification projective qui est ici mutuelle dans le sens où, du côté du parent, il y a projection de son imago sur l'enfant et du côté de l'enfant il y a intériorisation de cette imago. Si l'imago est attirante, elle donne lieu à la constitution d'un faux-self et si elle est tyrannisante, elle devient source de conflits entre une volonté de se l'approprier et celle de s'en défendre, donc de la contrôler et de la mettre à distance.

Le processus d'empiètement se déclenche lors de la transformation d'un enfant idéal - porteur de représentations narcissiques des parents - en un enfant déchu ravivant les angoisses, les déceptions et les traumatismes originaires.

Face à ces angoisses persécutrices provoquant une rupture dans la continuité filiale, l'empiètement imagoïque en tant qu'il est une « *réorganisation défensive* »⁶⁰⁵ permet de réinscrire le sujet dans sa filiation.

⁶⁰² Albert Ciccone, *La transmission psychique...*, op. cit., p.81

⁶⁰³ *Ibid.*, p.3

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p.82

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p.83

III. La clinique du manque et l'enjeu de la répétition, selon A. Ciccone

L'auteur aborde la problématique de la « répétition de l'échec » qui polarise la transmission des souffrances psychiques, pouvant se vivre par le sujet dans son rapport à lui-même, ou dans son lien à l'autre. Selon Ciccone, la répétition se lie au manque d'amour et de reconnaissance dans le lien parent-enfant. Faisant référence à l'identification à l'agresseur théorisée par Freud, il explique que la répétition d'une maltraitance sur un autre met le sujet en place active, passant par l'identification projective le mettant à la place de son agresseur, ce qui lui donne l'impression de se venger de l'objet traumatisant.

Sous forme de retour du refoulé, la répétition exprime une forme d'intériorisation d'une situation traumatique entre le sujet et l'objet externe, cherchant soit à éviter le souvenir, soit à tenter de symboliser l'échec du parent, soit à traduire la fixation du traumatisme, soit à se venger sur un objet traumatisant, ou bien encore à « *satisfaire un sentiment de culpabilité* »⁶⁰⁶.

L'auteur présente des vignettes cliniques pour rendre compte de cette répétition de l'échec en jeu dans la transmission psychique inconsciente :

Angèle est mère de quatre enfants dont une petite fille qui présente une paralysie faciale. Cette anomalie conduit à une déception douloureuse et à une forme de rejet envers sa fille. Une autre difficulté se présente par ailleurs dans son rapport à son fils qui, lui, exige beaucoup de sa présence. Face aux exigences de ses enfants, elle se vit comme une mauvaise mère – un point de contact dont Angèle a conscience avec son vécu en tant qu'enfant dans son lien à sa mère, cette dernière n'ayant pas été en mesure de pourvoir aux besoins d'Angèle. Souffrant de reproduire des scénarios traumatiques, Angèle cherche à éviter que ses enfants ne manquent de ce dont elle a manqué, elle, petite. Cet évitement se lie à une forte exigence qui finalement conduit à répéter ce manque. Dans les dires d'Angèle : « *j'ai tout fait pour que mes enfants ne connaissent pas le manque d'amour que j'ai connu* »⁶⁰⁷, Ciccone souligne de façon pertinente un mouvement psychique : « *« J'ai tout fait » ou « J'étouffais...» (sous le poids de l'héritage...)* »⁶⁰⁸.

⁶⁰⁶ Albert Ciccone, *La transmission psychique...*, op. cit., p.129

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 129-130

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 129

Béatrice est mère d'un enfant de cinq mois qui refuse de s'alimenter et envers qui elle ressent une certaine hostilité. Faisant suite à trois fausses couches, cette seule grossesse arrivée à terme, mais dont la naissance ne s'est pas passée comme elle l'avait idéalisée, a été vécue comme décevante. L'image de la mauvaise mère qu'elle a intériorisée met en œuvre la répétition de son lien à sa propre mère qui l'a toujours dévalorisée. Ici, Béatrice attend de son fils qu'il lui démente ce fantasme alors qu'elle n'arrive pas à s'occuper de lui. Elle attend un signe de son fils de la même façon qu'elle attend toujours un signe d'amour de sa mère.

Céline est mère de deux enfants de 7 et 5 ans, dont l'un présente un problème de motricité, et que Céline a du mal à supporter. Éducatrice sensible à la détresse des enfants dont elle fait le suivi dans le cadre de son travail, elle en arrive à ne plus s'occuper des siens qui justement le lui reprochent. Elle a grandi avec une mère « *disqualifiante* », « *dévor(ant)* » toute possibilité de créativité de sa fille, que Céline décrit elle-même « *comme se nourrissant de (s) souffrance* »⁶⁰⁹, donc allant mieux quand sa fille va mal. Ajouté à cela, un père autoritaire et non-compréhensif, c'est dans le manque d'amour que Céline a grandi. Elle leur en veut et culpabilise aussi de leur en vouloir.

Ces trois femmes ont en commun le fantasme d'être une mauvaise mère, qui se lie à leur vécu en tant qu'enfants marqués par un manque profond d'amour de la part de leurs propres mères. Ciccone souligne qu'Angèle, Béatrice et Céline « *échouent dans leur projet de réparer leur expérience infantile et leur lien à un objet primaire défaillant* »⁶¹⁰. Étant amenées à répéter ce manque qu'elles ont connu, ce fantasme prend corps malgré elles dans la réalité, dans leurs liens avec leurs propres enfants.

L'auteur avance quatre propositions pour expliquer cette répétition de l'échec et du manque.

- Lorsqu'un sujet n'a connu qu'un lien défaillant à l'objet primaire qu'est son parent et que ce lien, il le répète dans son lien à son enfant, le sujet s'identifie à son parent. Cette identification sert alors de « *modalité d'identification et témoigne d'une fixation au traumatisme qu'elle commémore* »⁶¹¹. Le manque qui marque la relation à son

⁶⁰⁹ Albert Ciccone, *La transmission psychique...*, op. cit., p.133

⁶¹⁰ *Ibid.*, p.134

⁶¹¹ Albert Ciccone, *La transmission psychique...*, op. cit., p.134

parent se répète alors dans sa relation à son enfant. L’imago parentale continue ainsi à empiéter dans le monde intérieur du sujet. Comme le souligne l’auteur, l’identification à l’agresseur développée par Freud nous donne ici des indices sur la raison qui pousserait un parent à occuper la place de son propre parent agresseur, dans l’évitement d’être celui qui subit le trauma, comme s’il n’y avait que deux places à prendre dans ce scénario inconscient, l’agresseur ou l’agressé. De cette conviction sur l’amour qui se construit à travers ce qui se vit, un enfant ne se sentira pas aimable s’il n’est pas aimé par ses parents, « *(d)’enfant non aimable il devient un parent non aimable et non aimant* »⁶¹².

- Une attente de recevoir de son enfant ce que son parent n’a pas reçu de son propre parent, une attente de réparation, comme si c’était l’enfant qui avait en lui d’éviter ce scénario. C’est comme si le sujet attendait de son enfant qu’il occupe une place de parent, qu’il soit là à le rassurer, le consoler. Une impossibilité pour l’enfant à porter ce poids le conduit, malgré lui, à occuper la place du mauvais objet dans ce scénario. L’échec se répète également lorsque le parent se sentira abandonné à travers l’indépendance que l’enfant développera au cours de sa vie, déclenchant des sentiments hostiles du parent envers l’enfant qui l’abandonne. « *L’enfant-objet était désiré, l’enfant-sujet sera maltraité, non aimé, placé* ». ⁶¹³
- Lorsqu’un parent cherche à combler son manque issu de son vécu infantile à travers son enfant en faisant en sorte qu’il ne manque de rien, le parent place un idéal impossible à atteindre le vouant automatiquement à l’échec - puisque le manque est impossible à éviter et qu’il est par ailleurs essentiel pour le développement de l’enfant. La culpabilité persécute le parent et le disqualifie dans son rôle parental. Pour éviter de faire face à l’insatisfaction et à la souffrance de son enfant, qui lui renvoie aussi sa propre souffrance, le parent développe de l’hostilité envers l’enfant qui le met en échec. L’auteur souligne aussi l’emprise sadique que peut avoir un enfant sur son parent chez qui il repère ce qui le met en souffrance. En ce sens, le plaisir de faire souffrir son parent constitue un « *puissant bénéfice secondaire pour l’enfant, qui va*

⁶¹² *Ibid.*, p.135

⁶¹³ *Ibid.*, p.136

entretenir et fixer le symptôme par lequel se noue le lien singulier qui l'unit à son parent
»⁶¹⁴.

- Lorsqu'un sujet a vécu un manque d'amour, de l'hostilité se développe inévitablement envers son parent. Ce qui s'accompagne de culpabilité qui peut selon l'auteur « *être la conséquence de ces sentiments hostiles, mais elle peut aussi en être la cause : culpabilité inconsciente frappant les désirs œdipiens, ou culpabilité dépressive* »⁶¹⁵. Cette culpabilité participe à la répétition du manque et de l'échec dans le lien à son enfant et trouve son excuse dans le fait de répéter ce qui a été finalement vécu avec ses parents. Elle peut également prendre source dans ce sentiment d'être un mauvais objet lorsque le parent est dans l'incapacité de distinguer son enfant en tant que sujet.

IV. Les processus de transmission psychique préconsciente, selon J. Robion

« *La transmission psychique, préconsciente et inconsciente, s'opère en réalité le plus naturellement du monde par la voie de l'identification : « la voie royale de la transmission psychique inconsciente », dit joliment Ciccone, et j'ajouterai personnellement : par la voie du contrat* »⁶¹⁶ déclare Jacques Robion, psychothérapeute.

Pour définir la transmission psychique inconsciente, Robion en introduit les préalables constituant la transmission psychique préconsciente.

La relation à l'autre se structure selon un principe de symétrie, de complémentarité ou de réciprocité. Si la symétrie engage un duel, la réciprocité - « *Je comble tes besoins narcissiques si tu combles les miens* »⁶¹⁷ - et la complémentarité - « *Je comble ton désir si tu ne me quittes pas* »⁶¹⁸ - induisent, quant à elles, un contrat qui se noue entre les deux sujets. Et chaque fois qu'une relation suscite un contrat, se produit selon l'auteur une transmission psychique inconsciente. Celle-ci est précédée par la transmission psychique préconsciente, théorisée par

⁶¹⁴ Albert Ciccone, *La transmission psychique...*, op. cit., p.137

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ Jacques Robion, « De la transmission psychique préconsciente à la transmission psychique inconsciente », *Dialogue*, 2003, Érès, p.5-6

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 6

⁶¹⁸ *Ibid.*

l'auteur sous la forme de trois contrats : le contrat symbiotique, le contrat narcissique et le contrat objectal.

- Le contrat symbiotique, passant par l'identification objectale, pousse le sujet à adopter « l'identité voulue par l'autre, et ce pour ne pas perdre l'autre en question ». ⁶¹⁹ Ainsi, l'enfant consent au désir de sa mère dans le but de conserver le sein maternel et donc sa mère.
- Le contrat narcissique passe par l'identification secondaire « pour l'affirmation de soi et non pour la conservation de l'autre » manifestant en particulier « un acte d'appartenance » vis-à-vis d'un groupe qui reconnaît le sujet « comme possédant bien les attributs convoités. » ⁶²⁰ Le sujet déploie un effort pour être ainsi inclus dans ce groupe et cette inclusion est validée par un autre.
- Le contrat objectal, passant par une exigence de réciprocité, consiste en une appropriation d'une partie de l'identité de l'autre pour éviter le « vidage narcissique » ⁶²¹, constituant selon Robion « la seule forme de relation qui puisse protéger le sujet d'une déliaison narcissique. » ⁶²²

⁶¹⁹ Jacques Robion, *op. cit.*, p.6.

⁶²⁰ *Ibid.* p. 7.

⁶²¹ *Ibid.*

⁶²² *Ibid.*, p. 8.

V. La symbiose dénégative

Si la transmission psychique inconsciente n'a pas lieu sous forme de symbiose simple, elle se présente selon l'auteur sous forme de « *symbiose dénégative* » qui se déclenche lorsque l'enfant est confronté à une défaillance du refoulement chez son parent, et dont l'identification au désir inconscient parental le conduit à servir « *de prothèse psychique au psychisme parental défaillant* »⁶²³. Dans ce genre de cas, il s'agit de non-dits⁶²⁴ se transmettant entre les générations entraînant des transformations psychiques chez chacun des sujets.

Deux identifications interviennent dans ce contrat symbiotique dénégatif, l'une étant l'identification projective et l'autre l'identification objectale :

- L'identification projective s'active pour « *contrôler et conjurer le risque identificatoire du plaisir identificatoire* »⁶²⁵. C'est-à-dire que la projection simple - principe qui consiste pour un sujet à attribuer à l'autre ce qui l'insupporte de lui-même puis à travers qui il s'identifie secrètement - ne suffit plus, le « *plaisir à s'identifier « au mauvais* » »⁶²⁶ est trop identifiable, conduisant alors le sujet à « *s'auto-agresse(r), se fai(re) à lui-même ce qu'il avait envie de faire à son parent* »⁶²⁷ par une personne interposée.
- L'identification objectale est l'acceptation inconsciente chez l'enfant de l'identité proposée par son parent, conduisant l'enfant à s'identifier au désir inconscient parental.

L'auteur schématise les dynamiques intrapsychiques en jeu dans cette symbiose dénégative : « *le premier sujet refoule une partie insupportée de lui, le second se prête par amour à la suggestion de l'autre* »⁶²⁸.

⁶²³ Jacques Robion, *op. cit.*, p. 9

⁶²⁴ Cf. Marie-Lorraine Pradelles-Monod, *De boucle en boucle...la trace du silence*, Edition MM, collection balade dans le champ de la parole, 2018.

⁶²⁵ Jacques Robion, *op. cit.*, p. 9

⁶²⁶ *Ibid.*

⁶²⁷ *Ibid.*

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 1.

Dans cette symbiose dénégative, une défaillance du refoulement parental conduit l'enfant à matérialiser inconsciemment par un symptôme ce que son parent n'arrive pas à élaborer, ce à quoi il n'arrive pas à renoncer. Ce symptôme tend à dévoiler ce ou ces non-dits cherchant une voie pour se dire à voix haute. Et c'est parce que l'identification projective elle-même ne suffit plus que le « *contenu pulsionnel projeté doit prendre une valeur de réalité, c'est-à-dire s'inscrire réellement dans le comportement de l'autre* »⁶²⁹. Dans l'identification projective symbiotique, le parent ressent alors « *une secrète jouissance à laquelle on ne le sent pas prêt à renoncer* »⁶³⁰.

L'auteur fait référence au roman de F. Vigouroux pour illustrer un cas de symbiose dénégative mettant en jeu les deux identifications citées plus haut :

Alexandre utilise la tuberculose de sa fille comme une vengeance contre son propre père, Antoine, pour le manque d'amour dont il a souffert. Issu du second mariage, Alexandre se confronte à l'incapacité de son père à investir affectivement sa deuxième famille, ce dernier ne s'étant jamais remis de la perte de sa première femme, Marie, décédée elle-même d'une tuberculose, maladie reprise par Germaine, fille d'Alexandre.

À travers cette maladie qui dure depuis des années, Germaine fait souffrir son père, en le maintenant cloué à son chevet, cependant plus elle reste malade, plus Alexandre en souffre et plus il fait lui-même souffrir son père, se vengeant par-là de ce manque d'amour.

Par identification projective symbiotique, Alexandre transmet inconsciemment à sa fille sa douleur à lui de ne pas avoir été aimé par son père.

Par identification objectale, Germaine, à travers cette maladie, prend inconsciemment la place de Marie, seule place où elle pense pouvoir obtenir l'amour de son père.

Ces conflits psychiques se transmettent à travers la mise en contact d'un psychisme avec un autre. Et ces contrats, s'établissant dans le lien à l'autre pour pouvoir exister, s'affilier, se reconnaître, viennent mettre en évidence la « *nécessité vitale d'unification psychique interne* »⁶³¹ dans les cas de subjectivation en souffrance. En effet si, dans cette symbiose dénégative, l'enfant se constitue comme solution au problème du parent, il n'agit que sur un

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 9

⁶³⁰ *Ibid.*, p.10

⁶³¹ Jacques Robion, *op. cit.*, p. 13 à 14

mode défensif, souligne l'auteur, afin de se protéger. Ainsi, « *(l)es missions de réparation et d'élaboration ne sont pas les moteurs de la transmission psychique inconsciente* »⁶³². Cette symbiose dénégative se met en place seulement « *lorsqu'une souffrance de subjectivation conduit un sujet à laisser en souffrance sa subjectivation* »⁶³³, donc uniquement si celle-ci met en danger l'enfant dans sa propre unité psychique.

VI. Les traces psychiques dans la construction des identités

1. L'élaboration de traces à travers la transmission comme « mouvement de circulation »

Dans son ouvrage, *De boucle en boucle... la trace du silence*⁶³⁴, Marie-Lorraine Pradelles-Monod, met en scène trois générations de femmes, une grand-mère, sa fille et sa petite-fille, pour évoquer cette transmission qui, contrairement à ce que l'on dit souvent, ne va pas d'une génération à l'autre, mais qui s'effectue entre les générations, dans un véritable mouvement de circulation :

« *Au-delà des âges et des places généalogiques, dans une circulation en forme de boucle atemporelle qui jamais ne se referme sur elle-même, la transmission, ce courant circulatoire, à la fois impalpable et en perpétuelle concrétisation, en perpétuel mouvement, irrigue les liens familiaux, liant ou parfois même enchaînant les générations entre elles dans un destin commun.* »⁶³⁵

À travers deux images, l'auteure tente de nous rendre plus perceptible cette circulation. L'histoire d'une famille peut se comparer à la confection d'un gâteau. Quelles qu'en soient les variantes, cakes, tartes..., on retrouve dans ces préparations « *les mêmes éléments de base* », de la farine, des œufs, du sucre⁶³⁶. De la même façon, dans l'histoire familiale, « *(l)es mêmes ingrédients circulent, transformés et interprétés par les membres des différentes générations qui créent ainsi, chacun à leur manière, une œuvre originale, et deviennent par là même les*

⁶³² *Ibid.*, p.13

⁶³³ *Ibid.*, p. 9

⁶³⁴ Marie-Lorraine Pradelles-Monod, *De boucle en boucle... la trace du silence*, Edition MM, 2018.

⁶³⁵ *Ibid.*, p.6

⁶³⁶ *Ibid.*, p.5

*auteurs d'une fabrication marquée de leur style »*⁶³⁷. Il arrive cependant que l'on manque d'un ingrédient, qui se retrouve substitué par un autre élément sans que cela ne soit dit. Cette substitution silencieuse n'est pas sans effet sur celui qui va l'incorporer : « *(l)e goût semble curieux, le gâteau se digère mal, provoquant des douleurs à l'estomac* ». Au travers des générations, si la recette s'oublie, la douleur ne disparaît pas pour autant, elle « *se banalise et peut même devenir une curiosité familiale, un trait d'appartenance* »⁶³⁸.

La deuxième image compare l'histoire familiale à une « *tapisserie multidimensionnelle dont on peut suivre les fils qui tissent entre elles les générations, dans un changement perpétuel de matière et de couleur : la soie pourpre devient laine orange, puis coton scintillant bleu, puis...* »⁶³⁹ Des motifs variés se décèlent s'étayant cependant sur « *les mêmes thèmes* » conduisant aux « *mêmes dessins mélodiques* ». Ce qui se transmet de cette histoire, entre les générations, ne consiste pas en un rappel d'évènements passés mais bien leur élaboration, et donc leur transformation à travers les multiples formulations d'une parole. Cette histoire ne cesse de se réécrire de façon singulière, à l'aide des « *traces actives toujours agissantes qui circulent entre les générations.* »⁶⁴⁰

2. « L'empreinte »⁶⁴¹ familiale comme trace

Pour illustrer la transmission psychique familiale du côté de l'identité et de la langue, faisons référence à l'article *Cinq interprétations professionnelles d'une même partition familiale* de Marinette Motti⁶⁴², qui traite d'une forme de transmission psychique inconsciente, celle d'une identité parentale marquée par une absence d'identité linguistique et nationale - interprétée par leurs enfants jusque dans leurs identités professionnelles. Ces interprétations selon l'auteure ne sont qu'une réélaboration de ce qui n'était pas ancré dans l'identité des parents en termes de langue et de nationalité. Le contexte de la première guerre mondiale mettait

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ *Ibid.*

⁶³⁹ Marie-Lorraine Pradelles-Monod, *De boucle en boucle...*, *op. cit.*, p.5

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p.7

⁶⁴¹ Marinette Motti, « Cinq interprétations professionnelles d'une même partition familiale », *Enfance*, 1987, p.90

⁶⁴² *Ibid.*

déjà en relief des pays dont les contours n'étaient pas toujours fixes, se redessinant au fur et à mesure du temps et des combats.

L'histoire met au centre deux personnages nommés Pasquale et Anka :

Pasquale est né de parents italiens, sa mère ayant été chassée par la France en temps de guerre, elle retourne avec son mari en Italie pour mettre son fils au monde. Pasquale n'entend qu'une langue jusqu'à ses trois ans : le patois montagnard – langue d'une petite ville dont sont originaires ses parents. Ces derniers rentrent en Lorraine à la fin de la guerre.

Anka est né d'un père alsacien et d'une mère yougoslave dans une ville italienne qui fut précédemment une ville yougoslave et qui le redevint par la suite. Les deux personnages se retrouvent alors dans un espace-temps pris en otage par la guerre ne permettant pas la mise en place de repères linguistiques et nationaux. Si elle avait plusieurs langues maternelles le « *serbo-croate, un dialecte italien et l'allemand* »⁶⁴³ - langue qui servira de langue véhiculaire pour sa mère une fois en France - Anka n'apprend la langue française qu'à l'âge de sept ans, lorsque sa famille s'installe dans une ville frontalière d'Alsace.

Tout comme cette ville où elle a grandi entre l'Italie et la Yougoslavie, Anka se retrouve à nouveau dans une région déchirée entre deux pays : l'Alsace entre la France et l'Allemagne.

Tous deux parlaient français en dehors de chez eux et un patois au sein de leurs familles. En fondant leur propre famille, ils créent une langue familiale façonnée par le patois italien de Pasquale et le dialecte italo-croate d'Anka. Cette langue familiale constitue le socle identitaire sur lequel leurs cinq enfants se sont construits et c'est d'ailleurs « *au contact des autres enfants qu'ils ont réalisé peu à peu que de l'étranger s'était infiltré dans leur français !* »⁶⁴⁴ Ce qui constitue de l'« étranger » dans la langue était néanmoins garant de leur histoire et de l'« *empreinte* »⁶⁴⁵ familiale.

Dans leurs métiers et leurs rapports aux langues se repèrent des traces de cet ancrage familial. Les cinq membres de cette fratrie « *inventèrent cinq manières différentes de revivre, de*

⁶⁴³ Marinette Motti, « Cinq interprétations... », *op. cit.*, p.90

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 91

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p.90

remettre en jeu — d'interpréter l'histoire de leurs parents », ses multiples traces faisant alors partie de leurs constructions identitaires. À l'inverse de ce qui se passe dans les contes de fées, l'auteure souligne l'évidence des « histoires vraies » (qui justement) ne s'achèvent pas mais se prolongent à l'infini. »⁶⁴⁶

Le métier et le lien aux langues de chacun des enfants sont une interprétation de cet héritage familial :

- Stéphane, l'aîné de la fratrie, est devenu géomorphologue, il cartographie les sols de différents pays.
- Jean, le second, qui lui aussi est géographe, s'intéresse davantage aux habitants.
- Le troisième, François, a choisi une autre voie. Il est médecin décrit comme solidement implanté « *au cœur de la France* »⁶⁴⁷, un positionnement qui semble manifester une résistance à se/être délogé(r), issue de son histoire parentale marquée par l'exode connu par son père.
- La quatrième, Béatrice est, quant à elle, linguiste, elle s'intéresse plus particulièrement à la stylistique des langues.
- Enfin Roland, le cadet, a choisi la voie des mathématiques, ouvrant sur un « *langage sans frontières* »⁶⁴⁸ décrit comme universel.

Si les interprétations des deux premiers se jouent du côté de l'espace sur un fond linguistique, celles des deux derniers, quant à eux, se jouent du côté d'un « *espace symbolique* », avec en arrière-plan l'intervention de la notion de frontière »⁶⁴⁹.

Ce que l'auteure souligne, c'est « *qu'ils « répètent », même s'ils le réinventent, un rapport original à la langue, une sorte de filiation qui double la filiation biologique et légale* »⁶⁵⁰, mettant en relief une continuité de l'histoire familiale qui se poursuit dans le choix professionnel de chaque enfant de la famille, et pour lequel « *la possibilité pour une parole de*

⁶⁴⁶ *Ibid.* p.90

⁶⁴⁷ Marinette Motti, « Cinq interprétations... », *op. cit.*, p. 91

⁶⁴⁸ *Ibid.*

⁶⁴⁹ *Ibid.*

⁶⁵⁰ *Ibid.*

s'enraciner dans une langue ou des langues supprimant les frontières »⁶⁵¹ est inconsciemment mise en jeu.

M. Motti rappelle que « *Pasquale et Anka n'ayant ni frontières nationales ni langues indiscutables, donc reconnaissables et reconnues comme leurs une fois pour toutes, se sont donné une identité qui n'a été transmissible que parce que leurs enfants ont pu la ré-interpréter chacun à sa manière — pour en transmettre éventuellement quelque chose à leur tour* »⁶⁵².

Et c'est parce qu'il leur a été impossible de s'identifier dans une seule langue et une seule identité nationale que Pasquale et Anka n'ont pu transmettre à leurs enfants une identité synchronisant « langue » et « nationalité ». Et la transmission de cette identité, dans sa particularité, n'a pu se faire qu'au travers de la réinterprétation qui s'est jouée au sein de la fratrie.

Ainsi, chaque sujet écrit son histoire à partir de l'histoire qui lui a été transmise. Cette dernière est mise en scène inconsciemment par chacun, à leur façon. Cette « *empreinte* » familiale qui, sous formes de traces, façonne les repères identitaires, se réactualise à travers une interprétation singulière et le plus souvent inconsciente - qui s'exprime à travers les liens du sujet avec les langues, les espaces, le métier..., avec tout ce qui le constitue.

3. Le traumatisme trans-générationnel, selon A. Eiguer

Alberto Eiguer reconnaît le traumatisme trans-générationnel comme facteur important des troubles identitaires. L'auteur distingue le fait de « subir un héritage ou recevoir une transmission »⁶⁵³, soulignant par-là la différence des effets.

Traumatismes subis par des ancêtres ou méfaits dont ils en auraient été l'auteur, de l'inceste à la violence sociale, les effets de ce qui a été vécu par ces ancêtres continuent à s'exprimer d'une façon particulière à travers les générations. Eiguer souligne que toute violence vécue entraîne « *débordement d'excitation, désillusion, sidération, affaiblissement de l'estime de soi,*

⁶⁵¹ *Ibid.*, p.90

⁶⁵² *Ibid.*, p. 91

⁶⁵³ Alberto Eiguer, « Transmission psychique... », *op. cit.*, p.15

impossibilité de penser »⁶⁵⁴. Et le traumatisme trans-générationnel se caractérise selon lui par « *l'effet de réverbération d'une tâche honteuse qui s'amplifie au fur et à mesure des générations atteignant les bases mêmes de l'identité familiale* »⁶⁵⁵. Il souligne ainsi que les effets de ce traumatisme continuent toujours à se transmettre aujourd'hui, à travers les différentes générations et dont le retentissement est repérable à travers divers symptômes, répétitions et autres manifestations... Ainsi, ces traumas ou méfaits, souvent gardés en secret ou sous silence par sentiment de honte, vont être « *à l'origine de cryptes et hantent l'esprit des descendants comme des fantômes [...] dans une sorte de retour de ce qui fut dénié* »⁶⁵⁶. Ce qu'explique l'auteur, c'est que la répétition d'un comportement ou du méfait d'un ancêtre, s'inscrit pour le descendant soit dans une volonté d'imiter ce personnage de sa lignée familiale, soit de mieux saisir ce qui est arrivé précédemment. Cette « *part maudite de l'héritage* », comme la nomme Eiguer, entrave la métabolisation de cette violence trans-générationnelle. Ce qui ne peut se représenter pour le sujet crée alors des « *irreprésentables* » qui vont « *attei(ndre) le narcissisme et form(er) des vacuoles dans le moi* »⁶⁵⁷, ouvrant la voie aux angoisses intenses et au sentiment d'étrangeté lors de son élaboration.

Le repérage de personnages dans la lignée familiale qui ont, quant à eux, accompli des actes héroïques, constituent des « *ancêtres constructifs* »⁶⁵⁸ qui permettent aux sujets de se réparer, pouvant apaiser les membres d'une famille des angoisses intenses et des sentiments d'étrangeté.

L'auteur cite un cas de traumatisme trans-générationnel découvert dans le cadre de TFP⁶⁵⁹ : la boulimie est la manifestation symptomatique d'une adolescente nommée Noémie. Si ses parents sont aujourd'hui séparés, ils acceptent de participer à ce travail. Le père de Noémie révèle lors d'une séance que son grand-père a été à l'origine du mariage de ses parents. Son père était précédemment marié et avait une fille de cette première union. Devenu veuf quelques années plus tard, son grand-père avait alors décidé pour lui qu'il se remarierait avec une femme, mère d'un garçon, qui en réalité n'était autre que la sœur de son épouse décédée. Du côté de leurs enfants respectifs, cette fille et ce garçon qui étaient cousins sont devenus

⁶⁵⁴ *Ibid.*

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p.15-16

⁶⁵⁶ Alberto Eiguer, *Transmission psychique...*, *op. cit.*, p.16

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 17

⁶⁵⁸ *Ibid.*

⁶⁵⁹ Thérapie Familiale Psychanalytique.

frère et sœur par alliance, et de cette « union « incestueuse »⁶⁶⁰ - de son père avec sa belle-sœur - est né le père de Noémie. Eiguer souligne que « (c)ette surdétermination transgressive a joué un certain rôle dans la vie de la famille et peut-être dans la circulation d'une excitation sensuelle qui réclamera plus tard un apaisement par la drogue, côté parents, et la nourriture, côté adolescente »⁶⁶¹.

Cette décision du grand-père vient ainsi retentir dans les formes d'addictions que présentait le père, et qui est repris sous une autre forme par sa fille. Un élément externe à chaque fois, que l'on se force à ingurgiter, qui s'impose à soi, et qui manifeste d'une certaine façon le manque de contrôle, de décision et de responsabilité qui peut être assuré par un sujet.

Et l'histoire n'a pas toujours besoin d'être traumatique pour marquer le sujet, dans sa construction. Il y a besoin d'un autre et de ce qui forge les liens fondamentaux où l'identification est en jeu. Si « Notre désir, disait Lacan, est toujours désir de l'Autre », Patrick De Neuter nous rappelle par-là que pour Lacan le « Je est un Autre et c'est cet Autre en nous qui désire »⁶⁶². Ainsi, dans la transmission transgénérationnelle, il souligne que notre désir se définit en grande partie par les désirs de nos grands Autres, autrement dit, « nous tentons de boucher le manque qui nous rend désirant à partir des mêmes objets avec lesquels nos grands Autres ont imaginé obturer leur manque à eux »⁶⁶³. Patrick De Neuter illustre ses propos par plusieurs cas dont celui d'un homme vivant avec une femme qui avait étonnamment les lèvres identiques à celles de sa mère mais rêvait de femmes blondes à forte poitrine ressemblant aux femmes sifflées par son père dans la rue.

4. Les traces de la grande Histoire

Dans ses travaux sur la question de la transmission psychique où l'identification est principalement en jeu, Patrick De Neuter présente le cas de Samuel qui était animé par une devise : « Pour vivre heureux, vivons caché »⁶⁶⁴, façonnant la manière de vivre sa vie et de se

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p.18

⁶⁶¹ *Ibid.* p.18

⁶⁶² Patrick De Neuter, « La transmission transgénérationnelle », *op. cit.*, p.50

⁶⁶³ *Ibid.*, p.51

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p.48

vivre, sans la moindre idée de l'identification à son histoire et sa grande Histoire qui s'y cachait. Son analyse a dévoilé l'impact de la déportation de son grand-père, mort dans les camps, durant la 2^{ème} guerre mondiale. Son grand-père ne mesurait pas à ce moment-là le danger de la dénonciation et de la déportation qui, pour lui, ne semblait arriver qu'aux autres, contrairement à sa grand-mère et sa mère qui, elles, ont longtemps vécu cachées. À la sortie de la guerre, si le territoire ne semblait plus hostile, la crainte chez sa mère que ça puisse arriver à nouveau avait subsisté et s'était transmise à la génération suivante. « *La famille s'était ainsi renfermée sur elle-même. Lui avait pris l'habitude de vivre caché, notamment au niveau de ses émotions et ses sentiments. Ceux-ci lui étaient même devenus inaccessibles.* »⁶⁶⁵ Un lien particulier à son monde, intérieur comme extérieur, s'est façonné pour Samuel en relation avec l'histoire familiale et la grande Histoire traversées par sa famille.

Jean Jacques Moscovitz souligne que « *la destruction gagne en effet ces trois lieux d'histoires : la grande Histoire qui s'écrit dans des livres, dans des récits ; l'histoire des familles, qui est déjà mémoire collective, proche de la mémoire intime ; et enfin, l'histoire intime du sujet, celle qu'un petit enfant évoque quand il s'endort et qu'il se construit lui-même ses histoires.* »⁶⁶⁶ Quant au trauma, il se définit par la perte et la violence venant marquer les faits vécus, se cristallisant dans une bulle qui restera intact s'il reste inexploré et mis en mots.

Élaborés à partir de son histoire familiale traversée par un génocide arménien, Janine Altounian⁶⁶⁷ présente des **déterminants psychiques** en jeu dans la « *transmission d'un certain type d'effondrement collectif au sein d'une histoire familiale* »⁶⁶⁸ affectant les enfants de survivants de génocide et d'exil :

- « *le caractère double du vécu traumatique* »⁶⁶⁹ ou ce qu'elle appelle aussi « *une double déportation* » renvoie à la fois à l'exil territorial mais aussi à l'exil dans l'espace

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p.50

⁶⁶⁶ Jean-Jacques Moscovitz, Trauma du sujet et traumatisme du collectif (ou comment une névrose vient au monde aujourd'hui), *Journal français de psychiatrie*, 2010, p. 20

⁶⁶⁷ Écrivaine sur laquelle nous reviendrons dans le chapitre suivant, à propos de la traduction de ce trauma dans une autre langue.

⁶⁶⁸ Janine Altounian, « Évènements traumatiques et transmission psychique. La survivance. Traduire le trauma collectif », *Dialogue*, 2005, p.55

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 62

symbolique du monde, où les survivants se confrontent à la non-reconnaissance de ce vécu traumatique tant du côté des oppresseurs que du monde en soi à travers ses institutions. Ne pouvant les inscrire ni dans une ascendance effacée, ni dans un lieu d'origine occulté par le monde, ce caractère double appuie alors sur « *l'invalidation en eux de l'être parlant* »⁶⁷⁰.

- « *l'expérience d'une délocalisation psychique en l'absence d'image narcissisante* »⁶⁷¹ signifie par-là que la rupture qui se transmet à travers les générations marque les enfants dans leurs liens à l'autre, placé hors temps et hors espace des autres, « *les « expatriant » des espaces transsubjectifs d'une communication avec le monde en tant que ce qu'ils ont été et ce qu'ils sont.* »⁶⁷² Ne partageant pas avec les autres le même héritage historique et identitaire, les enfants de survivants se retrouvent ainsi dans l'impossibilité de s'ancrer au même endroit que ces autres. La transmission d'un « *manque à être* » se révèle sous forme de « *sentiment de dette scellant sa filiation* »⁶⁷³.
- « *le souvenir de la terreur dans le rapport aux autres* »⁶⁷⁴ où suivant cet « *écrasement identitaire* », il est question de l'effet du non-droit d'existence, du non-droit d'être soi, conduisant à l'impossibilité d'investir dans les espaces symboliques, « *laissant (alors) à chacun (la gestion des) traces angoissantes d'un effondrement psychique [...] sur fond d'effondrement collectif* »⁶⁷⁵, constituant cette insécurité dans leur socle de l'identité se traduisant dans leurs liens à l'autre et au monde.
- « *la mutilation ou l'incapacité d'être* »⁶⁷⁶ se construit à partir de l'inaccessibilité d'un espace symbolique, celui de la mère pour l'enfant, restant barré du fait du

⁶⁷⁰ *Ibid.* p. 62

⁶⁷¹ *Ibid.*

⁶⁷² Janine Altounian, *Évènements traumatiques et transmission psychique*, op. cit., p. 63.

⁶⁷³ *Ibid.*

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 62

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 63

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 62

traumatisme qui s'y associe. L'enfant se heurte à l'incapacité de sa mère à pouvoir « *le mettre réellement au monde* », le confrontant à « *l'impasse subjective* »⁶⁷⁷.

Ce sont des rapports au monde, aux espaces et aux autres qui se transmettent à travers les générations et qui deviennent déterminants dans les identités des enfants qui se construisent à partir de cette transmission.

Daniel Derivois introduit ce qu'il appelle les « séismes identitaires » qui renvoient aux effets de rappel d'évènements traumatiques à partir des « *réplique(s) contemporaine(s)* »⁶⁷⁸ nous renvoyant à ce qui a été vécu et nous connectant à nos traumas logés en nous. Ces séismes font écho au retour de ces traces traumatiques parce que l'Histoire se répète avec ses rapports dominants-dominés, convoquant ce qui jusque-là a été traversé par les Hommes : la colonisation, le racisme, etc. Ainsi, « *les menaces identitaires* » que nous vivons aujourd'hui « *continuent de prolonger, sur la condition humaine, les effets délétères du trauma racial et colonial issu des tentatives de domination* »⁶⁷⁹ et ne permettent pas de guérir de ces blessures engrangées, au contraire, elles les réactivent.

Si les événements de la grande Histoire ne sont « *autre qu'une crise de soi* »⁶⁸⁰ se jouant dans le rapport à autrui, « *(l)es évènements externes, comme la crise migratoire, fissurent, fragilisent et menacent la psyché d'effondrement* ». Qu'il s'agisse d'effondrements individuels, groupaux, collectifs ou nationaux, « *(c)es menaces d'effondrement interne sont susceptibles de se transmettre de génération en génération, de gouvernement en gouvernement* »⁶⁸¹.

Nous vivons ainsi l'actualisation de nos traumas à travers les points de contact entre certains évènements que nous traversons. Plus précisément, ces « *traumatismes que traverse notre monde sont à la fois actuels et actualisés, individuels et collectifs, intentionnels ou non intentionnels* »⁶⁸². Si ces séismes identitaires fonctionnent silencieusement en nous, ils peuvent cependant s'exprimer au-dehors « *sous des formes psychopathologiques diverses*

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 64

⁶⁷⁸ Daniel Derivois, *Séismes identitaires, trajectoires de résilience. Une clinique de la mondialité*, Chronique sociale, 2020, p.53

⁶⁷⁹ Daniel Derivois, *Séismes identitaires, op. cit.*, p.25

⁶⁸⁰ *Ibid.*, p.13

⁶⁸¹ *Ibid.*, p.25-26

⁶⁸² *Ibid.*, p.75

(dépressions, délinquances, schizophrénie, paranoïa, racisme, attitudes et comportements suicidaires, attaques terroristes...) »⁶⁸³. Ces différents symptômes qui rendent compte de ces « secousses identitaires »⁶⁸⁴ dévoilent finalement ce poids de l'héritage, de ses zones d'ombres traumatiques non éclaircies par le sujet et ses ancêtres.

Dans cet héritage, la notion du temps est considérée comme aspect primordial de la « mémoire traumatique du monde entier »⁶⁸⁵ : le temps est en soi une continuité inscrivant ce qu'on est, ce qu'on a été, ce qu'on a traversé, ce que nos ancêtres ont été et ont traversé. En ce sens, « (l)'identité de l'homme a l'âge de l'Humanité »⁶⁸⁶, elle comprend cette multitude d'histoires qui font parties de son héritage identitaire. Si « le monde a aussi ses âges antérieurs »⁶⁸⁷, il en porte une mémoire de tous ses âges, dont une mémoire traumatique de tous les événements marquants traversés.

Les traumatismes « relient et relient des générations entre elles »⁶⁸⁸. Par-delà l'opposition idéologique, « deux modèles du traumatisme » sont évoqués : « le PTSD »⁶⁸⁹ conçu comme source exogène et « la névrose traumatique »⁶⁹⁰ comme source endogène des traumatismes. Il met en exergue l'héritage identitaire en mouvement dans le processus des réaménagements identitaires.

Cet héritage selon l'auteur compte « trois temporalités : ce qui advient, ce qui survient, ce qui revient. Cette intrication des temps libère à la fois du traumatisme et de la résilience, en même temps »⁶⁹¹.

- Le **chronos** constitue « ce qui advient », faisant valoir le passé le présent et le futur. Il s'agit alors d'une temporalité qui relève de ce qui est prévisible dans la linéarité du temps.
- Le **Kaïros** renvoie à « ce qui survient » engendrant un avant/après marqué par un événement fracturant la linéarité du temps. Cette temporalité « ouvre des brèches

⁶⁸³ *Ibid.*, p.25

⁶⁸⁴ *Ibid.*

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p.18

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 156

⁶⁸⁷ *Ibid.*, p.17

⁶⁸⁸ Daniel Derivois, *op. cit.*, p. 86

⁶⁸⁹ « Post Traumatic Stress Disorder – Trouble ou état de stress post-traumatique », p.84

⁶⁹⁰ *Ibid.*

⁶⁹¹ *Ibid.*, p.35

*dans nos mémoires, dans nos psychés et laisse place à l'émergence de restes traumatiques non élaborés ou de ressources disponibles non encore exploitées mais mobilisables moyennant une posture adéquate »*⁶⁹². Ici, les effets vont dépendre de ce que le sujet va faire de cet héritage.

- L'**aïon** relève de « *ce qui revient* », le temps du « retour du refoulé »⁶⁹³. L'auteur donne l'exemple d'un évènement contemporain : « *la Vente aux enchères de migrants en Lybie qui nous fait assister ainsi à un retour du refoulé qui pourrait remonter au XVe-XVIe siècle, notamment avec le Code noir de Colbert (1685) et à la traite arabo-musulmane complètement occultés* »⁶⁹⁴. Cette temporalité se constitue d'un réservoir des restes traumatiques non élaborés, mais aussi de « *créativité qui ne demande qu'à être exploitée* »⁶⁹⁵.

C'est dans l'enchevêtrement de ces trois temporalités que se trouve la possibilité de développer la résilience face au traumatisme, et donc de survivre au trauma et continuer à se développer. L'auteur donne l'exemple d'Haïti comme « *figure de résilience identitaire et du mondialité* »⁶⁹⁶ et précise qu'« *un fort taux de résilience ne signifie pas absence de traumatismes* »⁶⁹⁷. L'état psychologique des sociétés est à prendre en compte pour appréhender celui du sujet, car il est toujours inscrit dans du collectif.

Les concepts théoriques explorés dans cette première partie, constituent le terrain conceptuel à la fois sociologique, linguistique, psychologique et psychique de cette recherche, mobilisé en toile de fond dans cette seconde partie de l'étude consacrée à l'analyse des entretiens de recherche.

⁶⁹² *Ibid.*, p.36

⁶⁹³ *Ibid.*

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p.37

⁶⁹⁵ Daniel Derivois, *op. cit.*, p.37

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p.32

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p.20

Deuxième partie

Voyage à travers les récits : d'une histoire à la grande Histoire

Chapitre VI

Le mode d'exploration sur le terrain

« Que cherche-t-on si ce n'est ce qui pose question à soi-même ? »⁶⁹⁸

J. Barus-Michel

I. La mise en place du cadre de recherche

1. De Strasbourg à Paris : un déplacement nécessaire

J'ai choisi la ville de Paris - terrain « neutre » - pour mener mes entretiens de recherche. Le fait de ne pas avoir envisagé ces entretiens à Strasbourg s'explique par la décision de ne pas m'entretenir avec les membres d'une communauté à laquelle j'appartiens/ai appartenu qui, de près ou de loin, m'ont vu grandir. Parce qu'ils connaissent certains éléments de mon histoire, j'ai eu à considérer la manière dont on me repère à Strasbourg. En effet, la manière dont j'existe pour eux est inévitablement prise dans les représentations sociales et inconscientes qui y sont associées, me situant d'autant plus dans mon identité filiative en tant que fille d'un tel et d'un tel que dans mon identité professionnelle en tant que chercheuse ou psychologue. Dans ce contexte, il aurait fallu prendre en compte certains effets dans les liens, du côté des affects notamment, tant dans la

⁶⁹⁸ J. Barus Michel cité Catherine Yelnik, « L'entretien Clinique de recherche en sciences de l'éducation », *Recherche et Formation*, n°50, 2005, p.136

manière dont l'interviewé va raconter son histoire que dans la manière dont le chercheur va accueillir celle-ci et l'analyser.

Pourquoi la ville de Paris en particulier ? Parce qu'il s'agit d'un épice centre où vit une grande partie de la communauté tamoule de France. Le quartier de la Gare du Nord - communément surnommé « Little Jaffna » en référence à la capitale culturelle des Tamouls du Sri Lanka - ouvre une fenêtre sur la diaspora tamoule du Sri Lanka et de l'Inde qui apprécie ses commerces tamouls installés depuis « *la constitution progressive d'un entre-soi* »⁶⁹⁹, depuis le durcissement des lois sur l'immigration à partir de 1971 ayant conduit à l'arrêt des périples entrepris vers l'Angleterre.

Le recueil des données de recherche s'est déroulé les deux premiers étés de mon doctorat.

2. Les personnes interrogées : de la découverte au remaniement

Le critère à partir duquel les personnes ont été choisies porte sur ce qu'elles ont de commun : la langue tamoule, et dont le lien du sujet à celle-ci constitue l'objet de notre étude. Il s'est agi alors, dans ce cadre, de rencontrer des personnes tamoules ou d'origine tamoule qui vivent en France pour y être nées ou à la suite d'une migration et partagent une « origine géographique »⁷⁰⁰ - l'Inde ou le Sri Lanka.

2.1. La prise de contact avec deux familles

J'étais partie de cette logique qu'il fallait passer par l'entité « famille » pour saisir quelque chose d'une transmission psychique familiale plus évidente à observer au sein d'une configuration familiale : ce que l'un a transmis et ce que l'autre en a fait, ce qui a été transmis et ce qui d'une certaine façon fonctionne dans une famille et pour chacun de ses membres.

Un de mes contacts m'a transmis les coordonnées de Marc que j'ai interrogé, ainsi que sa femme Maria et leurs trois fils : Christophe, Vincent et Sébastien. Puis l'un des fils m'a transmis

⁶⁹⁹ Anthony Goreau-Ponceaud, *La Chapelle : un lieu de mémoire pour la diaspora tamoule*, 2013, <https://cm.revues.org/1341?lang=en>, *EchoGéo*, paragraphe 10, note de page 7

⁷⁰⁰ Sophie Duchesne, « Pratique de l'entretien dit « non-directif » », M. Bachir (dir.), *Les méthodes au concret. Démarches, formes de l'expérience et terrains d'investigation en science politique*, PUF, 2000, p.4

les coordonnées de Nila qui s'est arrangée pour que je puisse m'entretenir aussi avec son frère Shiva et leur père Perumal. Nila m'a ensuite donné les contacts de son fiancé Cédric.

La réflexion qui s'en est suivi de ce premier contact avec le terrain a cependant modifié les critères de recherche. Ainsi, en allant à la rencontre des deux familles, je me suis aperçue qu'interroger des « familles » n'était pas en soi essentiel pour saisir les traces de l'Histoire inconsciemment transmises et perceptibles dans le lien entre le sujet et la langue tamoule. S'est précisée alors pour moi la logique de la dimension psychique m'ayant permis de comprendre que la transmission psychique se repérait non pas à travers des données familiales mais bien dans ce que dit le sujet lui-même, décelable dans cette parole.

Je me suis ensuite orientée vers des associations et des rencontres sur mon chemin.

2.2. Le passage par une institution : les associations tamoules

Les associations tamoules sont des lieux de passage où l'on se rend pour passer du temps, rencontrer, apprendre, s'investir d'une façon ou d'une autre... Le temps et la présence en ce lieu se vivent autrement qu'une prise de contact plus ponctuelle avec une personne en train de faire ses courses dans le quartier de la Gare du Nord, un scénario qui impliquerait de fixer un rendez-vous dans un autre espace-temps pour cet entretien à mener. Le fait de passer par une association me permettait de ne plus avoir à penser à la question du « lieu » durant cette étape de recueil des données.

J'ai ainsi contacté deux associations tamoules – l'une établie par des Tamouls de l'Inde, et l'autre par des Tamouls du Sri Lanka - proposant un enseignement de la langue d'origine. Ma demande auprès de l'association indienne est restée sans réponse.

C'est au sein de l'association dirigée par des Tamouls du Sri Lanka, à travers l'intermédiaire de monsieur S., que j'ai fait la rencontre de Priya, Thenmani, Arjun, Vasandhi et Thulasi.

2.3. D'un contact à un autre

Puis, il m'a fallu emprunter des couloirs plus privés, par exemple celui de ma famille/belle-famille pour obtenir les coordonnées de nouvelles personnes vivant à Paris. J'ai ainsi pris contact avec Barry et Mayadevi. Je suis partie de cette idée que la mise en relation se ferait

d'une personne à une autre, ce que S. Duchesne appelle « *le mode « boule de neige »* »⁷⁰¹ consistant à demander à la personne que l'on vient d'interviewer - au moment où la confiance s'est établie - si elle ne connaît pas d'autres personnes qui accepteraient de me rencontrer. Toutefois, ni Barry, ni Mayadevi n'ont pu me transmettre de nouvelles coordonnées. Bien que laborieux au départ, petit à petit, mon terrain de recherche s'est élargi. De mon cousin, je reçois les coordonnées de Mayuran, qui m'a ensuite transmis celles de deux personnes : Rajan et David. Et Rajan m'a transmis celles d'Éric.

Le profil des personnes interrogées a été, au départ, pensé de la manière suivante : d'un côté des entretiens avec des Tamouls de l'Inde et de l'autre, avec des Tamouls du Sri Lanka, parmi ceux qui se sont « déplacés » : la génération des parents, et ceux qui sont nés sur le territoire français : la génération des enfants. S'il me paraissait logique en début de recherche de me référer à un lieu de naissance : naître sur un territoire tamoul, et/ou à la filiation : naître de parents tamouls, plusieurs rencontres se sont avérées hors « catégories » par rapport à cette vision un peu trop schématique. En effet, j'ai rencontré de nouvelles configurations dans mon paysage de recherche qui sont venues élargir ma représentation du terrain de recherche telles que : des personnes nées dans leur pays d'origine qui se sont déplacées à un très jeune âge avec leurs parents soit par choix, soit à travers l'exil ; mais aussi des personnes dont l'origine était tissée d'une pluralité de cultures tout en se disant tamoules, ainsi une femme d'origine malayâli (Maria) ; et puis des personnes nées et/ou ont vécu à la Réunion (Éric et David) qui ont introduit un nouveau 'territoire' dans ma recherche issu des réalités de l'histoire coloniale.

Prenant conscience des limites de ma perception initiale, mon champ d'exploration s'est ainsi ouvert à la réalité complexe des identités. En d'autres termes, c'est en saisissant les données telles qu'elles se manifestaient au sein des rencontres que le champ de recherche s'est adapté à l'évidence du terrain. Il m'a paru ainsi important de mettre l'accent sur le caractère inclusif - « les personnes tamoules » - ouvrant la porte à toutes personnes se disant tamoules et/ou établissant un lien avec la langue tamoule.

⁷⁰¹ Sophie Duchesne, « Pratique de l'entretien dit « non-directif » », *op. cit.*, p. 8

II. Les entretiens de recherche

1. Le corpus des entretiens

Ce corpus se compose de vingt entretiens avec des hommes et des femmes qui sont nés soit en Inde, au Sri Lanka, en France métropolitaine ou dans le département d'outremer de La Réunion, et qui présentent, de près ou de loin, un lien avec la langue tamoule.

Mon intention initiale quant aux profils visés pour cette étude était d'obtenir l'équilibre des sexes et des âges. Cependant sur le terrain, il m'a été plus difficile de rencontrer des femmes. Les seules volontaires pour cet entretien étaient des femmes actives de l'Association⁷⁰², envoyées par monsieur S., qui n'ont cependant pu être disponibles au moment où je l'étais.

Si j'avais prévu de rencontrer des femmes d'âges divers, dans la réalité, il a été plus simple de m'entretenir avec des jeunes filles et jeunes mamans. Embarrassées par la difficulté de la langue, et/ou d'un certain savoir qu'elles pensaient ne pas détenir, les femmes plus âgées étaient peu accessibles. Cette barrière, que l'on peut attribuer à la culture mais aussi à cette première génération pour laquelle il ne va pas de soi de se raconter, laissant plus facilement aux hommes la place de répondre dans ce type de contexte, constituait une réalité avec laquelle j'ai eu à composer.

Parmi ces vingt entretiens, six entretiens ont fait l'objet d'une analyse plus rigoureuse et détaillée. Si le recueil de ces récits a été passionnant, j'ai longtemps hésité sur le choix des entretiens, qui s'est finalement porté sur l'intérêt que ces entretiens apportaient sur le plan de la transmission de la langue tamoule, un aspect fondamental de cette étude. L'objectif a été de travailler deux entretiens au minimum par territoire d'origine afin de mieux comprendre les enjeux de l'Histoire sur le plan individuel et collectif.

Chaque entretien choisi rend compte d'un tissage intéressant entre la grande Histoire, l'histoire singulière, la transmission et le lien du sujet à la langue tamoule.

⁷⁰² La majuscule ici permet de distinguer l'Association tamoule dans laquelle je me suis rendue vis-à-vis des autres associations évoquées en général.

Du côté du Sri Lanka :

- **Priya**, 21 ans*, née en France, elle est étudiante en commerce. Ses parents sont nés au Sri Lanka.
- **Mayuran**, 55 ans*, né au Sri Lanka, il arrive en France en 1984. Traducteur juridique de métier. Il est séparé de sa femme et a deux enfants.

Du côté de l'Inde :

- **Perumal**, 59 ans*, né en Inde, il arrive en France en 1989. Il est gardien. Il est marié et a trois enfants.
- **Rajan**, 52 ans*, né en Inde, il arrive en France en 1986. Traducteur-interprète juridique et écrivain, il est marié et a deux enfants.

Du côté de la Réunion :

- **Éric**, 50 ans*, né à la Réunion, il arrive en France métropolitaine en 1983. Cadre dans l'informatique, il est marié et a deux enfants.
- **David**, 56 ans*, né en Inde, il arrive à la Réunion en 1968, à l'âge de sept ans. Il rejoint la France métropolitaine en 1981 à l'âge de 20 ans. Il est responsable de projets. Séparé de son ancienne compagne avec qui il a eu deux enfants, il est en couple et a un enfant.

*Les âges donnés renvoient à leurs âges au moment de l'entretien.

2. L'entretien semi-directif comme outil méthodologique

2.1 Une liberté dans le déploiement de la parole

L'évidence pour moi - doctorante en psychologie clinique - a été de choisir l'entretien semi-directif dans le cadre de ma recherche, une technique posant le sujet et sa parole au centre

de cette étude, dans un cadre préalable qui fixe le motif de la rencontre, et dont le recueil des données est de nature qualitative.

Si l'entretien non-directif s'organise autour d'une seule consigne posée par le chercheur, le reste de ses interventions consistant seulement en des relances, l'entretien semi-directif fait exister les questions du chercheur comme autant de balises autour de son objet. Ces questions donnent ainsi au sujet à la fois une direction - celle de la recherche - et la possibilité de se raconter librement - tel que ça lui vient, comme ça lui vient. Ces questions peuvent être plus ou moins rapprochées. Plusieurs raisons peuvent expliquer cette dynamique, selon que le sujet est dans un mouvement d'énonciation, qu'il se sent à l'aise d'être dans cet échange et de raconter son histoire, qu'il se met en position de répondre uniquement aux questions et/ou attentes du chercheur, etc. Autrement dit, l'entretien semi-directif s'organise autour d'une inférence modérée par le chercheur qui délimite les champs thématiques sous formes de questions comme passages obligés afin de recueillir des informations sur le thème en lien avec la visée de la recherche elle-même : appréhender son parcours du pays d'origine au pays d'accueil, comprendre sa vie d'avant et celle d'aujourd'hui, saisir comment il vit les espaces et les langues...

Je constate, avec l'expérience acquise depuis, particulièrement dans ma pratique clinique, que certains entretiens présentent beaucoup de questions de ma part, rendant compte parfois d'une maladresse qui s'explique par le manque d'assise en début de recherche.

2.2 La dimension psychique dans l'entretien semi-directif

L'entretien semi-directif intéresse les chercheurs en psychologie clinique principalement parce qu'il ouvre sur la dimension psychique du sujet dans sa parole. S'il s'accompagne de questions, il ne se présente pas comme un questionnaire. Ce qui est recherché est une libre expression de la personne interviewée, certes cadrée par des axes de recherche fixés par le chercheur et saisis par cette personne, permettant de repérer les mouvements inconscients qui tissent sa parole. En effet, si le sujet répondait de façon précise à des catégories préétablies par le chercheur, se supprimerait en ce même mouvement la possibilité de saisir de quoi est constitué ce qu'on pourrait appeler le tissage des liens d'un sujet à sa langue. C'est-à-dire ce que le sujet dit de son rapport à la langue d'origine et la manière dont cette langue

fait sens pour lui.

Ce travail s'étaye ainsi sur la transcription des formulations et sur leur analyse : « ce qui se dit » se lie au contexte dans lequel « c'est dit ». En ce sens, c'est dans la relation entre le chercheur et la personne interrogée que l'entretien se déroule, c'est dans cette relation que ça se dit dans la manière dont ça se dit, à partir de ce qui se joue sur le plan conscient et inconscient au sein de cette interaction. C'est ce que C. Yelnik signifie lorsqu'elle souligne que « *le chercheur ne peut s'abstraire de la relation aux objets qu'il étudie* », et que « *cette relation fait elle-même partie de la recherche.* »⁷⁰³ En d'autres termes, le chercheur fait partie des conditions du déploiement de la parole du sujet.

2.3 Être « neutre » en tant que chercheur

De façon générale, partant du principe que le chercheur est toujours pris d'une certaine façon dans les questions qu'il explore, il m'a été important de chercher à saisir comment j'y étais prise. Être tamoule du Sri Lanka participait de ma curiosité dans cette recherche vis-à-vis de cette culture, et à la fois me mettait en vigilance par rapport à la « neutralité » de chercheur. Celle-ci ne peut exister sans un repérage actif de ses mouvements conscients et inconscients. Il est en effet essentiel de ne pas être encombré par une logique issue de ses propres représentations sociales et personnelles. J'ai ainsi eu à prendre conscience de ce qui venait de mes origines et de mon histoire, de ce qui s'établissait entre moi et l'autre, de moi à l'autre, qui se glissait dans cette recherche, en d'autres termes, que ce qui était dit par le sujet et ce qui était entendu par moi ne puissent constituer des portes ouvertes à mes interprétations et projections.

Plus concrètement, l'exercice principal que j'ai eu à faire au moment de la formulation de ma problématique et de mes hypothèses a été de prendre de la distance par rapport à ce que j'ai toujours entendu à propos du conflit armé au Sri Lanka (1980 – 2009). En effet, cette guerre civile est très présente dans les esprits et les discours de la communauté tamoule originaire du Sri Lanka. Au cœur de ses rassemblements, si la communauté tamoule manifeste

⁷⁰³ Catherine Yelnik, « L'entretien Clinique de recherche... », *op. cit.*, p. 135

solennellement son intention de rendre hommage aux combattants ainsi qu'aux victimes de ce conflit, la transmission de l'identité tamoule en reste néanmoins l'élément essentiel, celle-ci passant par la remémoration des réalités de l'Histoire collective qui brassent des mots tels que « génocide », « massacres », etc.

Travailler cet aspect de la recherche m'a permis de me situer « à côté » de ce qui est communément admis à propos de ce conflit armé afin d'être en position de chercheur « neutre » et donc, d'accepter la possibilité de « découvrir » sans être aux prises avec des idées qui auraient pu m'orienter dans une certaine direction, ou valider comme résultat de cette recherche ce que j'avais toujours entendu. Une direction qui m'aurait empêché de faire l'expérience de la complexité de ce travail et de la richesse des découvertes.

Cependant, si je me présentais en tant que chercheur en psychologie clinique, j'étais inévitablement repérée comme tamoule dans les yeux de mes interlocuteurs, sans qu'ils ne puissent avoir la certitude que j'étais soit originaire de l'Inde, soit du Sri Lanka. Cette réalité se manifestait en m'incluant dans leurs formulations, leurs incises, qui me sollicitaient à partir de leur référence à une base culturelle commune :

« elle est un peu comme nous »⁷⁰⁴ / « je sais pas si vous c'est pareil »⁷⁰⁵ / « si vous demandez à vos parents »⁷⁰⁶ du côté de la transmission, mais aussi du côté de l'histoire « peut-être que tes parents je sais pas ils sont venus comment mais ils doivent savoir »⁷⁰⁷, ou bien encore lorsqu'on me demandait si on pouvait parler en tamoul en faisant référence à une langue commune qui n'était pas toujours maternelle « Tamil lai pessulama ? [Tr - est-ce que je peux parler en tamoul ?] »⁷⁰⁸, ou lorsque se glissaient des mots tamouls naturellement dans le discours de mon interlocuteur : « d'autres frères qui est né porunthu time lai nanquè adikadi pohum appadi than [Tr - le moment de la naissance nous y sommes allés plusieurs fois c'est comme ça] »⁷⁰⁹ / « par contre ils demandent des cartes de carte de work permit adhu seyai mudiyellai [Tr - ça ne pouvait pas se faire] »⁷¹⁰, etc.

⁷⁰⁴ Entretien avec Priya, ligne 225.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, ligne 46.

⁷⁰⁶ Entretien avec Thenmani, ligne 667.

⁷⁰⁷ Entretien avec Vasandhi, lignes 114 à 115.

⁷⁰⁸ Entretien avec Maria, lignes 4 à 5.

⁷⁰⁹ Entretien avec Marc, lignes 5 à 7.

⁷¹⁰ *Ibid.*, lignes 391 à 392.

3. La forme de l'entretien

3.1 Les axes principaux

Rappelons que les axes qui traversent ma problématique sont la langue, l'histoire, l'appropriation subjective et la construction identitaire.

À travers la parole des personnes que j'ai rencontrées, mon objectif a été à la fois de repérer :

- Le rapport de la personne avec la langue tamoule
- La manière dont le culturel existe pour la personne dans sa construction identitaire
- Comment son histoire se tisse avec la grande Histoire

Ainsi, les directions thématiques empruntées, du côté des parents, donc de ceux qui se sont « déplacés », sont les suivantes :

- Le parcours du pays d'origine au pays d'accueil (de l'Inde/du Sri Lanka à la France)
- L'arrivée et la vie en France, vécue, éprouvée
- La manière de se situer par rapport à son pays d'origine et son pays d'accueil
- Le rapport envers chacune des cultures.
- Les langues et leurs usages

Les directions thématiques empruntées, du côté des enfants/jeunes adultes, donc de ceux qui sont, pour la plupart, nés en France et âgés de plus de 18 ans – pour éviter de passer par une demande de l'autorisation parentale - sont les suivantes :

- Ce qu'ils disent de leur histoire et de la grande Histoire
- Leurs parcours
- Leur manière de se situer du point de vue culturel
- Les manifestations au quotidien ou les contacts avec la culture d'origine
- Les langues et leurs usages

J'ai ainsi cherché à repérer ce qui se passe sur le plan psychologique pour les personnes qui se « déplacent » et pour celles qui naissent dans un « espace double » constitué à la fois de l'espace culturel des parents et celle du pays d'accueil.

La langue que j'ai naturellement choisie est le français. Ma manière de parler s'est adaptée à mon interlocuteur, je ne me suis pas adressée de la même façon à un homme ou une femme, une personne plus âgée ou plus jeune que moi. Le vouvoiement était de rigueur avec les personnes plus âgées comme marque de respect alors que le tutoiement se posait naturellement entre les personnes plus jeunes ou de même âge que moi.

3.2. De multiples portes d'entrée

Au moment de l'entretien, ce que le chercheur dit constitue une porte d'entrée pour la personne interviewée. Au départ, j'ai présenté mon étude de façon générale sur la culture tamoule en introduisant la question de la langue. Cependant je me suis aperçue que, pour certains des interviewés, cela venait interroger leur savoir linguistique et culturel, les poussant en réaction à s'en défendre, en soulignant qu'ils n'avaient que « très peu » de connaissances à ce sujet contrairement à d'autres membres de la communauté tamoule à laquelle, de près ou de loin, ils appartiennent.

Puisque toute présentation mène à une représentation qui engendre à son tour et des attentes et des projections, j'ai repensé mon approche en étant plus descriptive, j'ai ainsi spécifié que mon étude portait sur « les personnes tamoules vivant en France ».

Plus concrètement, avant de commencer l'entretien, je remerciais la personne de m'avoir accordé ce temps, qui permettait de mettre à l'aise mon interlocuteur.

Quant à la phrase d'accroche, elle ne détermine pas l'ensemble du contenu de l'entretien, puisque le sujet interviewé peut librement se raconter en fonction de ses associations, et que les directions changent au cours des questions et des précisions qui se posent. Lors de mon premier entretien par exemple, j'avais choisi le fil du parcours qui rejoignait l'un des axes de mon travail : j'ai ainsi demandé à Marc « *Est-ce que vous pouvez me parler de votre* ».

parcours ? », et par-là je lui ai signifié ce que j'attendais qu'il développe. Cette attente pose d'emblée des balises du chemin à prendre, du fil à suivre, voire à tenir tout du long. Marc s'en est servi pour étayer son récit, ce qui ne l'a pas empêché de raconter librement ce parcours, ni de choisir de raconter telle ou telle anecdote.

Cependant, j'ai pu aussi observer que ce même mot pouvait induire l'impossibilité de parler de soi comme si certaines personnes suivaient de très près ce fil, déterminé par ce que je posais, afin de « bien » répondre à mes attentes. Comme on peut le voir dans l'entretien de Barry où il lui a été difficile de parler de lui en dehors de ces dates qu'il citait une à une et à partir desquelles il donnait principalement des éléments informatifs et déterminants sur sa carrière professionnelle comme sur sa vie personnelle. À la suite de questions ouvertes que je lui posais, il répondait de façon courte et concise avant de revenir systématiquement à ce fil du « parcours ». Cet entretien a duré quinze minutes. Barry fermait les questions par des éléments qu'il avait déjà consciemment sélectionnés, ce qui au bout du compte était aussi révélateur de la manière dont il appréhendait cet entretien et ce qu'il avait envie de dire de lui.

Puisqu'il ne s'agissait pas de comparer des réponses, ni de mesurer un écart entre celles-ci, mais justement de permettre à chacun de se raconter dans sa singularité, une phrase d'accroche comme point de départ dans ce contexte n'était pas opportune. Cette dernière n'a d'importance que dans la façon dont le sujet peut reprendre ou non un mot/une formulation du chercheur, dans la manière dont il peut l'utiliser comme point de repère, contrainte, ou possibilité d'entrer complètement dans un récit et ses associations.

Si ma manière de m'être engagée dans chaque entretien n'était pas toujours la même, elle s'étayait cependant à chaque fois sur la question des origines, du rapport au pays d'origine et à la langue de celui-ci, autant de points de repères concernant mes axes de recherche à partir desquels se développait le récit du sujet dans la dynamique de l'entretien. Ainsi, dans certains entretiens, la question : « D'où venez-vous ? » était un point de départ, et dans d'autres entretiens, elle s'est posée un peu plus tard.

La formulation débutant l'entretien, pensée comme une porte d'entrée utilisable pour chaque entretien était, in fine, changeante en fonction du contexte. Avec Rajan, je suis arrivée sur son

lieu de travail dans son bureau de traducteur-interprète et c'est par ce contexte professionnel que, assez naturellement, m'est venu d'aborder cet échange conduisant à son récit.

Une autre porte d'entrée pouvait se constituer par ailleurs à travers un intermédiaire dont les propos pouvaient aussi venir influencer la manière dont un sujet allait se connecter à cet entretien. Dans l'Association par exemple, les enjeux dans les modes de prise de contact, qui souvent impliquaient au préalable la présentation de mon travail par monsieur S. ou par sa femme Thenmani, et de ce qu'ils en avaient respectivement saisi, pouvaient infléchir ma proposition d'entretien.

3.3. Du côté de la confidentialité

Dans un premier temps, lorsqu'il s'est agi des membres d'une même famille, je ne montrais aucun signe qui validait que j'avais eu connaissance de ce dont la personne me racontait. Toute information était traitée comme nouvelle puisque c'est la manière dont elle est dite qui est importante.

Parmi les personnes rencontrées, leurs prénoms portaient des consonances tantôt tamoules, tantôt françaises pour certaines personnes d'origine indienne, rappelant l'histoire des comptoirs français en Inde. Lors de la transcription, les prénoms et les noms pour raison de confidentialité ont évidemment été changés. Bien que le choix des prénoms donnés aux personnes interviewées ne soit pas exempt de la subjectivité du chercheur, dans le but de rester au plus près de la réalité rencontrée et de l'histoire portée par ces prénoms, leurs consonances « ethniques » ont été préservées. Ainsi, à titre d'exemple, je remplaçais un prénom français tel que « Julie » par « Émilie », et un prénom tamoul tel que « Mayilini » par « Sundhari ».

III. La mise à l'épreuve du cadre

Si un récit ne se détermine pas en termes de durée, cette dernière doit être prise en compte pour un entretien déterminé par un cadre. Quel que soit le type d'entretien, la durée de celui-ci est toujours plus ou moins définie en avance par le chercheur. Sans cadre précis et précisé notamment, le cadre du dispositif de recherche s'est retrouvé mis à l'épreuve dès le tout premier entretien, celui de Marc qui a duré deux heures. Il s'est livré à un récit détaillé qui passait par une remémoration chronologique de souvenirs jalonnant son parcours. L'importance pour un chercheur de tenir son cadre d'entretien de recherche a été, en soi, le premier apprentissage fait sur le terrain.

Un effet miroir a pu être observable dans les entretiens d'Arjun et Shiva : la gêne que je pouvais repérer chez eux renvoyait à la mienne face à la difficulté dans laquelle je me suis retrouvée, engendrée par cette contrainte insistante d'un déploiement trop important de questions de ma part. Mes interlocuteurs manifestaient par-là une volonté de maîtriser leurs propos et de ne donner que ce qui était attendu. Arjun répondait brièvement à la question posée, il me fallait alors à chaque fois réitérer la question différemment ou en poser une autre qui viendrait préciser cette première réponse. De façon différente, c'est également ce que j'ai pu expérimenter avec Vincent. Il m'a fallu alors créer une atmosphère plus intéressée à ce que mon interlocuteur avait à me raconter et partager, pour passer d'une forme de questionnaire à une écoute permettant un déploiement plus libre de sa parole.

Pour Maria et Mayadevi : l'une a demandé si elle pouvait parler en tamoul, dans une langue dans laquelle elle était à l'aise et dans laquelle elle me savait à l'aise. L'autre m'a prévenu de son niveau de français. J'ai eu à les rassurer toutes les deux pour pouvoir commencer ces entretiens.

Avec David, la prise de contact avait, d'une certaine façon, mal débuté, dans le sens où Mayuran m'avait transmis ses coordonnées sans le prévenir. Lors de l'appel téléphonique, l'une de ses premières réactions a été la suivante : *"De quel droit vous donne-t-il mes contacts ?!"*. Il a malgré tout fini par accepter de participer à ma recherche.

Lorsque j'ai rejoint Rajan dans son bureau de traducteur-interprète, nous nous sommes dirigés vers la pièce ouverte du sous-sol pour être moins dérangés selon lui. Cependant, au

début l'interruption a été constante, plusieurs personnes le cherchaient avec des documents en main. En effet, sur son lieu de travail, il fallait qu'il travaille. Je n'ai pas noté ces fois où j'ai eu à mettre l'enregistrement en pause, puisque ce n'est pas lui qui décidait de s'arrêter.

IV. La méthode d'analyse

Utilisée et éprouvée dans mes travaux en Master, la méthode d'analyse clinique d'un entretien de recherche centrée sur la formulation « *dans le lit du 'texte'* » de Marie-Lorraine Pradelles Monod ⁷¹¹, enseignante-chercheure en psychologie clinique a tout naturellement pris place dans ma thèse.

1. La transcription

L'essentiel dans ce travail d'analyse est de travailler sur la parole/la mise en mots de son interlocuteur. Ainsi, pour être au plus près de ce qui se dit et de « comment ça se dit », mais pour éviter aussi que les mots du chercheur ne se posent à la place de ceux de la personne qui parle, l'entretien doit impérativement être enregistré, puis transcrit en vue de travailler l'analyse de la formulation. La transcription opère ce « *passage d'une forme à une autre* »⁷¹². Pour Marie-Claude Casper, ce terme est préférable à celui de retranscription, en vue de « *souligner ce passage de l'oral à l'écrit* » qui passe « *d'un ordre à un autre ordre* »⁷¹³. Cette transcription permet de préserver l'objet d'analyse qu'est l'« *activité psychique inconsciente* »⁷¹⁴ à l'œuvre dans la parole du sujet.

La subjectivité du chercheur est cependant inévitable dans ce passage de l'oral à l'écrit. En effet, dans l'enregistrement de l'entretien, ce qui s'entend c'est la forme sonore des mots, ainsi lorsqu'un même son a plusieurs possibilités d'écriture, il faut choisir et ce choix est une

⁷¹¹ Marie-Lorraine Pradelles-Monod, « La construction du lien de filiation..., entre trois générations de femmes – repères pour une analyse clinique d'entretiens de recherche », chap.3 « repères pour une analyse 'dans le lit du texte' », Presses Universitaires du Septentrion, 2002, p.58

⁷¹² Marie-Claude Casper, Un parcours de recherche sous le signe de la nomination, *op. cit.*, p.85

⁷¹³ *Ibid.*

⁷¹⁴ Marie-Lorraine Pradelles-Monod, « Repères pour une analyse... », *op. cit.*, p.60

interprétation. De même que mettre une ponctuation, telle qu'on la trouve à l'écrit, c'est de l'interprétation, puisqu'il n'y a pas de ponctuation écrite dans la parole. La transcription sans ponctuation écrite limite ainsi la subjectivité du chercheur, même si elle rend la lecture plus difficile. En vue d'aider à cette lecture, une légende constituée d'un codage le plus neutre possible est à établir. Il s'agit alors de transposer « *ce que l'oreille entend afin que le texte qui en résulte puisse restituer le plus fidèlement possible ce qui est dit, comme cela est dit* »⁷¹⁵.

Dans cette transcription, sont codés en particulier les silences qui rythment la parole du sujet. Le codage se présente de la façon suivante :

/ Arrêt dans le discours

// Silence

Italique - mot tamoul

[Tr] Traduction du mot tamoul

_____ mot non saisi durant l'entretien

----- Mot retiré dans la transcription pour raison de confidentialité

Dans le contexte de mon corpus d'entretiens, si le codage permet de laisser le moins de traces possibles liées à mon interprétation, la traduction des mots tamouls qui consiste en ce passage d'une langue à une autre met en jeu néanmoins un versant plus subjectif. Les formulations en tamoul n'ont pas fait l'objet d'une analyse fine puisque celle-ci aurait porté sur leur traduction.

En relisant, je repère la manière dont j'ai habité cet espace durant le déroulement de l'entretien, la manière dont j'ai été prise pendant celui-ci mais aussi durant le temps de la transcription. J'ai pu identifier mes propres mouvements inconscients, soit au moment même où je formulais, soit au moment où je réécoutais l'enregistrement et que je relisais la transcription. Je l'ai notamment repéré dans l'entretien de Maria⁷¹⁶ par exemple où je relevais le nombre d'enfants en lui disant quatre⁷¹⁷ à la place de trois :

T – de quatre ans de différence à chaque fois ?

M - voilà chaque enfant quatre ans de différence c'est bien

⁷¹⁵ Marie-Claude Casper, Un parcours de recherche...*op. cit.*, p.85

⁷¹⁶ Cf. Entretien de Maria, Verbatim

⁷¹⁷ *Ibid.*, page 2 lignes 41-45

T - les quatre enfants sont nés en France ?

M - trois enfants sont nés en France

T - oui pardon trois enfants nés en France

Ce chiffre quatre dans ce contexte d'entretien renvoyait à l'écart d'âge entre chaque enfant alors que cela renvoyait pour moi, sur le plan inconscient, au nombre d'enfants dans ma fratrie.

2. Une analyse « dans le lit du 'texte' »

Si la transcription d'un entretien rend compte du dialogue entre le chercheur et la personne interviewée, c'est toujours à partir d'une rencontre que tout entretien se dessine. À l'origine de cette rencontre, il y a la demande du chercheur. La parole de la personne contactée est porteuse de cette demande. En effet « *l'entretien est un espace de parole, qui d'une manière ou d'une autre tient compte de cette demande.* »⁷¹⁸. C'est dans cette relation où les deux interlocuteurs sont « *engagés [...] de façon asymétrique* », que la parole se déploie d'une certaine façon. C'est donc cette situation d'entretien qui structure la mise en mots des pensées de la personne, de ses réflexions, des descriptions qu'elle peut faire, de ses souvenirs, etc. En d'autres termes, la façon dont sa parole se déploie dans cette situation est orientée par cette rencontre, c'est toujours dans une adresse à l'autre que chaque personne s'exprime, donnant forme à une manière de dire les choses dans un contexte particulier.

2.1. La notion de 'texte'⁷¹⁹

Les paroles énoncées lors de l'entretien sont comme tissées entre les deux personnes. C'est en cela que M.L. Pradelles-Monod appelle ce tissage « *'texte'* »⁷²⁰ renvoyant à « texture », « entrelacement »... parce qu'il est tissé de tout ce que les interlocuteurs disent d'eux et « *de ce qui se dit* » sur le plan inconscient, sans qu'ils en aient conscience, « *dans les formulations même d'une parole en train de s'énoncer.* »⁷²¹

⁷¹⁸ Marie-Lorraine Pradelles-Monod, « Repères pour une analyse... », *op. cit.*, p.91.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁷²⁰ *Ibid.*

⁷²¹ *Ibid.*, p.92.

Le 'texte' renvoie donc à ces formulations, « *à ces paroles, prises comme ensemble clos, tissées entre les deux interlocuteurs* »⁷²² qui traduisent la « *mise en texte de [la] pensée* »⁷²³ dans ce contexte précis ou à ce que M.L. Pradelles-Monod appelle aussi « *'textualisation' pour indiquer le mouvement de tissage d'un fond avec une forme* »⁷²⁴ en œuvre dans la parole qui elle-même est infiltrée par des processus psychiques inconscients.

En considérant l'entretien comme un 'texte', l'auteure l'envisage « *comme un maillage mouvant, dans lequel un élément du discours, comme un point de nœud (pour reprendre un terme de Freud), ouvre sur un carrefour d'où vont partir de nouvelles mailles offrant de nouveaux points de nœuds, dont chacun d'eux ouvre sur un carrefour etc...* »⁷²⁵. On peut imaginer ici une ramification en plusieurs brins dont chaque brin constitue à son tour - à travers le principe d'association - une nouvelle ramification à plusieurs brins, etc.

Cette analyse clinique de la parole « *'dans le lit même du texte' comme on parle du lit d'une rivière* »⁷²⁶, vise à retracer cette activité inconsciente de celui ou celle qui parle au cœur de ses formulations, contrairement à d'autres méthodes d'analyse qui impliquent « *une extériorité de la parole par rapport à celui qui l'énonce* »⁷²⁷. Dans cette analyse, le sujet est indissociable de sa parole. Sujet et parole sont étroitement liés ou encore ce qui fait la dimension psychique d'un sujet, dans sa singularité, est indissociable du fait qu'il est 'parlant'.

Introduisant la dimension inconsciente de la parole à partir des travaux de S. Freud, M.L. Pradelles-Monod relève que c'est bien l'« *analyse des processus langagiers* » qui fait découvrir à Freud que « *ces 'énoncés' sont chargés d'un sens : quelque chose se dit dans ce que dit le patient et dont celui-ci n'a pas conscience lorsqu'il formule sa pensée. Ce dont ce matériel verbal est porteur est « crypté » dans les formulations d'une parole en train de s'énoncer.* »⁷²⁸ En effet, cette méthode consiste en une recherche « *dans* » les mots et non pas « *derrière* » les mots, et précisément à repérer dans ses formulations, dans ce qui **est dit** ce qui **se dit**, et

⁷²² Marie-Lorraine Pradelles-Monod, « Repères pour une analyse... », *op. cit.*, p. 91

⁷²³ *Ibid.* p.59

⁷²⁴ *Ibid.*, p.67

⁷²⁵ *Ibid.*

⁷²⁶ *Ibid.* p.59

⁷²⁷ *Ibid.*, p.58.

⁷²⁸ *Ibid.*, p.79

ce, non pas pour établir des modèles à partir de schémas individuels établis⁷²⁹ mais pour y repérer le tissage des associations dans les mots sur le plan inconscient.

2.2. La notion d'écart

La notion d'écart est inhérente à celle de la formulation dans la mesure où la formulation renvoie à une manière de dire, de mettre en mots, qui est propre au sujet qui parle. C'est cette formulation qui ouvre sur son être singulier. En effet, ce qui fait émerger un mot est déterminé par la façon dont un être humain s'est inscrit dans ce monde et par ses expériences vécues qui façonnent sa singularité. Celle-ci s'exprime dans les mots qui lui viennent consciemment et inconsciemment et/ou qu'il 'choisit' consciemment et/ou inconsciemment.

C'est toujours dans un écartement de tous les possibles qu'une formulation se dit. En effet, lorsqu'un sujet met en mots une idée, il 'choisit' - la plupart du temps de façon inconsciente - une manière de dire qui, dans ce même mouvement, écarte toutes les autres. Ainsi, toute formulation est un écart par rapport à une autre formulation. Cette « *formulation 'choisie' (qui) vient à cette place où d'autres formulations étaient possibles, (est) sous-tendue par une double logique : celle liée à ce que permet la langue et celle liée aux processus qui s'effectuent à notre insu.* » La formulation est en ce sens propre au sujet, à sa manière de dire les choses, à son style. « *Ce « 'choix' est donc, d'une certaine façon, porteur de toutes les autres manières de dire que son auteur aurait pu choisir* »⁷³⁰ parmi les possibilités qu'offre la langue.

De façon concrète, cette méthode consiste à suivre des fils du discours, des mots ou expressions qui reviennent dans le 'texte' porteurs d'associations démontrant une activité psychique inconsciente repérable dans la parole du sujet. « *Dans ce maillage, chaque fragment du 'texte', aussi minime, banal, quelconque, soit-il – un mot, une expression, un connecteur – peut faire nouage, c'est-à-dire renvoyer à d'autres éléments.* »⁷³¹ C'est ainsi à partir de ces 'éléments-carrefours' que s'effectue le tissage du 'texte'. Est appelé « *'thème' les chaînes associatives qui tissent ces mailles, reprises des mêmes éléments élaborés sous de multiples formes, et qui dessinent en filigrane dans le 'texte' même un 'texte' autre.* »⁷³²

⁷²⁹ Sophie Duchesne, « Pratique de l'entretien dit « non-directif » », *op. cit.*, p.28

⁷³⁰ Marie-Lorraine Pradelles-Monod, « Repères pour une analyse... », *op. cit.*, p.93-94

⁷³¹ *Ibid.*, p.92

⁷³² Marie-Lorraine Pradelles-Monod, « Repères pour une analyse... », *op. cit.*, p.101

Ainsi, en travaillant ce qui est dit : 'le contenu manifeste' à travers les mots choisis, leur agencement, leur répétition dans le discours, les constructions grammaticales - l'analyse peut mettre à jour ce qui se signifie : 'le contenu latent'. Parmi ces indices, on trouve par exemple « *ce que l'on pourrait appeler les repères objectivables, c'est-à-dire immédiatement saisissables* », renvoyant aux « *faits [...] enclos dans un temps repérable, marqué par indications temporelles, dates, âges, durées* » et puis d'autres « *faits qui sont repris de façon répétitive, en leitmotiv. Ils ne prennent valeur de repères que parce que l'évocation de la narratrice passe et repasse par ces faits, à la manière de points de passage 'obligés' de son élaboration.* »⁷³³

La question de l'interprétation est étroitement liée à cette méthode d'analyse. En effet, c'est « *à travers un va et vient constant entre le 'texte', c'est-à-dire une parole déjà formulée, le contexte, et une parole en train de se dire* »⁷³⁴ que le chercheur va trouver des éléments de réponse à sa problématique. « *L'interprète est impliqué dans l'interprétation* », en ce sens que « *notre circulation dans le 'texte' produit des mises en réseau d'indices, pour lesquelles les interprétations se côtoient. [...] Selon le fil que nous suivons, une interprétation prend le pas sur une autre, à tel moment.* »⁷³⁵

Le point fort de cette méthode d'analyse est qu'elle se travaille à partir du sujet lui-même révélant sa dimension psychique à partir de ce qui joue psychiquement dans ses formulations, rendant bien compte à quel point le sujet est indissociable de sa parole. Il se dit dans ses formulations. Cependant, il s'agit d'une méthode qui prend du temps, elle est très longue à appliquer puisqu'elle se travaille au fil de la formulation du sujet. Et puisque n'importe quel mot peut faire nouage, les mises en réseaux d'indices sont souvent complexes. Par exemple, si les répétitions ont toujours un sens pour le sujet, elles ne sont pas toutes signifiantes vis-à-vis de la problématique. Ainsi, pour mener les analyses jusqu'au bout, il m'a fallu relire plusieurs fois chaque entretien pour repérer sa place et ses liens avec le texte proche ou le co-texte et saisir comment une idée pouvait être reprise et formulée de façon différente au cours de l'entretien.

⁷³³ *Ibid.*, p.100

⁷³⁴ *Ibid.*

⁷³⁵ *Ibid.*, p.93

En vue de structurer ces analyses à l'écrit, s'il est parfois tentant d'y insérer tous les éléments d'analyse, il est cependant important de faire le tri qui permet d'en dégager les thèmes répondant à cette problématique.

Le prochain chapitre ouvre sur les analyses des entretiens de Priya, Mayuran, Rajan, Perumal, Éric et David.

Chapitre VII

Sur le chemin des rencontres : les analyses des entretiens de recherche

Du côté du Sri Lanka

Légende

Les mots entre guillemets et en italique sont des séquences de l'entretien.

Les mots soulignés dans les séquences indiquent leur importance dans mon analyse.

Priya, femme de 21 ans⁷³⁶

Priya, née en France, est d'origine tamoule du Sri Lanka, elle a vingt-un an au moment de l'entretien.

C'est à travers mon contact, monsieur S., l'un des membres de l'Association, que cet entretien s'est organisé. Priya, qui s'est portée volontaire pour participer à ma recherche, se présente souriante à l'endroit où l'on m'a installée, un petit sas au centre socio-culturel.

Quand je lui demande ce qu'elle a entendu au préalable sur ma présence au centre, elle me parle de « *Thenmani aunty* »⁷³⁷, femme de ce monsieur S. : « *elle m'avait parlé que oui heu tu fais des recherches pour savoir comment on s'adapte à les deux cultures c'est ça ?* »⁷³⁸. Ainsi introduit-elle tout de suite cette personne dans notre rencontre en même temps qu'elle annonce d'emblée quelque chose de sa propre problématique.

I. Ancrage d'une identité dans un « ici » particulier

1. L'insaisissabilité du pays d'origine

Lorsque je lui demande d'où elle vient, Priya me dit « *bah moi je suis Sri Lankaise bah je suis née ici en fait* »⁷³⁹. La question que je lui pose est polysémique, interrogeant sa provenance tant du côté d'un lieu où elle se situe que du côté de ses origines telles qu'elle peut s'en saisir.

⁷³⁶ Cf. Priya, verbatim p.4

⁷³⁷ Ligne 5, Thenmany n'occupe pas une fonction particulière au centre, mais s'y investit, son mari monsieur S., étant l'un des membres de l'Association.

« *Aunty* » qui signifie *tante* est une appellation commune désignant toute femme plus âgée que soi, présente dans son environnement et issue de la génération des parents.

⁷³⁸ Lignes 5 et 6

⁷³⁹ Ligne 12

Dans sa réponse, un lieu ne se définit pas. À un « *d'où tu viens ?* » répond un « *je suis* », Priya n'est pas du côté d'un lieu où je l'attends, elle se situe du côté d'une identité.

Aussi remarque-t-on à la suite d'un « *je suis* » qui ne cesse de s'énoncer, s'accrochant particulièrement à la notion de lieu tant du côté d'un lieu de naissance « *je suis née ici à Paris* »⁷⁴⁰ que d'un lieu d'habitation « *là je suis à G* »⁷⁴¹, là où « *j'habite à* » aurait pu se formuler, se manifeste à nouveau le lien étroit entre lieu et identité.

Ce mouvement qui la mène d'un lieu à une identité, on le retrouve dans un autre passage de l'entretien où Priya se dit déçue « *parce que la plupart personne connaît c'est où le Sri Lanka parce que la plupart de mes amis ils me disent tu viens d'où de l'Inde on m'a sorti Algérienne Hindi (rire) pleins de choses ben bon je dis non moi je suis Sri Lankaise ils me disent c'est où des choses comme ça* »⁷⁴². Du Sri Lanka à Sri Lankaise, l'identité vient comme se superposer au lieu. L'origine au sens d'un lieu porte ainsi pour elle un caractère insaisissable. C'est en effet le lieu qui se dérobe dans la parole de Priya, un lieu qu'elle semble avoir du mal à saisir, à localiser. En parlant du Sri Lanka vue par ses pairs, elle souligne un lieu d'origine non-identifiable tout en soulignant le socle que ce dernier représente pour l'identité : « *donc honnêtement s'ils ne savent pas qu'on est Sri Lankais et si on n'a pas de pays c'est chaud après on n'existe plus c'est ça à la fin* »⁷⁴³.

C'est une identité au sens d'un 'sentiment d'existence' qui se signifie dans sa parole, dans un lien étroit entre l'identité nationale accompagnée d'un sentiment d'appartenance et le fait de 'posséder' un pays d'origine. Dans sa formulation conditionnelle se dessine une réalité qui fait sens pour elle, celle de ne pas se sentir exister s'il n'y a ni reconnaissance d'autrui, ni pays d'origine.

Lorsque j'évoque avec Priya le pays de ses parents : « *ils viennent d'où du Sri Lanka ?* »⁷⁴⁴, l'insaisissabilité se fait encore entendre, en effet sa réponse à ma question n'est pas plus claire, se formulant dans une oscillation entre ce qu'elle sait et ce qu'elle ne sait pas : « *je sais que mon père c'est Yalppanam Aravati Alvati je sais pas et ma mère Nallu mais je sais pas où*

⁷⁴⁰ Ligne 14

⁷⁴¹ *Ibid.*

⁷⁴² Lignes 118 à 120

⁷⁴³ Lignes 120 à 122

⁷⁴⁴ Ligne 99

*précisément elle m'a dit plusieurs fois mais je ne retiens pas le prénom (rire) »*⁷⁴⁵. Cette hésitation linguistique sur le nom de la ville souligne à nouveau un ancrage géographique qui ne semble pas pouvoir se préciser dans la parole de Priya. Une difficulté à retenir du 'lieu' pour elle se manifeste.

Le Sri Lanka, considéré comme son « *pays maternel* »⁷⁴⁶ et dont elle n'a « *pas de souvenirs* »⁷⁴⁷, porte principalement pour elle l'histoire de ses parents et ce qu'elle a entendu sur ce pays.

Elle dit : « *ben je suis partie quand à un an et demi [...] je ne suis pas repartie je voudrais bien repartir mais (rire) parce qu'apparemment c'est joli et tout parce qu'en fait j'aimerais bien regarder aller voir la culture de mes parents plus y aller où ils sont nés pour voir comment c'est j'aimerais bien mais après comme les tickets c'est cher (rire gêné) donc j'attends que je gagne comme ça j'amènerai mes parents pour aller voir et tout* »⁷⁴⁸. Les verbes « *aller* », « *partir* », « *repartir* » et « *regarder* » impliquent une action de déplacement nouée à un objectif celui de voir de plus près ce qui fait 'lien' à ses parents. Le Sri Lanka s'associe donc à ses parents, désirante tout autant de les y « *amener* » que de se rapprocher elle-même de ce lien à ses parents.

Là où Priya utilise les verbes « *aller* », « *partir* » et « *repartir* », pour son père un autre verbe d'action est utilisé : « *je pense qu'[il] va bientôt retourner* »⁷⁴⁹. Dans « *retourner* », le déplacement consiste à revenir dans un espace d'où l'on est venu, alors que le déplacement dans les verbes *partir* et *repartir* se centre davantage sur le lieu que l'on quitte.

Si ce verbe « *retourner* » est disponible pour son père, il ne l'est cependant pas pour elle, ce pays d'où elle ne 'vient' pas qui se traduit ainsi dans sa parole, marque par-là une 'extériorité' dans son rapport au lieu d'origine.

⁷⁴⁵ Lignes 100 à 102

⁷⁴⁶ Lignes 147 et 148

⁷⁴⁷ Ligne 21

⁷⁴⁸ Lignes 19 à 26

⁷⁴⁹ Ligne 28

2. Un « Ici » éluif

« Ici » prend, dès le début de l'entretien, une certaine place dans le discours de Priya. En effet, lorsque Priya introduit son lieu de naissance « *bah je suis née ici en fait* », c'est par un déictique qu'elle le fait. L'adverbe « ici » se caractérise par un lieu non localisable par son seul énoncé. Désignant généralement le lieu de l'énonciation, l'endroit où se trouve la personne qui dit « ici », ainsi dans ce contexte, « ici » strictement devrait désigner le centre socio-culturel/ l'Association où nous nous trouvons. Or, pour Priya, « ici » est un repère spatial marqué d'une ambiguïté qui désigne tant une multitude de lieux précis : « *ici à Paris* »⁷⁵⁰/ « *ici dans cette association* »⁷⁵¹/ « *c'est mon père qui est venu ici* »⁷⁵² faisant référence à la France ; qu'un espace indéfini : « *pour moi ici c'est comme une famille en fait comme j'ai grandi ici [...] je préfère ici en fait* ». ⁷⁵³ Ainsi pour elle, l'adverbe « ici » ne s'ancre pas uniquement à la situation d'énonciation, il ne se laisse pas délimiter, pas fixer, pas localiser facilement.

Lorsque je la relance « *hm/ et tu fais quoi ici ? Tu prends des cours ?* »⁷⁵⁴, comme dans un besoin de repréciser cet « ici », Priya me demande « *ben ici dans cette association ?* »⁷⁵⁵ Une fois de plus, l'incertitude de ce qui est désigné par cet adverbe fait exister à côté d'un ici-l'Association un ici-ailleurs, laissant ouvert sur un lieu indéterminé, indécis, qui échappe. Ayant reçu ma confirmation, elle continue de retenir son attention sur l'adverbe en le reprenant : « *ben je donne des cours ben j'ai grandi ici j'ai appris ma langue ici et maintenant je donne des cours à la place* »⁷⁵⁶. Ce « *j'ai grandi ici* »⁷⁵⁷ insiste plusieurs fois dans son discours, exprimant un sentiment pour elle d'avoir grandi dans l'Association se justifiant par son jeune âge au moment de son arrivée : tantôt « *ramenée quand (elle) étai(t) vraiment bébé* »⁷⁵⁸, tantôt plus tard lorsqu'elle dit « *j'avais douze ans je pense ben j'étais en cinquième*

⁷⁵⁰ Ligne 14

⁷⁵¹ Ligne 52

⁷⁵² Ligne 104

⁷⁵³ Lignes 86 et 87

⁷⁵⁴ Ligne 51

⁷⁵⁵ Ligne 52

⁷⁵⁶ Lignes 54 et 55

⁷⁵⁷ Lignes 54, 60 et 86

⁷⁵⁸ Ligne 58

douze treize ans un truc comme ça donc j'ai grandi ici (rire) »⁷⁵⁹. L'Association prend pour elle une place toute particulière.

3. L'Association, un lieu particulier

On repère dans la parole de Priya que l'Association est centrale pour elle. Elle l'est dès le départ par le lieu où nous nous rencontrons. Quand je lui demande ce qu'elle vient faire dans ce centre, elle répond : « *ben ce centre moi j'aime bien ma langue maternelle j'aimerais bien savoir comment ça se passe moi j'aime bien les habits traditionnels donc c'est différent j'aime bien mais après bon vous savez y a des choses c'est un peu chiant (rire) »⁷⁶⁰. Elle décrit un lieu culturel qui fonctionne avec « *des petits règles avec les mamans je sais pas si vous c'est pareil »⁷⁶¹ me dit-elle « *mais on n'a pas le droit de se maquiller on n'a pas le droit de se lâcher des choses comme ça débile en fait [...] donc ça j'aime pas mais sinon j'aime bien la culture en savoir plus les habits (rire) »⁷⁶².***

Retenant un fil de ma question « *ce centre moi* », elle y répond très indirectement à partir de ce qu'elle « aime »/ « aime pas » y rencontrer, manifestant alors un contraste net entre une dimension qu'elle valorise et une autre qu'elle dévalorise : « *débile en fait »⁷⁶³. Se dessine alors deux camps entre le maternel d'un côté et le féminin de l'autre à partir de cette volonté de contrôle de la part de ces « mamans » cherchant à imposer aux filles « *des petits règles* » de féminité. Au passage, Priya cherche à créer avec moi, son interlocutrice, une certaine complicité : « *bon vous savez* » / « *je sais pas si vous c'est pareil* », pour pouvoir me situer dans sa réalité et dans son camp, chercherait-elle ainsi à confirmer que je la comprends en vivant la 'même chose' qu'elle pour trouver en ce sens une forme d'alliance entre jeunes filles/femmes face à la génération d'au-dessus ?*

Priya met en mots ce qu'elle n'aime pas dans le fonctionnement de l'espace tamoul renvoyant entre autres au fait de ne pas avoir « *le droit* »⁷⁶⁴ d'être féminine. Elle m'explique que « *c'est*

⁷⁵⁹ Lignes 59 et 60

⁷⁶⁰ Lignes 42 à 44

⁷⁶¹ Ligne 46

⁷⁶² Lignes 46 à 50

⁷⁶³ Lignes 47 à 48

⁷⁶⁴ Ligne 47

les parents »⁷⁶⁵ qui pensent différemment de ce « *comme ça* »⁷⁶⁶ qu'ils lient au fait d'être « *née ici* »⁷⁶⁷. Encore la question du lieu qui s'exprime renvoyant au fait que parents et enfants ne sont pas issus du même espace, que les enfants viennent d'ailleurs, dessinant encore une fois deux camps. Ainsi, ces deux espaces sont régulés différemment, tantôt l'espace français, en dehors de la vue de sa mère, où Priya se permet de ne pas appliquer les « *règles* »⁷⁶⁸, tantôt l'espace tamoul de l'Association où il y a « *beaucoup de Tamouls* »⁷⁶⁹ qui, également sous le regard de sa mère, lui impose de se « présenter » d'une certaine manière: « *s'attacher vraiment les cheveux on est obligé* »⁷⁷⁰/« *ici ma mère me force de le faire de ne pas mettre des hauts serrés* »⁷⁷¹/ « *des fois elle nous force* »⁷⁷², la question du non-choix se pose, s'impose. Priya considère ces règles, « *ici* » dans l'espace tamoul, comme étant « *normal(es)* »⁷⁷³, expliquant ceci par une certaine réalité où un sentiment de ne « *pas [être] à l'aise* »⁷⁷⁴ se ressent vis-à-vis « *des mal regards* »⁷⁷⁵ des Tamouls. Passant par la fonction de « *prof* »⁷⁷⁶, elle comprend qu'elle doit être « *exemplaire* »⁷⁷⁷ dans cet espace alors qu'« *à l'école (elle) ne le fai(t) pas* »⁷⁷⁸. On voit ici comment ces règles font sens pour elle dans un espace et pas dans l'autre. L'Association est un espace tamoul qui fonctionne pour elle différemment que l'espace français au « *dehors* »⁷⁷⁹. Vis-à-vis de cet espace extérieur, sa mère occupe une position ambivalente, manifestant tantôt un lâcher-prise qui, selon Priya, se justifie par le fait que ses enfants ne vont « *pas comprendre des choses comme ça* »⁷⁸⁰ puisque « *nés ici* »⁷⁸¹, tantôt un non-renoncement qui déclenche une « *embrouille à cause [...] des petites trucs comme ça des petites choses comme ça* »⁷⁸² entraînant en conséquence une forme de distance, de déplacement : « *des fois ça va loin* »⁷⁸³ / « *mais c'est une mère donc des fois elle*

⁷⁶⁵ Ligne 186

⁷⁶⁶ Ligne 190

⁷⁶⁷ Ligne 187

⁷⁶⁸ Ligne 46

⁷⁶⁹ Ligne 193

⁷⁷⁰ Ligne 188

⁷⁷¹ Ligne 189 à 190

⁷⁷² Lignes 197

⁷⁷³ Ligne 192 et 197

⁷⁷⁴ Ligne 194 à 195

⁷⁷⁵ Ligne 193

⁷⁷⁶ Ligne 194

⁷⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁷⁸ Lignes 188 et 189

⁷⁷⁹ Ligne 197

⁷⁸⁰ Lignes 198 et 199

⁷⁸¹ Ligne 198

⁷⁸² Lignes 204 et 205

⁷⁸³ Ligne 203

revient vers nous »⁷⁸⁴. Ainsi, la question du conflit associée aux notions de déplacement et de distance renvoie par point de contact au conflit du Sri Lanka. Ce rapport conflictuel se manifeste entre elles, tirillant Priya entre les règles de sa mère et la liberté qu'elle veut prendre vis-à-vis de ces espaces, scindant à nouveau son monde en deux.

Elle présente la place et la fonction de ce centre où les apprentissages et les générations se croisent entre eux, là où « (s)es parents ont appris le français »⁷⁸⁵, les enfants y apprennent leur langue maternelle, là où les parents ont apporté leur aide à l'Association, leur enfant donne « *des cours d'anglais et de soutien en français maths* »⁷⁸⁶. Apprendre et aider sont deux notions qui se greffent dans son rapport au centre « *en fait j'aime bien aider* » dit-elle « *et j'aime bien les petits enfants donc heu ça me fait plaisir de les aider de les accompagner avec eux* »⁷⁸⁷ comme « (s)on père (qui) les aidait à dans cette association »⁷⁸⁸, précisant qu'« *il les a aidés parce que il aimait bien lui aussi aider c'est là qu'il est venu proche avec eux* »⁷⁸⁹. La notion d'aide rapproche. Priya rejoint ses parents et particulièrement son père, sur cette manière de prendre place dans l'Association, lieu de transmission à travers les générations.

Le fait de donner des cours est expliqué ainsi « *ben j'ai grandi ici j'ai appris ma langue ici et maintenant je donne des cours à la place* »⁷⁹⁰, phrase laissée en suspens, nous laissant interpréter qu'elle rend quelque chose à l'Association, qu'une forme de cycle de la vie s'y déroule.

Quand je lui pose la question suivante « *et tu en donnes depuis l'âge de ?* »⁷⁹¹, elle n'y répond pas directement, encore une fois, ce qui se formule « *je suis venue en 2007* »⁷⁹² est toujours sur le versant d'une origine insaisissable, ne pouvant savoir à ce moment-là à quoi renvoie ce 2007 pour elle. On verra plus tard que cette année renvoie à la date de déménagement à G, son lieu d'habitation actuel, et à leur rapprochement avec l'Association « *donc après c'est à*

⁷⁸⁴ Lignes 205

⁷⁸⁵ Ligne 64

⁷⁸⁶ Ligne 79

⁷⁸⁷ Lignes 84 et 85

⁷⁸⁸ Lignes 64 et 65

⁷⁸⁹ Lignes 274 et 275

⁷⁹⁰ Ligne 54 et 55

⁷⁹¹ Ligne 56

⁷⁹² Ligne 57

partir de 2007 qu'on est venu proche ici qu'on s'est adapté plus ici on est venu ici travailler la langue tamoule »⁷⁹³, passant par son père qui ne « *voulait pas perdre de contacts il voulait qu'on s'adapte ici* »⁷⁹⁴ dit-elle, comme dans un besoin de garder cet ancrage. S'adapter est un verbe utilisé deux fois dans ce passage de l'entretien, présent également dès le départ de l'entretien, venant ainsi refléter son rapport au nouvel espace.

Lorsque Priya parle de l'Association elle dit que c'est « *comme une famille* »⁷⁹⁵ où l'« *on s'amuse bien* »⁷⁹⁶, la même expression est utilisée pour sa mère qui « *s'amusait bien* »⁷⁹⁷ au « *Sri Lanka* » où elle avait « *sa propre maison son propre endroit* »⁷⁹⁸. Ainsi se dessine, dans son énonciation, un parallèle inconscient entre la maison familiale-maternelle au Sri Lanka, là où sa mère a grandi, et l'Association à Paris, là où Priya dit avoir grandi. Cette Association dans laquelle elle y arrive très jeune pour y apprendre sa langue maternelle, portant une dimension familiale pour elle, est 'son endroit', 'sa maison' et donc en ce sens un lieu des origines.

II. Son histoire dans les langues

1. De l'infantile dans ses langues

Quand je la relance sur les cours qu'elle donne au sein de l'Association, elle précise « *mais pas de ma langue parce que je suis pas super (rire) forte [...] mais je donne des cours d'anglais et de soutien en français maths pour les primaires* »⁷⁹⁹. Le fait qu'elle ne donne pas de cours de tamoul ne semblait pas d'emblée évident dans son énonciation. Ce « *je suis pas super (rire) forte* »⁸⁰⁰, renvoyant donc à un niveau de maîtrise qu'elle n'a pas, contraste au niveau linguistique de son enfance « *quand on était petit ben normal je parlais super bien* »⁸⁰¹, on passe ainsi d'un « *super bien* » à un « *pas super forte* » dressant par sa parole un avant/après.

⁷⁹³ Lignes 67 et 68

⁷⁹⁴ Ligne 73

⁷⁹⁵ Ligne 87

⁷⁹⁶ Ligne 88

⁷⁹⁷ Ligne 128

⁷⁹⁸ Ligne 129

⁷⁹⁹ Lignes 78 à 80

⁸⁰⁰ Ligne 78

⁸⁰¹ Lignes 380 et 381

Priya relève également le contraste entre son niveau de langue et celui de sa fratrie : « *ma sœur elle regarde des séries donc elle parle super mieux que moi (rire)* »⁸⁰² / « *elle parle super bien mon frère aussi* »⁸⁰³ / « *eux ils arrivent plus ils comprennent mieux* »⁸⁰⁴.

Priya s'appuie sur des 'contrastes' vis-à-vis d'elle-même et des autres pour justifier le fait de ne pas donner de cours de tamoul. Par ailleurs, l'anglais est une langue parlée par son grand-père « *comme [...] il était au Canada* »⁸⁰⁵ et par ses cousins qui ne « *parlent qu'en anglais en fait* »⁸⁰⁶.

Ce que l'on repère dans son rapport à la langue tamoule, c'est qu'à « *un moment* » Priya dit ne pas avoir eu « *de lien* »⁸⁰⁷ avec sa langue maternelle « *parce que quand j'étais petite* » dit-elle « *j'avais très du mal à parler en français comme j'avais ma mère et mon père ils parlaient tamoul tamoul* »⁸⁰⁸. Cette interruption de lien se rattache, pour Priya, à ses difficultés à parler en français, une langue inconnue pour elle au moment de sa scolarisation.

Ses difficultés aujourd'hui du côté de la langue tamoule se lient pour elle à la crainte de sa mère qui « *a eu peur* » raconte-t-elle « *que je suis née ici et que j'arrive pas à parler français pour elle c'était quelque chose de choquant donc elle me laissait faire plus de trucs français.* »⁸⁰⁹ C'est au moment de son entrée « *en petite section (que) c'était la galère* »⁸¹⁰, que la crainte de sa mère se glisse dans la fluidité de son apprentissage de sa langue maternelle.

Priya compare ainsi son niveau linguistique à celui d'un bébé : « *mais là au contraire si je parle en tamoul je parle comme un bébé* »⁸¹¹ / « *j'articule pas je sais pas j'ai du mal à parler en tamoul* »⁸¹² / « *j'ai des difficultés à parler* »⁸¹³ / « *moi y a des mots que je comprends pas* »⁸¹⁴ /

⁸⁰² Lignes 365 et 366

⁸⁰³ Ligne 368

⁸⁰⁴ Ligne 385

⁸⁰⁵ Lignes 391 à 392

⁸⁰⁶ Lignes 398 à 399

⁸⁰⁷ Lignes 353

⁸⁰⁸ Lignes 353 à 355

⁸⁰⁹ Lignes 368 à 370

⁸¹⁰ Ligne 366

⁸¹¹ Ligne 360

⁸¹² Ligne 364

⁸¹³ Ligne 365

⁸¹⁴ Lignes 368 et 369

« y a des mots que j'sais pas dire »⁸¹⁵ / « j'ai un côté enfant que je parle comme un enfant »⁸¹⁶ / « j'ai eu du mal j'ai eu du mal à lire et à écrire »⁸¹⁷ / « j'avais du mal avec les fautes même là je fais des fautes »⁸¹⁸. Ces difficultés, se situant non pas du côté d'une émergence sur le plan linguistique mais d'un 'empêche-à-grandir', rendent compte d'un blocage à un niveau « enfant » qui l'empêche d'évoluer dans son niveau de la langue tamoule. Entre deux temps : de « petit(e) » à « là », une fluidité dans son apprentissage de la langue maternelle s'est interrompue au moment où elle entre à l'école, comme s'il a fallu céder, ici, la place à la langue du pays d'accueil.

Dans son rapport à la langue française, l'apprentissage s'encombre aussi de difficultés : « parce que quand j'étais petite j'avais très du mal à parler en français »⁸¹⁹ / « en petite section [...] je connaissais pas honnêtement rien mais un mot de français »⁸²⁰ / « petit à petit que je parle »⁸²¹ / « petit à petit ben là ça a équilibré (rire) »⁸²². Soit en tant que nom, adjectif ou adverbe, « petit » ne cesse de se répéter et trouver place dans la parole de Priya évoquant la « petite » fille qu'elle a été dans ses premières années d'apprentissage. Son usage introduit dans la locution « petit à petit » le mouvement du temps qu'il faut pour accéder à l'« équilibr(e) »⁸²³ dans les langues. Ce « petit », dans son insistance, renverrait-il là encore à une dimension infantile ?

2. Du maternel dans ses langues

Dans son lien à l'apprentissage des langues, Priya fait exister en particulier sa mère lui ayant dit : « quand toi tu es partie en petite section c'était la galère »⁸²⁴. Divers sentiments négatifs ou portant une certaine intensité de la part de sa mère accompagnent le chemin

⁸¹⁵ Ligne 378

⁸¹⁶ Ligne 382

⁸¹⁷ Ligne 384

⁸¹⁸ Ligne 387

⁸¹⁹ Ligne 354 et 355

⁸²⁰ Lignes 357 à 359

⁸²¹ Ligne 359 et 360

⁸²² Lignes 374 et 375

⁸²³ Ligne 370

⁸²⁴ Lignes 356 et 357

d'apprentissage de Priya : « peur »⁸²⁵ / « choquant »⁸²⁶ / « déçue »⁸²⁷ traduisant par-là une appréhension et une attente de sa mère que Priya « arrive »⁸²⁸ à apprendre les langues. Elle vit tantôt une mère craignant que sa fille ne réussisse à s'intégrer au nouvel espace, tantôt une mère déçue qu'elle n'ait pu développer son niveau de la langue maternelle.

Cette formulation qu'elle utilise pour elle « *parce que quand j'étais petite j'avais très du mal à parler en français* »⁸²⁹ trouve par ailleurs écho dans ce qu'elle raconte de l'histoire de sa mère. En effet, lors de son arrivée en France, Priya explique que sa mère « *avait du mal à parler en français le temps de s'adapter* ». ⁸³⁰ La même séquence s'utilise effectivement pour parler d'elle arrivant à l'école comme de sa mère arrivant en France. Les difficultés vis-à-vis de la langue française surviennent, pour elles deux, à la suite d'un déplacement de l'espace linguistique tamoul au français, plus précisément du Sri Lanka à la France pour sa mère et de l'espace tamoul de la maison à l'espace français de l'école pour Priya. Ne connaissant « *un mot de français* »⁸³¹, Priya rejoint sa mère dans cette difficulté à se saisir de la langue du nouvel espace.

Lorsque Priya met en mots cette situation entre son frère et les « *profs* » de l'association qui n'« *arrêtent pas de lui crier dessus* »⁸³², elle se joint à « lui » à travers un « on »⁸³³ / « nous »⁸³⁴ venant s'opposer à l'autorité des profs vécue comme « *accentu(ée)* »⁸³⁵ envers les enfants des membres. Cette situation se connecte pour elle au fait que « *(s)a mère [...] lui criait dessus* »⁸³⁶ lorsqu'elle « *avait de mauvaises notes* » en tamoul, ce qui la « *dégoûtait* »⁸³⁷ raconte Priya. Dans ces deux situations, on rencontre un rapport conflictuel dessinant un camp de chaque côté, elle et son frère de l'un et les profs et sa mère de l'autre. L'apprentissage de sa langue

⁸²⁵ Ligne 369

⁸²⁶ Ligne 370

⁸²⁷ Ligne 380

⁸²⁸ Ligne 370

⁸²⁹ Ligne 354 et 355

⁸³⁰ Ligne 132

⁸³¹ Ligne 358

⁸³² Ligne 462

⁸³³ Ligne 462

⁸³⁴ Ligne 464

⁸³⁵ *Ibid.*

⁸³⁶ Ligne 471

⁸³⁷ Ligne 472

maternelle s'arrête cependant dès lors que se rencontre la limite de sa mère à pouvoir « [lui] expliquer »⁸³⁸ davantage.

Les verbes « connaître » / « arriver » / « avoir du mal » / « savoir » marquent son rapport à la langue : « si je connaissais pas tamoul j'aurais j'arriverais pas à parler avec mes grands-parents en fait donc heu mon grand-père »⁸³⁹ / « honnêtement si je connaissais pas tamoul j'aurais du mal à parler avec ma tante / mes cousins »⁸⁴⁰ / « si je saurais pas si je savais pas parler tamoul oh on parlerait en Allemagne alors que moi en allemand je connais rien en fait »⁸⁴¹.

Connaître la langue maternelle permet, pour Priya, de « parler », d'être en lien avec les membres de sa famille, quel que soit le pays dans lequel ils vivent.

Lorsqu'elle dit, en rapport avec sa langue maternelle, ne « pas (être) super forte »⁸⁴², cela fait également écho à ce qu'elle met en mots du rapport de sa mère à la langue française où elle dit qu'« elle parle bon c'est pas vraiment super super mais elle comprend [...] elle ose pas parler en fait elle a honte »⁸⁴³. Ce sentiment d'« honte »⁸⁴⁴, exprimé trois fois pour décrire le rapport de la mère à la langue française, renvoie à un malaise d'être dans la langue vis-à-vis des autres. Un sentiment que Priya semble également exprimer pour elle sur le terrain de sa langue maternelle vis-à-vis de ses camarades : « je sais pas j'ai du mal à parler »⁸⁴⁵ / « quand je parle ici ils se fouent de moi en fait y a des mots que j'sais pas dire donc ils se moquent de moi »⁸⁴⁶ / « mais ils me disent que j'ai un côté enfant »⁸⁴⁷. Cette notion d'être à l'aise avec l'autre s'exprime par ailleurs dans son propre rapport à l'autre, notamment lorsqu'elle parle des Tamouls de l'Association « on n'est pas à l'aise en fait »⁸⁴⁸ ou encore de son rapport avec Thenmani « je me mets à l'aise avec elle »⁸⁴⁹.

⁸³⁸ Ligne 473

⁸³⁹ Lignes 389 et 390

⁸⁴⁰ Lignes 402 et 403

⁸⁴¹ Lignes 409 et 410

⁸⁴² Ligne 78

⁸⁴³ Lignes 142 à 143

⁸⁴⁴ *Ibid.*

⁸⁴⁵ Ligne 363

⁸⁴⁶ Lignes 376 et 377

⁸⁴⁷ Lignes 380 et 381

⁸⁴⁸ Lignes 194 et 195

⁸⁴⁹ Ligne 227

L'investissement dans les langues se noue à la question d'espace, en effet, Priya regardait des « *trucs français (rire) à la télé* »⁸⁵⁰ alors que pour sa sœur il s'agissait « *d(e) séries* »⁸⁵¹ tamoules.

Les difficultés que Priya manifeste lors de l'apprentissage de la langue française - et dont des traces se retrouvent dans son parler actuel - avaient conduit sa mère à la « *laiss(er) faire plus de trucs français* »⁸⁵² / « *elle me laissait plus aller à l'orthophoniste pour que je parle plus* »⁸⁵³ / « *je suis allée plus chez eux pour parler français* »⁸⁵⁴. Sa mère semble avoir eu à céder plus de liberté à sa fille pour qu'elle puisse 's'adapter' à ce nouvel espace, comme dans une sorte de sacrifice pour favoriser l'intégration au pays d'accueil. C'est à partir du moment où sa mère l'a autorisée à être dans cet espace français qu'elle a appris la langue française et c'est « *là (que) ça a équilibré (rire)* »⁸⁵⁵ dit-elle.

La langue maternelle est pour elle « *une trace de (s)on pays de (s)a famille* »⁸⁵⁶ et plus particulièrement de ses parents. En effet, le fait de « *travaille(r) (s)a langue* »⁸⁵⁷ a une fonction, celle de « *les garder comme trace* »⁸⁵⁸ lorsqu'ils « *ne seront pas là* »⁸⁵⁹. Cette envie de « *garder quelque chose* »⁸⁶⁰ d'eux passe par le lien affectif tissé entre eux : « *ça vient de mes parents et comme j'adore mes parents j'ai pas envie de de lâcher en fait* »⁸⁶¹. Le verbe « *garder* » vient s'opposer au verbe « *lâcher* », exprimant son attachement particulier à tenir/retenir son lien avec ses parents.

3. De la grande Histoire dans ses langues

Du côté de l'histoire de ses parents, deux déplacements se mettent en mots, le premier évoque celui de son père qui lui est énigmatique « *c'est mon père qui est venu ici quand il était*

⁸⁵⁰ Ligne 371

⁸⁵¹ Ligne 366

⁸⁵² Lignes 370 et 371

⁸⁵³ Ligne 372

⁸⁵⁴ Ligne 374

⁸⁵⁵ Lignes 374 et 375

⁸⁵⁶ Ligne 156

⁸⁵⁷ Ligne 151

⁸⁵⁸ Lignes 157 et 158

⁸⁵⁹ Ligne 157

⁸⁶⁰ Ligne 162

⁸⁶¹ Lignes 159 et 160

jeune avec mon oncle pour je sais pas honnêtement je ne sais pas pourquoi il est venu »⁸⁶² et le second celui de ses parents pour fuir les « problèmes de la guerre au Sri Lanka [...] donc à mon avis c'est à cause de ça qu'ils sont venus ici »⁸⁶³. L'histoire des parents fait exister la grande Histoire.

Dans son récit, le Sri Lanka se dépeint par un champ lexical lié au contexte de « *guerre* » :

« *oui dans une époque comme il y avait la guerre [...] quand ils ont fait la manifestation [...] ben là y a une guerre au Sri Lanka avec les Cinghalams⁸⁶⁴ et les Tamouls pour heu pour hm voilà y avait une guerre pour heu c'était plutôt les Cinghalams qui détr/ qui voulaient absolument détruire les personnes tamoules »⁸⁶⁵. Le mot « *guerre* » est répété quatre fois dans ce passage, soulignant l'état de conflit entre deux peuples. En dénonçant les Cinghalais, Priya souligne une volonté de faire disparaître le peuple tamoul.*

L'histoire de sa mère tissée à la grande Histoire, marquée par cette « *guerre* »⁸⁶⁶, a créé, selon Priya, un arrêt dans le parcours d'études de sa mère. Et pour cause, selon elle, une discrimination contre les Tamouls s'est mise en place qu'elle désigne comme « un truc de raciste »⁸⁶⁷ de la part des Cinghalais ayant pour but d'« *éjecter* »⁸⁶⁸ les Tamouls du monde universitaire. Pour Priya, c'est la « *guerre* » et ce « *truc de raciste* » qui sont à l'origine de l'arrêt de la vie de sa mère, mais aussi le décès de sa propre mère lorsqu'elle avait onze ans la propulsant à la place de celle qui devait prendre la responsabilité de « *s'occup(er) de tout* »⁸⁶⁹. Priya insiste deux fois sur le fait que sa mère n'ait « *pas (eu) de chance* »⁸⁷⁰, sa mère lui ayant dit : « *si j'étais encore là-bas j'aurai dû encore avoir une chance d'être médecine que ici elle a rien elle a tout perdu en fait ici »⁸⁷¹.*

⁸⁶² Lignes 105 à 106

⁸⁶³ Ligne 105 à 109

⁸⁶⁴ Notons que pour désigner les 'Cinghalais' / 'Singhalais', Priya utilise 'Cinghalam' qui renvoie à la langue singhalaise du Sri Lanka.

⁸⁶⁵ Lignes 111 à 115

⁸⁶⁶ Ligne 301

⁸⁶⁷ Ligne 301

⁸⁶⁸ Ligne 303

⁸⁶⁹ Ligne 305

⁸⁷⁰ Ligne 304

⁸⁷¹ Ligne 315

Dans la parole de Priya, ce « tout » de là-bas s'oppose au « rien » d'ici. C'est dans le déplacement du Sri Lanka à la France que la perte d'un avenir se signifie, que le « rien » prend le pas sur le « tout », laissant sa mère impuissante sur un terrain où il lui est impossible de construire.

Dans cet entretien, sur ce fil où la grande Histoire du Sri Lanka se signifie à la fois du côté de la guerre et du côté du déplacement, les verbes venir/ rester/ partir/ quitter sont fréquemment utilisés lorsqu'il s'agit pour Priya de parler de l'histoire de ses parents. Il est effectivement toujours question d'espaces et de déplacements et de ce tissage entre les histoires.

Elle utilise une expression pour justifier le choix de son père d'être venu et resté en France : « pour lui c'était la France je suis né ici je reste ici quoi »⁸⁷². Cette conviction qui induit une naissance sur le territoire et le choix d'y rester est particulière, son père n'étant pas né en France, cette expression semble se signifier sur le plan figuré. Ainsi, elle rend compte de la préférence de son père envers la France vis-à-vis du Sri Lanka déserté. Ce « reste(r) ici » s'oppose à « partir là-bas » comme dans une résistance à retourner là-bas voire une résistance à être délogé de cet espace vécu comme sien. Ce rapport à l'espace fait point de contact avec ce qu'elle dit du Sri Lanka « je veux pas je veux absolument qu'on laisse pas faire mais bon mais je pense que c'est impossible »⁸⁷³, comme s'il y avait ici une impossibilité de rester et une renonciation à pouvoir garder leur pays.

Quand je lui demande si elle « voudrai(t) transmettre la culture tamoule ? »⁸⁷⁴, elle répond qu'elle « aimerai(t) bien transmettre pour qu'on existe aussi »⁸⁷⁵. Elle fait un lien entre langue et existence, reflétant une transmission de l'existence qui passe par la langue maternelle. C'est ainsi par la langue qu'elle existe dans son identité « Sri Lankaise »⁸⁷⁶. La langue tamoule lui

⁸⁷² Ligne 262

⁸⁷³ Lignes 125 et 126

⁸⁷⁴ Ligne 496

⁸⁷⁵ Ligne 497

⁸⁷⁶ Ligne 12, 120

permet ainsi de « *garder* »⁸⁷⁷ quelque chose de sa culture, quelque chose de ses parents, de son identité qui lui vient du pays de sa mère.

III. L'autre pour elle

1. Elle et/est sa mère

Un sentiment d'enfermement est dépeint lorsque Priya raconte que sa mère « *se sentait enfermée dans une cage* »⁸⁷⁸, « *dans une prison* »⁸⁷⁹, le justifiant à travers sa difficulté à parler la langue du pays d'accueil accompagnée de son lot de souffrance et de la solitude vécue à ce moment-là.

On repère un mouvement inconscient dans la parole de Priya où elle passe d'un « *elle* » désignant sa mère à un « *on* » reflétant un glissement de sa part dans la situation de sa mère : « *elle m'a dit qu'on a qu'elle a beaucoup souffert* »⁸⁸⁰ comme si Priya rejoignait sa mère dans ce « *on* » collectif qui surgit dans ce rapport difficile vis-à-vis de cette adaptation au nouveau monde. Lorsque Priya dit « *elle disait que j'étais comme dans une prison* »⁸⁸¹, une ambiguïté se loge à nouveau vis-à-vis de la personne concernée à travers l'utilisation de pronoms.

Dans un autre passage parlant de sa mère, elle dit « *quand c'est samedi dimanche elle est contente je vais voir des personnes qu'elle aime bien elle les aide et ça fait un elle sort dehors en fait* »⁸⁸². On repère à nouveau un déplacement dans les pronoms à partir de ce « *je* » qui s'énonce soudainement dans sa parole, confirmant l'identification à sa mère.

Priya se soucie pour sa mère qui vit de l'« *ennui(e)* »⁸⁸³ et insiste sur le fait qu'elle soit « *toute seule* »⁸⁸⁴, elle qui ne « *travaille pas* »⁸⁸⁵ renvoyant à un sentiment qui se lie à une absence d'activité contrairement aux autres membres de la famille qui, eux, sont en mouvement « *au*

⁸⁷⁷ Ligne 149

⁸⁷⁸ Ligne 129 et 130

⁸⁷⁹ Ligne 134

⁸⁸⁰ Ligne 133

⁸⁸¹ Ligne 134

⁸⁸² Lignes 286 à 288

⁸⁸³ Ligne 290

⁸⁸⁴ Ligne 286

⁸⁸⁵ Lignes 289 et 290

travail [...] à l'école »⁸⁸⁶. D'où l'importance pour Priya que sa mère se libère de sa « *cage* »⁸⁸⁷, en accédant à l'Association, ce terrain « *famille* »⁸⁸⁸, où elle peut être « *contente* » de rencontrer « *des personnes qu'elle aime bien* »⁸⁸⁹, comme si sa mère se mettait en mouvement, en vie, qu'en étant dans cet espace la liant à son pays d'origine, à un univers familial et familial.

Priya décrit une forme d'ouverture, voire de libération au monde pour sa mère dans son rapport au pays d'accueil à partir de la naissance de ses enfants : « *c'est là qu'elle a appris à connaître les gens à parler et voilà* »⁸⁹⁰. Elle passe en effet d'un espace qui ouvre à « l'autre différent » avec la voisine marocaine de C. avec qui elle parlait « *le français* »⁸⁹¹, à un autre espace ouvrant à 'l'autre familial' avec les Tamouls de G. qui la font, selon Priya, « *reparti(r) en tamoul* »⁸⁹². Dans le verbe « repartir », on retrouve la notion de lieu auquel la langue est attachée.

Quand je lui demande ce qui la pousse à vouloir aller au Sri Lanka, cette question se lie d'emblée à sa mère : « *ben je veux juste voir ma mère où elle est née pour voir l'endroit parce que à chaque fois honnêtement quand je vois ma cousine mes cousins ils sont partis ils disent Priya faut que tu vas là-bas c'est grave joli y a un changement comme ça donc heu moi aussi c'est ça ça me tente d'y aller [...] aussi parce que ma mère aussi je la vois que (rire gêné) elle est triste donc j'ai envie de la ramener* »⁸⁹³. Si Priya insiste à vouloir « voir » le « changement » d'un Sri Lanka devenu « *grave joli* », venant traduire un avant/après de ce pays qu'elle ne connaît pas, elle recherche certainement aussi à « voir » sa mère se libérer de sa « *triste(sse)* » en la 'ramenant' là d'où elle vient.

⁸⁸⁶ Ligne 291

⁸⁸⁷ Ligne 130

⁸⁸⁸ Ligne 87, 239

⁸⁸⁹ Ligne 287

⁸⁹⁰ Lignes 135 et 136

⁸⁹¹ Ligne 141

⁸⁹² *Ibid.*

⁸⁹³ Lignes 322 à 338

À un moment de l'entretien, on repère que, dans son mouvement énonciatif, Priya enchaîne des mots, des idées sans qu'un silence se manifeste, donnant cette construction syntaxique particulière à cette phrase particulière : « *quand j'étais ma mère* »⁸⁹⁴. Priya commence par dire quelque chose d'elle et passe sans transition à « *(s)a mère* ». Ce passage, qui, dans le contexte d'analyse de l'entretien, rejoint l'hypothèse du mécanisme identificatoire entre mère et fille.

2. Elle est avec d'autres

En réponse à cette question « *t'as des contacts avec eux toi ?* »⁸⁹⁵ où je l'interpelle vis-à-vis de sa famille au Sri Lanka, Priya me dit « *ben honnêtement non* »⁸⁹⁶ puis se justifie en ajoutant « *ben parce qu'en fait il y a l'heure qui est différente donc si on Skype si on voit qu'ils sont en ligne on leur parle mais sinon non* »⁸⁹⁷. C'est un « on » dans son discours qui vient répondre à l'interpellation personnelle « t'as » / « toi », comme si sur ce terrain de la famille au Sri Lanka, elle ne s'y engage pas personnellement mais elle est avec d'autres dans ce « on » collectif, familial. Comme lorsqu'elle parle d'elle en partant de sa fratrie : « *quand on était petit ben normal je parlais super bien* »⁸⁹⁸, se définissant elle à partir du groupe.

On passe de nouveau d'un « je » à un « on » quand elle dit « *je sais pas comme que je suis née ici qu'on est comme ça* »⁸⁹⁹, faisant référence aux jeunes filles sri lankaises vivant en France.

À un autre moment de son discours, elle englobe un « tu » dans un « on » : « *ils m'ont dit essaye on voudrait bien ben si t'arrives pas ben on laisse mais on essaye on est avec toi on est derrière toi et petit à petit j'ai essayé et honnêtement j'ai aimé j'ai aimé en plus ils me soutiennent ils sont derrière moi donc si j'ai un problème ils sont là direct m'aider ils me donnent des idées* »⁹⁰⁰. Derrière le « je » / « moi » / « toi » se tient un « on » / « ils », ainsi elle

⁸⁹⁴ Ligne 356

⁸⁹⁵ Ligne 34

⁸⁹⁶ Ligne 35

⁸⁹⁷ Lignes 37 et 38

⁸⁹⁸ Lignes 380 et 381

⁸⁹⁹ Ligne 188 à 189

⁹⁰⁰ Lignes 119 à 123

n'est pas seule dans ce poste de « prof »⁹⁰¹ qui engage à nouveau la présence, le soutien des autres.

« *Thenmani aunty* »⁹⁰² qu'elle introduit à nouveau est d'abord présentée comme mère de deux filles avant de rectifier par une fille et un fils, que fait-elle de son fils dans sa première formulation ?

La différenciant du groupe de parents, Priya confère une place particulière à Thenmani, la décrivant « *un peu comme nous* »⁹⁰³, « *comme une pote* »⁹⁰⁴, avec qui elle « *arrive plus à tout dire [...] qu'[] à (s)a mère* »⁹⁰⁵, et sur qui elle peut s'appuyer, elle qui lui « *donne super beaucoup beaucoup d'idées* »⁹⁰⁶. Cette place qu'elle lui confère, elle le justifie par le fait que Thenmani « *connai(sse) un peu la culture française donc elle nous comprend* » dit-elle « *et donc j'arrive à ben je me mets à l'aise avec elle que (rire)* »⁹⁰⁷. Une division de territoires se dessine ainsi dans la parole de Priya, d'un côté celui des parents où il est attendu de « *faire attention* »⁹⁰⁸ et de l'autre celui des jeunes filles sri lankaises se sentant « *compr(ises)* »⁹⁰⁹ par Thenmani. On retrouve à nouveau Priya dans un groupe défini par un « on », collectif, systématique.

Le tamoul ne se parle « *pas trop* »⁹¹⁰ au dehors, sauf avec « *(s)es voisins parce (que) eux savent pas parler français* »⁹¹¹ et quelques « *potes* »⁹¹² mais surtout quand elle cherche à ne pas être comprise par l'autre monde : « *ben si on connaît quelqu'un ben on parle tamoul sinon ils vont comprendre* »⁹¹³. Elle crée un espace intime exclusif au monde à travers le parler maternel pour ainsi être avec sa « *pote* ».

⁹⁰¹ Ligne 194

⁹⁰² Ligne 223

⁹⁰³ Ligne 225

⁹⁰⁴ *Ibid.*

⁹⁰⁵ *Ibid.*

⁹⁰⁶ Lignes 223 et 224

⁹⁰⁷ Lignes 227 et 228

⁹⁰⁸ Ligne 234

⁹⁰⁹ Ligne 235

⁹¹⁰ Ligne 477

⁹¹¹ Ligne 478

⁹¹² *Ibid.*

⁹¹³ Lignes 482 et 483

3. Son espace famille

Lorsque je la relance sur ce qu'elle avait dit plus tôt « *ici c'est comme une famille* »⁹¹⁴, elle m'explique : « *on se connaît ben les membres c'est comme des potes* »⁹¹⁵, « *on s'est mis comme une famille ensemble* »⁹¹⁶, « *entre membres on est très proche* »⁹¹⁷. Elle ajoute « *après eux je sais pas mais moi j'ai aucune famille ici ils sont tous au Canada en Amérique en Allemagne partout donc moi j'ai l'impression qu'on était seul mais là qu'on est venu ici pour moi pour ici c'est comme une famille ici en fait c'est pour ça que je dis pour moi la famille c'est ici* »⁹¹⁸. Cet « *ici* », qui insiste et à travers lequel la France et l'Association se confondent, se différencie des divers pays cités où vivent des membres de sa famille. Elle formule la différence qu'elle fait entre les membres de sa famille qu'elle situe du côté d'une distance géographique et les membres de l'Association qu'elle situe du côté d'une proximité des liens et avec qui la dimension familiale s'est construite.

Du côté de sa famille au Sri Lanka, Priya commence par dire qu'il y a « *juste mon oncle et ma tante et après ma grand-mère et la petite sœur de mon père* »⁹¹⁹ et finit ensuite par dire deux fois qu'il n'« *y a personne* »⁹²⁰ et qu'il n'« *y aura pas beaucoup beaucoup de familles* »⁹²¹. Un Sri Lanka déserté et une absence de lien vis-à-vis des membres de sa famille restés là-bas se reflètent dans sa parole.

Quand je l'interroge sur l'importance que cela a pour son père de transmettre la langue tamoule, elle n'y répond pas, continuant sur son fil de pensée « *oui mais dans un moment on n'avait pas de lien en fait* »⁹²² dit-elle, cette absence de lien vis-à-vis des membres de sa famille continue ainsi à se mettre en mots vis-à-vis de la langue tamoule.

⁹¹⁴ Ligne 87

⁹¹⁵ Ligne 237

⁹¹⁶ Ligne 239

⁹¹⁷ Ligne 244 et 245

⁹¹⁸ Ligne 245 à 248

⁹¹⁹ Lignes 333

⁹²⁰ Ligne 342

⁹²¹ Lignes 334 et 335

⁹²² Ligne 354

Lorsque Priya raconte que son grand-père maternel cherchait à voir ses petits-enfants, elle insiste sur ce verbe « voir »⁹²³ qu'elle énonce dix fois, et insiste sur le fait que c'était lui qui avait « payé [leur] tickets »⁹²⁴, démontrant pour elle un grand-père qui « voulait absolument [les] voir »⁹²⁵. C'est dans cette relation à son grand-père, avec qui elle « étai(t) proche »⁹²⁶ que la langue tamoule prend une autre couleur dans l'histoire de Priya. En effet, là où, dans l'Association, elle se retrouve moquée dans son parler tamoul par ses camarades qui « se fou(t)ent d'(elle) »⁹²⁷, elle décrit un rapport à la langue maternelle marqué par la compétence linguistique qui lui fait défaut, alors que dans son lien à son grand-père maternel où elle se retrouve valorisée, elle vit sa langue comme ayant quelque chose « en plus » que ses cousins qui ne la parlent pas.

Elle découvre ainsi une réalité autre décrivant un grand-père « content »⁹²⁸, « adora(n)t [...] écouter qu'on parle tamoul en fait »⁹²⁹. Cet affect « content », où il est question à la fois de lien et de retrouver quelque chose de familier en ses petits-enfants, est énoncé cinq fois en rapport avec son grand-père et une fois en lien avec sa famille du Canada. Ce parler tamoul porte non seulement un point de contact avec le Sri Lanka à travers lequel sa famille « retrouvai(t) des personnes du pays », où sa tante lui « disait oui ça me rappelle du pays le Sri Lanka »⁹³⁰ mais cette langue porte également pour eux le pays d'origine en soi, comme elle le formule « quand on est venu pour eux ils ont eu un côté heu on est au Sri Lanka »⁹³¹. En ce sens que la langue tamoule, rappel d'un lieu, transporte les membres de sa famille au Sri Lanka, leur permettant de vivre un certain « retour » à leurs pays d'origine.

En sens opposé, l'affect « triste » se manifeste à chaque fois en lien avec la question de coupure avec un espace où le partage avec d'autres est rendu impossible. On le repère une première fois dans le passage où Priya souligne une intention de destruction de la part des Cinghalais envers les Tamouls : *je trouvais ça triste en fait mais moi d'un côté ce qui m'a plus*

⁹²³ Lignes 423 à 437

⁹²⁴ Ligne 437

⁹²⁵ Ligne 438

⁹²⁶ Lignes 419 et 420

⁹²⁷ Lignes 377 et 378

⁹²⁸ Lignes 401, 402, 416, 423, 431

⁹²⁹ Lignes 416 et 417

⁹³⁰ Lignes 439 et 440

⁹³¹ Ligne 445

évoqué c'est que on n'a plus de trace »⁹³². Ici, la tristesse se lie à la grande Histoire qu'elle invoque comme tissée à l'histoire de ses parents telle qu'elle s'en saisit, laissant ainsi le pays sans « *trace* » de leur existence. Cet affect se lie pour elle à la question de leur effacement en tant que peuple sur cette terre d'origine.

Comme on l'a relevé plus haut, on repère l'affect une deuxième fois au moment où elle raconte qu'elle veut emmener sa mère au Sri Lanka là d'où elle vient pour ne plus la voir triste⁹³³, comme si, encore une fois, c'est dans le retour au pays que sa mère se sentirait éventuellement « *contente* ».

Lorsqu'elle dit de sa mère qu'« *elle aime pas la France elle préfère rester là-bas avec tout le monde encore ses frères moi je la comprends* », Priya exprime le fait de la comprendre, elle rejoint sa mère, consciemment et inconsciemment, dans ce besoin d'être entourée, repérable dans l'énonciation de sa parole où du collectif ne cesse de s'exprimer.

On le repère une troisième fois pour son grand-père qui « *était triste parce que il parlait avec personne en tamoul* »⁹³⁴ / « *parce que là-bas apparemment au Canada personne parle tamoul* » / « *personne personne personne* »⁹³⁵ insiste-t-elle. Cet affect, se liant à la fois à la terre et à la langue d'origine, renvoie à une réalité qui n'existe plus pour eux, rendant compte plus particulièrement d'un contraste entre deux évidences, celle d'une vie au Sri Lanka associée à l'entourage et la connexion à l'autre et celle d'une vie à l'étranger, en France comme au Canada, associée à la solitude et la coupure à l'autre.

La langue tamoule est, pour Priya et sa fratrie, « *un lien de parents* »⁹³⁶, ainsi, et à la différence de ses cousins nous dit-elle « *on est obligé de savoir parler donc pour nous on avait un truc comme ça mais pour eux c'est c'est c'était pas intéressant* »⁹³⁷. Ce désintérêt, qu'elle qualifie de « *bizarre* »⁹³⁸, elle ne le comprend pas et elle en dit d'ailleurs « *pour moi c'est choquant* »⁹³⁹. Priya utilise la même séquence lorsqu'elle raconte qu'au moment où elle-même n'« *arriv(ait) pas à parler français pour (sa mère) c'était quelque chose de choquant*

⁹³² Lignes 111 à 115

⁹³³ Lignes 319 à 328

⁹³⁴ Ligne 392 et 393

⁹³⁵ Lignes 440 à 443

⁹³⁶ Ligne 451

⁹³⁷ Lignes 451 à 453

⁹³⁸ Ligne 451

⁹³⁹ Lignes 454 et 455

»⁹⁴⁰. C'est ainsi de l'ordre d'un choc qui surgit à chaque fois qu'une langue ne réussit à s'apprendre et se parler.

Dans cette comparaison avec ses cousins qui « *comprennent tamoul mais [...] répondent [...] (et) parlent qu'en anglais* »⁹⁴¹, elle se sent « *fière* »⁹⁴² d'avoir quelque chose en plus qui vient positivement la démarquer des autres. L'« *importan(ce)* »⁹⁴³ de parler sa langue maternelle passe par le fait que ça lui ouvre un espace « *avec tout le monde* »⁹⁴⁴ car « *sans ça pour moi y a rien ben je peux pas communiquer* »⁹⁴⁵ dit-elle.

Le mot « rien » est utilisé trois fois en lien avec ses rapports aux langues : « *je connaissais pas honnêtement rien mais un mot de français* »⁹⁴⁶ / « *alors que moi en allemand je connais rien en fait* »⁹⁴⁷ / « *sans ça pour moi y a rien ben je peux pas communiquer avec tout le monde* »⁹⁴⁸ renvoyant à l'impossibilité de communiquer avec d'autres.

Si ce mot est utilisé une première fois pour décrire cet 'empêche-à-construire' un avenir pour sa mère, le « rien » qui se signifie du côté de ses rapports aux langues ouvre sur l'inaccessibilité d'un terrain et l'impossibilité à construire du côté de ses liens à l'autre.

⁹⁴⁰ Ligne 370

⁹⁴¹ Ligne 398 à 399

⁹⁴² Ligne 450

⁹⁴³ Ligne 448

⁹⁴⁴ Ligne 456

⁹⁴⁵ Ligne 455

⁹⁴⁶ Ligne 358

⁹⁴⁷ Ligne 409

⁹⁴⁸ Lignes 454 à 455

IV. Synthèse

PRIYA - une terre d'origine dans la langue maternelle

L'identité de Priya se dit dans les rapports que celle-ci entretient avec les espaces et les langues étroitement liés dans sa parole à ceux de sa mère, et se noue à de nombreuses identifications maternelles. En se positionnant comme sa mère, Priya la rejoint inconsciemment tant dans la difficulté à s'approprier les langues que dans un 'empêche-à-être'.

Le Sri Lanka se lie à ses parents, un endroit d'où ils viennent et d'où elle ne vient pas, et qu'elle ne peut garder. Il s'agit d'un lieu insaisissable qu'elle ne peut préciser, l'empêchant de s'ancrer quelque part. Dans ces différents lieux qu'elle distingue un à un, elle donne l'impression d'être partout et nulle part à la fois.

Dans son discours, c'est par la langue maternelle que l'Association – un lieu familial et familial où elle a grandi et où elle a appris sa langue maternelle – devient lieu de 'naissance' et des premiers temps de la vie, prenant alors pour elle une place d'origine. Les deux territoires d'ancrage ont leur importance, tant la France que le Sri Lanka 'déplacé' sur l'Association, et c'est sous la forme d'un 'vouloir garder' / 'ne pas vouloir lâcher' que son rapport à ses origines se dévoile, rejoignant une tentative de tenir/retenir ses origines. Elle cherche en effet à « garder » cette langue maternelle de crainte que celle-ci ne puisse disparaître tout comme la disparition qu'elle envisage avec appréhension de son pays d'origine et de ses parents.

Priya rencontre une valorisation de son parler tamoul en tant que petite-fille admirée par son grand-père maternel, qui était heureux de pouvoir lui parler dans leur langue maternelle. Fédératrice de liens à l'autre et inscrite dans le lien avec ses parents, la langue tamoule ouvre sur un ancrage familial et un monde relationnel entre Tamouls.

Si l'Association est source d'attachement à ses origines, elle peut aussi être source de détachement par manque de sens lorsqu'il s'agit pour Priya de faire face à des règles de conduites qu'elle vit comme du non-droit. En effet, dans un monde qui ne cesse de se scinder en deux dans sa parole, s'exprime un tiraillement de l'espace vécu tantôt comme 'enfermant',

tantôt comme 'libérateur'. Les désaccords au sein de l'Association divisent pour elle l'espace en deux camps soulignant un rapport conflictuel entre les parents d'un côté et les jeunes de l'autre. Priya crée alors des alliances avec des personnes qui lui donnent l'impression d'être comprise, et qu'elle situe dans le même camp.

Cette question de l'alliance avec d'autres se remarque également lorsque Priya passe d'un « *je* » à un « *on* », Priya fait exister un collectif dans lequel elle s'inclue pour se définir. Sur ces terrains qui concernent la famille et l'Association, elle ne s'engage pas personnellement, elle est avec d'autres. Cet accompagnement qu'elle fait exister pour elle contraste avec la solitude évoquée du côté de sa mère et dans laquelle – dévoilé par un lapsus⁹⁴⁹ – elle la rejoint. Craindrait-elle cette solitude et plus précisément cette coupure qui se dessine pour sa mère entre les espaces et les langues, du côté des liens avec les autres ?

Et lorsque sa mère tente de lui imposer ses règles « *en dehors* »⁹⁵⁰ de l'espace de l'Association, Priya ne se laisse pas faire. Ce rapport de force, on le retrouve lorsqu'elle évoque le conflit du Sri Lanka à travers lequel elle s'identifie aux Tamouls : « *je veux absolument qu'on laisse pas faire mais bon mais je pense que c'est impossible* »⁹⁵¹.

Si Priya cherche à s'« *adapt(er)* »⁹⁵² en fonction de l'espace, l'expression d'une 'inadaptabilité' se dévoile sous la forme d'un blocage en position infantile lorsqu'il est attendu d'elle de grandir sans pouvoir devenir femme. En effet, l'interdiction maternelle touchant à la question de la féminité d'un côté et l'obligation de suivre des règles dans l'espace tamoul de l'autre conduisent à un 'empêche-à-être'.

Cette position infantile se retrouve également dans son lien à la langue tamoule où elle « *parle comme un bébé* »⁹⁵³. Aux prises avec la crainte de sa mère que sa fille ne puisse pas s'intégrer à l'école, mais aussi avec la déception de cette dernière que sa fille ne parle plus tamoul aussi bien que lorsqu'elle était petite, un 'empêche-à-se-construire' se manifeste pour Priya, la laissant dans un 'entre-deux'. Les difficultés en langue française dont Priya garde des traces dans son parler mettent à jour un obstacle, celui d'accéder à cet autre monde où sa mère n'est pas. C'est sur un autre terrain, dans une autre langue, que Priya donne des cours. L'anglais

⁹⁴⁹ Ligne 133 - « *qu'on a qu'elle a beaucoup souffert* »

⁹⁵⁰ Ligne 198

⁹⁵¹ Lignes 124 et 125

⁹⁵² Ligne 67

⁹⁵³ Ligne 360

comme espace linguistique neutre – hors de sa mère et du conflit dans les langues – lui permet alors de s'autoriser à 'être'.

Bien qu'elle évoque le danger d'inexistence dans le fait de ne pas avoir de pays⁹⁵⁴, l'identité de Priya, au sens d'un 'sentiment d'existence' qui passe aussi par la langue tamoule, se constitue pour elle comme « trace » de ses parents et des Tamouls, d'où l'importance qu'elle accorde à cette transmission.

⁹⁵⁴ Ligne 121 - « *si on n'a pas de pays c'est chaud après on n'existe plus* »

Légende

Les mots entre guillemets et en italique sont des séquences de l'entretien.

Les mots soulignés dans les séquences indiquent leur importance dans mon analyse.

Mayuran, homme de 55 ans⁹⁵⁵

Né au Sri Lanka, Mayuran est Tamoul, il a cinquante-cinq ans au moment de l'entretien. Ayant reçu son contact par mon cousin, il a accepté volontiers de répondre à ma demande. Nous nous rencontrons à la gare du Nord et nous nous dirigeons dans un café calme à deux pas pour s'entretenir. Sur ce court trajet, j'observe un homme qui marche vite, et dans un échange social se formulait déjà le fait « *de courir après le temps* » annonçant là aussi quelque chose de sa problématique. Au moment où je mets un terme à l'entretien, il se lève aussitôt, prêt à partir afin de se rendre chez des amis pour dîner.

I. La dangerosité des territoires

1. Le danger de mort au Sri Lanka

À partir du « *pogrom de 1983* »⁹⁵⁶, le Sri Lanka se présente comme un territoire dangereux. Le récit de Mayuran décrit cette « *violence (ayant) éclat(é) en juillet* »⁹⁵⁷ qui s'accompagne d'un champ lexical affichant une réalité de non-choix, de violence et de dangerosité : « *j'étais en camp de réfugiés à Kollupettiya j'étais piégé* »⁹⁵⁸ - « *j'ai eu la vie sauve mais vraiment de justesse* »⁹⁵⁹ - « *y avait énormément d'extrémistes Cinghalais [...] qui ont entouré notre camp et ils se sont jurés de nous massacrer tous* »⁹⁶⁰. Sans transition, passant de « *l'admission* »⁹⁶¹ à

⁹⁵⁵ Cf. Mayuran, Verbatim p.20

⁹⁵⁶ Ligne 25

⁹⁵⁷ Ligne 33

⁹⁵⁸ Lignes 26 à 27

⁹⁵⁹ Lignes 35 à 36

⁹⁶⁰ Lignes 42 à 43

⁹⁶¹ Ligne 24

l'université au camp de réfugiés⁹⁶², Mayuran change de repère spatial dans son récit et précise que le camp est situé « à côté [...] d'un temple bouddhiste »⁹⁶³, un lieu et une religion qu'il associe aux fanatiques religieux du peuple Cinghalais.

Lorsqu'il évoque « l'intervention de l'armée », Mayuran y associe également du danger : « nous on n'avait pas confiance non plus en l'armée parce que eux ils étaient presque complices avec eux »⁹⁶⁴. Se formulant à travers un « nous on » collectif désignant les Tamouls vivant avec lui sur le camp, il décrit une méfiance collective tantôt au-dedans : « on s'est dit mais c'est fini on était un peu près deux mille hein ça aurait pas été étonnant de toute façon s'ils nous avaient massacrés »⁹⁶⁵, tantôt au-dehors « on avait [...] peur de sortir du camp parce qu'on savait ce qui arriverait à l'extérieur »⁹⁶⁶. Le sentiment d'insécurité se connecte d'emblée à une dimension de la fin/ de la mort.

À la suite de ce « pogrom », l'avenir s'était soudainement éteint, « les entreprises tamoules ont été brûlées ont été incendiées réduites en cendres [...] entre trois et quatre mille Tamouls ont été tués pendant cette violence ça donne envie à personne après »⁹⁶⁷. Le champ lexical et l'insistance des mots dépeignent une réalité de destruction, voire d'extermination de tout ce qui constitue du 'tamoul'.

2. La sonorité de la langue tamoule

Le parler dans sa langue maternelle se vit comme un autre territoire dangereux. Mayuran l'évoque sous forme d'un « complexe de parler en tamoul en public »⁹⁶⁸. À la suite de ma réaction « ah bon ? » marquant un étonnement de ma part - lui qui est interprète en contact avec la langue tamoule dans son quotidien – il le justifie en le liant au contexte hostile de « l'époque » où il « ne pouva(i)t pas parler en tamoul »⁹⁶⁹.

⁹⁶² Ligne 26 - Un implicite du contexte de guerre imposant du déplacement interne.

⁹⁶³ Lignes 41 à 42

⁹⁶⁴ Lignes 43 à 45

⁹⁶⁵ Lignes 45 à 46

⁹⁶⁶ Lignes 48 à 49

⁹⁶⁷ Lignes 115 à 118

⁹⁶⁸ Ligne 55

⁹⁶⁹ Ligne 57

Lorsque je lui demande quelle langue il parlait alors, Mayuran ne répond pas à ma question, il m'explique cependant le contexte « *parce qu'en partant de Colombo vers le nord on prenait un bus mais ça devait traverser les contrées cinghalais(es)/ et [...] si on parlait tamoul et si eux découvriraient qu'on est Tamoul c'était la mort sûre »⁹⁷⁰. Cette impossibilité à être dans la sonorité de la langue maternelle se marque par cette peur de se faire repérer par l'ennemi accompagnée de cette certitude d'être éliminé s'il est associé à ses origines. Ainsi, pour Mayuran, la langue tamoule doit se parler « *doucement tout doucement même après une fois que [...] tout était fini je viens à Colombo je parlais en tamoul mais tout doucement* »⁹⁷¹, sa sonorité est dangereuse, par instinct de survie, le tamoul parlé s'associe à la discrétion, il faut alors en retirer le son pour éviter la mort.*

Mayuran souligne son étonnement vis-à-vis des personnes qui parlent cette langue tamoule à voix haute, « *même ici au métro les gens parlent très très fort et comme je suis très étonné de savoir mais comment ils parlent les gens heu très fort* »⁹⁷², il ne comprend pas chez d'autres cette dissociation de la sonorité avec le danger. Ce passage traumatisant à Colombo a visiblement laissé une trace dans son lien à sa langue maternelle.

3. Des espaces maintenus sous silence

Mayuran ne rentre pas dans les détails de ses activités politiques au Sri Lanka : « *mais c'était pas pour cet motif que je suis allé à Colombo mais j'avais aussi des activités politiques à Colombo voilà* »⁹⁷³ - « *j'étais aussi un étudiant politisé voilà* »⁹⁷⁴ / « *voilà coller des affiches et puis pleins d'autres choses* »⁹⁷⁵ / « *je peux pas tout raconter* »⁹⁷⁶ / « *ma famille d'abord qui pensait que j'allais avoir des problèmes à juste titre hein et que peut-être j'allais prendre de l'arme aussi* »⁹⁷⁷. Il s'agit toujours aujourd'hui d'un terrain dangereux où il ne peut pas tout dire, il doit continuer à ne pas dévoiler.

⁹⁷⁰ Lignes 59 à 61

⁹⁷¹ Lignes 61 à 63

⁹⁷² Lignes 63 à 65

⁹⁷³ Ligne 80 à 81

⁹⁷⁴ Ligne 99

⁹⁷⁵ Ligne 103

⁹⁷⁶ Ligne 105

⁹⁷⁷ Lignes 109 à 110

Cette nécessité de laisser sous silence se retrouve aussi au sein du territoire du Sri Lanka : « *on peut aller y a pas de problème [...] le problème c'est quand on a une revendication il faut se taire/ politiquement parlant* »⁹⁷⁸, il dépeint la réalité d'un lieu où les choses ne peuvent se dire, rendant ainsi impossible une libre expression de soi. Si la langue maternelle a été rendue silencieuse, les revendications doivent tout aussi l'être. Toute expression de soi doit rester sous silence révélant selon Mayuran une « *oppression* » qui est « *invisible* »⁹⁷⁹, une oppression silencieuse.

Plus tard, dans son rôle de commercial une fois en France, Mayuran s'est retrouvé dans une situation où il n'était pas en droit de dévoiler toutes les informations, devant cacher la vérité au risque d'être repéré dans son mensonge, ce qui l'amène là aussi - par point de contact avec son histoire - à mal vivre cette expérience : « *le côté entreprise vendeur manager tout ça oh c'est une expérience douloureuse aussi parce que être commercial [...] c'est n'importe quoi c'est mentir être stressé tout le temps devoir justifier un résultat* »⁹⁸⁰.

4. L'expression du malaise face au racisme

Mayuran aborde une réalité fragile de l'exilé, celui qui se sent persécuté par le monde qui l'entoure : « *quand on ne comprend pas on est déjà paranoïaque de soi parce que quand on est exilé on est paranoïaque quelque part* »⁹⁸¹. Il justifie cet enclin à la méfiance envers un monde portant cette idéologie d'une hiérarchie des races : « *ben on a peur de tout on a l'impression surtout quand on sait que on est sorti d'un milieu où heu on a appris à survivre ici c'est les Blancs les Noirs c'est du racisme* »⁹⁸². Associant « *(l') histoire de l'Allemagne* »⁹⁸³ à « *l'histoire hitlérienne* »⁹⁸⁴, Mayuran introduit par le « on » une peur collective, celui du racisme qui inévitablement conduit à la mort. Il s'agit pour lui d'un point de contact avec ce

⁹⁷⁸ Lignes 515 à 517

⁹⁷⁹ Ligne 515

⁹⁸⁰ Lignes 312 à 314

⁹⁸¹ Lignes 177 à 178

⁹⁸² Lignes 180 à 181

⁹⁸³ Ligne 189

⁹⁸⁴ Lignes 189 à 190

qu'il a vécu au Sri Lanka, entre les Cinghalais et les Tamouls, réactivant sa peur d'être « *massacré* »⁹⁸⁵ du fait de son origine ethnique.

Pour lui, parler dans sa langue maternelle en présence d'autrui peut être considéré comme une provocation : « *j'ai toujours eu peur de parler en tamoul quand il y a des personnes qui ne comprenaient pas tamoul* »⁹⁸⁶ - « *qui peuvent penser que moi je parle d'eux que je dise du mal [...] (d')eux* »⁹⁸⁷. Interprété selon lui par les autres comme un complexe, ce terme apparaît plusieurs fois dans son discours : « *t'es complexé* »⁹⁸⁸ / « *j'ai dit je suis pas complexé* »⁹⁸⁹ / « *y a des gens complexés aussi autour de nous* »⁹⁹⁰, quel écho porte ce mot en lui ? Cette crainte qu'il projette sur l'autre « *c'est normal aussi moi je le comprenais* »⁹⁹¹, manifeste chez lui aussi une crainte d'être persécuté par l'autre.

Le racisme, il le rencontre également dans son parcours au moment où il cherche à devenir bibliothécaire qui selon lui dépendait de la « *volonté [...] des examinateurs* » lui ayant reproché de ne pas avoir « *assez de français assez de connaissances historiques en France mais c'est faux* »⁹⁹², pour lui il s'agissait clairement de « *racisme le racisme que je comprenais je leur en ai pas voulu/ sincèrement* »⁹⁹³. Mayuran se dit comprendre le paranoïaque comme le raciste, tant celui qui peut se sentir persécuté que celui qui persécute.

Les deux fois où il me parle de racisme, je ne relève pas. Une première fois quand il me dit : « *en Allemagne c'était que des Blancs c'était rare de voir d'autres personnes même* »⁹⁹⁴, à quoi je lui pose une nouvelle question : « *vous étiez resté longtemps en Allemagne ?* »⁹⁹⁵. Une deuxième fois vis-à-vis des examinateurs : « *c'était du racisme le racisme que je comprenais je leur en ai pas voulu/ sincèrement* »⁹⁹⁶ à quoi je réponds également par une autre question

⁹⁸⁵ Ligne 46

⁹⁸⁶ Lignes 236 à 237

⁹⁸⁷ Ligne 241

⁹⁸⁸ Ligne 237

⁹⁸⁹ Ligne 238

⁹⁹⁰ Ligne 240

⁹⁹¹ Ligne 248

⁹⁹² Lignes 281 à 283

⁹⁹³ Ligne 285

⁹⁹⁴ Lignes 182 à 183

⁹⁹⁵ Ligne 184

⁹⁹⁶ Ligne 285

« hm comment vous êtes passé de maçonnerie à bibliothécaire ? »⁹⁹⁷. Le racisme me renvoie à une réalité qui m'est familière, je continue sur mon fil en évitant – probablement inconsciemment - cette zone de contact.

II. Un parcours tumultueux

1. De « combattants » à « réfugiés »

À la suite des injustices, la « jeunesse (s') était politisée »⁹⁹⁸, Mayuran avait lui aussi fait partie de ceux qui avaient entrepris « des activités politiques »⁹⁹⁹. À partir d'une prise de « conscience (d'être) un peuple opprimé »¹⁰⁰⁰, il décrit cette résistance qui s'était créée, « surtout (chez) les étudiants des universités » qui avaient « commencé à prendre des armes »¹⁰⁰¹ dans l'intérêt de « la lutte armée »¹⁰⁰².

Cependant, à la suite du « pogrom de 83 », révélant à la fois « l'ampleur de la violence »¹⁰⁰³ et « la solitude de cette minorité »¹⁰⁰⁴, un autre mouvement s'était organisé, celui de quitter le pays pour ceux qui avaient les moyens, passant alors de l'affrontement à la fuite. Il rappelle qu'« à cette époque-là c'était l'hémorragie tout le monde partait [...] et ouais malheureusement ceux qui n'avaient pas de moyens ils sont restés et eux ils ont affronté quoi »¹⁰⁰⁵.

À ce moment-là, le cours de sa vie en tant qu'étudiant à la recherche d'un emploi s'interrompt : « c'est là que je me suis dit que je ne peux plus vivre dans ce pays »¹⁰⁰⁶ - « que j'ai décidé vraiment de partir du pays j'avais peur »¹⁰⁰⁷. Le « pogrom » signe l'état d'urgence, le départ s'annonce pour lui, se décidant à la fois par la peur de sa famille et sa propre peur de mourir

⁹⁹⁷ Ligne 286

⁹⁹⁸ Lignes 75 à 76

⁹⁹⁹ Lignes 80 à 81

¹⁰⁰⁰ Ligne 84

¹⁰⁰¹ Lignes 78 à 79

¹⁰⁰² Ligne 92

¹⁰⁰³ Ligne 87

¹⁰⁰⁴ Ligne 87

¹⁰⁰⁵ Lignes 119 à 122

¹⁰⁰⁶ Lignes 25 à 26

¹⁰⁰⁷ Lignes 53 à 54

le poussant à fuir la dangerosité de cet espace. Son exil s'accompagne d'un inconfort : « *le nez qui coule parce que j'avais un problème de sinus le nez qui coule qui coule qui coule pendant tout le trajet [...] de Stuttgart à Paris [...] c'était pas évident* »¹⁰⁰⁸. Telle une métaphore sur le plan somatique, ce symptôme au même moment que ce trajet exprime dans son corps la fuite qu'il est en train de vivre.

2. Une terre en « perdition »¹⁰⁰⁹

Ayant traversé les frontières à partir d'un réseau de « *Tamouls [...] de A à Z* »¹⁰¹⁰, Mayuran raconte un voyage marqué d'une absence de familiarité où il ne « *connaissai(t)* »¹⁰¹¹ pas les gens chez qui il était hébergé, ni « *un mot d'allemand ni le français* »¹⁰¹².

Une absence d'attache se repère également dans son rapport à la terre d'origine. En effet lorsque je lui demande si son ami qu'il comptait rejoindre était « *un Tamoul sri lankais* », il me répond « *oui c'est un Tamoul du Sri Lanka* »¹⁰¹³. Sa reformulation insiste sur un aspect important, celui de l'identité. En effet, en reprenant ma formulation tout en y apportant une modification, il souligne le fait qu'il s'agisse d'une personne non pas identifiée à ce pays mais originaire d'un territoire qui ne se considère pas comme sien, mettant d'emblée à distance l'identité nationale.

Pour Mayuran, il ne s'agit plus du même lieu, ce qui existe n'a rien à voir avec ce qui existait avant. Si pour lui « *le pays n'est plus pareil celui qui revient n'est plus pareil* »¹⁰¹⁴, il analyse la situation comme « *une absence d'identification* »¹⁰¹⁵, selon lui « *on s'identifie pas à ce pays/ on a quelques réminiscences c'est incroyable hein ces réminiscences on a quelques mémoires qui surgit/ on dit que peut-être il y a mais c'est faux c'est n'importe quoi y a rien* »¹⁰¹⁶. En ce sens, cette impossibilité à faire du lien entre cet avant et cet après affiche un lien perdu avec

¹⁰⁰⁸ Lignes 201 à 204

¹⁰⁰⁹ Ligne 491

¹⁰¹⁰ Ligne 218

¹⁰¹¹ Ligne 215

¹⁰¹² Lignes 220 à 221

¹⁰¹³ Lignes 142 à 143

¹⁰¹⁴ Ligne 519

¹⁰¹⁵ Ligne 520

¹⁰¹⁶ Lignes 520 à 523

cette terre d'origine. Cette perte trouve son écho dans le titre tamoul de son « *premier recueil de poèmes* » signifiant « *dans le lointain [...] (et) en perdition* »¹⁰¹⁷. En d'autres termes, le changement d'espace-temps entraîne une dissociation avec le lieu actuel, redessinant à la fois le rapport au pays d'origine, ainsi que les contours de l'identité de la personne qui est partie. À l'inverse, dans son lien à la ville de Paris s'est construit pour lui un lieu d'origine : « *je me sens plus familier de cette rue que [...] des rues de là-bas/ ici j'ai beaucoup plus d'attaches [...] Paris c'est mon village et pourtant j'ai trainé en France hein pour le coup incroyable mais vrai* »¹⁰¹⁸.

Si les liens familiaux n'ont pas été creusés dans cet entretien, ce manque d'attache se perçoit également dans ses liens à ses parents. Par exemple, quand Mayuran dit « *en même temps bon il fallait aussi soutenir un peu la famille qui est restée là-bas* »¹⁰¹⁹, ceci était considéré non pas comme une forme d'attachement envers sa famille mais comme un devoir familial, comme une norme sociale et culturelle « *comme tout le monde hein beaucoup de gens ont fait ça* »¹⁰²⁰.

Mayuran parle de sa mère en tant que modèle sur le plan de la transmission mais ne parle pas de son lien avec elle et ne manifeste pas non plus le besoin de la voir fréquemment : « *non ça fait maintenant en trente-quatre ans je suis allé trois fois/ oui une fois en 2003 [...] c'est presque dix-neuf ans après je suis allé et l'année dernière je suis allé* »¹⁰²¹. Il évoque son père uniquement dans le lien avec sa mère, lui attribuant cet adjectif péjoratif « *macho* »¹⁰²² dépeignant du mépris envers un mari qui a empêché le développement intellectuel de sa femme.

3. Un apprentissage sur le tas

Il confronte une nouvelle épreuve, celle de ne pas pouvoir s'exprimer en français, dressant un point de contact avec cette impossibilité de s'exprimer dans sa langue d'origine au Sri Lanka. Il était cependant déterminé : « *moi je tenais à apprendre le français ça c'était quelque chose*

¹⁰¹⁷ Lignes 490 à 491

¹⁰¹⁸ Lignes 523 à 525

¹⁰¹⁹ Ligne 170

¹⁰²⁰ Ligne 173

¹⁰²¹ Lignes 508 à 510

¹⁰²² Ligne 449

pour moi c'était primordial »¹⁰²³. Pour lui c'était « d'abord [...] la langue à partir du moment qu'on est à l'aise dans la langue on se débrouille »¹⁰²⁴, le poussant quotidiennement à se rendre à l'Alliance Française après le travail. Il décrit « un début douloureux quand même hein c'était pas facile surtout quand on parle pas la langue du pays on est cassé au départ »¹⁰²⁵ et pour lui, le travail « c'était le goulag j'étais petit j'étais assez maigre [...] au bout de trois mois j'ai pris le poil de bête je commençais à travailler comme les autres »¹⁰²⁶. La force physique et mentale était requise tant dans cet espace professionnel que linguistique : « il faut avoir beaucoup de force [...] (pour) apprendre »¹⁰²⁷ et « beaucoup de force pour travailler [...] et de solidité mentale »¹⁰²⁸. S'exprime alors un besoin de rattraper un retard afin de s'intégrer dans cet espace d'accueil : « j'ai appris à boire du vin avec eux [...] je faisais la cuisine »¹⁰²⁹, c'est à partir d'un 'comme les autres' et d'un 'avec eux' que se forge dans cet ailleurs une vie loin du danger.

Du côté de l'apprentissage de la langue française, avant d'entamer les cours de façon formelle, il élabore au-préalable sans le savoir une méthode d'apprentissage à partir d'une série télévision : « *Santa Barbara tous les soirs je regardais je repérais les mots et cherchais dans le dictionnaire sans rien comprendre hein c'est-à-dire d'une manière auditif une repérage auditif des mots et rechercher dans le dictionnaire c'était c'est un exercice assez intéressant pour moi [...] quand on a des oreilles fines on prononce bien plus on observe les mouvements auditifs plus on reproduit ça comme il faut »¹⁰³⁰. Sa méthode d'apprentissage qui ici fait entrer en jeu la sonorité de la langue, témoigne d'une certaine rigueur lui ayant permis de ne pratiquement « pas (avoir) d'accent »¹⁰³¹. Le fait qu'il le relève a son importance, cette dimension qui généralement trahit une origine étrangère permet d'établir pour lui un signe d'intégration, et de le préserver du danger d'être repéré comme étranger.*

¹⁰²³ Lignes 165 à 166

¹⁰²⁴ Lignes 174 à 175

¹⁰²⁵ Lignes 164 à 165

¹⁰²⁶ Lignes 251 à 255

¹⁰²⁷ Lignes 155 à 156

¹⁰²⁸ Lignes 252 à 253

¹⁰²⁹ Lignes 255 à 256

¹⁰³⁰ Lignes 258 à 263

¹⁰³¹ Ligne 266

Présent dans son discours, cette question de compréhension est importante pour lui : « quand on ne comprend pas on est déjà paranoïaque »¹⁰³² / « c'est normal aussi moi je le comprenais »¹⁰³³ / « je comprends je le juge pas trop »¹⁰³⁴, « ils savent lire mais ils sont rien comprendre »¹⁰³⁵ / « mais sans comprendre pour autant »¹⁰³⁶. On retrouve cette notion dans cette anecdote qu'il raconte du bouquin « volé à la bibliothèque du centre où (il a) été hébergé »¹⁰³⁷, se rappelant avoir « souign(é) des phrases qu(il) ne comprenai(t) pas [...] s'avérant plus tard être « vraiment très très important(es) donc j'avais pas compris les anciennes au départ »¹⁰³⁸ remarque-t-il. Avec le temps est venue la compréhension du bouquin dans son essence.

4. Des transitions sans frontières

Ce déplacement du Sri Lanka à la France, non pas « avec un visa »¹⁰³⁹ mais avec « des passeurs »¹⁰⁴⁰, est évoqué « sans difficulté »¹⁰⁴¹, le plus important pour lui c'est d'avoir « franchi la frontière (sans) problème »¹⁰⁴². Ce rapport à la frontière se rejoue dans son rapport à tout type d'espace, tant physique que linguistique. En effet, cette transition spatiale sans frontières se repère dans son travail en tant que commercial, toutes les frontières étaient ouvertes, ayant eu le droit de se rendre dans différents territoires : « je voyageais partout [...] en Europe partout »¹⁰⁴³.

On le retrouve aussi dans ses transitions constantes, où il passe librement d'un espace à un autre : « licencié (de son travail dans la maçonnerie) je pouvais bénéficier du chômage et avec ça je me suis dit je vais continuer les études »¹⁰⁴⁴ - « je vais passer le concours pour devenir

¹⁰³² Ligne 177

¹⁰³³ Ligne 248

¹⁰³⁴ Ligne 544

¹⁰³⁵ Ligne 549

¹⁰³⁶ Ligne 563 à 564

¹⁰³⁷ Ligne 402

¹⁰³⁸ Lignes 402 à 406

¹⁰³⁹ Ligne 7

¹⁰⁴⁰ Ligne 5

¹⁰⁴¹ Ligne 7

¹⁰⁴² Ligne 9

¹⁰⁴³ Lignes 314 à 317

¹⁰⁴⁴ Lignes 289 à 290

*bibliothécaire mais ça n'a pas marché je suis remonté à Paris je commençais à travailler [...] j'étais électricien câbleur »*¹⁰⁴⁵.

Ce « *sacré parcours* »¹⁰⁴⁶ - du métier de maçon à celui de traducteur assermenté expert – qui se structure par un cycle entre travail et étude, prouve que Mayuran s'affranchit sans « *arrê(t)* »¹⁰⁴⁷ des frontières, et adopte face à l'inconnu la même stratégie qu'à son arrivée en France où il faut « *se débrouille(r) déjà avec ce qu'on a mais on avance petit à petit c'est comme ça qu'il faut* »¹⁰⁴⁸.

D'une « *lubie* » de « *bouquins* »¹⁰⁴⁹ à « *la traduction des récits* », il s'est professionnalisé dans une voie lui permettant d'allier ses intérêts pour les livres et les langues. « *(D)evenue une passion* »¹⁰⁵⁰, la traduction lui permet de passer d'une langue à une autre, d'un monde à un autre, d'accéder sans frontières à différents territoires.

Mayuran se retrouve toujours sur un chemin en vue d'arriver à un lieu, ici celui d'arriver à écrire un livre sur Nietzsche : « *c'est mon but mais c'est pas sûr que j'y arriverai hein c'est mon but c'est d'y arriver j'arriverai je sais que j'y arriverai* »¹⁰⁵¹. Sa phrase manifeste un cheminement qui reflète là aussi un mouvement vers l'avant.

III. Celui qui passe devient passeur

1. De la traduction à la transmission

Sa méthode en vue de traduire un auteur consiste à comprendre, s'imprégner, se glisser dans ce nouveau monde. Tentant de traduire des textes littéraires complexes, Mayuran insiste sur la difficulté « *d'aborder comme ça frontalement* »¹⁰⁵², et souligne l'existence d'autres voies

¹⁰⁴⁵ Lignes 292 à 296

¹⁰⁴⁶ Ligne 332

¹⁰⁴⁷ Lignes 305 à 306

¹⁰⁴⁸ Lignes 336 à 337

¹⁰⁴⁹ Ligne 279

¹⁰⁵⁰ Ligne 349

¹⁰⁵¹ Lignes 423 à 425

¹⁰⁵² Lignes 418 à 419

pour y arriver, par exemple celle de passer par « *Gilles Deleuze* »¹⁰⁵³ pour arriver à « *expliquer Nietzsche* »¹⁰⁵⁴ aux Tamouls.

Pour lui, « *c'est prétentieux de dire qu'on peut traduire Nietzsche* »¹⁰⁵⁵ sans avoir une connaissance de la langue allemande. Ne pas avoir appris cette langue considérée comme plus « *riche pour la philosophie* » que la langue « *français(e)* »¹⁰⁵⁶ constitue pour lui « *(s)on plus grand regret* »¹⁰⁵⁷, cependant pour lui « *la langue ne devrait pas être barrière* »¹⁰⁵⁸ puisque la possibilité de « *contourner* »¹⁰⁵⁹ fait partie du jeu de la traduction.

Lorsqu'il « *publi(e) un recueil de poèmes en collection bilingue* », ou qu'il « *écrit l'histoire de la Révolution française* »¹⁰⁶⁰, ou qu'il traduit en langue maternelle des poèmes de « *Baudelaire* »¹⁰⁶¹ aux « *récits de Voltaire (et) Maupassant* »¹⁰⁶², c'est un pont qui se construit entre les Tamouls et la France, son intention est de leur donner accès à ce savoir du côté de la littérature française et européenne. Il s'est approprié la France et cherche à la transmettre, s'installant entre deux langues et deux mondes. Il se déclare comme « *porteur* » qu'il associe à une mission, celle de « *bousculer cette société (pour) casser les ordres établis [...] (l)'immobilisme dans la pensée* » des Tamouls qui « *sont trop en retard par rapport [...] à ce qui se passe ici* »¹⁰⁶³. Ainsi, par la traduction, il cherche à les mettre à niveau, à les faire voyager dans d'autres contrées pour leurs ouvrir des horizons nouveaux, trouvant par cette transmission écrite - muette et donc éloignée de tout danger – une façon de les faire passer dans un monde sans frontières.

¹⁰⁵³ Ligne 420

¹⁰⁵⁴ Ligne 392

¹⁰⁵⁵ Lignes 410 à 411

¹⁰⁵⁶ Lignes 412 à 413

¹⁰⁵⁷ Ligne 411

¹⁰⁵⁸ Ligne 417

¹⁰⁵⁹ Ligne 418

¹⁰⁶⁰ Lignes 359 à 360

¹⁰⁶¹ Ligne 355

¹⁰⁶² Lignes 363 à 364

¹⁰⁶³ Lignes 432 à 435

2. Une transmission inconsciente

Ce terrain de l'enseignement et de l'apprentissage lui vient initialement de sa mère, qu'il décrit comme une « *pallaipandi* »¹⁰⁶⁴ signifiant « *érudit(e) du tamoul* »¹⁰⁶⁵, et qui, ayant « *eu son diplôme* »¹⁰⁶⁶, « *aurait pu devenir enseignante* »¹⁰⁶⁷. Elle a été cependant bloquée par un mari qui « *voulait qu'elle reste à la maison* »¹⁰⁶⁸. C'est dans un non-choix et une non-liberté qu'il décrit sa mère qui « *n'a pas eu de chance* »¹⁰⁶⁹, ayant eu à faire face à l'imposition de limites par son mari. Érudite et autodidacte comme sa mère, sa volonté d'éduquer les Tamouls à travers ses traductions s'inscrit également inconsciemment dans cette visée enseignante. Par ailleurs, Mayuran s'était marié avec une femme qui est elle aussi « *enseignante au CM1 CM2* »¹⁰⁷⁰, cependant la priorité mis dans son « *travail* »¹⁰⁷¹ a tracé une route pour lui sans elle.

Il s'approprie le terrain de l'apprentissage et de l'enseignement. En racontant sa passion pour la traduction et pour les livres, il m'embarque et s'en rend compte, s'arrête soudainement dans sa quête pour revenir à la mienne : « *(m)es questions* »¹⁰⁷².

Pour lui l'écriture est un terrain où il se sent bien, et son besoin de s'exprimer, d'exister à travers ses travaux et ses écrits, se manifeste quand il dit « *si je ne lis pas et je n'écris pas je ne suis pas bien je ne suis pas à l'aise* »¹⁰⁷³.

Ce terrain n'est pas juste un terrain dans lequel il se réfugie, mais il s'agit d'un espace où il se maintient constamment dans le mouvement, évitant l'arrêt qu'il a connu auparavant comme une riposte face à l'impossibilité d'avenir au Sri Lanka.

¹⁰⁶⁴ Ligne 497

¹⁰⁶⁵ Ligne 498

¹⁰⁶⁶ Ligne 500

¹⁰⁶⁷ Ligne 500

¹⁰⁶⁸ Ligne 499

¹⁰⁶⁹ Ligne 498

¹⁰⁷⁰ Ligne 536

¹⁰⁷¹ Ligne 534

¹⁰⁷² Ligne 469

¹⁰⁷³ Ligne 380

3. La trace de l'immortalité

En parlant du Sri Lanka, Mayuran affiche une certaine ambivalence envers sa terre d'origine : « ça fait du bien et ça fait triste aussi en même temps de voir que tout est parti quoi [...] / tout est effacé sans trace / y a plus rien y a aucune heu je sais pas y a que des camps militaires »¹⁰⁷⁴, l'effacement de traces représente une menace. Si au Sri Lanka il n'y en a aucune, il cherche à lutter contre ce danger sur un autre territoire d'origine, celui de son identité. L'importance de laisser une trace à travers ses écrits se tisse dans son rapport à la mort qui le hante depuis le Sri Lanka. Tantôt il se sent dans l'urgence d'écrire, où il n'a « pas le temps » se connectant à l'idée de « tout larguer pour vraiment (s)e consacrer entièrement à l'écriture »¹⁰⁷⁵, tantôt dans le besoin de prendre du temps, de ne pas aller trop vite avant de publier afin de permettre de développer sa réflexion : « j'édite pas encore / j'attends [...] ben j'attends que ce soit mûr c'est important c'est pas la peine d'écrire quinze livres parfois un seul suffit pour exposer toute notre pensée hein »¹⁰⁷⁶.

Sa quête d'immortalité cherche à se symboliser par une action spectaculaire pour laquelle il serait remémoré, celle qui rend immortelle comme décrite dans les cas de Socrate et du commandement Serbe, tous deux morts par l'absorption d'un poison.

L'ayant déjà mentionné plus haut, lorsqu'il parlait de bousculer l'immobilisme des Tamouls, cette expression d'« introduire une dose de poison »¹⁰⁷⁷ tient une place importante dans son discours, s'associant à un changement brusque vers une ouverture nouvelle.

Ce futur qui rime avec l'écriture instaure à la fois un mouvement et un lieu qui le sécurisent, constituant une stratégie contre le danger de mort « et puis maintenant j'ai cinquante-cinq ans qu'est-ce que j'ai à faire ? [...] maintenant c'est lutter contre la mort et je suis plutôt plus près de la mort que de la vie donc heu c'est là qu'il faut lutter nous cherchons tous un peu

¹⁰⁷⁴ Lignes 512 à 515

¹⁰⁷⁵ Lignes 582 à 583

¹⁰⁷⁶ Lignes 473 à 476

¹⁰⁷⁷ Ligne 434

d'immortalité et c'est dans ce sens-là à mon avis que je m'installe que j'essaye de m'installer
»¹⁰⁷⁸.

Parce qu'il porte « *toujours (en lui) l'idée de la mort (qui lui) reste dans la conscience* », lorsqu'il dit « *si je meurs combien de choses j'aurais emporté avec moi c'est dommage alors que je peux laisser pleins pleins de choses aux Tamouls hein et puis j'ai pas tout fait pour compléter ma vie ça c'est mon souci principal* »¹⁰⁷⁹, il souligne alors la nécessité de transmettre ce qu'il sait avant d'être emporté par la mort, avant de ne plus pouvoir dire.

4. Une transmission muette

Quand je l'interroge sur la question de la transmission de la langue maternelle, il me dit que ses fils ne parlent tamoul, le justifiant par « *un père (en) vadrouille* »¹⁰⁸⁰ - un père absent, tout comme son père dans son discours. Mayuran a fait le choix de parler en français à ses enfants, néanmoins, à la suite de l'initiative de sa femme ayant voulu apprendre à lire cette langue, il avait mis en place un enseignement syllabique leur permettant d'apprendre à lire. Cependant la lecture seule des lettres ne suffit pas pour leur permettre d'en comprendre le sens : « *ils peuvent lire mais ils ne connaissent pas les sens des mots ni grammaire mais je suis sûr qu'ils arriveront un jour parce que à un moment donné on s'y met* »¹⁰⁸¹. Pouvant alors lire le tamoul sans pouvoir le parler, il s'agit ici d'une transmission muette de la langue maternelle. Selon lui, « *c'est pas à moi de leur imposer de toute façon/ ils m'ont demandé de leur enseigner/ j'ai fait une première démarche après c'est à eux de le faire/ c'est à eux de s'intéresser de chercher les ressources/ si vraiment ça les intéresse hein* »¹⁰⁸². Il ne prend pas lui cette responsabilité de transmettre la langue tamoule dans son expression orale, pour lui « *la première démarche (consiste à) reconnaître les caractères* »¹⁰⁸³. Attendant de ses enfants un mouvement indépendant comme il l'a fait lui, Mayuran pense avoir fait sa part – cette part qui ne comportait pas de danger. En ne leur apprenant pas à parler tamoul, il barre l'accès au danger.

¹⁰⁷⁸ Lignes 441 à 445

¹⁰⁷⁹ Lignes 584 à 587

¹⁰⁸⁰ Ligne 546

¹⁰⁸¹ Lignes 551 à 552

¹⁰⁸² Lignes 573 à 575

¹⁰⁸³ Lignes 565 à 566

Dans son discours, un seul terrain se présente comme constructible : celui de la France, et c'est ainsi que Mayuran devient passeur cherchant à affranchir les Tamouls de leurs frontières tant géographiques et culturelles qu'intellectuelles.

IV. Synthèse

MAYURAN – le danger de mort dans la sonorité de la langue tamoule

Traducteur en français, tamoul et anglais, Mayuran a un rapport à la langue tamoule qui se joue du côté de la sonorité. Il parle tamoul « *tout doucement* »¹⁰⁸⁴ et dit avoir « *toujours eu peur de parler en tamoul* »¹⁰⁸⁵, ce lien particulier à sa langue maternelle se façonne dans le temps et sur un territoire de guerre, là où il a craint d'être repéré comme Tamoul - donc comme ni Cinghalais, ni Sri Lankais – qui s'associe au risque de se faire tuer. Mayuran a vécu cette guerre civile de façon frontale, il raconte notamment une scène marquante, celle d'un guet-apens sur le camp où il aurait évité la mort. Le danger porté par la langue rejoint la dangerosité de ce territoire d'origine, qu'il a dû fuir.

Un voyage dont les souvenirs qui lui restent renvoient à la fois au symptôme de son nez qui fuit pendant le trajet, au manque de familiarité qui marque cet exil – avec des inconnus vers l'inconnu – et à cette crainte de persécution par l'autre qui se réactive juste avant d'arriver en France, lorsqu'il passe un mois en Allemagne, un territoire qu'il associe d'emblée à l'histoire du nazisme appris dans ses livres d'école.

D'autres traces de cette Histoire se dévoilent dans son récit, et se rejouent notamment dans sa crainte de se faire prendre par ce qu'il dit, repérable dans cette gêne d'avoir un accent qui risque de trahir cette autre origine, tout comme dans ce stress constant ressenti lorsqu'il était commercial où, pour vendre, il lui fallait mentir.

Du côté du contexte, au Sri Lanka, les revendications ne pouvaient être exprimées, il fallait se taire, le fait de ne pas avoir le droit de parler dans ce pays révèle une oppression « *invisible* »¹⁰⁸⁶ selon lui, mais pour rester sur le fil de la sonorité, elle est surtout silencieuse

¹⁰⁸⁴ Ligne 515

¹⁰⁸⁵ Ligne 236

¹⁰⁸⁶ Ligne 31

et ce non-droit de parler et de revendiquer pousse là aussi à se maintenir dans le silence, donc en dehors de la sonorité.

Dans son récit, d'autres espaces sont ombrés de silence, Mayuran est resté évasif sur la raison qui l'amène à être à Colombo « *mais je suis pas allé pour ça mais heu on était très très politisé* »¹⁰⁸⁷, les activités politiques auxquelles il a participé et dont il ferme l'espace par ce « *je peux pas tout raconter* »¹⁰⁸⁸. D'une certaine façon, le danger continue de fonctionner, il ne faut (toujours) rien dire.

C'est dans son métier de traducteur – où il est question de langues sans leur sonorité – qu'il trouve un moyen de garder sa langue maternelle hors du danger qui lui est associé. En parlant de la traduction de livres qu'il est en train de faire, Mayuran raconte comment il est possible de contourner certaines difficultés pour traduire des idées complexes. Ce contournement de la complexité, on le retrouve dans son choix de transmission. En effet, il choisit de ne pas transmettre la langue tamoule 'parlée' à ses enfants et à sa femme mais il leur apprend cependant la lecture. Si cette transmission atypique est partie selon lui d'une demande de sa femme voulant d'abord apprendre à lire le tamoul¹⁰⁸⁹, Mayuran fait le choix pour autant de ne pas transmettre le tamoul du côté du parler. Ainsi ses enfants peuvent lire des mots, des phrases, sans pour autant en comprendre le sens. Il s'agit précisément d'une transmission muette de la langue tamoule.

Dans son lien à la langue maternelle, ce choix de ne pas transmettre cette langue dans son aspect sonore rend compte d'une réalité qui continue à faire effet, celle du danger de la sonorité de cette langue, imprimée dans sa mémoire en temps de guerre. Si le Sri Lanka n'occupe plus pour lui la même place qu'autrefois, ne s'agissant plus du même lieu, c'est en France qu'il se sent chez lui, une terre de refuge qui lui a permis de construire et de se déplacer « *sans difficulté* »¹⁰⁹⁰ d'un monde à un autre, d'une traduction à une autre. La langue française constitue un territoire d'ancrage à partir d'où il se dit et, de façon intéressante, c'est par la sonorité qu'il y entre, c'est en effet à partir du repérage auditif des mots qu'il accède à ce monde-là.

¹⁰⁸⁷ Ligne 81

¹⁰⁸⁸ Ligne 105

¹⁰⁸⁹ Ligne 562

¹⁰⁹⁰ Ligne 7

À travers son métier de traducteur, il se considère comme un « *passeur* »¹⁰⁹¹ entre deux mondes, dans le but de mettre en mouvement la pensée des Tamouls.

Par ses traductions et ses écrits, Mayuran est en quête d'immortalité. Il cherche à laisser une trace - une trace de son existence à lui - alors qu'il évoque l'absence, l'effacement de traces d'un Sri Lanka qu'il a connu. Cette quête de l'immortalité s'associe à sa peur de mourir avant de n'avoir tout dit. Ce même danger, 'déplacé' dans une autre réalité, celle de la vie en tant qu'humain mortel, fonctionne toujours dans son rapport au monde.

¹⁰⁹¹ Ligne 432

Du côté de l'Inde

Légende

Les mots entre guillemets et en italique sont des séquences de l'entretien.

Les mots soulignés dans les séquences indiquent leur importance dans mon analyse.

Rajan, homme de 52 ans¹⁰⁹²

Ayant reçu ce contact par son ami Mayuran, notre interlocuteur a rapidement donné son accord pour faire cet entretien, et nous avons convenu de nous rencontrer à son bureau.

Rajan est Indien, né à Chennai, il a cinquante-deux ans au moment de la rencontre. Une fois arrivé sur place, il se dirige au sous-sol de leur bureau aménagé en espace de travail, moins bruyant selon lui pour l'entretien, cependant interrompu plusieurs fois par des personnes qui sollicitaient son aide, l'ayant aussi amené, à un moment donné, à sortir du cadre de l'entretien pour une quinzaine de minutes.

I. L'intériorité comme lieu conflictuel

1. Sortir : un mouvement nécessaire

Lorsque Rajan avait dix-huit ans, une opportunité se présente à lui, celle de faire ses études en France en allant vivre chez son oncle. Issu d'une famille qui avait peu de moyens, il quitte alors son pays d'origine pour de nouveaux horizons. Si aux premiers abords ce voyage vers la France se présente comme une opportunité d'avenir, il est surtout question pour Rajan de « *fuir* »¹⁰⁹³ un espace étriqué où il ne se sent pas à sa place.

¹⁰⁹² Cf. Rajan, Verbatim p. 39

¹⁰⁹³ Ligne 217

Plusieurs espaces se décrivent comme contraignants :

- Tout d'abord, celui d'une « *famille pauvre* »¹⁰⁹⁴ où la restriction détermine un mode de vie, comme ne pas pouvoir « *mange(r) [...] de la viande tous les jours* »¹⁰⁹⁵ par exemple.
- Ensuite, celui de l'espace-temps : l'Inde « *il y a trente ans* » qu'il décrit comme « un pays pauvre et [...] difficile » et où un manque « de perspectives »¹⁰⁹⁶ a poussé « *les gens [...] à fuir le pays à l'époque* »¹⁰⁹⁷.
- Puis une fois en France, à partir de la différence des « *mœurs* »¹⁰⁹⁸ qu'il justifie ainsi : « *moi je sortais je rentrais quand je voulais ça ne plaisait pas trop à mon oncle* »¹⁰⁹⁹, l'espace partagé semble avoir été vécu à la fois comme limité et limitant, ayant conduit Rajan à « quitt(er) la maison de (s)on oncle »¹¹⁰⁰.

En quittant ces espaces, Rajan se libère de l'état d'esprit de la société indienne dont son oncle est aussi porteur.

En même temps qu'il s'éloigne de sa culture d'origine qui ne lui « *correspondait pas* »¹¹⁰¹, il s'écarte d'un système de règles et de castes imposé par ces « *moraliste(s)* »¹¹⁰² et ces « *castistes* »¹¹⁰³ et refuse cette « *mentalité bizarre* »¹¹⁰⁴ de la société qui accepte les inégalités entre homme et femme et entre communautés.

Pour lui, sortir d'un espace permet de « vivre » – ce lien entre un déplacement et la possibilité de vivre se repère six fois dans l'entretien :

Par exemple, sortir de l'Inde et « venir en France c'était pour y vivre »¹¹⁰⁵, ce qui lui a aussi permis de changer « *(s)a façon de vivre* »¹¹⁰⁶.

¹⁰⁹⁴ Ligne 101

¹⁰⁹⁵ Ligne 163

¹⁰⁹⁶ Lignes 149 à 150

¹⁰⁹⁷ Lignes 148 à 150

¹⁰⁹⁸ Ligne 238

¹⁰⁹⁹ Ligne 239

¹¹⁰⁰ Ligne 240

¹¹⁰¹ Ligne 225

¹¹⁰² Ligne 655

¹¹⁰³ Ligne 489

¹¹⁰⁴ Ligne 517

¹¹⁰⁵ Lignes 212 à 213

¹¹⁰⁶ Ligne 331

Si sa profession de traducteur interprète, induisant un déplacement d'une langue à une autre, lui permet de « vivre »¹¹⁰⁷, elle permet surtout aux Tamouls fuyant le Sri Lanka - à qui il vient en aide - de « *tout simplement [...] vivre* »¹¹⁰⁸.

Ce lien entre sortir et vivre se repère aussi dans son roman où son personnage quitte ses parents pour « *continue(r) à vivre avec ce peintre* »¹¹⁰⁹, ainsi que dans sa référence au film « *OK Kanmani* » où le couple de Chennai s'était déplacé dans une autre ville où « *ils vivent leur vie* »¹¹¹⁰.

Quand il dit qu'il pourrait « *très bien aller vivre* » chez un membre de sa famille en Inde mais qu'il « *v[a] à l'hôtel* »¹¹¹¹, il signifie inconsciemment que sa possibilité de vivre et se vivre se trouve toujours à l'extérieur de l'espace social.

2. Conflit entre idées universelles et valeurs culturelles

Là où ça pose un « *problème* »¹¹¹² selon lui, c'est quand les « *règle(s) sociale(s)* »¹¹¹³ prenant place en Inde traversent les frontières et continuent à fonctionner chez les Tamouls vivant en France. Pour lui, fonctionner avec « *tout un système qu'ils ont imaginé* »¹¹¹⁴, s'étayant sur « *un ensemble de soi-disant règles [...] suivies par je ne sais qui et [...] qu'il faut absolument perpétuer* »¹¹¹⁵ en France lui paraît « *presque contre nature* »¹¹¹⁶ et « *assez bizarre* »¹¹¹⁷.

Il conçoit cette réalité pour celui qui est : « *né en Inde (ayant) suivi ça ok je dirais c'est la règle sociale en fait il suit* »¹¹¹⁸ mais questionne lorsqu'il observe cela en dehors de ce pays d'origine, du côté des « *enfants qui sont nés ici* » se demandant : « *comment ils peuvent intégrer la notion de caste je pose la question* »¹¹¹⁹, et de son cousin qui « *est né ici il a grandi*

¹¹⁰⁷ Ligne 9

¹¹⁰⁸ Lignes 72 à 73

¹¹⁰⁹ Lignes 396 à 397

¹¹¹⁰ Ligne 659

¹¹¹¹ Lignes 532 à 533

¹¹¹² Ligne 491

¹¹¹³ Ligne 508

¹¹¹⁴ Ligne 500

¹¹¹⁵ Lignes 484 à 485

¹¹¹⁶ Lignes 507 à 508

¹¹¹⁷ Ligne 509

¹¹¹⁸ Lignes 508 à 509

¹¹¹⁹ Lignes 500 à 501

ici ok et (rire) il va en Inde pour se marier il n'a rencontré personne ici ? c'est une question que je pose quoi »¹¹²⁰. Ça le révolte : « *mais enfin ses parents ou son choix à un moment donné il a quand même fait des bonnes études il a un bon travail un moment donné il doit se dire quoi* »¹¹²¹, comme si pour lui la situation professionnelle et l'éducation constituaient des clefs pour être en mesure de décider pour soi, comme ça a été le cas pour lui.

Rajan n'accepte pas de suivre cette conception du monde. Se situant du côté « *des idées universelles* »¹¹²² traduisant des « *valeurs vers lesquelles le monde tend* »¹¹²³, il rejette cette mentalité indienne qui selon lui enferme les Tamouls. Il est catégorique, l'« *éducation est un droit de tout le monde d'homme de femme et tout ça après la culture n'a pas à intervenir dedans* »¹¹²⁴, s'il s'agit d'« *une valeur culturelle c'est une valeur à abolir c'est tout* »¹¹²⁵.

Ne trouvant aucune correspondance avec sa manière de penser, il ne s'identifie ni à ceux qui - de l'intérieur - composent cette société, ni à ceux qui - de l'extérieur - « *trouvent ça tout à fait normal* »¹¹²⁶.

3. « Ne pas déranger » : un mode de vie

Comme on a pu le voir, Rajan est dérangé par ces sujets qu'il trouve « *un peu étranges* »¹¹²⁷ non questionnés par la société comme ces chansons qui comportent « *de(s) propos qui (ne sont) pas corrects* »¹¹²⁸ reflétant une réalité où les femmes ne sont pas respectées. Rajan s'« *étonn(e)* »¹¹²⁹ de ne pas voir les « *féministes* »¹¹³⁰ se révolter, de les voir accepter sans « *di(re) mot* »¹¹³¹ comme si ce qui le dérangeait lui ne les dérangeait pas.

¹¹²⁰ Lignes 505 à 507

¹¹²¹ Lignes 512 à 513

¹¹²² Ligne 665

¹¹²³ Lignes 681 à 682

¹¹²⁴ Lignes 668 à 669

¹¹²⁵ Lignes 671 à 672

¹¹²⁶ Ligne 498

¹¹²⁷ Ligne 600

¹¹²⁸ Ligne 590

¹¹²⁹ Ligne 586

¹¹³⁰ Ligne 587

¹¹³¹ Ligne 597

Étant celui qui habite à l'étranger et qui « *qui aide* »¹¹³² financièrement sa famille, Rajan n'est pas soumis aux mêmes lois que ces femmes, ses sœurs, en ce sens sa position sociale est « *assez privilégiée* »¹¹³³. C'est en effet « *plutôt facile* » pour lui d'obtenir une certaine tranquillité « *même s'il fait des écarts on (ne le) questionne pas* »¹¹³⁴.

Le fait de ne pas séjourner chez sa mère une fois en Inde démontre son refus d'adopter un comportement culturellement attendu, encore une fois on le retrouve à l'extérieur. En se logeant ailleurs, il se constitue en tant qu'« étranger » à sa culture d'origine comme à sa famille. L'une des raisons qu'il évoque est celui de « *ne pas (vouloir) déranger (s)a mère* »¹¹³⁵ par ses invités « *artistes* »¹¹³⁶ venant prendre des verres le soir. Si Rajan ne veut pas la déranger, il n'aime surtout pas lui non plus être dérangé, si bien que dans ses romans, il « *ne fai(t) pas intervenir (des) personnes qui peuvent être dérangeant(e)s par rapport au système de pensée (de ses) personnages* »¹¹³⁷.

Lorsqu'il dit de sa mère qu'« *elle accepte parce qu'elle a une grande expérience avec les gens qui viennent de l'étranger par exemple ses sœurs et ses frères* »¹¹³⁸, il fait exister à la fois une réalité familiale entre ceux qui sont restés et ceux qui sont partis, mais aussi l'acceptation de sa mère qu'il soit de l'extérieur, qu'il soit « étranger »¹¹³⁹.

II. L'extériorité comme lieu d'ancrage

1. Sa place dans l'extériorité

« *Le premier retour* » en Inde sept ans plus tard fût pour lui « *un choc* »¹¹⁴⁰, faisant face à un pays qui était « *resté figé* » alors que lui avait changé « *(s)a façon de vivre* » depuis. Ce

¹¹³² Ligne 522

¹¹³³ Ligne 525

¹¹³⁴ Ligne 527

¹¹³⁵ Ligne 535

¹¹³⁶ Ligne 534

¹¹³⁷ Lignes 661 à 663

¹¹³⁸ Lignes à 540 à 541

¹¹³⁹ Ligne 541

¹¹⁴⁰ Ligne 329

« *passé* » auquel il se confronte est un rappel d'un espace conflictuel qu'il n'avait pas réussi à « *digérer* »¹¹⁴¹, lui créant un malaise.

Éprouvant le besoin de quitter ces espaces culturels où se vivent des « *inégalités* »¹¹⁴², c'est toujours en dehors de son lieu d'origine que Rajan trouve sa place à partir de laquelle il peut librement s'exprimer.

En se positionnant à l'extérieur des choses, Rajan tend à créer du mouvement. Un principe qui se repère dans l'écriture de ses romans en tamoul par exemple, où il tend un « *regard féministe* » à la société indienne, afin de faire exister une réalité différente souvent rejetée ou non valorisée par la société tamoule. Cette démarche s'inscrit dans une volonté de « *changer les mentalités* »¹¹⁴³ en dénonçant ce qu'il trouve « *un peu étrang(e)* »¹¹⁴⁴ ou « *bizarre* »¹¹⁴⁵ dans ce « *regard (social) sur la femme [...] (la) sexualité [...] l'histoire* »¹¹⁴⁶ à partir de son « *regard métissé* »¹¹⁴⁷. Rajan tente par-là de déloger les Tamouls des valeurs culturelles dans lesquelles ils acceptent sans le savoir d'être enfermés, qu'il souligne dans l'exemple des « *propos sexistes dans les chansons tamoules* »¹¹⁴⁸. Il est important pour lui de « *questionner [...] ce genre de produit culturel* »¹¹⁴⁹ qui « *consciemment et inconsciemment [...] entre [et] formate le cerveau* »¹¹⁵⁰, ainsi que de transmettre des « *idées justes* »¹¹⁵¹ à la société indienne en vue de modifier leur système de pensées. Pour lui, « *c'est en s'exprimant que l'on découvre des choses* »¹¹⁵², l'écriture constitue en ce sens un point d'ancrage d'expression de soi.

Une extériorité que l'on retrouve également dans la conception de ses personnages dans ses romans, qu'ils ne situent pas dans la mentalité sociale de Chennai. L'exemple qu'il donne est

¹¹⁴¹ Lignes 331 à 334

¹¹⁴² Ligne 227

¹¹⁴³ Ligne 617

¹¹⁴⁴ Ligne 600

¹¹⁴⁵ Ligne 509

¹¹⁴⁶ Lignes 407 à 408

¹¹⁴⁷ Ligne 409

¹¹⁴⁸ Ligne 582

¹¹⁴⁹ Lignes 617 à 618

¹¹⁵⁰ Ligne 626

¹¹⁵¹ Ligne 630

¹¹⁵² Ligne 635

celui d'un personnage qui « se brouille avec ses parents » et qui « part [...] vivre »¹¹⁵³ sa vie avec un artiste, se « retrouv(ant) » alors dans « une communauté qui n'a pas la même psychologie que les Tamouls »¹¹⁵⁴.

C'est en « DESS » là où il a obtenu une des « 14 places » parmi les « 400 500 candidats »¹¹⁵⁵ que Rajan trouve un lieu où se construire, et d'où s'exprimer. Lorsqu'il parle des études de théâtre, il semble mettre à l'origine son grand-père comme si ses pas suivaient ceux de ce dernier : « c'était une possibilité de découvrir le théâtre parce que mon grand-père est un dramaturge en fait »¹¹⁵⁶ tout en réfutant presque instantanément cette influence : « mais c'est pas à cause de ça que je me suis inscrit »¹¹⁵⁷. Que recouvre ce « ça » qui est comme une mise à distance du personnage même de son grand-père ? Puis il avance une autre explication, construite de la même façon que la première : « parce que...mais/mais...parce que » et qui enlève à cette inscription toute affectivité : « mais je me suis inscrit parce qu'il y avait cette opportunité cette possibilité de m'inscrire quoi »¹¹⁵⁸, comme s'il situait la raison en dehors de sa filiation.

S'entourant lui-même d'artistes, Rajan retrouve quelque chose de lui en eux, les rejoignant sur cette mentalité qui se situe hors du cadre culturel.

2. La place du féminin pour lui

La place du féminin occupe une place importante dans son discours, il s'interroge sur le statut des femmes qui l'entourent selon les espaces culturels : « peut-être le comportement de mes sœurs [...] et de mes cousines qui habitent là-bas est différent des comportements de mes cousines qui habitent ici »¹¹⁵⁹. Il souligne non seulement cette différence en termes de possibilité à se donner du droit et de la liberté mais aussi une distinction dans leur identité sociale « parce que les filles là-bas sont dociles » alors que « les filles ici réclament un peu plus »

¹¹⁵³ Lignes 396 à 397

¹¹⁵⁴ Lignes 641 à 642

¹¹⁵⁵ Lignes 282 à 283

¹¹⁵⁶ Lignes 258 à 259

¹¹⁵⁷ Ligne 261

¹¹⁵⁸ Lignes 261 à 262

¹¹⁵⁹ Lignes 460 à 461

de liberté aller sortir »¹¹⁶⁰, selon l'espace culturel où elles vivent. Une opposition entre un *ici* et un *là-bas* se dessine clairement. Un *ici* où les femmes tentent de se *libérer* de cette mentalité indienne, et un *là-bas* où elles acceptent le système culturel dans lequel elles se sont construites.

Dans une comparaison avec ces femmes – ses sœurs, ses cousines - dans ce monde culturel tamoul, il se situe là aussi en dehors en tant qu'homme vivant à l'étranger marquant son extériorité à ce problème que pose la culture tamoule lorsqu'il dit qu'il n'a pas « *de contraintes* ».

Pouvant circuler librement entre « *les deux mondes* »¹¹⁶¹, à travers ses prises de positions dans ses écrits comme en proposant un « *regard féministe* »¹¹⁶² sur les choses, Rajan tente de libérer la femme de sa condition imposée par le système culturel.

3. L'extériorité de l'attache à la langue tamoule

De l'interprétariat social à son métier de traducteur juridique, son rapport à la langue tamoule se gorge de l'Histoire du Sri Lanka. Il affirme à plusieurs reprises que « *c'est devenu un métier depuis le début de la guerre de Sri Lanka* »¹¹⁶³, que « *s'il n'y avait pas cette guerre il n'y aurait pas eu ce métier* »¹¹⁶⁴. Il pose un lien de cause à effet justifiant la création d'une partie de sa vie « *par cette guerre* »¹¹⁶⁵, travaillant « *presque exclusivement* » avec les Tamouls du Sri Lanka qu'il différencie des « *Tamouls de Pondichéry (qui eux) ont un lien historique avec la France* »¹¹⁶⁶.

Son métier ouvre sur des histoires d'hommes et de femmes tamouls, exilés du Sri Lanka, « *handicapés linguistiquement* »¹¹⁶⁷, qui se retrouvent dans des « *situations tragiques* »¹¹⁶⁸, comme pour cette femme enceinte dont il donne l'exemple, et à qui il donne

¹¹⁶⁰ Lignes 515 à 517

¹¹⁶¹ Lignes 462 à 463

¹¹⁶² Ligne 579

¹¹⁶³ Ligne 28

¹¹⁶⁴ Ligne 30

¹¹⁶⁵ Ligne 86

¹¹⁶⁶ Lignes 61 à 62

¹¹⁶⁷ Ligne 65

¹¹⁶⁸ Ligne 83

- dans le cadre de l'interprétariat social, en tant qu'« *intermédiaire* »¹¹⁶⁹ dans la langue - la possibilité de s'exprimer.

Aussi, son premier livre porte sur ces Tamouls réfugiés ayant « *quitté le Sri Lanka en chalutier [...] pour venir jusqu'en Italie c'est leur histoire en fait* »¹¹⁷⁰ qu'il écrit.

On remarque que les Tamouls à qui il vient en aide se retrouvent eux-aussi « à l'extérieur » de leur lieu d'origine. Dans cette identification à l'exilé, c'est cette question d'ancrage qui n'est possible que dans un ailleurs qui se rapproche de ce qui se joue pour Rajan. En effet, tout comme eux, Rajan rencontre des difficultés « *ne parla(nt) pas du tout la langue* »¹¹⁷¹ à son arrivée. Tout comme lui, ces Tamouls n'ont pas eu, eux non plus, le choix dans le fait de s'ancrer ailleurs, dû à la guerre civile et « *selon le bon vouloir du passeur* »¹¹⁷². Pour lui, sortir d'un lieu d'origine « dérangent » voire oppressant s'arrime sans doute sur le plan inconscient avec l'Histoire du Sri Lanka, avec laquelle il s'est construit.

En soulignant le fait qu'il ne « *lisait pas beaucoup les (auteurs) Tamouls (mais) que des écrivains Français* »¹¹⁷³, Rajan affiche un certain détachement envers ses origines.

Pour lui, la langue tamoule se lie fondamentalement à ce métier et ses « *amis Tamouls du Sri Lanka qui sont écrivains (eux) aussi* »¹¹⁷⁴, sans qui « *le tamoul n'aurait peut-être pas existé* »¹¹⁷⁵ de cette façon-là pour lui. Ainsi, le tamoul subsiste pour lui par ces traductions juridiques mais aussi à travers l'opportunité que lui donne ses amis d'écrire dans leur « *journaux d'exilés Tamouls* »¹¹⁷⁶ pour exprimer ses opinions. L'expression de son identité dans la langue tamoule ne semble possible qu'en dehors de son lieu d'origine, tel un « exilé ».

Dans un autre espace compartimenté de sa vie, Rajan ne fait néanmoins pas exister cette dimension culturelle, n'ayant pas transmis la langue maternelle à ses enfants. Marié à une

¹¹⁶⁹ Ligne 93

¹¹⁷⁰ Lignes 438 à 441

¹¹⁷¹ Lignes 234 à 235

¹¹⁷² Ligne 69

¹¹⁷³ Lignes 569 à 570

¹¹⁷⁴ Lignes 555 à 556

¹¹⁷⁵ Ligne 552

¹¹⁷⁶ Ligne 564

femme française, il explique cette non-transmission comme ne s'apprêtant pas au cadre familial où selon lui l'« *atmosphère* » n'était pas « *naturellement* »¹¹⁷⁷ propice à faire entrer cette langue dans cet espace. Au contraire, cela lui semblait « *artificiel de parler en tamoul avec eux* », ce qu'il « *regrette un petit peu* »¹¹⁷⁸ aujourd'hui. Cette langue n'a pas trouvé de place dans l'espace créé avec sa femme et ses enfants, Rajan laisse la langue maternelle à l'extérieur.

III. Une difficulté à se traduire

1. Un nulle part en tout lieu

Se présentant comme « *traducteur interprète trilingue anglais tamoul français* »¹¹⁷⁹, Rajan pose d'emblée trois mondes linguistiques, il semble être partout et nulle part à la fois.

Quand Rajan souligne le fait de ne pas être « *le même* » selon si « *on se présente à des Tamouls (ou) à des Français* »¹¹⁸⁰, réalité posée comme vérité, il fait exister deux systèmes de pensées. Selon la langue, « *la vision du monde est différent(e)* »¹¹⁸¹, et ne se traduit pas d'une langue à une autre, ainsi la « *façon* » dont « *une histoire tamoule (est) racontée* »¹¹⁸² ne peut être la même selon le peuple à qui elle est adressée. Ce qui pose une difficulté, celle de « justement » traduire sa pensée, de se traduire lui.

Il souligne également que lorsqu'il écrit en tamoul, il écrit à partir de sa psychologie à lui, ce qui ne correspond pas à ce qui est attendu par la société indienne d'une part, et d'autre part, il se situe toujours en dehors de cette intériorité déterminant la mentalité de Chennai.

Ce qui entraîne également un autre problème, celui de la publication, ne « *réussi(ssant) à le publier ici* » il l'« *écri(t) en tamoul* »¹¹⁸³ cependant « *là-bas (aussi) c'est difficile de trouver des*

¹¹⁷⁷ Lignes 310 à 311

¹¹⁷⁸ Lignes 311 à 312

¹¹⁷⁹ Ligne 4

¹¹⁸⁰ Lignes 471 à 472

¹¹⁸¹ Ligne 446

¹¹⁸² Ligne 467

¹¹⁸³ Ligne 443

éditeurs parce que (il) n'écrit pas avec (la) même psychologie tamoule »¹¹⁸⁴, précisément sur « des thématiques qui ne sont pas dans leur glossaire »¹¹⁸⁵.

Cette situation qui le limite dans ses possibilités le conduit à sortir de cette problématique en créant sa propre « *maison d'édition* »¹¹⁸⁶, Rajan ne connaît pas de frontières, comme dans sa « *littérature qui prétend ne pas reconnaître (rire) la frontière entre le réel et l'imaginaire* »¹¹⁸⁷ ni « *entre la poésie et la prose* »¹¹⁸⁸.

Se décrivant comme « *écrivain atypique* », il se situe d'emblée en dehors de tous les autres écrivains « typiques ». Il fait toujours le choix de quitter les espaces de « *contraintes* », pour circuler librement. Rajan se structure dans et à partir de la « *libération* »¹¹⁸⁹. Il offre cette opportunité à d'autres, en : « *publi(ant) des écrivains qui sont assez atypiques voilà qui ne pourront jamais publier si je ne les publie pas en fait* »¹¹⁹⁰. De la même façon qu'il donne la parole à l'exilé, il publie celui qui par son atypie est refusée par la mentalité de la société. Il donne la place à d'autres-comme-lui là où la société ne leur en a pas donnée.

2. Une traduction complexe de lui-même

S'il se sent bien dans les deux espaces culturels, il relève cependant le sentiment de n'avoir de place nulle part : « *justement le problème avec les gens comme nous c'est que ça marche ni là-bas ni ici en fait* »¹¹⁹¹. À quoi renvoie ce « nous » qui surgit soudainement dans son discours ? M'y inclue-t-il ? « (N)ous » les Tamouls ? les immigrés ? les exilés ? les atypiques ?

Il ne tente pas de s'installer quelque part mais se veut libre de contraintes, de pouvoir faire ce qu'il veut sans que personne ne vienne le déranger, ni lui imposer l'espace auquel il devrait appartenir avec la mentalité avec laquelle il devrait fonctionner.

¹¹⁸⁴ Lignes 364 à 365

¹¹⁸⁵ Ligne 379

¹¹⁸⁶ Ligne 353

¹¹⁸⁷ Lignes 424 à 425

¹¹⁸⁸ Ligne 428

¹¹⁸⁹ Ligne 231

¹¹⁹⁰ Lignes 374 à 375

¹¹⁹¹ Lignes 411 à 412

Dans ses romans, ses personnages « *ne sont pas des gens déchirés entre deux cultures moi je n'évoque pas du tout la problématique en fait* »¹¹⁹² dit-il. C'est ce que l'on peut observer pour lui, ne se situant ni dans la « *symbiose* »¹¹⁹³ ni dans la « *déchirure* »¹¹⁹⁴, Rajan est ailleurs dans « *un mélange* », circulant et se « *sen(tant) bien dans les deux mondes* »¹¹⁹⁵.

C'est ailleurs, à l'extérieur, qu'il se cherche, se découvre, et se trouve. L'extérieur est un point d'ancrage pour lui, là où les autres ne sont pas, non pas comme un lieu où il s'installe mais un lieu extérieur à partir duquel il observe et s'exprime.

Lorsqu'il choisit pour ses romans : « *un seul nom qui est totalement classique et archaïque parce que (il) ne veu(t) même pas* » que les Tamouls de Chennai « *lisent (s)es bouquins en quelque sorte* »¹¹⁹⁶, Rajan trouve une voie « *un peu alambiqué(e)* »¹¹⁹⁷ pour ne pas être trouvé. Ce qui manifeste une ambiguïté envers cette société indienne qui s'exprime dans ce « *c'est compliqué* » revenant douze fois dans son discours, traduisant ce qu'il porte de compliqué en lui : ainsi cette ambivalence de vouloir à la fois changer la mentalité des Tamouls de l'Inde et de ne pas vouloir avoir affaire avec eux. On retrouve cette réalité dans cette attente « *que le temps reste figé* » tout en attendant « *que ça évolue* »¹¹⁹⁸ aussi, une complexité difficile à saisir tant pour les autres que pour lui-même.

¹¹⁹² Lignes 644 à 645

¹¹⁹³ Ligne 474

¹¹⁹⁴ Ligne 475

¹¹⁹⁵ Ligne 452

¹¹⁹⁶ Lignes 383 à 385

¹¹⁹⁷ Ligne 420

¹¹⁹⁸ Lignes 337 à 338

IV. Synthèse

RAJAN – De l'exil dans la langue tamoule

Né à Chennai, c'est en arrivant en France à l'âge de dix-huit ans que Rajan apprend la langue française. Son voyage pour la France se raconte telle une fuite d'un espace culturel originaire, porteur de limites dans « *la façon de penser* »¹¹⁹⁹ et d'inégalités, qui ne lui correspondaient pas. Il fuit l'aspect enfermante de la culture tamoule qu'il rencontre aussi dans ses liens à ses parents et son oncle. Rajan est dans un mouvement de défense face à ce système de pensées, il ne veut pas être dérangé, et cherche justement à rester libre de toute contrainte, ce qui le pousse chaque fois à se situer 'hors de' l'espace et dans une distance avec l'autre.

Il ne se sent appartenir ni à l'Inde ni à la France, mais précisément à l'extérieur de chaque espace culturel. Cette extériorité ne cessera de s'exprimer tout au long de l'entretien, dans ce qu'il évoque de son positionnement, de celui de ses personnages de romans dont la façon de penser se situe hors de la société, etc. Il insiste sur un besoin de déplacement, de sortie, de liberté, de mouvement entre les deux espaces. C'est dans un « *regard métissé* »¹²⁰⁰, un « *mélange* »¹²⁰¹, une adaptation aux deux mondes qu'il trouve sa place. Ce regard « en dehors » de la société s'exprime également dans ses romans – traducteur de métier lui aussi¹²⁰² – cherche-t-il à 'se traduire' ?

La différence des sexes telle qu'elle est conçue dans la société tamoule est son combat. Sur le plan culturel, la notion d'obligation qui, dans les règles, les coutumes, les valeurs, etc., passe inaperçue, lui pose un problème, sa mission est de libérer les consciences en dénonçant ce qui ne fait pas sens pour lui. Il cherche à faire barrière vis-à-vis de ce qui « *entre (et qui) formate le cerveau* »¹²⁰³. Dans ses écrits, un rapport conflictuel se dresse vis-à-vis des personnes porteuses de la mentalité culturelle tamoule imposant une manière de vivre. En posant un regard féministe, il expose une conception autre de cette réalité culturelle qui est, selon lui, trop souvent rejetée ou non valorisée par la société tamoule. C'est à travers des « *idées*

¹¹⁹⁹ Ligne 367

¹²⁰⁰ Ligne 409

¹²⁰¹ Ligne 430

¹²⁰² Comme son ami Mayuran, traducteur, par qui j'ai reçu son contact.

¹²⁰³ Ligne 626

justes »¹²⁰⁴ tendant vers des valeurs universelles et non culturelles, qu'il cherche à libérer les Tamouls de ce qui viendrait les verrouiller dans leurs systèmes de pensée.

Son rapport à la langue tamoule se tisse de la grande Histoire du Sri Lanka, Rajan établit des liens de causalité : « *s'il n'y avait pas cette guerre il n'y aurait pas eu ce métier* »¹²⁰⁵ et sans son métier, le tamoul n'aurait pas existé dans l'intériorité de son espace de vie¹²⁰⁶, plaçant à chaque fois une origine extérieure à lui pour expliquer un choix qu'il a fait. La langue tamoule se lie ainsi aux Tamouls du Sri Lanka, d'une part ceux qui se retrouvent - comme lui - 'à l'extérieur' de leurs maisons, de leur culture et de leur territoire et à qui il vient en aide en tant que traducteur-interprète, et d'autre part, ceux qui sont ses amis, écrivains eux aussi, l'ayant encouragé sur ce chemin de l'écriture dans cette langue maternelle. C'est ainsi par une voie extérieure à son origine indienne que Rajan se connecte à cette langue d'origine.

Rajan, qui semble toujours mettre à distance les membres de sa famille, évoque en passant son grand-père dramaturge, à qui il s'identifie et qu'il met d'abord en position d'origine de cet intérêt pour le théâtre. Or, assez rapidement dans sa formulation, cette identification est aussitôt mise à l'écart, présentant cette inscription en études théâtrales comme seule opportunité possible à ce moment-là¹²⁰⁷. Le fait de supprimer son grand-père en place d'origine après l'avoir tout juste évoqué semble mettre à jour une impossibilité à s'ancrer dans sa filiation, il est hors de cette famille ou bien il les situe hors de lui.

Marié à une femme française, il ne transmet pas sa langue maternelle à ses enfants, son espace de vie n'accueillant « *naturellement* » pas cette langue lui a paru « *artificielle* »¹²⁰⁸. Pour lui, le tamoul ne correspondait pas à l'espace créé avec sa femme et ses enfants, il laisse ainsi la langue maternelle à l'extérieur.

Rajan s'entoure et s'identifie principalement aux personnes artistes, aux écrivains atypiques, aux Tamouls exilés, à ces personnes qui se retrouvent, comme lui, non-ancrées dans la société. Pour lui, les règles posées par la culture coïncident sur le plan des enjeux identificatoires, ceux

¹²⁰⁴ Ligne 630

¹²⁰⁵ Ligne 30

¹²⁰⁶ Ligne 552

¹²⁰⁷ Ligne 261

¹²⁰⁸ Ligne 310

qui sont nés et/ou vivent en France dans un système de pensée extérieur à celui du pays d'origine. Étant celui qui aide sa famille, Rajan se vit, encore une fois, à l'extérieur du problème qui se pose dans sa culture, il s'autorise à être un « *étranger* »¹²⁰⁹ dans sa famille et sa place de privilégié lui permet de faire des écarts sans qu'on ne le lui reproche.

L'extérieur est un point d'ancrage pour lui, là où d'autres ne sont pas, non pas comme un lieu où il s'installe mais à partir d'où il observe et s'exprime. Lorsqu'il passe par une voie « *alambiqué(e)* »¹²¹⁰ pour choisir les titres de ses romans, on peut entendre dans ses paroles une ambiguïté envers cette société pour laquelle il manifeste peu d'estime, voulant tantôt changer 'sa mentalité', tantôt ne pas être repérable pour ses membres, affichant une sorte d'évitement à son égard.

Son rapport à la langue maternelle ne se lie pas comme on pourrait s'y attendre à son pays d'origine qui est l'Inde, mais à une Histoire, celle du Sri Lanka, qui lui est - dans un premier temps - extérieure. C'est également dans une forme d'extériorité qu'il place le tamoul, il parle « *en tamoul* »¹²¹¹. Sa langue maternelle comme la langue française sont utilisées comme moyens d'expression de soi et dans un but de libérer les Tamouls de leur système de pensées culturel.

¹²⁰⁹ Ligne 540

¹²¹⁰ Ligne 419

¹²¹¹ Ligne 310

Légende

Les mots entre guillemets et en italique sont des séquences de l'entretien.

Les mots soulignés dans les séquences indiquent leur importance dans mon analyse.

Perumal, homme de 59 ans¹²¹²

C'est à travers Nila¹²¹³ - avec qui je me suis entretenue aussi - que s'est organisé cet entretien avec son père, et ce, au sein de leur appartement familial.

Au moment de la rencontre, quand je lui demande ce qu'il savait au préalable, Perumal répond par : « *bon pourquoi vous rentrez en France c'est ça vous posez des questions ?* », il l'introduit sous forme d'un « pourquoi » et cherche à vérifier avec moi. Bien que je ne lui donne pas d'explication, Perumal reste connecté à cette idée « *vous savez pourquoi parce que mon parent ils sont colonie français / c'est ça* »¹²¹⁴, posant un lien entre ses parents et la grande Histoire de Pondichéry comme origine et raison de son déplacement en France.

I. Liaison entre histoire(s) et territoire(s)

1. Une origine dans la « colonie française »

Dans cette même formulation : « *bon pourquoi vous rentrez en France c'est ça vous posez des questions ?* », ici le verbe « rentrer » signifie un retour vers un lieu que l'on a quitté alors que le verbe « entrer » qu'il utilise aussi dessine un rapport plus neutre à la France. Bien qu'il connaisse les deux verbes : « entrer » / « rentrer », il semble les utiliser de façon interchangeable pour parler de cette arrivée en France : « *oui entré première fois en*

¹²¹² Cf. Perumal, Verbatim p.61

¹²¹³ C'est aussi à travers elle que s'est organisé l'entretien avec son frère Shiva

¹²¹⁴ Lignes 16 à 17

1992 »¹²¹⁵/ « d'abord ma femme est entrée ici »¹²¹⁶/ « et après j'ai entré ici »¹²¹⁷/ « ma femme elle est rentrée »¹²¹⁸/ « après j'ai entré ici »¹²¹⁹. On peut se poser la question de la place que prend la France pour lui : un pays d'accueil ou y loge-t-il une origine ?

Quand je lui demande « vous êtes resté là-bas jusque quel âge ? »¹²²⁰, dans sa réponse : « le départ de là-bas je suis viens ici trente-deux ans »¹²²¹, Perumal introduit à la fois un départ et un déplacement qu'il trace à partir du déictique issu de ma question, depuis ce « là-bas » en Inde à « ici » la France. Il ne se rend pas sur le territoire du pays d'origine où je l'attends, il s'est déjà déplacé en France – un territoire qui ne semble pas se distinguer de ce qui constitue une origine pour lui.

À travers l'histoire de ses parents ayant travaillé pour les Français à Pondichéry et celle de son grand-père rejoignant celle de son père ayant tous deux servi l'armée française, le camp choisi est posé : « ils sont aidé pour Français la guerre »¹²²². La France se repère - depuis déjà trois générations – comme ayant toujours existé pour lui et sa famille.

Une liste de raisons, entre autres le fait d'avoir suivi un parcours scolaire au travers d'instituts français, « une école française le lycée français Alliance française »¹²²³, d'y avoir « étud(ié) l'histoire [...] française »¹²²⁴, d'avoir la nationalité française, et d'en parler la langue, justifient pour Perumal son déplacement en France : « ça c'est moi qui a choisi c'est intéressant pour voir la France tout ça en plus déjà j'ai parlé c'est un colonie française »¹²²⁵. Ce choix s'associe aussi à la notion de droit : « on a le droit 1962 pour déclarer au consulat [...] la nationalité française et après les parents [...] sont rentrés nous aussi [...] faire l'immatriculation là-bas après on a le droit nous-même d'entrer ici »¹²²⁶. Ce choix pour la France s'inscrit dans une logique à la fois historique, législative et familiale.

¹²¹⁵ Ligne 98

¹²¹⁶ Ligne 101

¹²¹⁷ Lignes 102 à 103

¹²¹⁸ Ligne 105

¹²¹⁹ Ligne 106

¹²²⁰ Ligne 11

¹²²¹ Ligne 12

¹²²² Ligne 28

¹²²³ Ligne 50

¹²²⁴ Ligne 96

¹²²⁵ Lignes 86 à 87

¹²²⁶ Lignes 89 à 92

Dans sa formulation « chez moi oui c'est de travailler là-bas après j'entre ici »¹²²⁷, Perumal fait référence à un lieu symbolique indéterminé : « chez moi » en tant qu'un lieu qui loge sa pensée ? en tant que chez sa famille ? Fait-il référence à un projet s'inscrivant dans une logique familiale et générationnelle ? Sa formulation établit une logique sans auteur entre un lieu et le fait d'y travailler.

L'accolement des mots manifeste une sorte de superposition entre l'histoire parentale et la grande Histoire : « oui en plus la seconde guerre mondiale mon parent tout ça ils viennent d'arriver ils sont la guerre pour le travail »¹²²⁸.

Bien que quelques lacunes en langue française puissent transparaître dans son discours, Perumal parle dans cette langue depuis son enfance, et ses formulations : « ils sont colonie français »¹²²⁹, « ils sont la guerre »¹²³⁰, disent sur le plan inconscient qu'ils - ses parents - sont cette Histoire. L'histoire parentale se tisse ainsi à la grande Histoire de Pondichéry, nouée à la France par la colonisation.

2. L'espace clos du « là-bas »

Le récit de son passé en Inde se limite au parcours scolaire et professionnel qu'il pose de lui-même « mais j'ai étudié là-bas et après formation j'ai tout là-bas de électricien de électrique soudeur »¹²³¹. Cette description se coupe par « puis tout tout tout tout ouais on est un petit peu intéressé »¹²³², où l'adverbe « puis » laisse place à un « tout » insistant et indéterminé qui finalement ne dit rien.

Que mes questions soient ouvertes ou fermées, il donne souvent des réponses laconiques, et manifeste une fermeture à être dans le récit, les invitations à se raconter tombent à l'eau : « et comment ça se passait là-bas ? vos études ? », ce à quoi il répond « anglais »¹²³³, il n'est pas là où je l'attends du côté d'un récit, mais y répond par un mot : une langue qui décrit son parcours scolaire.

¹²²⁷ Ligne 16

¹²²⁸ Lignes 19 à 20

¹²²⁹ Lignes 16 à 17

¹²³⁰ Lignes 19 à 20

¹²³¹ Lignes 14 à 15

¹²³² Ligne 15

¹²³³ Lignes 43 à 44

Plus tard je réitère ma question : « *comment c'était votre vie à Pondichéry ?* », il affirme que « *c'est très bien pas de problème* »¹²³⁴. La porte est fermée, Perumal ne raconte rien du côté de sa vie affective à Pondichéry, une partie de sa vie qui se limite à un parcours scolaire et professionnel.

On repère une autre fermeture à cet espace, lorsqu'il évoque le décès de ses parents annulant pour lui cette obligation d'aller en Inde les voir¹²³⁵, exprimant dans la foulée un désintéret : « *et maintenant pas intéressant pour partir là-bas* »¹²³⁶. L'arrêt, la mort ferment des espaces. Sa ville natale ne se réduit qu'à « *voir la maison [...] c'est tout* »¹²³⁷, ce qui n'est plus aujourd'hui se retrouve, d'une certaine façon, clos.

II. Un parcours professionnel comme expression de la réussite

1. Actif en continu

À peine arrivé en France, il passe « *une semaine à la maison après je prends le boulot* »¹²³⁸ raconte-t-il, lorsque plus tard la boîte fait faillite, « *une semaine après* »¹²³⁹ il trouve un nouveau boulot. La description qu'il donne de son parcours professionnel s'accompagne tout du long de la locution adverbiale « *tout de suite* »¹²⁴⁰, marquant particulièrement sa capacité à trouver un travail rapidement.

Son rapport au travail se décrit à travers un cycle qui consiste à prendre des contrats et à finir le travail demandé : « *j'ai pris les contrats tout ça j'ai fini les boulots après un autre contrat je finis le boulot* »¹²⁴¹ / « *ouais chaque ville je prends le contrat de boulot j'ai fini le contrat en retournant le contrat pour Bangalore j'ai fini le boulot là-bas après retour le Madras* »¹²⁴², dépeignant un mouvement d'accomplissement d'un espace à un autre qui ne s'arrête pas.

¹²³⁴ Lignes 81 à 82

¹²³⁵ Lignes 415 à 416

¹²³⁶ Ligne 412

¹²³⁷ Ligne 410

¹²³⁸ Ligne 120

¹²³⁹ Ligne 124

¹²⁴⁰ Lignes 135, 147, 240, 241

¹²⁴¹ Lignes 244 à 245

¹²⁴² Lignes 250 à 251

Une fierté se dessine lorsqu'il souligne le fait de ne pas avoir eu à toucher les aides sociales de l'État : « *même pas touché [...] de RMI le chômage [...] rien* »¹²⁴³, probablement dans une comparaison sociale plus ou moins consciente avec d'autres personnes issues de l'immigration comme lui. Cette information qu'il glisse dans son discours semble souligner pour lui une forme de réussite.

2. La compétition comme risque de non-mouvement

Cette France qu'il a connue où il était facile de trouver un travail facilement est révolue. Si en effet l'évocation de Paris était liée à la facilité de trouver un boulot¹²⁴⁴, la comparaison des époques décrit un « *maintenant très très très difficile* »¹²⁴⁵. Il le justifie avec l'arrivée de différentes vagues d'immigrations engendrant « *beaucoup de gens [...] beaucoup de réfugiés [...] au centre* » qui rend désormais difficile le fait « *de trouver le boulot pour trouver les logements pour les nourritures tout ça ouais* »¹²⁴⁶.

Fait-il un parallèle inconscient lorsqu'il décrit son parcours professionnel en Inde ? : « *chez moi le boulot j'avais fait dur dur dur là-bas* »¹²⁴⁷ qu'il explique par la réalité du terrain, il doit se déplacer de ville en ville le justifiant par « *beaucoup de compétitions* »¹²⁴⁸ et *l'absence de « familles »* dans ces « *villes-là rien du tout* »¹²⁴⁹, ce qui révèle une solitude dans la difficulté vécue. La seule entraide sur laquelle il pouvait compter résidait dans le réseau d'amis où les uns et les autres s'appelaient mutuellement pour trouver un travail : « *y a Rakesh il a trouvé du boulot là-bas vous venez aidez-moi et après j'ai trouvé du boulot heu dans le autre société j'ai appelé celui-là lui il vient il aidait c'est pour ça* »¹²⁵⁰.

Le travail occupe une place centrale dans sa vie, c'est par le travail que la vie est rendue facile, sinon « *c'est très très dur pourquoi parce que vous restez à la maison rien à faire c'est le vivant c'est très très dur* »¹²⁵¹, évoquant la difficulté qui se lie au non-mouvement. C'est un besoin

¹²⁴³ Ligne 147

¹²⁴⁴ Ligne 192

¹²⁴⁵ Ligne 205

¹²⁴⁶ Ligne 212

¹²⁴⁷ Lignes 253 à 254

¹²⁴⁸ Ligne 260

¹²⁴⁹ Lignes 266 à 267

¹²⁵⁰ Ligne 272

¹²⁵¹ Lignes 231 à 232

de s'inscrire dans une certaine continuité qui s'exprime dans son discours à travers les adverbes « après »/ « tout de suite », mais aussi dans la capacité d'apprendre une langue sur le tas, de passer d'un endroit à un autre sans marquer d'arrêts.

III. La construction d'un « *chez moi* »¹²⁵²

1. L'Inde : un espace à préserver

La construction de la « *maison* »¹²⁵³ en Inde fut pour lui une priorité, un projet à finir, l'amenant à rejoindre sa femme et sa fille en France seulement deux ans plus tard.

Cette maison en Inde assure un lieu, un « *chez (s)oi* » dans son pays d'origine.

Par exemple, de façon catégorique, « *les vacances* » sont « *obligatoires en Inde c'est tout* »¹²⁵⁴, ce voyage est organisé « *tous les trois quatre ans* »¹²⁵⁵. L'Inde ne se résume ni à la maison, ni à la présence de sa sœur, ni à la ville de Pondichéry où il a grandi, mais s'ouvre à la pluralité des endroits touristiques que ce pays a à offrir, à tous ces endroits que Perumal a connus par ailleurs dans son parcours qu'il souhaite montrer à ses enfants. L'Inde est un lieu de passage et non de résidence : « *passer les vacances après rentrer en France* »¹²⁵⁶, une insistance se fait sentir sur ce retour en France.

2. La France : un espace qui protège

La France qui incarne le déictique « *ici* » se dessine comme un espace sécurisé. La maison est une protection par rapport à l'influence extérieure : « *on continue là on a du boulot tout dans la maison faire les affaires tout ça ça va partir* »¹²⁵⁷, à quoi ce « *ça* » se réfère-t-il ? La tentation « *d'alcool* »¹²⁵⁸ ? L'influence sociale de l'extérieur ?

¹²⁵² Lignes 15, 173, 253

¹²⁵³ Ligne 102

¹²⁵⁴ Ligne 312

¹²⁵⁵ Ligne 387

¹²⁵⁶ Ligne 322

¹²⁵⁷ Lignes 384 à 385

¹²⁵⁸ Ligne 364

*Information tirée des entretiens avec ses enfants Nila et Shiva

Sa religion - à laquelle il a adhéré depuis que son fils a fréquenté l'église tamoule en France* - lui met une limite « *bien sûr ici je suis en prière Hallelujah c'est qu'on arrête là* »¹²⁵⁹ / « *maintenant non non non je ne prends pas le alcool maintenant [...] mais ça c'est interdit par le religion* »¹²⁶⁰. La religion, qu'il met entre lui et ses amis, sécurise son espace, c'est à travers la religion - posant un interdit de l'extérieur - qu'il réussit à dire non, qu'il trouve un moyen pour couper avec cette tentation. Le fait de rester dans l'intériorité de sa maison le protège de cette influence sociale venant le perturber dans son 'chez soi' intérieur.

Si l'Inde se dépeint comme un espace déserté : « *personne n'est [...] là c'est seulement ma sœur* »¹²⁶¹ restée là-bas pour s'occuper des « *maisons tout ça* »¹²⁶², l'« ici » au contraire s'arrime à la présence de sa « *famille tout ça ici et deuxième y a mon camarade et tout ici c'est pour ça on a la chance moi aussi moi profité* »¹²⁶³ / « *c'est tous les familles ici* »¹²⁶⁴.

Sa famille occupe, elle aussi, une place fondamentale pour lui, surtout ses enfants auxquels il reste accroché lorsque je lui demande comment il imagine sa retraite : « *comme maintenant toujours avec les enfants* »¹²⁶⁵.

IV. Le danger colonisateur du « différent »

1. La colonisation de l'espace

L'incise avec l'adverbe et conjonction « *vous savez pourquoi parce que* » fait continuellement retour dans son récit.

La première incise comme vu plus haut se lie à la colonie française, qui semble bien s'accepter. La deuxième se lie à l'influence sociale : « *vous savez pourquoi parce qu'il y a beaucoup de camarades beaucoup de familles là-bas* »¹²⁶⁶. Une tentation d'alcool est beaucoup plus grande

¹²⁵⁹ Ligne 376

¹²⁶⁰ Lignes 392 à 393

¹²⁶¹ Ligne 424

¹²⁶² Ligne 174

¹²⁶³ Lignes 155 à 156

¹²⁶⁴ Ligne 162

¹²⁶⁵ Ligne 434

¹²⁶⁶ Lignes 362 à 363

lorsqu'il est avec ses camarades en Inde qui sont décrits comme très insistants : « *viens viens viens viens viens c'est pour ça* »¹²⁶⁷, et pour laquelle il lui est « *très très difficile* »¹²⁶⁸ de poser une limite dans son lien à l'autre, se confrontant alors à chaque fois à un espace où il ne semble ni avoir de contrôle, ni pouvoir décider, devant suivre l'autre qui l'« *amène là-bas (au bar) c'est continuer continuer continuer continuer* »¹²⁶⁹.

2. La colonisation de l'esprit

La troisième incise « *vous savez pourquoi la mentalité complètement changé par exemple dans le France même Algériens il y a beaucoup de religions ici* »¹²⁷⁰ Les Algériens - point de contact avec l'ennemi attaqué par son grand-père en contexte de guerre – représentent la différence qui fait peur, et se lie à une autre religion, d'autres coutumes, perçues par Perumal comme menace de changement et de chamboulement de cet ancrage familial.

Il tente de protéger cette « maison » de l'intrusion du dehors, du désir des autres, du danger de l'alcool, d'une mentalité différente pouvant s'emparer de ce « chez soi » qu'il a construit. Il se défend contre ces différents éléments extérieurs perçus comme menaces colonisatrices lui valant le risque de perdre le contrôle de ses espaces identitaires.

Son histoire familiale qui lie deux générations d'hommes (père et grand-père) ayant rejoint l'armée française lors de « *la seconde guerre mondiale* »¹²⁷¹ pour « *attaqu(er) des Algériens Maroc Marseille et puis Saigon* »¹²⁷² met déjà en relief un ennemi – désigné par une nationalité, un lieu - à combattre.

L'analyse de l'entretien permet de repérer un système de défense par rapport au danger de l'extérieur que je pourrais moi-même représenter ici, pouvant éventuellement expliquer le fait que Perumal de façon non consciente ne me laisse pas entrer dans son passé, son intériorité affective, constituant une partie de son espace identitaire.

¹²⁶⁷ Ligne 382

¹²⁶⁸ Lignes 363 à 365

¹²⁶⁹ Lignes 372 à 373

¹²⁷⁰ Lignes 464 à 465

¹²⁷¹ Ligne 19

¹²⁷² Ligne 36

V. L'importance du « même »

1. Le même cadre

Lorsque Perumal introduit son pays d'origine « l'Inde », il en précise la ville qui s'accompagne d'une comparaison : « *Pondichéry exactement c'est comme la famille M. même ville* »¹²⁷³. Et lorsque je lui demande s'il a des frères et sœurs, sa réponse affirme immédiatement qu'ils ont eu le « *même parcours exactement* »¹²⁷⁴.

Ces adverbess « *exactement* » / « *même* » rejoignent l'importance du « *pareil* » dans son discours.

On le repère à nouveau lorsqu'il évoque l'apprentissage pour son père de la langue française qui s'est fait sur le tas, dans une analogie avec les Tamouls du Sri Lanka qui selon lui « *sont très pareils* » à « *apprendre des langues* »¹²⁷⁵ de cette façon-là.

2. Un cachet d'origine

La description qu'il donne de sa famille en France : « *oui c'est mieux si y a des fêtes ils s'habillent bien par exemple le fête de Deepavali et puis y a les fêtes de Xmas et tout tout tout tous les familles ils sont bien nous-même rassembler* »¹²⁷⁶, ouvre sur un environnement positif à travers ce même qui rassemble. Si toutes les familles en France sont mises sur le même plan dans son discours, ce ne sont pas les liens affectifs qui sont mis en valeur, mais la notion de famille qui crée ce cadre du « même », en même temps qu'elle en est le garant.

Pour lui, son gendre ne pouvait qu'être d'origine indienne de la ville de Pondichéry, et où des « *non non non non* »¹²⁷⁷ strictement répétés suppriment la place potentielle à d'autres personnes d'origines diverses qu'il associe à un changement absolu de mentalité. Ce qui le

¹²⁷³ Ligne 8

¹²⁷⁴ Ligne 59

¹²⁷⁵ Ligne 70

¹²⁷⁶ Lignes 445 à 447

¹²⁷⁷ Ligne 462

dérange précisément c'est que ce ne soit pas la même base culturelle : « *mais c'est pas coutume comme nous chacun c'est différent coutume* »¹²⁷⁸.

Le lien qui lie différentes familles qui se sont connues à un même lieu, partageant une même histoire - l'un des membres de la famille a rejoint l'armée française – garantit un cachet de même mentalité et crée une alliance : « *oui on connaît cette famille-là c'est travail avec [...] mon grand-père mon beau-père tout ça c'est assembler dans le travail dans [...] armée défense* »¹²⁷⁹.

C'est un tissage d'ici et de là-bas entre culture et mentalité qui fonde l'ancrage de Perumal, ce « *chez moi* » devant rester immuable à travers la perpétuation de ce « *même* » au travers des générations pour que Perumal puisse se sentir sécurisé.

VI. La fonction des langues

1. L'intérêt de circuler

Les langues tirent leur origine dans l'intérêt de ses parents :

« *les parents aussi que c'est intéressant pour études en française d'abord premier en anglais et deuxième en française le tamoul ça c'est ma langue maternelle* »¹²⁸⁰, l'apprentissage de ces langues présenté dans une sorte de classification d'importance se poursuit à travers les générations : de ses parents jusqu'à ses enfants, tous parlent ces trois langues.

Pour circuler dans les villes en Inde – la dimension du déplacement est très présente dans son discours et dans la description de son parcours : retour/entrer/revenir, la langue nécessaire est l'anglais, considéré comme un passeport « *on connaît le anglais y a pas de problème* »¹²⁸¹, alors que les autres langues peuvent s'acquérir sur le tas et peu à peu : « *hindi de Bombay vous restez six mois ou sept mois-là ils sont parlés le hindi petit à petit apprendre le langue* »¹²⁸² / « *hm c'est pareil pour le Karnataka Bangalore petit à petit j'ai travaillé [...] parlé petit à petit le langue [...] apprendre et tout* »¹²⁸³.

¹²⁷⁸ Ligne 467

¹²⁷⁹ Lignes 476 à 477

¹²⁸⁰ Lignes 56 à 57

¹²⁸¹ Ligne 283

¹²⁸² Lignes 285 à 286

¹²⁸³ Lignes 290 à 291

2. L'importance de se faire comprendre

Quand je lui demande dans quelle langue il parle, lui, avec ses enfants, il ne répond pas à ma question et affiche leurs compétences linguistiques : « *ils sont parlés tamoul anglais et en français* »¹²⁸⁴. Et quand je renouvelle ma question, il utilise le déictique « *ici tamoul et français* », n'inscrivant pas la langue dans son lien à ses enfants mais à l'espace.

Quant à ma question « *c'était important pour vous qu'ils parlent tamoul ?* »¹²⁸⁵, encore une fois il ne répond pas à ma question, et situe à nouveau l'importance dans le lien au lieu : « *hmm ici c'est pas important tamoul mais c'est là-bas quand ils sont rentrés à Pondichéry ils parlaient en tamoul ils parlaient anglais* »¹²⁸⁶ / « *en France en français ça c'est important en l'Inde sud en tamoul* »¹²⁸⁷.

Il s'agit d'abord pour lui d'avoir la capacité à parler, communiquer, se faire comprendre.

Ce qui se repère à deux reprises lorsqu'il vérifie si je comprends bien ce qu'il me dit : « *est-ce que vous comprends je parlais ou pas ?* »¹²⁸⁸ / « *bon est-ce que vous comprend c'est mon parole tout ça ?* »¹²⁸⁹ soulignant l'importance pour lui d'être compris, et c'est bien à cet endroit que la langue prend son importance.

3. Une maison qui se déplace

La culture tamoule, englobant langue et coutumes, est une dimension que Perumal souhaite préserver, le justifiant par « *c'est intéressant nos coutumes c'est ça* »¹²⁹⁰, relevant la valeur de sa culture d'origine à ses yeux.

D'une certaine façon, ce « chez moi » qui enveloppe un certain nombre d'éléments issus de son pays d'origine : sa culture se matérialisant par la langue tamoule, les coutumes, les fêtes, la manière de s'habiller, la mentalité, etc., se déplace de l'Inde pour s'installer au sein du pays

¹²⁸⁴ Ligne 337

¹²⁸⁵ Ligne 348

¹²⁸⁶ Lignes 349 à 350

¹²⁸⁷ Ligne 344

¹²⁸⁸ Ligne 236

¹²⁸⁹ Lignes 506 à 507

¹²⁹⁰ Ligne 485

d'accueil constituant un compromis entre les deux cultures – indienne et française – symbolisant un ancrage – une maison symbolique à préserver, sécurisant le « *pareil* » dans cet espace avec ses enfants.

La France se retrouve en Inde lors de la colonisation, et Perumal amène l'Inde telle qu'il l'a vécu en France, traçant une boucle qui semble assurer la continuité d'une origine 'entre-deux'.

VII. Synthèse

PERUMAL – une 'maison' déplacée dans la langue tamoule

La France a toujours existé pour Perumal et sa famille depuis trois générations, à travers la colonisation en Inde, tant par ses parents qui ont travaillé pour les Français à Pondichéry que par son grand-père qui a servi l'armée française. La France est tantôt un pays d'où il vient, tantôt un pays d'accueil. Il justifie le fait d'être en France par l'identité qu'il confère à ses parents qu'il attache à la grande Histoire. Bien que le français ne soit pas sa langue maternelle, il s'agit d'une langue apprise à l'école française, ses formulations : « *ils sont la colonie française* »¹²⁹¹, « *ils sont la guerre* »¹²⁹² présentent l'identité des parents comme nouée à la grande Histoire de Pondichéry.

De façon contrastée, sa vie d'avant, celle qui couvre son passé en Inde, prend peu de place dans son discours. Sa vie, il l'introduit principalement sous forme d'un parcours scolaire puis professionnel caractérisé par un mouvement actif, en continu, qui le préserve du « *rien à faire* »¹²⁹³, une formulation qui matérialise le non-mouvement. Perumal exprime un besoin d'inscription dans une continuité.

Il distingue deux espaces, l'Inde comme un espace à préserver et la France comme un espace qui protège. Son rapport à la langue tamoule se tisse de la « *mentalité* »¹²⁹⁴ et des « *coutumes* »¹²⁹⁵ issues de sa vie à Pondichéry et vient en ce sens comme créer une

¹²⁹¹ Lignes 16 et 17

¹²⁹² Lignes 19 et 20

¹²⁹³ Ligne 232

¹²⁹⁴ Ligne 464

¹²⁹⁵ Ligne 296

« maison » qu'il déplace en France sécurisant le « *pareil* »¹²⁹⁶ et le fait d'être ensemble avec ses enfants. Il protège cette « maison » de l'intrusion du dehors vis-à-vis de son espace familial qu'il a construit :

- En termes d'espace, par l'influence sociale qui s'exprime à travers le désir des autres et le danger de l'alcool qui le conduit à ne plus décider, ne plus être dans la maîtrise, et à devoir céder et suivre autrui ;
- En termes de l'esprit qui met les « *Algériens* »¹²⁹⁷ en place d'ennemi du côté de la différence qu'ils représentent, à travers les coutumes et la religion, qui pourraient venir déstabiliser son espace de vie qu'il tente de sécuriser. Il s'agit ici d'un point de contact avec l'ennemi « *attaqué* »¹²⁹⁸ par son grand-père en contexte de guerre. Et puis, en tant que personne de l'extérieur, ma présence peut aussi être inconsciemment perçue comme élément intrusif du dehors, dans cet entretien qui se passe chez lui, et où il est repérable qu'il ne me laisse pas entrer dans son passé ni dans son intériorité affective.

La religion¹²⁹⁹ qu'il met entre lui et ses amis sécurise son espace, c'est à travers ses « *prières Hallelujah* »¹³⁰⁰ qu'il se protège de la tentation d'alcool. Le fait de rester dans l'intériorité de sa maison le protège de cette influence sociale venant le perturber dans son intériorité propre. La protection passe aussi par le cadre du 'même', qu'il pose, autorise, recherche comme un garant du cachet d'origine, celui d'être Indien de Pondichéry comme lui, partageant la même histoire. Et si la France se retrouve en Inde depuis la colonisation, Perumal amène l'Inde – telle qu'il l'a vécue – en France, traçant une boucle qui semble assurer la continuité de cette origine constituée d'un 'entre-deux'.

Son rapport aux langues traduit l'importance d'être compris par l'autre en fonction du territoire où il se trouve. Parler plusieurs langues permet également de circuler dans le monde. Ses enfants, comme leur père et leur grands-parents, parlent les trois langues : tamoul, anglais et français. La langue ne fait pas frontière, elle s'acquiert sur le tas, et la notion de déplacement est très présente dans son parcours.

¹²⁹⁶ Ligne 70

¹²⁹⁷ Ligne 465

¹²⁹⁸ Ligne 36

¹²⁹⁹ adoptée depuis quelques années et introduite dans l'espace familial par son fils Shiva qui fréquentait une église organisant des messes en tamoul.

¹³⁰⁰ Ligne 375

Perumal est attaché à sa famille, surtout à ses enfants à qui il s'accroche lorsque sa retraite est évoquée. À travers cet entretien et ceux réalisés avec sa fille et son fils, on peut repérer des points de contact dans leurs rapports aux espaces et aux langues, et en particulier le fait de lier la langue tamoule à un 'chez soi'.

Un détour à la Réunion

Légende

Les mots entre guillemets et en italique sont des séquences de l'entretien.

Les mots soulignés dans les séquences indiquent leur importance dans mon analyse.

David, homme de 56 ans¹³⁰¹

Au téléphone, après lui avoir dit que j'avais reçu son contact par Mayuran, l'une des premières choses qu'il me dit c'est : « *mais de quel droit il vous donne mon contact sans me le demander ?* ». Cette formulation qui a surgit comme une forme de défense entraîne un léger moment de malaise, ne sachant pas s'il s'agissait de quelque chose qui l'ennuyait ou si c'était dit sur un fond de plaisanterie. Cette question du droit introduisait déjà-là quelque chose de sa problématique qui se repère à travers l'analyse de cet entretien.

I. Un partage entre langues et identités

1. Un 'insituable' en point d'origine

À ma question de départ : « *d'où est-ce que vous venez* » - ce « où » interrogeant l'origine - David y répond par son lieu et son année de naissance « *je suis né à Pondichéry en 61* », et tout en évoquant un départ dans la foulée « *heu on a quitté l'Inde* », il introduit ses parents en tant qu'ils sont un point d'origine « *donc de parents tous les deux Indiens Pondichériens* »¹³⁰² dans un lien causal entre territoire et identité.

Si dans un premier temps, il caractérise les identités de ses parents par des adjectifs de nationalité « *tous les deux Indiens Pondichériens* » renvoyant à un pays suivi d'une ville, il y apporte une précision : « *quand je dis Indiens* » modifiant néanmoins le contenu de son premier énoncé : « *mon père était Français en Inde et ma mère était Indienne en Inde* »¹³⁰³.

¹³⁰¹ Cf. David, Verbatim p. 77

¹³⁰² Ligne 2 à 3

¹³⁰³ Ligne 5 à 6

David place après coup une identité nationale propre à chaque parent dans ce lieu d'origine, et dans cette nouvelle définition : le père n'est plus Indien.

Quand je lui demande de me préciser ce que veut dire Français en Inde, il change à nouveau sa formulation, il reprend « *Indien avec la nationalité française citoyen français* », c'est ainsi au moyen d'un attribut juridique, que son père est (devenu) Français. Partant d'un « *oui oui je pense il est né Français* »¹³⁰⁴ / « *né à Singapour mais il était Français à Singapour* »¹³⁰⁵, en passant par un temps suspendu « *mon père n'était pas (en Inde), au moment de l'option* »¹³⁰⁶, et terminant sur « *mon père décide de devenir Français [...] donc il opte pour la nationalité française* »¹³⁰⁷, David indique trois réalités : être Français, ne pas avoir d'identité nationale - du moins un statut d'identité nationale non-précisé - et devenir Français. Ces multiples reformulations pour définir l'identité de son père mettent à jour une impossibilité pour lui à 'situer' son père dans un seul espace, il est dans deux lieux à la fois.

En scénarisant cette discussion entre « *colonisateurs* » français et anglais, un enjeu de logique et de décision se dévoile dans la question des identités : « *de facto et de jure donc de fait et de droit* »¹³⁰⁸. Cette formulation soulève les enjeux de la question de l'origine. Qu'en est-il de son origine à lui - qui décide ?

Une autre distinction souligne ces enjeux lorsque David introduit l'expatriation de son père à la Réunion, un lieu qu'il décrit « *de nature indienne et de culture française* »¹³⁰⁹. Ici, l'emploi de deux mots distincts pour décrire l'influence des cultures semble signifier autre chose : de nature indienne comme existante au préalable et de culture française comme s'étant développée ensuite, disant quelque chose de son rapport à ses origines et à son identité nationale. Considérée comme une « *chance* »¹³¹⁰ pour son père, cette expatriation se compare à celle de certains autres qui ont eu à « *venir se taper [...] Strasbourg Metz ou Nancy* » qu'il considère comme « *un peu plus rude* »¹³¹¹. En ce sens, il souligne un choix qui permet aux deux identités, c'est-à-dire indienne et française, de s'y retrouver.

¹³⁰⁴ Ligne 30

¹³⁰⁵ Ligne 32

¹³⁰⁶ Ligne 36

¹³⁰⁷ Lignes 56 à 60

¹³⁰⁸ Ligne 43

¹³⁰⁹ Ligne 65

¹³¹⁰ Ligne 64

¹³¹¹ Lignes 128 à 129

Lorsqu'il évoque la question des territoires : « *pour moi mon pays d'origine c'est l'Inde le pays de transition c'est la Réunion et le pays d'accueil d'implantation peut-être c'est la France sans oublier les origines »¹³¹², cette formulation est structurée de façon que chaque territoire est défini dans un rapport avec un autre territoire. Elle induit aussi un déplacement d'un point de départ à un point d'arrivée : origine-transition-accueil. David met à distance la Réunion et la France, l'une décrite comme territoire de transit, et l'autre comme territoire d'arrivée extérieur à lui. Et juste avant de terminer sa formulation, il 'raccroche' - comme dans un mouvement de boucle - le territoire d'implantation à ses origines. À travers ce rappel en fin d'énoncé, David manifeste à la fois son attachement et son besoin de rattachement à ses origines.*

Cette distinction des pays le précise dans sa définition. Ce mouvement de distinction est repérable le long de son discours en termes d'identités nationales (les Indiens et les Français) ; de langues (le français, le tamoul et le créole) ; de territoires (d'une France en Inde lorsqu'il localise le « *lycée français à Pondichéry* »¹³¹³ et de « *cette France qui était la Réunion* »¹³¹⁴).

Si David présente son identité de façon succincte, il ne se situe jamais à un seul endroit, ce qui est décelable à travers ses lapsus lorsqu'il cherche à évoquer un espace ou une culture dans lesquels il se situe, ou encore une langue qu'il parle : « *des habitudes tamoules heu françaises en In/ France »¹³¹⁵ / « *je le comprends parfaitement le tamoul heu le créole »¹³¹⁶. Il n'est pas ancré dans l'espace culturel, territorial et linguistique qu'il désigne - dans sa parole, il est lui aussi - comme son père - dans deux lieux à la fois.**

Dès l'enfance, David se structure dans deux espaces distincts, ayant « *fait une partie de la scolarité dans une école indienne et une partie à St Joseph de Cluny qui est une école française à Pondy* »¹³¹⁷. Devenu adulte, il ne s'ancre pas non plus dans un seul métier, se 'déplaçant'

¹³¹² Lignes 515 à 517

¹³¹³ Lignes 10 à 11

¹³¹⁴ Ligne 24

¹³¹⁵ Lignes 21 à 23

¹³¹⁶ Ligne 17

¹³¹⁷ Lignes 107 à 108

aussi au sein de son parcours professionnel, lui qui n'est plus « *juriste [...] mais (qui) fai(t) pleins de métiers différents* »¹³¹⁸.

2. Un va-et-vient entre proximité et distance de l'origine

Deux camps se dessinent par ce choix à faire entre « *devenir Indien* »¹³¹⁹ et « *devenir Français* »¹³²⁰ qui se pose/s'impose à tous les membres de la famille de ses parents.

Il évoque la grande Histoire de façon négativée sur un fond de plaisanterie lorsqu'il dit de son père : « *et il travaillait pour les colonisateurs* »¹³²¹. En introduisant les colonisateurs, il fait exister les colonisés dans son discours, mais ici il semble surtout dénoncer son père dans cette alliance avec les Français. Rapidement, un cours sur cette grande Histoire se met en place, et s'il introduit un « *comme vous savez* »¹³²², il me la raconte dans ses détails comme si je ne la savais pas.

Et dans quel camp se situe-t-il ? David est dans un mouvement constant de va-et-vient, non pas entre le camp des Français puis celui des Indiens, mais d'abord comme situé dans l'Histoire et en tant que Français : « *nous on n'a pas décidé de rendre nos comptoirs à l'Inde* »¹³²³ / « *si la France décide on peut abandonner un territoire* »¹³²⁴, puis 'hors de' l'Histoire et de la France – en position de narrateur situé en dehors de l'histoire qu'il raconte : « *il reste quelques miettes ils ne font pas trop attention* »¹³²⁵, puis à nouveau il s'y insère « *à la fin des années 57/ 58/ 59 on commence à dire mais tiens mais ça ça nous échappe encore faut qu'on le recupère* »¹³²⁶.

Un « on » impersonnel tente de terminer cette histoire « *on va pas revenir sur l'Histoire tout ça* »¹³²⁷, sur laquelle il y reviendra puisque son histoire familiale se tisse à l'Histoire de la

¹³¹⁸ Ligne 328

¹³¹⁹ Lignes 47 à 48

¹³²⁰ Ligne 56

¹³²¹ Lignes 8 à 9

¹³²² Lignes 13 à 14

¹³²³ Ligne 15

¹³²⁴ Lignes 19 à 20

¹³²⁵ Ligne 21 à 22

¹³²⁶ Lignes 22 à 23

¹³²⁷ Ligne 25

France. Si d'autres lieux existent dans son histoire familiale : Singapour, Saïgon, Indochine, comme pour Pondichéry, ils s'associent tous à l'Histoire de la France.

Le métier de son père en tant qu'enseignant-traducteur en Indochine ouvre à nouveau sur deux mondes, cette fois-ci linguistiques, entre anglais et français. Pour continuer à faire ce métier, il lui a fallu prendre une décision, choisir un camp, un territoire puisque « *l'administration française en Inde à Pondichéry (était) réduite à peau de chagrin* » et dans ce contexte social de l'époque, *il n'« y a(vait) plus de job »*. Ce choix induit du conditionnel dans un rapport entre identité professionnelle et identité nationale : « *on lui dit si tu veux vraiment continuer à travailler en tant que Français va falloir que tu partes* »¹³²⁸. Dans cette intrication des identités, il ne peut garder son identité de « Français » dans le monde du travail que s'il quitte son pays d'origine. Ce conditionnel coupe la possibilité à pouvoir être dans deux lieux à la fois.

Un point de contact se retrouve du côté des départs, c'est aussi le contexte social qui pousse David à quitter la Réunion pour la France, le seul moyen là aussi pour poursuivre ses études supérieures.

Dans son récit, l'arrivée en France engage tout de suite une différence de réalités passant de « *la France de (s)es livres à la vraie vie quoi* »¹³²⁹, ce 'vrai' souligne ce qui serait plus ou moins proche de la réalité. Il passe ainsi de ce qu'il avait « *entendu* » et découvert dans ses livres à la matérialisation de cette réalité, « *pren(ant) le train [...] à Viry Chatillon dans l'Essonne [...] sortir à St Michel marcher dans ces rues avec des noms prestigieux voir ces bâtiments prestigieux* »¹³³⁰. Si son arrivée se marque d'une « *sorte d'émerveillement quotidien* »¹³³¹, elle s'accompagne aussi de déception de ne pas retrouver le goût authentique de la cuisine de ses origines. Les « *dosai(s) idly*¹³³² » que lui préparait sa Periamma, qu'il décrit comme « *des fake* »¹³³³, n'ont, selon lui, rien à voir avec ceux de sa mère qui est, quant à elle, une

¹³²⁸ Lignes 59 à 62

¹³²⁹ Lignes 300 à 301

¹³³⁰ Lignes 265 à 271

¹³³¹ Lignes 270 à 271

¹³³² Nom de plats issue de la cuisine indienne

¹³³³ Ligne 289

« *excellente cuisinière* »¹³³⁴. Depuis, c'est dans « *ce quartier de la gare du Nord* » - un quartier où prend place cet entretien, qu'il associe à l'arrivée des Tamouls du Sri Lanka à partir de 1983 – qu'il se rend « *pour manger un dosai* »¹³³⁵, qu'il retrouve quelque chose de son origine indienne.

En même temps qu'il met ces deux mères en rivalité, il souligne une opposition entre ce qui serait « vrai »/ authentique et « fake »/faux. Cette opposition rejoint une question de mise à distance et de proximité – un mouvement qui se repère à plusieurs endroits de l'entretien, et à travers lequel David se définit.

Lorsqu'il évoque ses origines, David se situe dans l'intériorité de celles-ci, soulignant qu'il n'« *y a jamais eu chez (lui) une honte d'être Indien* »¹³³⁶, se distinguant de ses copains - « *aussi Indiens que (lui)* »¹³³⁷ - qui ont écarté leur origine par sentiment de honte, et mis à distance le territoire d'origine : certains lui disant « *ton pays* »¹³³⁸ pendant que d'autres lui « *disent que leur pays à eux c'est la Réunion.* »¹³³⁹

David fait la différence entre le fait d'être originaire d'un lieu et de se rendre dans un lieu « *je suis de l'Inde je viens à la Réunion et je me sens pas Réunionnais* »¹³⁴⁰, justifiant cette non-appropriation de l'identité nationale de la Réunion.

Il s'identifie à « *(s)on pays de naissance c'est l'Inde évidemment* »¹³⁴¹ contrairement aux Tamouls auxquels il m'associe, qui ne s'identifient pas au pays : « *j'ai pas la difficulté que vous vous pouvez avoir par exemple avec le Sri Lanka pour les Tamouls n'est pas le pays etc.* »¹³⁴².

Il se différencie ainsi des Tamouls qu'il associe uniquement aux personnes originaires du Sri Lanka « *pour moi c'était pas du tout d'être tamoul en l'occurrence vous voyez c'était vraiment d'être indien* »¹³⁴³.

Dans son discours, la Réunion est vide d'affects, ce territoire n'existe plus de la même manière pour lui depuis que ses parents l'« *ont quitté* »¹³⁴⁴. En effet, si son dernier voyage qui date de 94 se justifiait par la présence de ses parents et le devoir culturel et familial : « *parce que mes*

¹³³⁴ Ligne 290

¹³³⁵ Ligne 288

¹³³⁶ Ligne 193

¹³³⁷ Ligne 199

¹³³⁸ Ligne 198

¹³³⁹ Lignes 199 à 200

¹³⁴⁰ Lignes 193 à 195

¹³⁴¹ Ligne 205

¹³⁴² Ligne 514

¹³⁴³ Lignes 194 à 195

¹³⁴⁴ Ligne 547

parents étaient là-bas [...] fallait montrer l'enfant aux grands-parents », il n'y est cependant pas « retourné »¹³⁴⁵ depuis. Ce territoire qui ne se liait qu'à la présence de ses parents, se retrouve aujourd'hui barré.

Si ses parents « ne sont pas restés très longtemps »¹³⁴⁶ en France, depuis le décès de son père, « (s)a mère est retournée s'installer en Inde », c'est là-bas qu'il va « maintenant [...] voir (s)a mère »¹³⁴⁷. Ce retour au pays d'origine s'inscrit dans le lien avec sa mère.

II. Entre inscription et extériorité des langues

1. L'inscription des liens dans la langue

Un parent, une langue : « avec papa on parle français avec maman on parle tamoul »¹³⁴⁸, soulignant l'inscription de chacun des parents et de leur lien à leurs enfants dans une langue. L'identité nationale est garante de la langue dans laquelle tel parent communique avec ses enfants.

Tous les membres de la famille parlent principalement tamoul avec la mère, et « même quand (ses enfants) lui parlai(ent) en français elle (leur) parl(ait) tamoul »¹³⁴⁹. Dans cette formulation, la mère est inscrite dans la langue tamoule, alors que les enfants sont, quant à eux, dans l'extériorité de la langue française.

Selon David, sa mère ne parle pas français mais « elle répond avec des mots (comme) 'oui' ou 'télévision' »¹³⁵⁰, tout comme lui qui, durant notre entretien, glisse des mots tamouls. S'inscrivant à chaque fois du côté des liens affectifs qui l'entourent, ces mots désignent par exemple les femmes de sa famille « amma/annie/periamma », ou décrivent ce qui s'inscrit dans le lien à ses enfants : des noms d'animaux, des mots affectifs dans le « langage de la tendresse »¹³⁵¹ ou de la plaisanterie.

¹³⁴⁵ Lignes 549 à 551

¹³⁴⁶ Lignes 561 à 562

¹³⁴⁷ Lignes 555 à 557

¹³⁴⁸ Lignes 96 à 97

¹³⁴⁹ Lignes 99 à 100

¹³⁵⁰ Ligne 100

¹³⁵¹ Ligne 395

Pour lui, la langue tamoule implique une proximité qui s'exprime également dans le lien avec les deux aînés de sa fratrie avec qui il partage l'intérêt de la langue tamoule : « *on a dit on va apprendre* »¹³⁵², se décrivant comme étant « *l'un derrière l'autre on était souvent en petit groupe vous voyez on était assez proche et hm* »¹³⁵³. Le reste de sa fratrie, il n'en parle pas, comme si là ils étaient mis à distance. Comme pour son père avec qui une certaine distance s'affiche, ne parlant pas tamoul avec lui et sa fratrie, il n'est pas inscrit dans cet espace de ses liens affectifs.

Une fois à la Réunion, David précise qu'« *en réalité* » lui et sa fratrie « *n'(ont) pas eu à oublier le tamoul (ils) le parlai(ent)* » mais ne « *savai(ent) pas l'écrire et le lire* »¹³⁵⁴. S'en rendant compte lors d'un retour « *en Inde* » pour des vacances, ils décident de l'« *apprendre (en) demand(ant) à une cousine chez qui (ils) étai(ent)* »¹³⁵⁵. La langue tamoule, comptant pour lui dès son plus jeune âge, se présente à la fois comme « *un travail personnel* »¹³⁵⁶ et « *une sorte de quête de souci personnel* »¹³⁵⁷ pour éviter la perte de cette origine. Il insiste sur cet « *intér(êt) de ne pas (la) perdre* »¹³⁵⁸, « *de garder [...] ses traditions ou ses racines* »¹³⁵⁹. La langue tamoule constitue pour lui un ancrage de l'origine et de l'identité indienne.

Le français s'impose vis-à-vis d'une réalité sociale par son père qui, quant à lui, a écarté le tamoul et introduit le français dans l'espace familial, il ne parle qu'en français à ses enfants. Pour son père, il fallait « *amen(er) le français d'abord* », cette injonction qui implique une attente s'inscrit non pas sur le plan affectif mais du côté de l'intégration sociale.

De cette langue, David en souligne le niveau de maîtrise qui marque le début de l'apprentissage « *on parlait très mal [...] on lisait pas bien* »¹³⁶⁰, qu'il illustre avec son anecdote de la marque Peugeot : « *on disait Peugot en voyant passer des voitures [...] jusqu'au moment où l'un de nous a eu une sorte d'illumination mais non regarde il y a un E à côté du G donc en*

¹³⁵² Ligne 116

¹³⁵³ Lignes 155 à 156

¹³⁵⁴ Lignes 46 à 47

¹³⁵⁵ Lignes 159 à 161

¹³⁵⁶ Ligne 184

¹³⁵⁷ Ligne 189

¹³⁵⁸ Ligne 185

¹³⁵⁹ Lignes 189 à 190

¹³⁶⁰ Lignes 115 à 116

français ça se prononce JO ah donc c'est Peugeot »¹³⁶¹. Ce souvenir met en relief la conscience d'un apprentissage d'une langue qui leur est extérieure.

2. Un empêche-à-inscription

Le départ pour la Réunion se marque d'une « contrainte paternelle »¹³⁶² sur la question des langues : « *mon père nous dit hors de question [...] que vous parliez créole parce qu'il faut que vous ameniez le français d'abord* »¹³⁶³, posant à la fois un interdit et une hiérarchie des langues. L'un des effets de cet interdit paternel se repère dans le fait de ne pas s'être approprié cette langue. Malgré le fait qu'il « *compre(n)ne parfaitement [...] le créole* »¹³⁶⁴, il ne l'a « *jamais pratiqué vraiment* »¹³⁶⁵ et s'il « *peu(t) le parler* », ça reste *quelque chose qui n'est pas naturel* »¹³⁶⁶ pour lui, d'une certaine façon toujours interdite.

Aussi, lorsqu'il parle de la vie à la Réunion, en passant par la langue, il dit quelque chose de son inscription sur le territoire : « *on apprend le français [...] on s'intègre plus ou moins* »¹³⁶⁷. Puisque parler la langue permet de s'intégrer dans le pays, en nuancant par un « *plus ou moins* », David souligne une intégration qui n'a pas été 'totale', cet interdit compartimente la Réunion, seul le territoire français est rendu accessible par le père. Ainsi, l'interdit de parler créole a créé un empêche-à-inscription sur le territoire.

La contrainte paternelle s'associe aussi au refoulement quant à la langue parlée dans le lien avec son père avant l'arrivée à la Réunion : « *je me souviens pas/ seulement post 68* »¹³⁶⁸ qu'il justifie par l'absence : « *papa en plus il était assez absent parce qu'il était entre Indochine etc.* », il n'était « *pas tout le temps à la maison* »¹³⁶⁹ - la locution « *etc.* » ouvrant sur d'autres choses qu'il ne dit pas. Ce refoulement, qui renvoie à une non-inscription de souvenirs, souligne l'absence de son père en point d'origine.

¹³⁶¹ Lignes 118 à 121

¹³⁶² Ligne 136

¹³⁶³ Lignes 94 à 95

¹³⁶⁴ Ligne 217

¹³⁶⁵ Ligne 221

¹³⁶⁶ Ligne 219

¹³⁶⁷ Lignes 90 à 92

¹³⁶⁸ Ligne 28

¹³⁶⁹ Lignes 530 à 533

L'adverbe de temps « jamais », comme quelque chose qui n'a définitivement pas eu lieu, insiste dans le discours de David : « *jamais je dis ça jamais j'utilise des mots français pour qu'il comprenne le tamoul jamais jamais jamais* »¹³⁷⁰ / *j'ai jamais autant parlé tamoul que avec lui* »¹³⁷¹ / *je n'interroge jamais je lui dis jamais pudenkilamai [Tr - mercredi] c'est quel jour je dis pas ça jamais je dis ça* »¹³⁷², etc. Cette insistance n'est pas anodine, la première fois que David emploie cet adverbe, c'est pour décrire le manque d'intérêt de la part de son père pour l'apprentissage de la langue d'origine : « *papa il ne sait même pas ça ne l'a jamais intéressé si on savait lire ou pas le tamoul* »¹³⁷³. Ensuite, une fois pour décrire son lien à l'identité nationale : « *y a jamais eu chez moi une honte d'être Indien* »¹³⁷⁴ et puis une fois dans l'apprentissage du créole « *j'ai jamais pratiqué vraiment mais j'adore le créole* »¹³⁷⁵. Ce « jamais » qui marque l'absence s'associe au rapport à la langue et à l'identité nationale. Dans ce lien entre le sentiment de honte et la mise à l'écart de l'origine, l'absence d'inscription de la langue tamoule dans le lien à ses enfants se lie-t-il pour le père au sentiment de honte d'être Indien ?

III. Où se situe-t-il ?

1. Un mouvement continu d'inscription et d'apprentissage au sein des espaces linguistiques

Ses formulations soulignent une différence entre l'inscription dans une langue et l'acquisition d'une langue¹³⁷⁶.

De nombreuses fois, lorsqu'il évoque la question de la langue au sein de l'espace familial, il s'agit de **'parler une langue'** :

¹³⁷⁰ Lignes 454 à 456

¹³⁷¹ Ligne 466

¹³⁷² Lignes 478 à 479

¹³⁷³ Lignes 167 à 168

¹³⁷⁴ Ligne 193

¹³⁷⁵ Ligne 221

¹³⁷⁶ Cf. théorisation d'Andrée Tabouret-Keller abordée dans le chapitre V « Le sujet et ses langues », p.4

« on parle créole [...] avec maman on parle tamoul »¹³⁷⁷ / « ne parlez pas le créole [...] je ne vais pas parler tamoul donc je vous parle français » [...] ben je lui parle tamoul »¹³⁷⁸, etc., jusqu'au moment où il introduit la langue comme relevant d'une acquisition, il s'agit alors de **'parler dans une langue'** :

« donc même quand on lui parlait en français »¹³⁷⁹ / « il nous parlait en français »¹³⁸⁰ / « il me parlait en créole »¹³⁸¹ / « le lendemain de notre arrivée je lui parle en tamoul (rire) il me répond en tamoul »¹³⁸².

Ainsi, pour toutes les langues, il se trouve tantôt inscrit, tantôt dans une position d'apprentissage, dans un mouvement de va-et-vient constant. Le créole est la seule langue dans laquelle ce mouvement ne se manifeste pas, celle qui lui a été interdite de parler, donc d'y entrer.

Si en général, le français est toujours une langue acquise : « quand on lui parlait en français »¹³⁸³ / « tu pourrais faire en sorte qu'il parle plutôt en français »¹³⁸⁴ / « ou sinon en français »¹³⁸⁵ / « il répondait toujours en français »¹³⁸⁶, etc., lorsque cette langue est évoquée du côté de la fratrie dans le lien paternel, elle vacille cependant entre inscription - « avec papa on parle français »¹³⁸⁷ - et extériorité - « entre la fratrie on parle en français »¹³⁸⁸ / « avec nous il nous parlait en français »¹³⁸⁹.

Et les seules fois où l'inscription est fixe, c'est lorsque David l'arrime à la position de père, tant du côté de son père à lui qui dit : « je ne vais pas parler français heu je ne vais pas parler tamoul donc je vous parle français »¹³⁹⁰, que de son côté en tant que père dans le contexte familial de sa première union où il dit en parlant du lien avec ses deux premiers enfants : « je parle français »¹³⁹¹.

¹³⁷⁷ Lignes 92 à 99

¹³⁷⁸ Lignes 136 à 140

¹³⁷⁹ Lignes 99 à 100

¹³⁸⁰ Ligne 169

¹³⁸¹ Ligne 213

¹³⁸² Lignes 486 à 487

¹³⁸³ Ligne 99

¹³⁸⁴ Ligne 359

¹³⁸⁵ Ligne 429

¹³⁸⁶ Ligne 483

¹³⁸⁷ Lignes 95 à 96

¹³⁸⁸ Ligne 172

¹³⁸⁹ Ligne 169

¹³⁹⁰ Lignes 137 à 138

¹³⁹¹ Ligne 352

Lorsque David présente le cadre linguistique dans lequel baigne son fils, une distinction est faite dans les rapports aux langues : « *sa mère qui est française lui parle évidemment en français et donc moi je lui parle tamoul* »¹³⁹². Dans cet énoncé, le français est pour son fils une langue à acquérir alors que ce même fils est inscrit dans la langue tamoule. Quand cette même compagne lui demande de parler avec leur fils « *en tamoul* »¹³⁹³, dans la bouche de celle-ci le tamoul devient une langue que l'enfant doit apprendre.

David est toujours dans le même mouvement quand il souligne que le français est une langue d'acquisition pour son fils : « *moi je lui ai parlé toujours tamoul lui il répondait toujours en français quand il était petit il me répondait en français* »¹³⁹⁴.

Lorsqu'il évoque sa compagne, il précise laquelle : « *c'est ma deuxième compagne qui m'a dit parle-leur parle-lui en tamoul* »¹³⁹⁵. Ce lapsus du pronom en pluriel ne renverrait-il pas à sa première compagne avec qui il a eu deux enfants ? Là aussi, un autre espace familial - celui de sa précédente union - surgit au moment où il formule quelque chose de cet espace familial dessiné au sein de son couple actuel.

Si la langue tamoule est du côté de l'inscription, on remarque un vacillement lorsqu'il l'évoque du côté de sa mère dans son lien avec ses enfants : « *elle nous parle tamoul* »¹³⁹⁶, puis « *elle nous parlait en tamoul* »¹³⁹⁷.

Pour ses frères et sœurs, c'est l'inverse, cette langue est apprise : « *mes frères et sœurs personne parle à ses enfants en tamoul* »¹³⁹⁸, comme pour ses cousins : « *qu'on veut que nos enfants ne comprennent pas on parle en tamoul* »¹³⁹⁹, et pour sa compagne : « *c'est comme ça qu'on dit en tamoul ?* »¹⁴⁰⁰

Les seuls moments où il situe la langue tamoule en position d'extériorité par rapport à lui, c'est quand il évoque les mots de sa compagne : « *parle-lui en tamoul* », qu'il reprend dans sa

¹³⁹² Lignes 140 à 141

¹³⁹³ Ligne 354

¹³⁹⁴ Lignes 483 à 484

¹³⁹⁵ Lignes 352 à 353

¹³⁹⁶ Ligne 99

¹³⁹⁷ Ligne 99 à 100

¹³⁹⁸ Ligne 375

¹³⁹⁹ Lignes 381 à 382

¹⁴⁰⁰ Ligne 435

formulation « *et donc je lui parle en tamoul* »¹⁴⁰¹, mais aussi lorsqu'il situe cette langue en position d'apprentissage pour son fils : « *il peut me parler en tamoul (rire)* »¹⁴⁰², « *il va me parler en tamoul* »¹⁴⁰³ / « *ça va lui prendre de me parler en tamoul* »¹⁴⁰⁴ / « *hey oh il parle en tamoul maintenant* »¹⁴⁰⁵, etc.

Dans un autre contexte, en évoquant les voyages en Inde qu'il faisait chaque année avec son fils, il passe de « *je lui ai parlé toujours tamoul* »¹⁴⁰⁶ à « *et puis on vient en France on rentre en France le lendemain de notre arrivée je lui parle en tamoul (rire) il me répond en tamoul (rire)* »¹⁴⁰⁷, la langue tamoule est à nouveau en position d'extériorité en même temps que ce retour de son pays d'origine au pays d'accueil.

Ce qu'il souligne aussi pour son fils c'est que le tamoul est une langue qui s'apprend, et pour le français aussi, comme s'il n'y avait pas là véritablement de langue maternelle.

David a l'habitude qu'on lui parle dans une langue et qu'il converse lui dans une autre, dans ce cas il ne s'agit pas de mélanger les langues, mais que chacun reste dans un espace linguistique distinct, comme dans deux camps : son ami « *(lui) parlait en créole* » et David lui « *répondai(t) en français* »¹⁴⁰⁸, de la même manière que lorsque les enfants parlaient français avec leur mère qui leur parlait tamoul.

Cependant, passant d'une compréhension en créole à la réflexion en français, ce type de conversation implique une sorte de voyage mental dans l'espace linguistique de l'autre pour en saisir quelque chose, ce qui met en relief une habitude d'être dans plusieurs espaces à la fois.

Son fils fait pareil, parlant français à son père qui lui parle tamoul. Mais David souligne que son fils « *peut (lui) parler en tamoul* »¹⁴⁰⁹ s'il le souhaite, surtout quand « *il veut [...] faire le mariole* » devant ses copains, « *ou parfois quand il en a envie* », qu'« *il veut (lui) faire plaisir ou quand il veut (lui) demander quelque chose* »¹⁴¹⁰.

¹⁴⁰¹ Ligne 354

¹⁴⁰² Ligne 412

¹⁴⁰³ Ligne 416

¹⁴⁰⁴ Ligne 419

¹⁴⁰⁵ Ligne 489

¹⁴⁰⁶ Ligne 483

¹⁴⁰⁷ Lignes 486 à 487

¹⁴⁰⁸ Lignes 213 à 214

¹⁴⁰⁹ Ligne 412

¹⁴¹⁰ Lignes 415 à 418

David soulève la question de la transmission de la langue d'origine lorsqu'il parle de « *la langue de la famille* » qui, selon lui, ne doit pas nécessairement être « *la langue des gènes* », cependant il questionne la raison de ne pas la transmettre dans un contexte où « *ils sont au moins [...] deux parents purement Indiens* »¹⁴¹¹ qui peuvent être 'professeurs' et donc garants de cette transmission soulignant, par-là, la difficulté du contexte de transmission lorsqu'il n'y a qu'un seul parent à pouvoir transmettre cette langue d'origine.

En prenant l'exemple de « *(s)es cousins* » qui utilisent la langue tamoule dans la communication du couple pour que leurs « *enfants ne (les) comprennent pas* », là c'est David qui ne les comprend pas « *alors qu'ils sont tamouls tous les deux* »¹⁴¹² - point de contact non pas avec ses parents mais avec son père qui parle tamoul et qui a fait le choix de le maintenir uniquement dans le lien avec sa femme.

2. Une relation entre les trois générations qui passent par les langues

Si son père est traducteur, David s'identifie à ce travail de traducteur. Effectivement, il porte un intérêt aux langues et au « *génie de la langue qui est toujours intéressante pourquoi on dit ça et pas autre chose* »¹⁴¹³, et utilise un champ lexical de la traduction : « *vous parlez avec une construction syntaxique* »¹⁴¹⁴ / « *je ne saurais pas les écrire les transcrire correctement* »¹⁴¹⁵ / « *il essayait de dire des mots en disant y a une autre langue il a commencé à dire voilà je peux faire la différence entre elles* »¹⁴¹⁶. Ce trait qui relève de son père, il le reconnaît aussi à son fils : « *je laisse Suhir traduire il disait quasiment mot à mot en français ce que moi j'avais en tête vous voyez le exactement le même wording les mêmes mots que moi j'aurais traduit* »¹⁴¹⁷. Ensuite, lorsque j'introduis la question de la compréhension du créole par : « *vous le comprenez ?* », David répond : « *je le comprends parfaitement le tamoul heu le créole* »¹⁴¹⁸. Ce lapsus est un point de contact avec ce qu'il dit de son fils qui, selon lui, « *comprend*

¹⁴¹¹ Lignes 387 à 389

¹⁴¹² Lignes 380 à 383

¹⁴¹³ Lignes 223 à 224

¹⁴¹⁴ Lignes 403 à 404

¹⁴¹⁵ Lignes 427 à 428

¹⁴¹⁶ Lignes 489 à 491

¹⁴¹⁷ Lignes 502 à 504

¹⁴¹⁸ Lignes 216 à 217

parfaitement »¹⁴¹⁹ le tamoul. Il s'identifie à son fils dans le lien à la langue tamoule, tant du côté de la compréhension que de la traduction.

Lorsqu'il raconte : « *les gens m'arrêtent pour me dire mais monsieur vous parlez tamoul à votre enfant mais c'est vachement bien mais oui ben oui mais ça me regarde quoi je sais pas non* », en même temps qu'il le vit comme intrusif, il y revient « *mais c'est vachement bien que vous parliez tamoul c'est vraiment bien les gens ne font pas ça merci merci oui continuez monsieur hein continuez d'accord merci c'est déjà arrivé à deux ou trois reprises dans le quartier de la gare du Nord que les gens m'arrêtent pour me dire ça* »¹⁴²⁰. Il en est fier, étant le seul parmi sa fratrie à parler cette langue avec son enfant, « *personne (d'autre) n'a fait cet effort* »¹⁴²¹.

Admiré en tant que père quant à sa transmission, il manifeste surtout une admiration quant aux exploits de son fils : « *qui parle tamoul (et) qui est carrément (le) prof (de sa mère) aussi et c'est marrant et je trouve ça génial* »¹⁴²² / « *hey oh il parle en tamoul maintenant c'est génial quoi [...] (il) peu(t) faire la différence entre elles (français et tamoul) c'est génial quoi* »¹⁴²³. David souligne qu'« *il a d'autant plus de mérite ce garçon parce que je suis son seul professeur de tamoul* »¹⁴²⁴, tout comme lui, qui n'a eu qu'un parent qui lui parlait tamoul. Ainsi, se repère une relation entre trois générations qui passe par les langues.

Lorsqu'il dit parlant de son fils « *je lui parle tamoul (rire) sa langue paternelle alors que tamoul c'est sa langue maternelle* »¹⁴²⁵, il joue sur les termes « paternelle » et « maternelle » induisant un déplacement d'une langue paternelle en place de langue maternelle. Ainsi, il passe de lui, pour qui la langue tamoule est sa langue maternelle à son fils pour qui la langue tamoule - langue de son père - devient 'maternelle', c'est-à-dire langue de naissance. Il se met à l'origine de cette transmission qu'il situe bien « *avant la naissance* »¹⁴²⁶. Il semblerait que là où David se reconnaît et reconnaît son fils, c'est dans ce mouvement d'identification.

¹⁴¹⁹ Ligne 452

¹⁴²⁰ Lignes 366 à 371

¹⁴²¹ Lignes 379 à 380

¹⁴²² Lignes 442 à 444

¹⁴²³ Lignes 489 à 491

¹⁴²⁴ Lignes 463 à 464

¹⁴²⁵ Lignes 141 à 142

¹⁴²⁶ Ligne 430

L'importance de parler tamoul avec son fils se remarque aussi dans ce qu'il décrit de ses relations avec sa belle-famille. Dans cet espace où il lui a été demandé de parler « *en français* » à son fils en leur présence, David répond par un mouvement de résistance : « *non sinon je parle pas voilà j'ai pas parlé si ça peut les mettre mal à l'aise je lui parle pas et si j'ai quelque chose à lui dire je m'approche de lui je lui dis hein quand même* »¹⁴²⁷. Fier d'avoir tenu, de ne pas avoir cédé à cette tentative qui viendrait semble-t-il dénaturer sur le plan linguistique le lien avec son fils.

Un schéma inversé

Pour expliquer la contrainte paternelle sur le plan linguistique, David reprend les formulations de son père, et dans ce mouvement d'énonciation, il fait un autre lapsus : « *je ne vais pas parler français heu je ne vais pas parler tamoul donc je vous parle français* »¹⁴²⁸. En même temps qu'il formule quelque chose du côté de son père, il dit quelque chose de lui en tant que père.

Mais aussi dans le sens inverse, lorsqu'il parle de lui en tant que père et quelque chose de la position de son père se glisse : « *je veux pas que tu me parles en tamoul parle-moi en tamoul jamais je lui ai dit ça* »¹⁴²⁹.

Il introduit son fils pour la première fois dans l'entretien à travers le fait d'avoir réalisé ce qu'il est en train de faire avec son fils : « *c'est marrant (rire) je me retrouve à faire l'inverse avec mon fils (rire)* »¹⁴³⁰. Si son père avait interdit le créole et avait aussi supprimé la langue tamoule dans leur lien, David, quant à lui, supprime la langue française dans son lien à son propre fils. En effet, à l'inverse de son père, c'est bien lui qui se contraint à ne pas parler français avec son fils. Il reproduit ainsi un schéma contraire à celui qu'il a connu, dans un contexte qui est, lui-même, inversé. Au sein de cette deuxième union, le garant de la langue 'maternelle' n'est pas la mère mais le père.

Ce schéma s'inverse non seulement du côté des places et des langues, mais aussi du côté de sa position de père entre ses deux unions. En effet, avec ses deux aînées, David parle uniquement français et quelques mots affectifs en tamoul ont trouvé leur place dans son lien à ses filles, alors qu'avec son fils issu de sa deuxième union, il lui parle uniquement tamoul

¹⁴²⁷ Lignes 356 à 362

¹⁴²⁸ Lignes 137 à 138

¹⁴²⁹ Lignes 494 et 495

¹⁴³⁰ Lignes

avec une possibilité que du côté de l'écrit des mots français soient utilisés s'il s'agit d'« *une phrase un peu compliquée* »¹⁴³¹.

On peut repérer encore une autre inversion : si son père issu de la première génération n'a pas choisi d'être celui qui transmet la langue d'origine, David, quant à lui, issu de la deuxième génération se porte néanmoins garant de celle-ci dans le contexte de sa deuxième union, reprenant une transmission qu'il a reçu du côté de sa mère et qu'il n'a pas reçu de la part de son propre père.

Et si David utilise le même mot pour décrire le contexte linguistique mis en place dans sa relation à son fils : « *donc c'est une sorte de contrainte (que lui et sa compagne se sont) posée* »¹⁴³², cet espace ne comporte cependant ni interdit, ni hiérarchie.

La langue tamoule lui permet de s'« *accrocher* » à son espace culturel, à ses origines, et à son identité indienne, ainsi qu'aux personnes partageant le même amour pour cette langue. Au niveau de ses liens affectifs, il se sent bien là où la langue tamoule a sa place. C'est sur cette affinité pour les langues et particulièrement pour le tamoul qu'est fondée son amitié avec Mayuran avec qui il dit avoir « *tout de suite accroché avec (lui) parce que il parle tamoul* »¹⁴³³. C'est également en utilisant ce terme-là qu'il décrit la façon dont il a inscrit son fils dans la langue tamoule : « *je l'ai balancé dedans comme heu voilà il s'est accroché* »¹⁴³⁴.

Il est en même temps sans cesse à la recherche de ce qui s'apparente à son origine, comme le goût du dosai pour lequel il se rend désormais à la gare du nord pour le manger, le plaisir de se remémorer un mot tamoul qu'il aurait oublié : « *il est déjà arrivé par exemple de retrouver [...] un mot en tamoul [...] que je retrouve [...] que je n'avais pas utilisé depuis longtemps* »¹⁴³⁵, et le fait de pouvoir parler à nouveau cette langue « *avec toute la famille* » tout aussi bien « *ici* » en France avec « *la Periamma* » que « *chez nous là-bas* »¹⁴³⁶ en référence à l'Inde, un territoire collectif dans lequel il loge 'sa maison'. Ce verbe « *retrouver* » qui renvoie au fait de voir se présenter à nouveau quelque chose qui n'était plus là, se lie à chaque fois à son origine indienne.

¹⁴³¹ Ligne 426

¹⁴³² Lignes 440 à 441

¹⁴³³ Ligne 518

¹⁴³⁴ Ligne 497

¹⁴³⁵ Lignes 446 à 452

¹⁴³⁶ Lignes 535 à 536

Dans son histoire, David a généralement accepté sans « *trop discut(er)* »¹⁴³⁷ les décisions de son père : l'interdit de parler créole mais aussi l'interdiction de partir en France au moment où il le désirait pour faire sa « *maîtrise en droit* »¹⁴³⁸. Ce départ pour la France n'a pu se faire qu'après avoir « *coché toutes les cases* »¹⁴³⁹ des conditions de son père.

Cependant, aujourd'hui, c'est un mouvement contraire à la décision de son père qui se repère, comme pour rétablir dans l'espace familial ce qui a été mis au-dehors, c'est-à-dire la langue tamoule. Il va à l'encontre des désirs de son père déterminés par les effets de la colonisation plaçant le français en priorité. Ce mouvement d'opposition replace ses origines au centre de l'espace linguistique.

IV. Synthèse

DAVID – un retour aux origines 'dans et par' la langue maternelle

Né en Inde et arrivant à la Réunion à l'âge de sept ans, David se retrouve contraint sur le plan linguistique d'apprendre le français et par l'interdiction paternelle de ne pas apprendre à parler le créole. Si sa mère continue à parler tamoul avec ses enfants, son père, cependant, supprime cette langue dans son lien à ses enfants et introduit le français.

Un tâtonnement sur ses origines se manifeste tout au long de l'entretien. Pour David, en point d'origine, l'identité nationale de son père représente un 'insituable' puisqu'il le décrit successivement comme « *Indien* »¹⁴⁴⁰, puis comme « *Français en Inde* »¹⁴⁴¹, ensuite comme « *Indien avec la nationalité française* »¹⁴⁴², ainsi il ne le situe pas dans un seul lieu. David, quant à lui, est « *indien* » et s'identifie à l'Inde. Chaque pays qui occupe une place dans l'histoire de ses origines s'inscrit dans un rapport au déplacement : « *mon pays d'origine c'est l'Inde le pays de transition c'est la Réunion et le pays d'accueil d'implantation peut-être c'est la France sans oublier les origines* »¹⁴⁴³. Et s'il place chaque espace en fonction de ce qui vient 'avant' en place

¹⁴³⁷ Ligne 236

¹⁴³⁸ Ligne 228

¹⁴³⁹ Ligne 244

¹⁴⁴⁰ Ligne 5

¹⁴⁴¹ Ligne 5

¹⁴⁴² Ligne 8

¹⁴⁴³ Lignes 515 à 517

d'origine¹⁴⁴⁴ et de ce qui vient 'après' en place « *de culture* »¹⁴⁴⁵, pour lui, il en est autrement. En effet, chaque fois qu'il cherche à évoquer un espace, une culture ou une langue, de multiples lapsus dévoilent qu'il est lui aussi, comme son père, dans deux lieux à la fois. Dans sa quête de ce qui peut faire origine, David est dans un mouvement constant de va-et-vient entre deux espaces, marqué d'une oscillation des enjeux entre proximité et distance. Ce mouvement se matérialise par des passages où il est tantôt inclus dans le camp des Français par un « *on* »¹⁴⁴⁶ dans l'histoire de la colonisation en Inde qu'il met en scène, tantôt en position de narrateur de cette histoire introduisant un « *ils* »¹⁴⁴⁷ ; ou bien par le fait de souligner des écarts entre la France de ses livres et la France qu'il rencontre en réalité, ou par cette distinction entre le vrai et le « *fake* »¹⁴⁴⁸ dosai, etc. On retrouve ce même mouvement de va-et-vient dans ses rapports d'inscription dans une langue et d'acquisition d'une langue¹⁴⁴⁹, entre 'parler la langue' et 'parler dans la langue'.

Dans ses rapports aux langues, deux effets sont repérables dans sa parole : le premier se lie à la difficulté de s'approprier la langue créole, en effet si David la comprend et se dit pouvoir la parler, il souligne surtout le fait que ce ne soit pas naturel pour lui de parler dans cette langue. En ce sens, l'interdit vis-à-vis de cette langue, qui consistait à ne pas entrer sur ce terrain, fonctionne toujours. Le second effet concerne le refoulement de la langue parlée dans son lien avec son père avant l'arrivée à la Réunion, comme si là, déjà, une langue était 'supprimée'.

Il évoque certains de ses amis de la Réunion qui, comme lui, sont originaires de l'Inde mais qui, contrairement à lui, 'suppriment' cette origine. Il se dissocie d'eux en exprimant qu'il n'a jamais, lui, eu honte d'être Indien. À travers cette référence qui introduit des points de contact avec son père, interroge-t-il inconsciemment le lien de son père à leur origine ? De la même façon, par son interrogation sur les configurations familiales, autour de lui, composées de deux parents parlant tamoul mais ne transmettant pas cette langue, David manifeste de façon non-consciente, une incompréhension face à cette contrainte paternelle et cette non-transmission de la langue maternelle par son père. Il indique qu'après le décès de son père,

¹⁴⁴⁴ Ligne 65 : « *de nature* »

¹⁴⁴⁵ Ligne 65

¹⁴⁴⁶ Ligne 15

¹⁴⁴⁷ Ligne 21 à 22

¹⁴⁴⁸ Ligne 289

¹⁴⁴⁹ Cf. théorisation d'Andrée Tabouret-Keller abordée dans le chapitre V « Le sujet et ses langues », p.4

sa mère est « *retournée* »¹⁴⁵⁰ en Inde, comme si ce retour dans son pays d'origine a été rendu possible depuis. La présence de son père dans l'histoire incarnait-il la source du détachement aux origines ?

En parlant tamoul dans son lien à son fils, David recrée le schéma « *inverse* »¹⁴⁵¹ dans le sens où le français se parle entre sa femme et son fils, et David se retrouve, lui, en place de garant de la transmission de sa langue maternelle. Des lapsus viennent rendre compte des enjeux identificatoires entre lui, son père et son fils. En effet, il s'identifie tantôt à son fils dans le rapport à la langue du côté de sa compréhension, de sa capacité de traduction, tantôt à son père dans une superposition des 'pères' en termes de « *contrainte paternelle* »¹⁴⁵². Cependant, si David utilise le même mot pour aborder le cadre linguistique mis en place dans le lien avec son fils, cette contrainte ne porte cependant ni interdit, ni hiérarchie. En cela, se dessine une relation entre trois générations qui passe par les langues.

Le schéma d'inversion prend effet tant du côté des places et des langues que du côté de la position de père, tantôt dans son lien à ses deux filles issues de sa précédente union, tantôt dans son lien à son fils issu de son couple actuel. Une autre inversion concerne le fait que son propre père en position de potentiel transmetteur décide de ne pas occuper cette place et c'est David, en tant que descendant inscrit dans la deuxième génération, qui se porte garant de la transmission de cette langue maternelle.

L'attachement à son pays d'origine et à sa langue maternelle se repère à travers le travail personnel que requiert le maintien de cette langue dans son lien à son fils. Ce même mouvement se retrouve aussi du côté de la préservation de la « nature du lien » avec son fils qui s'inscrit dans la langue tamoule : il ne cède pas lorsque sa belle-famille lui demande de parler à l'enfant en français devant eux. David s'est « *accroché* » à ses origines comme aux personnes qui vivent le même amour envers cette langue. Il se sent bien là où la coexistence entre la langue française et la langue tamoule peut s'effectuer.

¹⁴⁵⁰ Ligne 555

¹⁴⁵¹ Ligne 138

¹⁴⁵² Ligne 136

Le maintien de sa langue maternelle est pour lui une tentative de préserver son origine à laquelle il est attaché. Si ses décisions sur le plan linguistique semblent s'opposer à celles de son père, liées aux effets de la colonisation quant à la langue mise en 'priorité' et la langue 'supprimée', mais aussi du côté des identités entre « être Indien » pour David et « être Français » pour son père, ces deux pères ne semblent pas se situer dans le même camp 'identitaire'. En même temps que David supprime cette langue française dans son lien à son fils, élimine-t-il cet 'insituable' de l'identité de son père ? En d'autres termes, David prive son propre père de son 'côté français' en ne le transmettant pas à son fils.

Légende

Les mots entre guillemets et en italique sont des séquences de l'entretien.

Les mots soulignés dans les séquences indiquent leur importance dans mon analyse.

Éric, homme de 50 ans¹⁴⁵³

Éric accepte volontiers de faire cet entretien¹⁴⁵⁴ qui se déroule dans un café à Paris, situé dans le quartier où il vit, rendez-vous auquel il arrive avec plus d'une demi-heure de retard. L'information au préalable étant qu'il est d'origine indienne, c'est au moment de l'entretien que je découvre qu'Éric est né à la Réunion, une réalité qui m'a poussée à repenser les contours de mon étude¹⁴⁵⁵.

Ayant présenté le cadre de ma recherche en psychologie qui interroge des Tamouls installés en France, d'entrée de jeu, Éric me parle de la langue tamoule. Il passe alors du parler linguistique à l'identité, d'un « *je parle tamoul* »¹⁴⁵⁶ à « *ils pensent que je ne suis pas Tamoul* »¹⁴⁵⁷, le lien entre langue et/est identité se repère. C'est ainsi qu'une mise en mouvement de sa construction de ses identités se met à jour dans les premières minutes de l'entretien.

I. Un besoin de situer et se situer

1. Où suis-je ? – moi, son interlocutrice

Tout au long de l'entretien, Éric me sollicite en effet par de nombreuses incises pour savoir où je suis, qui je suis, ce que je veux. En même temps qu'il cherche à se situer, à s'assurer que je le situe, il cherche aussi à me situer.

¹⁴⁵³ Cf. Éric, Verbatim p. 95

¹⁴⁵⁴ J'ai eu ses contacts par son ami Rajan avec qui je m'étais entretenue

¹⁴⁵⁵ Réflexions décrites dans la méthodologie

¹⁴⁵⁶ Ligne 1

¹⁴⁵⁷ Lignes 4 à 5 - on note ici que les termes « Tamoul » et « Indien » s'équivalent pour désigner une même identité

Il cherche à repérer ce que j'attends : « oui parce que c'est le parcours qui vous intéresse je vais vous donner mon parcours professionnel »¹⁴⁵⁸ / « j'ai plusieurs identités si c'est ça qui vous intéresse (rire) »¹⁴⁵⁹ / « ils parlent plusieurs langues si c'est ça le vecteur pour vous »¹⁴⁶⁰

Il cherche tantôt à m'inclure : « pour tout vous dire »¹⁴⁶¹ / « vous voyez »¹⁴⁶² / « ce sera plus utile ben regardez la preuve vous ! qui êtes en Angleterre »¹⁴⁶³, tantôt à me situer : « ça vous dit quelque chose oui ? »¹⁴⁶⁴ / « je sais pas si vous connaissez »¹⁴⁶⁵ / « j'imagine vous utilisez Internet Explorer Chrome ou autre »¹⁴⁶⁶ / « ça vous dit ? »¹⁴⁶⁷ / « vous connaissez peut-être pas mais bon après faut être dans le milieu »¹⁴⁶⁸ / « je sais pas si ça vous parle ce que je vous dis »¹⁴⁶⁹ /

Il interroge mon identité :

« vous êtes Française de nationalité ? »¹⁴⁷⁰ / « bon vous avez fait des études ? »¹⁴⁷¹ / « peut-être vous avez postulé »¹⁴⁷² / « j'imagine vous êtes du Sri Lanka vous c'est bien ça ? »¹⁴⁷³ / « bon vous êtes psychologue »¹⁴⁷⁴ / « sinon vous êtes à l'ouest non ? c'est vous la spécialiste »¹⁴⁷⁵ / « vous connaissez pas Pondichéry ? vous n'êtes jamais allé ? »¹⁴⁷⁶

Certaines de ces incises servent de points d'appui pour des explications, passant par exemple par le Sri Lanka - mon pays d'origine qu'il devine - pour décrire la Réunion « bon ben je pense qu'il y a beaucoup de points communs voilà »¹⁴⁷⁷.

¹⁴⁵⁸ Lignes 24 à 25

¹⁴⁵⁹ Lignes 50 à 51

¹⁴⁶⁰ Lignes 60 à 61

¹⁴⁶¹ Ligne 47

¹⁴⁶² Ligne 53 ; 85 ; 116 ; 160 ; 193 ; 226 ; 230 ; 274 ; 306

¹⁴⁶³ Lignes 281 à 282

¹⁴⁶⁴ Ligne 26

¹⁴⁶⁵ Ligne 72

¹⁴⁶⁶ Lignes 76 à 77

¹⁴⁶⁷ Ligne 88

¹⁴⁶⁸ Lignes 98 à 99

¹⁴⁶⁹ Ligne 230

¹⁴⁷⁰ Lignes 28 à 29

¹⁴⁷¹ Ligne 36

¹⁴⁷² Ligne 38

¹⁴⁷³ Ligne 107

¹⁴⁷⁴ Ligne 147

¹⁴⁷⁵ Ligne 296

¹⁴⁷⁶ Ligne 301

¹⁴⁷⁷ Ligne 111

2. Où est-il ? – la question du récit

Éric est très factuel dans sa manière de présenter son « *parcours* »¹⁴⁷⁸, mot qu'il introduit lui-même à partir de l'interprétation de mes questions.

Quand je lui demande comment était sa vie là-bas, il n'évoque pas des ressentis, mais se livre à une description extérieure, presque touristique, du pays, « *la Réunion c'est un paradis* »¹⁴⁷⁹, et en s'appuyant sur des comparatifs « *parce que c'est tropical comme Pondichéry* »¹⁴⁸⁰ / « *une île qui est magnifique comme au Sri Lanka* »¹⁴⁸¹, et en passant par « *(s)on père (qui) y est à la retraite* »¹⁴⁸² il conclut sur la qualité de vie en disant qu'« *on mène une vie super je pense* »¹⁴⁸³ / « *la vie est agréable* »¹⁴⁸⁴.

Sa vie, il ne la raconte pas du côté des affects mais du côté de son parcours professionnel dont il fait une description détaillée et rythmée de déplacements, d'expériences internationales, de progression : « *j'ai fait des boîtes j'ai fait heu d'abord je suis parti en Indonésie je suis revenu* »¹⁴⁸⁵ / « *j'étais un manager sur l'international ----- [...] j'avais un rôle sur l'Europe j'ai voyagé énormément* »¹⁴⁸⁶. Là où « *c'était génial* »¹⁴⁸⁷, là où il « *(s)'éclate parce qu'(il) monte une équipe ici en France* »¹⁴⁸⁸, c'est toujours sur ce terrain professionnel qui lui est central. « *(L')histoire informatique* »¹⁴⁸⁹ qui accompagne sa description souligne sa propre valeur puisque son parcours s'est effectué dans ces entreprises pionnières : « *j'ai fait une petite boîte dans la négoce informatique [...] c'est la boîte qui a créé Internet [...] le premier navigateur qui était payant et après y a Microsoft qui a créé Internet Explorer qui a copié etc.* »¹⁴⁹⁰ / « *un éditeur phare [...] faut être dans le milieu ---c'est un éditeur --- de S. leader du cloud ---* »¹⁴⁹¹,

¹⁴⁷⁸ Lignes 24 ; 25 ; 102

¹⁴⁷⁹ Ligne 108

¹⁴⁸⁰ Lignes 108 à 109

¹⁴⁸¹ Lignes 138 à 139

¹⁴⁸² Ligne 127

¹⁴⁸³ Lignes 127 à 128

¹⁴⁸⁴ Ligne 135

¹⁴⁸⁵ Ligne 70 à 71

¹⁴⁸⁶ Lignes 82 à 84

¹⁴⁸⁷ Ligne 84

¹⁴⁸⁸ Lignes 100 à 101

¹⁴⁸⁹ Lignes 80 à 81

¹⁴⁹⁰ Lignes 76 à 80

¹⁴⁹¹ Lignes 98 à 100

Son discours présente aussi des analyses sociologiques sur certains sujets qui concernent son histoire familiale dont la transmission de la langue. Il repère par exemple la mère en place de « vecteur »¹⁴⁹² dans la transmission de la langue. Éric explique que le français s'introduisait dans les familles le plus souvent par « les pères qui travaillaient »¹⁴⁹³, quant aux mères, restant généralement au foyer, elles ne parlaient pas cette langue, et en ce cas leurs enfants avaient cette « chance »¹⁴⁹⁴ de « parl(er) tamoul parce que leur mère leur parlait en tamoul »¹⁴⁹⁵. C'est ainsi en place de langue maternelle, dans le lien à la mère, que le tamoul peut se préserver. On peut remarquer qu'Éric utilise deux expressions : parler tamoul, parler en tamoul, à travers lesquelles la langue n'a pas la même position : les enfants parlent tamoul, ils sont inscrits dans cette langue. Leur mère leur parle en tamoul, c'est-à-dire dans la langue tamoule. La langue devient extérieure à la personne qui parle, comme si Éric soulignait la fonction 'd'enseignante' de la mère.

Ceci n'a pas été le cas dans sa configuration familiale. En effet, il souligne que « (s)a mère a beaucoup voyagé comme elle a grandi en Indochine l'Indochine est très ouvert ou occidentalisé si vous voulez »¹⁴⁹⁶. Ce « très » qui sonne presque comme un « trop » se lie pour lui à une impossibilité à maintenir le tamoul en place de langue maternelle, un schéma qui rejoint le « traditionnel »¹⁴⁹⁷. Si en général la mère est « un vecteur naturel »¹⁴⁹⁸ dans la transmission de la langue, pour Éric, ce sont les voyages en Inde où il se retrouve en immersion dans la langue tamoule qui constituent ce « bain naturel »¹⁴⁹⁹. Ça lui paraît d'ailleurs « naturel de pouvoir communiquer »¹⁵⁰⁰ dans cette langue lorsqu'il est dans ce pays - lieu où il lui est permis de la parler.

Ce « cheminement naturel »¹⁵⁰¹ se lie à la notion de besoin, le mettant naturellement sur cette voie à la recherche de cette culture tamoule (langue, cuisine) « fai(sant) partie de (s)on identité »¹⁵⁰², et ce naturel qui insiste dans son discours s'oppose à ce qui est artificiel renvoyant au fait d'être « hors de ». En effet, pour lui, la langue sert à « rentrer dans une vraie

¹⁴⁹² Ligne 177

¹⁴⁹³ Ligne 181

¹⁴⁹⁴ Ligne 195

¹⁴⁹⁵ Ligne 178

¹⁴⁹⁶ Lignes 185 à 186

¹⁴⁹⁷ Ligne 117

¹⁴⁹⁸ Ligne 193

¹⁴⁹⁹ Ligne 203

¹⁵⁰⁰ Lignes 293 à 294

¹⁵⁰¹ Ligne 290

¹⁵⁰² Ligne 293

relation avec quelqu'un parce que sinon heu sinon il ne se passe rien sinon c'est artificiel sinon vous êtes à l'ouest non ? »¹⁵⁰³, soulignant alors le risque de ne pas se situer au bon endroit, d'être hors de la relation à l'autre.

II. Un affichage identitaire pluriel

1. Une pluralité de lieux et de langues constitutive de ses origines

Éric affiche une identité plurielle le formulant à sa manière : « *en fait moi j'ai plusieurs identités* »¹⁵⁰⁴, qu'il dévoile au fur et à mesure des territoires jalonnant son histoire familiale ainsi que sa propre histoire, et qu'il affirme une à une : « *je suis Réunionnais je suis Indien je suis Indonésien et je suis Français et même un peu Brésilien j'adore le Brésil* »¹⁵⁰⁵.

C'est à travers l'appropriation de plusieurs langues et de plusieurs pays - qu'il dit être les siens - qu'il constitue cet affichage des identités. Si des lieux et des langues font bien partie de son histoire familiale, Éric constitue également 'de l'identité' à partir de l'affection qu'il porte envers d'autres pays découverts plus tard sur son chemin comme l'Indonésie et le Brésil. Il se structure ainsi à travers plusieurs origines, plusieurs identités, plusieurs langues et plusieurs vies qui prennent facilement place dans son discours :

- La Réunion comme lieu de naissance où il a « *grandi* »¹⁵⁰⁶.
- L'Inde, particulièrement Pondichéry situé dans « l'État Tamoul », lieu de naissance de ses parents et lieu de vacances familiales.
- La France (métropole) qu'il rejoint afin de poursuivre ses « *études supérieures* »¹⁵⁰⁷.
- L'Indonésie qu'il « adore » où il a effectué « *un super service militaire* »¹⁵⁰⁸ en tant que « *prof de français à Canggü* »¹⁵⁰⁹ - point de contact avec son père qui a été « *enseignant* »¹⁵¹⁰. Éric y enseigne le français et y apprend l'indonésien. Ce territoire

¹⁵⁰³ Lignes 294 à 296

¹⁵⁰⁴ Ligne 50

¹⁵⁰⁵ Lignes 206 à 208

¹⁵⁰⁶ Lignes 51 et 52

¹⁵⁰⁷ Lignes 15 à 16

¹⁵⁰⁸ Ligne 32

¹⁵⁰⁹ Ligne 34

¹⁵¹⁰ Ligne 66

qu'il désigne comme « *(s)on autre pays* » et qui s'associe à « *une collection d'amis Indonésiens* »¹⁵¹¹ lui renvoie à « *(s)a deuxième vie* »¹⁵¹².

- Le Brésil est un pays qu'il dit avoir aussi adoré et où il a voulu « *acheter un appartement là-bas à l'époque* »¹⁵¹³.

Si la langue constitue un critère d'appropriation identitaire, toute langue qu'il apprend ne constitue cependant pas une identité pour lui, comme on peut le noter pour l'anglais et l'allemand pour lesquels il n'affiche pas de lien affectif particulier.

2. Une hiérarchisation des langues

C'est dans une sorte de hiérarchisation des langues - du « mieux » au « moins bien » - qu'il situe quelque chose de ses origines : « *je parle mieux indonésien que tamoul* »¹⁵¹⁴ / « *je parle d'autres langues si vous voulez je parle anglais je parle allemand [...] je vous dis le tamoul c'est la langue que je parle le moins bien c'est fou hein bon ça va c'est ok quand même* »¹⁵¹⁵. Alors que toutes ces langues semblent être mises sur le même plan, le tamoul néanmoins s'affiche comme déclassé. Et, bien qu'il manifeste une capacité d'apprentissage des langues tant européennes qu'asiatiques, Éric présente une difficulté à accéder et s'approprier la langue tamoule, traduisant un rapport particulier et à cette langue et à cette identité indienne.

À travers le regard des autres qu'il introduit comme l'invalidant dans son identité indienne : « *mais y a des gens [...] ils pensent que je ne suis pas Tamoul* »¹⁵¹⁶ / « *les gens me disaient tu ne viens pas de l'État Tamoul tu viens de je ne sais pas quoi de Karnataka par exemple* »¹⁵¹⁷. Éric souligne la fragilité de cette identité, fragilité qui se révèle à plusieurs reprises dans l'entretien. Par exemple, en passant d'un « *je suis Indien* »¹⁵¹⁸ à « *je suis un petit peu Indien* »¹⁵¹⁹, il minimise son identité indienne dans un même énoncé (à quelques minutes

¹⁵¹¹ Ligne 50

¹⁵¹² Ligne 50

¹⁵¹³ Lignes 211 à 212

¹⁵¹⁴ Lignes 46 à 47

¹⁵¹⁵ Lignes 290 à 293

¹⁵¹⁶ Lignes 2 à 4

¹⁵¹⁷ Lignes 9 à 10

¹⁵¹⁸ Ligne 210

¹⁵¹⁹ Ligne 214

d'intervalle). Aussi, cette affirmation : « *donc ma première langue c'est le français ça se voit je pense* »¹⁵²⁰ souligne à nouveau l'importance du 'regard' des autres dans ce qui soutient son identité.

Cette question d'une identité, qui selon lui ne se 'voit' pas, peut être mis en rapport avec la présentation qu'il fait de ses deux parents. En effet, même si ces derniers parlent tamoul « *entre eux* »¹⁵²¹, la description qu'il fait de ses parents s'associe à la France : ils sont nés à « *Pondichéry comptoir français* »¹⁵²², ayant eu « *tous les deux des parents Français* » et « *ont toujours parlé en français* »¹⁵²³. Si la langue française existe dans leurs familles depuis déjà trois générations, Éric évoque à deux reprises le trilinguisme de la famille de sa mère ayant grandi en Indochine soulignant davantage la particularité d'un ancrage identitaire pluriel. Sa formulation : « *ça parle d'abord vietnamien ensuite français ensuite tamoul* »¹⁵²⁴ introduit encore une fois une hiérarchisation des langues dans son discours, donnant lieu à un affichage identitaire sous forme d'enveloppes linguistiques successives, et où la première langue évoquée se situerait au plus proche de l'identité du sujet.

III. Des marquages d'origine

1. La langue tamoule et l'interdit du père

Mon étude interrogeant les Tamouls le connecte d'emblée à son niveau de la langue tamoule. Il commence d'abord par se situer vis-à-vis de cette langue : « *je parle tamoul mais je parle pas couramment je parle bien mais je ne peux pas avoir une discussion philosophique en tamoul je parle tamoul mais* ». ¹⁵²⁵

Dans son discours, ces « *mais* » successifs insistent tels des barrières dans son parler tamoul qu'il décrit à travers le manque de fluidité et de maîtrise d'un niveau linguistique particulier. En passant par le regard des autres, selon ce qu'ils « *disent* » et « *pensent* »¹⁵²⁶, Éric justifie le

¹⁵²⁰ Ligne 275

¹⁵²¹ Ligne 173

¹⁵²² Ligne 58

¹⁵²³ Ligne 189

¹⁵²⁴ Lignes 59 à 62

¹⁵²⁵ Lignes 1 à 2

¹⁵²⁶ Lignes 3 à 4

fait qu'il ne soit pas né « *tamoulophone* »¹⁵²⁷ par la non transmission de cette langue par ses parents.

Le parler de cette langue d'origine est marqué par l'interdit paternel : « *il nous a interdit d'apprendre le tamoul* »¹⁵²⁸ / « *avec mon père qui dit no way pas de tamoul* »¹⁵²⁹, et dont la cause s'explique selon Éric par un effet de la grande Histoire, précisément par un besoin d'intégration au moment de la colonisation. Ainsi, « *l'intégration* »¹⁵³⁰ est mise à l'origine de l'interdit. Si Éric tente d'expliquer la pensée de son père autorisant uniquement le français : « *pourquoi parce que il disait attendez on est déjà dans un pays où y a eu un créole ça parle pas bien français si vous rajoutez une langue encore plus machin gnagnagna et ça va être compliqué* »¹⁵³¹, ce qui s'y dissimule d'une certaine façon c'est surtout la crainte du père que ses enfants ne puissent réussir à devenir Français.

Si de tout temps la langue tamoule a continué à exister dans le décor familial - puisque ses parents communiquaient entre eux dans la langue tamoule mais aussi dans ces moments sociaux et familiaux toujours partagés - lui et sa fratrie n'avaient cependant pas ce droit de se l'approprier. Si bien que lorsqu'ils voyageaient en Inde, lui et ses frères se retrouvaient à « *baragouin(er)* »¹⁵³² dans cette langue. La même règle s'impose pour le créole existant dans le quotidien à l'extérieur de la maison. En ce sens, ces deux langues n'existaient qu'en extériorité pour eux tel un décor qui ne pouvait être touché.

Éric l'analyse comme un « *sacrifi(ce)* »¹⁵³³ de la culture d'origine en vue de « *l'assimilation* »¹⁵³⁴. Cette interdiction fait depuis l'objet d'« *un reproche* »¹⁵³⁵ collectif - incluant ses frères dans ce « on » - puisque cette langue des origines constitue le seul espace linguistique qui reste difficile à saisir, un interdit qui d'une certaine façon fonctionne toujours. Ce reproche qu'ils font à leur père s'accompagne d'une inquiétude qui interroge les effets pour le futur

¹⁵²⁷ Ligne 11

¹⁵²⁸ Lignes 153 à 154

¹⁵²⁹ Ligne 195

¹⁵³⁰ Ligne 159

¹⁵³¹ Ligne 155

¹⁵³² Ligne 205

¹⁵³³ Ligne 160

¹⁵³⁴ Ligne 161

¹⁵³⁵ Ligne 197

« tu nous as pas appris et nous maintenant »¹⁵³⁶ dévoilant des sentiments d'impuissance voire d'abandon dans le rapport à cette langue, ayant été placés en dehors de cet espace linguistique.

2. Les traces de la colonisation

En grande partie durant cet entretien, Éric m'explique la colonisation, d'une certaine façon je me retrouve face à un « prof »¹⁵³⁷ qui fait cours : « *l'Indochine c'est les anciennes colonies françaises Vietnam Cambodge Laos trois pays dans l'Asie du sud Est oui oui ça c'est une partie peu de gens le savent mais ça fait partie des mini-migrations si vous voulez à l'époque* », contextualisé par des dates « *c'était dans les années vers la fin du XIX^{ème} début XX^{ème} vous voyez* » et par la mentalité de chacun des partis à cette époque-là : d'un côté pour les Français ce pays est décrit comme peu attractif, ils n'avaient pas « envie » parce que « *c'est trop loin faut aller en bateau y a des moustiques* » mais aussi comme dangereux « *y a des maladies on meurt* », et de l'autre, pour les Indiens qui « *connaissaient* » le climat - présentant alors « *une adaptabilité beaucoup plus grande* » - ce pays était attirant. Il y avait « *fortune d'y habiter là-bas (puisqu')ils allaient plutôt dans des fonctions de cadre d'encadrement (et) ont eu des belles vies* »¹⁵³⁸.

La description de la Réunion se rattache à la colonisation des différents pays ayant conduit à sa composition actuelle : « *c'est une culture métisse c'est une culture de l'esclavage* »¹⁵³⁹. Si « *les Pondichériens ont beaucoup servi les colonies françaises en Indochine* »¹⁵⁴⁰, Éric en souligne ses effets qu'il contextualise et analyse : « *bon faut se mettre dans la tête des colonisés c'est tout* »¹⁵⁴¹ / « *c'est tout un cheminement dans l'esprit d'un colonisé* »¹⁵⁴² / « *et ça vient typiquement de cette génération qui a quitté Pondichéry pour la France il fallait s'intégrer et y avait quelque part hein un complexe du colonisé où il faut tendre vers le Blanc quoi être le*

¹⁵³⁶ Ligne 197

¹⁵³⁷ Ligne 34

¹⁵³⁸ Lignes 303 à 313

¹⁵³⁹ Ligne 56

¹⁵⁴⁰ Lignes 58 à 59

¹⁵⁴¹ Ligne 146 à 147

¹⁵⁴² Ligne 149

plus Blanc possible »¹⁵⁴³, mettant en exergue l'existence des traces de la colonisation. Éric illustre ses propos par une expérience vécue il y a quelques années aux Philippines : « *moi je suis un petit peu Indien comme vous* »¹⁵⁴⁴ - créant une alliance avec moi par rapport à ces Français-« *Blancs* ». Et tout en me racontant qu'il a été « *envoyé par le ministère des affaires étrangères* » pour un poste de « *prof de français (à l'université)*, Éric cherche à s'assurer que je le situe bien, que je me sois mise dans sa « *tête* »¹⁵⁴⁵ : « *d'accord donc heu je représente la France* »¹⁵⁴⁶. Et, il continue « *c'est incroyable quoi quand vous êtes Blanc en Indonésie* », les femmes « *vous arrêtent dans la rue* » pour se prendre « *en photo avec vous* »¹⁵⁴⁷. Il manifeste un étonnement qui semble le dépasser « *vous vous rendez compte du complexe [...] un Blanc il va là-bas le plus moche des plus moches on le compare à Tom Cruise à Georges Clooney à compagnie etc. il peut avoir les filles qu'il veut ça ça vient d'un complexe [...] c'est le complexe du colonisé* »¹⁵⁴⁸.

Ce complexe qu'il repère chez ces Pondichériens se traduit selon Éric par des « *petits troubles* » qu'il explique par le fait qu'ils ont « *encore le cul entre deux chaises [...] ils savent pas s'ils sont Français s'ils sont Indiens ils font un peu le rejet de la culture indienne etc. mon père c'est ça qu'il a fait [...] il ne va plus en Inde* »¹⁵⁴⁹. Ces troubles mettent en évidence une difficulté à se situer sur un seul territoire, dans une seule origine et une seule identité. En analysant les Pondichériens, Éric observe en fait son père qui se retrouve à ne plus donner de place à son pays d'origine. On peut se demander si pour le père, le résultat d'un réaménagement psychique fut de passer par ce rejet pour vivre sous une seule identité - l'identité française ?

1543 Lignes 207 à 209

1544 Ligne 214

1545 Ligne 146

1546 Ligne 216

1547 Lignes 214 à 220

1548 Lignes 220 à 225

1549 Lignes 164 à 167

3. La disparition de sa mère comme perte d'une origine

Le seul moment où il est vraiment dans un récit de vie c'est quand il introduit la mort de sa mère, à deux reprises, un moment de flottement se fait sentir où il n'est pas sur le fil de quelque chose de linéaire ou de construit, mais pris dans un moment difficile pour lui : « *alors moi j'ai perdu ma mère quand j'avais vingt ans elle est décédée la pauvre sans crier gare je pense qu'elle a eu la dingue c'est c'est horrible* »¹⁵⁵⁰ - reflétant un instant suspendu dans son récit de vie « *on perd notre mère et donc à ce moment on sait pas quoi faire bon ben on se relie faut qu'on se retrouve notre mère a été enterrée ici* »¹⁵⁵¹/ « *c'est tellement dur quoi et donc on s'est réuni à Paris en banlieue parisienne et je sais pas pourquoi je disais ça oui !* »¹⁵⁵². Il évoque plus loin les décès d'autres membres de sa famille maternelle mettant en relief la question de la perte : « *ils en restent de sept y en a trois quatre qui sont décédés* »¹⁵⁵³/ « *la famille de ma mère mais je vous dis elle est en train de s'étioler un petit peu* »¹⁵⁵⁴.

La séparation d'avec leur mère par la mort entraîne le rapprochement d'avec les frères au sein d'un même lieu, à Paris. Un lieu qui lui permet également de se rapprocher d'une famille tamoule avec qui Éric a pu parler en tamoul, particulièrement avec leur fils, c'est ainsi qu'il a « *appris (cette langue) comme ça sur le tard quoi* »¹⁵⁵⁵. Il se retrouve ainsi dans un contexte autre ouvrant sur la possibilité de s'approprier la langue d'origine, où le tamoul était parlé/pouvait se parler, qu'il justifie aussi par la réalité sociale du terrain puisque « *de toute façon les Tamouls ils sont dans la région parisienne hein ils sont pas dans le fin fond de la cambrousse à O.* »¹⁵⁵⁶

Par ailleurs, les deux langues interdites par son père trouvent une existence pour lui à travers les plaisanteries, comme si à cet endroit - dans le parler non sérieux - l'interdit paternel ne fonctionnait pas : « *quand je vois Rajan on se parle en français on va déconner en tamoul de temps en temps* », puis à travers « *un autre ami Pondichérien* » qui « *a grandi à la Réunion on va se faire des jokes en créole c'est un peu bilingue si vous voulez mais c'est du français quand*

¹⁵⁵⁰ Lignes 130 à 132

¹⁵⁵¹ Lignes 236 à 238

¹⁵⁵² Lignes 241 à 242

¹⁵⁵³ Lignes 320 à 321

¹⁵⁵⁴ Lignes 329 à 330

¹⁵⁵⁵ Lignes 169 à 171

¹⁵⁵⁶ Lignes 244 à 245

même »¹⁵⁵⁷. Là aussi, les plaisanteries sont parlées en tamoul, en créole, la langue est ainsi en position d'extériorité par rapport à eux.

IV. Une empreinte identitaire

1. Par-delà la limitation

Dans son récit, Éric manifeste un besoin de sortir des espaces et des mentalités étriqués. Au-delà de l'affection qu'il porte envers ce pays, il explique son « *envie de partir* » par le fait que la Réunion soit « *quand même petite* »¹⁵⁵⁸ et « *insulaire* »¹⁵⁵⁹, une île qui se décrit « *comme* »¹⁵⁶⁰ Pondichéry, « *comme* »¹⁵⁶¹ le Brésil et ressemblant beaucoup au Sri Lanka mais toujours « *en plus petit* »¹⁵⁶².

Il fuit ce sentiment d'enfermement « *j'avais fait le tour* »¹⁵⁶³ / « *c'est un peu étriqué c'est ce que je pense moi parce que c'est insulaire les mentalités sont différentes quoi* »¹⁵⁶⁴. Il fuit les limitations posées par l'autre ou par l'extérieur, exprimant à travers une expression parlée : « *j'en ai eu marre* »¹⁵⁶⁵, un affect qui peut s'adresser tout aussi bien à l'étroitesse de la Réunion et à sa mentalité insulaire, qu'à la boîte informatique dans laquelle il est resté seize ans : « *c'est énorme ouais j'en avais marre et ça faisait cinq ans que j'en avais marre* »¹⁵⁶⁶. Rester aussi longtemps dans un lieu/un espace n'est pas dans ses habitudes. Ce même affect fait retour lorsqu'il évoque le temps passé à se retrouver attablé en Inde « *après j'en ai eu marre vous arrivez et vous passez votre vie à bouffer* »¹⁵⁶⁷, ces invitations à manger le maintenant bloqué dans le désir familial.

On retrouve cet affect également lorsqu'il parle de son frère jumeau qu'il situe comme « *deuxième ex æquo* »¹⁵⁶⁸ : « *volontairement il en avait marre de la France il est parti vers les*

¹⁵⁵⁷ Lignes 268 à 276

¹⁵⁵⁸ Lignes 139 à 140

¹⁵⁵⁹ Lignes 52 à 53

¹⁵⁶⁰ Ligne 108

¹⁵⁶¹ Ligne 122

¹⁵⁶² Ligne 113 et 123

¹⁵⁶³ Ligne 138

¹⁵⁶⁴ Ligne 140 à 141

¹⁵⁶⁵ Lignes 93 à 94 ; 338

¹⁵⁶⁶ Lignes 93 à 94

¹⁵⁶⁷ Ligne 338

¹⁵⁶⁸ Ligne 250

racines asiatiques »¹⁵⁶⁹. Là aussi, en passant par son frère, ce qu'il dit est sur le même fil : un besoin de partir, de fuir un espace et de se retrouver ailleurs.

Le seul espace qu'il n'a « *jamais quitté (est) l'informatique* »¹⁵⁷⁰ - espace vaste qui ne se vit pas comme limitant et limité. L'informatique, le codage est en quelque sorte une langue aussi, du moins un langage.

Ce mouvement constant de libération se repère à travers les termes qu'il utilise pour décrire la Réunion par exemple qui est, dans une comparaison avec l'Inde, « *moins traditionnel(le)* »¹⁵⁷¹, ou l'Indonésie qui, dans une comparaison avec le Nigéria et la Syrie à l'époque, est décrite comme plus « développ(é) »¹⁵⁷² sur le plan économique. Que ce soit du côté du parcours professionnel, de ses voyages, etc., il est en recherche d'espaces toujours mouvants, sans limites, où il peut se sentir libre.

C'est ce que l'on peut aussi repérer dans son rapport à l'Inde : lui qui continue à se rendre à Pondichéry « *tous les deux ans* » alors que son père n'y va plus - une fréquence qu'il garde de ses voyages d'autrefois avec ses parents et sa fratrie qui se rendaient aussi « *tous les deux ans en Inde* »¹⁵⁷³. Et, si Pondichéry s'associait auparavant aux désirs et attentes familiales chargés d'invitations « *pour les petits déjeuners (et) les tiffins* »¹⁵⁷⁴, il a décidé d'arrêter de « *passer (s)a vie à table à bouffer à digérer en faisant la sieste maintenant* »¹⁵⁷⁵. En effet, il « *(n')aime pas aller à Pondy juste pour visiter* », aujourd'hui il lui importe de « *bouger* »¹⁵⁷⁶, d'être dans une grande liberté de mouvement : « *j'arrive je pars je prends ma moto je loue ma moto et hop j'ai des copains là-bas c'est cool je vais à la plage ouais ouais c'est super ça fait du bien je prends le soleil je mange bien* »¹⁵⁷⁷, ouvrant sur la possibilité de « *visiter le reste du pays* »¹⁵⁷⁸ où il y a selon lui « *tellement de choses à voir quoi* »¹⁵⁷⁹.

¹⁵⁶⁹ Ligne 257

¹⁵⁷⁰ Ligne 70

¹⁵⁷¹ Ligne 117

¹⁵⁷² Ligne 45

¹⁵⁷³ Ligne 173 à 174

¹⁵⁷⁴ Ligne 340

¹⁵⁷⁵ Ligne 342

¹⁵⁷⁶ Ligne 336

¹⁵⁷⁷ Lignes 332 à 334

¹⁵⁷⁸ Ligne 345

¹⁵⁷⁹ Ligne 346

2. Une appropriation de son identité

À la fin de l'entretien se manifeste une appropriation plus marquée de la culture tamoule, de l'identité tamoule, de la ville d'origine : « oui c'est mes racines mon identité hein ben j'ai besoin de manger indien moi je fais de la cuisine indienne [...] ça fait partie de mon identité aussi »¹⁵⁸⁰. La langue tamoule a son importance non pas « pour parler mais [...] (pour) pouvoir communiquer quoi pour pouvoir partager ces valeurs [...] j'ai été éduqué Tamoul je suis de Pondichéry 100% de mon père et ma mère depuis des générations »¹⁵⁸¹. Pondichéry s'associe à un lieu d'ancrage « bien ouais c'est chez moi je suis chez moi je suis chez moi »¹⁵⁸².

En même temps, il met en avant le métissage de la Réunion :

« en fait c'est un mélange de cultures »¹⁵⁸³ / « y a toutes les couleurs quoi y a des Blancs y a des Noirs du type africain y a des Métisses y a des Indiens y a des Chinois y a tout donc y a une vie c'est très mélangé »¹⁵⁸⁴ / « sachant que vous êtes en France y a toutes les infrastructures françaises y a la Sécu machin les routes tout le confort de la France avec un avantage culturel qui ressemble à l'Inde »¹⁵⁸⁵, et décrit une terre d'ancrage qui se constitue à partir des avantages de chacune des identités qui la définissent. Se définissant lui-même comme ayant plusieurs identités, n'est-ce pas de cette façon-là, d'une manière plus ou moins consciente, qu'Éric construit son ancrage identitaire ?

On peut se poser la question si cette liberté de mouvement qui lui est fondamentale, mais aussi l'inconfort ressenti dans le fait de rester dans un seul territoire, ne participeraient pas à une défense des effets de la colonisation ? Précisément à garder toutes ces identités sans avoir à en abandonner une, comme dans un mouvement contraire au choix de son père ?

¹⁵⁸⁰ Lignes 284 à 285

¹⁵⁸¹ Lignes 286 à 288

¹⁵⁸² Ligne 332

¹⁵⁸³ Ligne 55

¹⁵⁸⁴ Lignes 120 à 122

¹⁵⁸⁵ Lignes 123 à 125

V. Synthèse

ÉRIC – L’effet d’un interdit dans la langue tamoule

Né à la Réunion, Éric est confronté à un interdit paternel comme effet de la colonisation qui se pose tant sur le créole que sur le tamoul en vue – selon la perception de son père – d’une meilleure intégration.

Bien que les parents parlent tamoul entre eux, c’est la langue française qui prend place comme langue maternelle dans leurs liens avec leurs enfants.

Éric affiche une identité plurielle en mouvance qui ne s’ancre pas dans un lieu particulier : « *je suis Réunionnais je suis Indien je suis Indonésien et je suis Français et même un peu Brésilien j’adore le Brésil* »¹⁵⁸⁶. Il constitue ainsi un ancrage identitaire à partir de ce qu’il aime, de ce qu’il valorise et qui le valorise, des avantages de chacune des influences culturelles issues de ses origines familiales comme des pays qui s’inscrivent sur son parcours de vie.

Il parle plusieurs langues, il désigne plusieurs pays comme lieu d’origine, et dit avoir plusieurs identités ainsi que plusieurs vies. Éric présente une facilité à apprendre des langues tant européennes qu’asiatiques. De toutes, seule la langue tamoule s’affiche comme déclassée et dont il dit qu’il la parle le moins bien. Si cette langue existe du côté des blagues entre amis, mais aussi lorsqu’il se rend en Inde, à Pondichéry, l’interdit du père venu autrefois verrouiller l’accès à cette langue empêche, toujours aujourd’hui, une appropriation libre de celle-ci.

Les colonies françaises ainsi que la colonisation et ses effets prennent une place importante dans son discours lorsqu’il évoque les lieux d’origine de ses parents – tous deux nés à Pondichéry, et ayant baigné dans la langue française. Sa mère a grandi en Indochine, dans une ‘particularité identitaire’, celle d’avoir baigné dans une confluence linguistique entre le français, le tamoul et le vietnamien.

En parlant de la génération de ses parents, il introduit le « *complexe du colonisé* »¹⁵⁸⁷ pour décrire l’esprit étriqué qui mène au sacrifice des origines. Éric fuit cet aspect limité et limitant dans toutes choses, tant des espaces que des mentalités. Il extériorise un sentiment d’inconfort lorsqu’il se sent bloqué, ainsi qu’un grand besoin d’être en mouvement, hors des

¹⁵⁸⁶ Lignes 210 à 211

¹⁵⁸⁷ Ligne 227

limites, et de se sentir libre. Si son père avait décidé d'adopter la mentalité de la colonie française, abandonnant alors quelque chose de son origine pour pouvoir « *s'assimiler* »¹⁵⁸⁸ à ce nouvel espace culturel, c'est dans un mouvement contraire à la décision de son père - en refusant de laisser tomber son origine indienne - qu'Éric se situe.

Sa vie, qu'il décrit principalement du côté d'un parcours professionnel, est particulièrement marquée par ce qu'il valorise de son parcours du côté des voyages, des expériences professionnelles, des postes qu'il a occupés tels que « *prof à l'université* »¹⁵⁸⁹ en Indonésie, des entreprises informatiques qu'il a montées, etc. Ce parcours s'accompagne également d'une recherche de changement, de liberté et d'ouverture.

De multiples incises rythmant le cours de l'entretien expriment un besoin de situer, de me situer, et ainsi que de se situer. Se trouvant toujours comme spectateur de sa vie, introduisant des explications, des connaissances, de l'Histoire, le seul moment où il sort des généralités pour entrer dans un récit plus affectif, c'est lorsqu'il évoque la mort de sa mère, pris dans son émotion. Jusque-là, Éric n'a cessé de passer d'un espace à un autre.

La disparition de leur mère rapproche géographiquement la plupart des frères en un même lieu. Éric devient proche à ce moment-là d'une famille tamoule, particulièrement de leur fils avec qui il apprend à parler dans cette langue.

¹⁵⁸⁸ Ligne 160

¹⁵⁸⁹ Ligne 216

Chapitre VIII

Synthèse des analyses d'entretiens non détaillée

I. Du côté du Sri Lanka :

7. THENMANI - femme de 43 ans

Au niveau de son pays d'origine, Thenmani sépare deux espaces, celui de ses doux souvenirs d'enfance qu'elle tente de préserver et celui qui est lié au contexte de guerre qu'elle essaye de maintenir à l'écart. Les traces de guerre menacent l'intégrité de ce qu'elle tente de préserver, de ce qui tient pour elle comme étant et faisant partie de son enfance. À partir de ce traumatisme qui se dépose sur cet espace de l'après qu'elle ne veut ni confronter, ni internaliser différemment, se crée un mouvement d'écartement se présentant comme un réaménagement psychique. La guerre, perçue comme une tentative d'effacement de sa culture, crée une nécessité de faire exister, de faire revivre cette culture au-delà des espaces. Une volonté de transmettre pour ceux qui n'ont pas connu cette terre occupe une place essentielle pour elle afin de créer du lien entre ceux qui sont nés en France et leur origine. Connectée à la préservation et à la transmission de ses origines et d'une partie d'elle, elle 'se' transmet. L'Association vient mettre en mouvement les liens entre les différents mondes, instaurant des ponts pour que les enfants découvrent leur origine, et que les adultes s'ouvrent à la culture française. Thenmani cherche en effet à ce que la communauté tamoule s'ouvre plus vers l'extérieur, vers la France et les autres, afin d'éviter le repli sur soi, faisant écho à l'isolement des Tamouls vécu au Sri Lanka, mais aussi à celui de sa mère qui, regrettant son pays, n'a pas su s'adapter à ce nouvel espace. Il lui tient à cœur de transmettre ses rapports aux deux cultures, Thenmani en fait sa mission, c'est la notion d'ouverture qui fait sens pour elle.

Son lien à la langue maternelle, se situant du côté des origines, se forge de l'importance donnée à la transmission de celles-ci à la nouvelle génération. Son lien à la langue française se situant du côté d'une direction, celle d'aller de l'avant, mais aussi du présent et du futur, s'articule à l'importance du lien entre les personnes et de l'ouverture entre les espaces.

8. ARJUN - homme de 35 ans

Pour Arjun, chaque langue semble dessiner les contours d'un espace distinct : le tamoul du côté de ses parents, de sa famille et de ses origines, et le français du côté de ses enfants et de sa vie familiale et professionnelle qu'il a construite.

Son grand-père occupe une place centrale dans son récit, un grand-père dont il garde un souvenir très distinct du jour où il quitte le Sri Lanka pour la première fois alors qu'il avait seulement deux ans, et qu'il retrouve ensuite lorsqu'il avait dix-huit ans.

De ses nombreux voyages au Sri Lanka, Arjun évoque principalement les discussions qu'il a eu avec son grand-père sur la grande Histoire, et par lesquelles il explique avoir eu accès à une vision décentrée de la sienne décrite comme une « *vision européenne* »¹⁵⁹⁰. Si son ancrage dans l'espace d'origine s'est façonné grâce à son grand-père qui faisait lien entre lui et son pays d'origine, entre lui et ses racines : SON Sri Lanka était SON grand-père, depuis sa mort cependant, les voyages se sont arrêtés brutalement et Arjun s'est distancié de ce lieu d'origine.

Son ancrage passe par l'existence de liens, là où sa famille 'est'. D'autres ancrages ont vu le jour tant du côté de son entreprise de soutien scolaire que de ce centre tamoul où, plus jeune, il était venu prendre des cours de tamoul. Ces deux espaces s'associent à une dimension familiale, c'est pour lui comme une famille.

Arjun dit qu'il s'identifie plus à la France qu'au Sri Lanka. On repère dans la manière dont il dit son lien à la France qu'il se sent redevable à la terre qui lui a tant donné, à cet espace où il a eu la possibilité de prendre/apprendre. Portant un sentiment patriotique envers la France, pour lui c'est « *(s)on point d'ancrage* »¹⁵⁹¹ auquel il est attaché. Dans un contexte professionnel, quel que soient les déplacements qu'il doit effectuer, il manifeste une réticence à quitter ses frontières, optant toujours pour une possibilité qui lui permettrait de garder son point d'ancrage comme faire l'aller-retour dans la même journée. Arjun ressent ainsi le besoin de rentrer « *chez lui* »¹⁵⁹².

¹⁵⁹⁰ Ligne 88

¹⁵⁹¹ Ligne 238

¹⁵⁹² Ligne 226

Cette possibilité de faire des allers-retours entre territoires contraste avec l'absence de possibilités quant au départ du Sri Lanka pour ses parents où, selon lui, « *la seule solution pour eux c'était de partir* »¹⁵⁹³. Les parents quittent en effet leur pays d'origine lorsque la guerre éclate sur le territoire, le déplacement est alors envisagé comme seule solution pour la construction d'un avenir pour la famille. Arjun évoque cependant une intégration difficile en France, sa mère ne s'est pas adaptée à la langue, passant du métier de comptable au Sri Lanka à être mère au foyer en France, et son père qui était étudiant en médecine dans son pays d'origine travaille aujourd'hui dans la restauration.

Arjun évoque la discrimination au Sri Lanka qui s'était mise en place dans les universités à partir « *des quotas à l'entrée des universités par ethnie* »¹⁵⁹⁴ accordant des privilèges aux étudiants cinghalais et mettant les étudiants tamouls à l'écart. Pour les Tamouls, ce système barrant la route à l'éducation constitue un « *point de non-retour* »¹⁵⁹⁵. Arjun raconte comment dans l'histoire de son père, ce rêve de devenir médecin qui se construisait déjà depuis quelques années s'est soudainement éteint. Si le désir parental a été de vouloir que leur fils devienne médecin, ce « *rêve perdu* »¹⁵⁹⁶ est resté insatisfait, Arjun est devenu ingénieur.

Il crée un pont entre les mondes pour les élèves tamouls - qui ont selon lui une tendance à se bloquer - afin de leur permettre d'avoir accès aux grandes écoles. Ce pont, il le constitue à partir de la vision et des méthodes issues de la culture d'origine ainsi que des clefs pour comprendre le fonctionnement des études supérieures en France afin de permettre à cette génération de se saisir de cette double identité qu'il voit comme une force. À son tour, il désire partager les rouages qui lui ont permis de faire ses grandes écoles avec la génération suivante qu'il ne souhaite pas voir cloisonnée dans un seul espace - comme pour sa mère notamment - afin qu'elle puisse s'ouvrir au monde, s'élever, s'offrir un destin autre. Il cherche à transmettre ce qu'il sait, ce qu'il a reçu et compris, tentant d'éviter la « *division* »¹⁵⁹⁷ des

¹⁵⁹³ Ligne 46 à 47

¹⁵⁹⁴ Lignes 135 à 136

¹⁵⁹⁵ Lignes 140 à 141

¹⁵⁹⁶ Lignes 417 à 418

¹⁵⁹⁷ Ligne 499

territoires en apportant une « *nouvelle vision* »¹⁵⁹⁸, cherchant à ce que les deux espaces soient exploités et tissés entre eux.

Le Sri Lanka se lie au terrain familial et ses racines, alors que la France se lie à lui et à son terrain d'évolution. Il se sent Français « *de cœur et d'âme* »¹⁵⁹⁹ et Tamoul dans ses origines. Les deux langues occupent une certaine place dans son contexte de vie. Son rapport à la langue tamoule est un ancrage qu'il n'a pas besoin de transmettre à ses enfants, c'est là. Ce qui lui importe, c'est de connecter ses élèves tamouls à la possibilité de construction et d'évolution en France, à travers l'utilisation de ressources de chacune des deux cultures perçues comme des forces à extraire et à transmettre.

9. MAYADEVI - femme de 49 ans

Mayadevi raconte son parcours qui s'« *arrêt(e)* »¹⁶⁰⁰ rapidement. Après avoir passé son bac et vécu au Sri Lanka jusqu'à ses dix-huit ans, elle continue ses études en Inde et devient institutrice. Cependant, devant aider sa famille et ne gagnant pas assez d'« *argent* »¹⁶⁰¹, elle décide de rejoindre une partie de sa famille en France avec l'intention de pouvoir un jour rejoindre l'Angleterre et reprendre ses études. En l'espace de quelques mois seulement, elle prend des cours de français, puis fait un stage et devient caissière dans un supermarché. Si elle n'est plus institutrice, la France n'a pas non plus été initialement une destination choisie. En effet, un problème de visa ainsi que des conditions inacceptables demandées par des membres de sa famille l'« *arrêtent* » en chemin, à Paris.

Elle travaille en tant que caissière pendant huit ans, jusqu'à ce qu'une réalité traumatique s'impose à elle et vienne l'« *arrêter* » dans son activité professionnelle : la mort de son frère. Ce décès s'annonce très rapidement dans l'entretien, Mayadevi en évoque les conditions qui ont mené à une crise cardiaque en pleine opération : un cœur qui s'« *arrête* » brusquement. Les larmes coulaient « *sans arrêt* »¹⁶⁰² face à cette mort qu'elle n'a « *pas bien acceptée* »¹⁶⁰³,

¹⁵⁹⁸ Ligne 298

¹⁵⁹⁹ Ligne 455

¹⁶⁰⁰ Ligne 34

¹⁶⁰¹ Ligne 269

¹⁶⁰² Ligne 116

¹⁶⁰³ Ligne 35

l' « *arrêt* » de travail qui suivit ce choc s'est présenté à elle comme seul moyen possible pour cesser ces pleurs qu'elle ne pouvait contrôler.

Mayadevi exprime un regret, celui de ne pas parler le français « *correctement* »¹⁶⁰⁴. Elle porte toujours en elle ce désir d'étudier mais, selon son discours, ce désir ne cesse de rencontrer des barrières qui continuent à exprimer la réalité de choix qui n'ont pas été faits et la perte : le contexte du travail à l'époque, l'âge qu'elle a aujourd'hui, mais aussi le fait de n'avoir eu qu'un seul enfant à la maison et qui, dans la comparaison avec d'autres, ne lui donne pas la même opportunité : celle d'apprendre cette langue à partir des interactions observables des enfants parlant entre eux.

Son parcours de vie est jalonné d'arrêts, d'incidents et de perte, à travers les conséquences de la guerre, les décès de son frère et de sa mère, l'arrêt de travail, l'isolement qu'elle ressent, etc., conduisant à ce sentiment d'être coincée et obligée d'agir en fonction du contexte et de l'autre.

Bien qu'elle ait transmis sa langue maternelle à son fils, elle manifeste une difficulté à se saisir du territoire du pays d'accueil et de cette langue qu'elle n'a pas choisie. C'est chez elle, en dehors du contexte avec d'autres personnes, qu'elle trouve refuge.

10. VASANDHI - femme de 37 ans

Lorsque Vasandhi arrive en France, à l'âge de treize ans, elle ne fait pas exister son identité tamoule, comme si celle-ci avait été laissée au Sri Lanka. Elle évoque une guerre vécue loin d'elle, à partir de la comparaison avec d'autres personnes qui l'ont connue de plus près. Si c'est à partir d'une mise à distance qu'elle entre dans sa grande Histoire, elle finit par raconter un souvenir traumatique lorsqu'elle s'est déplacée dans un autre lieu pour ses concours où elle a ressenti de la peur liée au contexte de guerre : « *j'ai connu des bombardements* »¹⁶⁰⁵, « *on était caché sous les tables oui oui j'ai pleuré oui oui* »¹⁶⁰⁶. Elle généralise ou minimise les effets de ce qu'elle a vécu. Le passé étant le passé, elle ne le fait pas exister. Elle s'ancre dans

¹⁶⁰⁴ Ligne 315

¹⁶⁰⁵ Ligne 300

¹⁶⁰⁶ Ligne 305 à 306

le maintenant, du côté de la construction de ce nouvel espace avec ses enfants, tout en voulant « raccrocher » ses enfants à leur origine. Elle regrette aujourd’hui de ne pas avoir maintenu de lien avec le Sri Lanka. Elle le justifie par le fait qu’à l’époque, il n’y en avait pas la possibilité.

Elle évoque un avant/après, sans préparation ni transition, où l’apprentissage d’une nouvelle langue, marqué de lacunes, efface ses capacités d’autrefois où elle avait été en position de ‘meilleure élève’ validée par des concours régionaux. Vasandhi présente un souci de bien répondre, le fait de bien faire renvoie à cette position de ‘meilleure élève’, c’est à dire d’une identité valorisante.

Un déplacement lié à la guerre, de pays en pays dans la clandestinité et vécu sans mots, est marqué par des séparations familiales et des coupures entre deux vies, deux espaces. Ayant refoulé des éléments de sa vie au Sri Lanka, une « *blessure* »¹⁶⁰⁷ qu’elle dit ne pas avoir, semble cependant s’inscrire dans ce changement d’espaces à travers ce mot qu’elle introduit dans son discours à plusieurs reprises. Le contexte de guerre a créé un « *blocage* »¹⁶⁰⁸ entre elle et son pays d’origine, ayant entraîné un décrochage.

Si elle craint une rupture d’attachement entre sa fille et ses origines, écho à la rupture vécue entre elle et son pays d’origine, Vasandhi s’identifie à sa fille qui manifeste un détachement vis-à-vis de ses origines. Dans une volonté d’agir sur ce détachement, Vasandhi tente de créer du lien entre sa fille et ce pays d’origine, entre sa fille et la langue tamoule et susciter un intérêt par rapport à cette origine que sa fille semble rejeter. Maintenir du lien avec la langue tamoule est pour elle une réussite. Dans ce mouvement de rattachement de sa fille à ce socle des origines, elle s’y rattache elle aussi. Elle parle un tamoul « mélangé » au français dans son lien à ses enfants constituant comme un pont entre les deux mondes.

¹⁶⁰⁷ Ligne 231, 236, 249, 342

¹⁶⁰⁸ Ligne 532

11. THULASI - femme de 25 ans

Dans ses paroles, la langue tamoule porte un attachement à ses parents, à ses origines, à sa culture et à son identité. Des voyages au Sri Lanka déclenchent une « *envie* » de se rapprocher de son identité tamoule et donc de « *(s)a langue* »¹⁶⁰⁹, qui se noue à un désir de comprendre les chansons tamoules et précisément le sens des paroles qu'elle chantait.

L'apprentissage de sa langue maternelle, qui s'est arrêtée lorsqu'elle avait six/sept ans par manque d'envie, reprend à nouveau lorsque la guerre se termine et que le Sri Lanka redevient un territoire accessible.

¹⁶⁰⁹ Ligne 18

II. Du côté de l'Inde :

Entretiens avec la famille de Marc, Maria et leurs trois fils Christophe, Vincent et Sébastien.

12. MARC - homme de 57 ans

Issu de deux origines de l'Inde, il manifeste un attachement à la culture tamoule liée à son père et met à l'écart la culture malayâlam liée à sa mère. Le schéma parental se reproduit quand il se marie à une femme Malayâli, de la même origine que sa mère, avec qui il parle cependant en tamoul, barrant, lui aussi, la langue malayâlam de son espace 'couple'. Alors que la langue tamoule s'impose comme langue de communication de couple, elle perd de sa place dans le rapport à ses enfants, c'est en effet en français que le père communique avec eux. Il laisse le français s'imposer dans son espace familial pour permettre l'adaptation de ses enfants au nouvel espace et de leur donner la possibilité de réussir.

Affichant par ailleurs un détachement envers sa mère, la relation avec son frère se précise au travers de son récit de vie, un frère en place de parent, c'est finalement leur lien qui est parlé. On remarque qu'il véhicule une admiration envers la France depuis petit, un élan vers ce pays qu'il n'a pas envers son pays d'origine. La France est son ancrage, le territoire où il a tout construit : son parcours, sa réussite, sa famille, sa vie.

La comparaison est très présente dans son fonctionnement, lui permettant ainsi de se situer vis-à-vis de l'autre, vis-à-vis de son frère. Il se dévalorise à plusieurs reprises, cette comparaison vient dire son insécurité vis-à-vis de sa propre valeur, créant ainsi une rivalité qui ne cesse de se projeter sur l'autre. Il met ainsi en rivalité ses enfants du côté de la réussite, sa mère et sa femme du côté de l'apprentissage des langues, son père et son frère du côté du salaire, sa fratrie et celle de sa femme du côté des études. Des points de contact entre son parcours professionnel et celui de ses enfants ouvrent la porte aux identifications et aux projections, son insécurité s'exprime en effet vis-à-vis d'une crainte que l'un de ses fils ne réussisse pas ses concours.

13. MARIA - femme de 52 ans

Une réticence à entrer dans la langue française rend compte d'un terrain non sécurisé pour elle dans le rapport à l'autre, jusqu'au moment où la confiance se pose, marquant une différence dans la fluidité de sa parole. Un mécanisme qu'on retrouvera dans son rapport au monde et aux autres.

Elle valorise son tamoul et dévalorise son français. En mettant sa langue maternelle à distance, elle s'est construite dans la langue de son mari, et c'est par elle que se transmet la langue tamoule aux enfants.

Sans pouvoir l'expliquer, elle se sent mieux en France qu'en Inde, mieux à Pondichéry qu'au Kerala, mieux à chaque fois 'ailleurs' que là d'où elle vient. Elle insiste sur le fait qu'elle se sent respectée en France contrastant avec son expérience en Inde marquée d'une dépréciation envers les Malayâlis. Or l'on peut voir, à travers sa parole, que le Kerala est aussi lié à sa mère et à une certaine responsabilité envers elle. C'est une certaine distance qui s'affiche dans son rapport à ses parents lorsqu'elle les évoque, traduisant un détachement qu'elle justifie par leur manque d'attention à son égard. Dans sa culture de naissance, imprégnée d'obligations, de responsabilités, de non-respect, Maria n'a pas eu de choix. Ayant trouvé sa place au sein de l'espace familial construit en France, Maria est connectée et attachée à sa vie, ancrée là où ses enfants sont, là où sa réussite est.

Du côté des enfants, quel est le destin de ces langues dans la réalité de leurs propres univers ? Quel est le destin réservé à la langue de la mère ? Ces trois enfants verbalisent leurs rapports à leurs origines d'une manière singulière.

14. CHRISTOPHE - homme de 26 ans

En contact avec la langue française pour la première fois à l'école, il a d'emblée éprouvé des difficultés à parler dans cette nouvelle langue. Ceci a entraîné la nécessité de poser le français comme langue de communication entre parents et enfants dans l'espace maison, en vue de lui permettre de s'adapter à ce nouvel espace d'accueil. Christophe raconte avoir perdu un

lien naturel avec sa langue maternelle, la difficulté de maintenir des efforts l'ont poussé, à plusieurs reprises, à « lâch(er) »¹⁶¹⁰ ce qu'il aimerait « garder »¹⁶¹¹..

Il se dit être plus proche de la culture occidentale que de la culture indienne, sans pour autant se sentir Français, précisant également que son « *identité elle est plus indienne que tamoule* »¹⁶¹². Cette identité tamoule, il la fait exister uniquement dans l'alliance qu'il met en mots lorsqu'il évoque la cause des Tamouls du Sri Lanka.

Un parallèle des parcours est également repérable entre père et fils, marqués de nombreuses galères avant l'embauche à la mairie de P.

15. VINCENT - homme de 22 ans

Il se définit comme « *Tamoul ben Indien* »¹⁶¹³. Il se situe en premier lieu du côté de la région puis du pays. Alors qu'il se définit comme « *Indien* » en France et « *Français* »¹⁶¹⁴ en Inde, il est repéré comme « *Indien Français un peu francisé* »¹⁶¹⁵ en Inde, ainsi vu comme quelqu'un d'« *extérieure* » lui renvoyant au fait d'être Français.

Si son père est pour moitié Tamoul et pour moitié Malayâli, que sa mère est complètement Malayâli, pour Vincent, ses parents sont Tamouls en partant de l'observation qu'ils parlent cette langue entre eux. Une perte de la fluidité naturelle de son parler tamoul est également évoquée.

¹⁶¹⁰ Ligne 359

¹⁶¹¹ Ligne 212

¹⁶¹² Ligne 211

¹⁶¹³ Ligne 2

¹⁶¹⁴ Ligne 152

¹⁶¹⁵ Ligne 182

16. SÉBASTIEN - homme de 18 ans

Il se définit comme « *Indien* »¹⁶¹⁶. Il dit ne pas faire de différence entre les cultures d'origines de ses parents en disant que pour lui « *c'est pareil* »¹⁶¹⁷. Il vit un rapprochement avec l'Inde depuis un récent voyage au pays d'origine et ce sentiment passe par le fait qu'il serait à même de pouvoir dire/répondre sur l'Inde et le fait d'être Indien à partir de ce qu'il a vu et des connaissances acquises au cours de ce voyage.

17. NILA - femme de 28 ans

Fille de Perumal, Nila est dans une quête de « *continuité* »¹⁶¹⁸ et de « *partage* »¹⁶¹⁹ entre les espaces culturels. Elle qui cherche à être utile, en tant que médecin qui parle sa langue maternelle, elle offre un pont langagier entre les personnes tamoules et le monde médical, dans une fonction de rassurance.

Ses désirs se construisant généralement à partir de ceux de ses parents, un tiraillement entre les deux espaces se manifeste lors de désaccords, dans un oscillement entre son désir et les restrictions parentales. Ses parents cherchent à la protéger des divers dangers du dehors, leur inquiétude crée alors un cloisonnement des espaces culturels et la met en 'difficulté' quant à pouvoir se situer entre ces deux cultures. Cette difficulté se retrouve dans son rapport professionnel tissé d'incertain l'empêchant précisément de se fixer dans un endroit. C'est pour l'instant dans des « *remplacements* »¹⁶²⁰ qu'elle se voit, induisant donc du 'déplacement' pour pouvoir explorer l'inconnu. Les espaces se divisent en fonction des langues : tamoul à l'intérieur et français à l'extérieur.

La non-validation de ses décisions par ses parents entraîne une culpabilité chez elle et lui donne un sentiment de faire quelque chose de « *mal* »¹⁶²¹, la rendant moins sûre de ce qu'elle fait. Selon l'espace où l'incompréhension se manifeste, elle passe par l'explication pour

¹⁶¹⁶ Ligne 22

¹⁶¹⁷ Ligne 151

¹⁶¹⁸ Ligne 206

¹⁶¹⁹ Ligne 207

¹⁶²⁰ Ligne 52

¹⁶²¹ Ligne 576

« convaincre »¹⁶²² ou leur faire comprendre où elle se situe. Naviguant entre les deux espaces culturels, elle choisit ses repères en fonction de ce qui est « bien » et écarte ce qui est « mal » dans chacune des cultures. Nila cherche à faciliter la coexistence des espaces culturels tout en préservant l'ouverture entre ceux-ci.

Pour Nila, la langue maternelle permet une 'proximité' que la langue française n'offre pas, créant selon elle une intimité particulière dans le rapport à l'autre.

Elle ne se reconnaît pas totalement dans l'espace français, ce n'est « pas (elle) »¹⁶²³, elle ne s'y sent pas « aussi proche ou touchée »¹⁶²⁴ que dans sa culture d'origine au sein de laquelle elle se sent « mieux »¹⁶²⁵, « plus à l'aise dans (s)on élément »¹⁶²⁶.

Sa langue maternelle lui permet de se situer dans l'espace où elle a grandi, c'est-à-dire celui de ses parents, traduisant son attachement à sa culture et son pays d'origine, à ses parents, à ses racines, aux valeurs adoptées et à l'espace dans lequel elle s'est construite. La langue lui permet d'accéder et d'exister dans l'espace culturel d'origine. Pour elle, il s'agit de la préservation d'un rapport au monde et d'une appartenance identitaire qu'elle valorise.

Et le fait que des jeunes de sa génération ne parlent pas cette langue est perçu comme une perte et une « barrière »¹⁶²⁷ dans la communication avec d'autres, surtout lorsqu'ils se rendent en Inde.

Elle fait cohabiter les deux langues et les deux cultures, au sein desquelles elle se déplace facilement. Si sa langue tamoule ouvre sur son espace 'maison-famille', son lien à la langue française dessine une 'porte de sortie'.

18. SHIVA – homme de 22 ans

Fils de Perumal, Shiva présente la langue tamoule comme un attachement à son identité indienne mais surtout aussi à ses parents.

Shiva perçoit une gêne dans le rapport à la langue tamoule chez ceux qui ne la parlent pas ou ne la comprennent pas, entraînant, selon lui, une coupure dans la communication et le lien.

¹⁶²² Ligne 498

¹⁶²³ Ligne 630

¹⁶²⁴ Ligne 631

¹⁶²⁵ Ligne 624

¹⁶²⁶ Ligne 618 à 619

¹⁶²⁷ Ligne 230

Se découvre au fur et à mesure dans son discours, une gêne qui lui est propre dans son rapport à la langue française, relevant d'une difficulté de compréhension. Celle-ci peut-elle avoir à faire avec une identification à ses parents dans leurs rapports à la langue française ?

De façon générale, Shiva suit les pas de ses parents. Dans le cas de la religion cependant, ce sont ses parents, puis ses sœurs, qui l'ont suivi dans une religion qui leur est nouvelle. En effet, les messes en tamoul et la compréhension du sens des mots les rapprochent de leur langue maternelle. Ce mouvement collectif permet de continuer à partager une même identité au sein de la famille.

Si son rapport à la langue française est marqué par une mise à distance et une gêne dans le rapport à l'autre, son lien à la langue tamoule traduit un attachement à l'espace familial au-dehors et familial au-dedans qu'il se sent comprendre et où il se sent compris, permettant une proximité avec l'autre semblable.

19. BARRY - homme de 73 ans

Ayant vécu à Pondichéry et ayant toujours rêvé de « *rentrer* » en France, Barry devient Français à la fin de ses études. Il ne raconte pas son lien à son père mais en évoque son absence lors de sa propre naissance. Les décès de sa grande sœur et de son grand-père ainsi que les déplacements et les démissions professionnelles annoncent des ruptures au cours de sa vie. Des points de contacts concernant des « *démission(s)* »¹⁶²⁸ professionnelles se formulent dans son récit entre lui et son père, à la suite d'un départ dans un autre lieu : Bombay pour son père et la France pour lui. Ce récit qui rend compte du parcours professionnel de Barry débute par des '*démissions*' et se termine sur la « *mission accomplie* »¹⁶²⁹ qui renvoie à la réussite, celle d'avoir une bonne vie, d'avoir hébergé sa famille, d'avoir tous ses enfants mariés. Son amour pour la France se lie à son ancrage familial. D'emblée la question du déplacement se formule à travers le verbe « *rentrer* »¹⁶³⁰ impliquant le retour dans un lieu d'origine où il a construit une sécurité qu'il n'avait pas en Inde.

¹⁶²⁸ Ligne 27

¹⁶²⁹ Ligne 196

¹⁶³⁰ Ligne 86

Il parle français avec ses enfants et n'a pas transmis la langue tamoule, le justifiant par une absence d'intérêt, de « *goût* »¹⁶³¹ de leur part. Cette langue tamoule est plus parlée dans leur relation à leur mère, selon les moments. De la même manière que l'Inde cède sa place à la France, que la nationalité indienne cède sa place à la nationalité française, un déplacement voire un remplacement continue à se signifier dès lors que la langue tamoule cède sa place à la langue française dans l'espace familial au sein du pays d'accueil. En effet, le choix de devenir français lui enlève les droits indiens, en ce sens devenir Français remplace l'identité indienne. Son rêve pour la France comme le choix de devenir Français et de parler dans la langue française avec ses enfants, conduisent à une mise à distance de l'Inde et de la langue tamoule dans la sphère de construction identitaire et familiale en France. Son rapport à la langue tamoule se noue à son passé, alors que le rapport à la langue française se noue à la question du futur, de la construction familiale et de sa sécurité.

20. CÉDRIC - homme de 33 ans

Pour lui la transmission de la langue maternelle est indiscutable. Son rapport à la langue tamoule se tisse de ce qui fonde la notion de famille telle qu'il la conçoit, lui, et il ne comprend pas la mise à l'écart de la langue maternelle par certains.

En France, Cédric ne sent pas chez lui. Il ne sent pas avoir de place dans son rapport aux autres de la même manière qu'il n'a pas senti sa place dans sa relation à son père. Des points de contacts avec son rapport à sa famille se retrouvent dans son rapport aux autres, il se sent esseulé, non apprécié et accepté par l'autre.

¹⁶³¹ Ligne 199

Troisième partie

Les découvertes de mon exploration

Chapitre IX

La grande Histoire dans la construction du lien à la langue et des identités.

PREMIÈRE PARTIE

Interprétation des résultats - Les traces et les enjeux psychiques

L'hypothèse de départ s'est confirmée, les traces de la grande Histoire s'analysent dans le lien du sujet à sa langue d'origine. Ces traces, dans leur singularité, éclairent ce qui se joue psychiquement pour chaque sujet dans la construction de son identité et mettent particulièrement en évidence la transmission en tant que processus engageant non seulement le sujet mais les générations ascendantes comme les générations descendantes.

I. Les traces de la grande Histoire dans le lien du sujet à la langue tamoule

1. Les rapports à la guerre civile : entre des traces traumatiques

- La crainte d'effacement

Cette crainte, liée à une idée de destruction, vécue de près ou de loin, se vit dans le rapport subjectif à la langue d'origine en termes d'inexistence. Elle porte sur la disparition possible de

traces d'existence dans la langue, les sujets craignent que ce qui a existé ne puisse plus exister, que cela puisse disparaître sans laisser de traces.

- Le conflit

Un rapport conflictuel dans les langues remet en scène l'histoire de la guerre relayée par les discours communément admis. Le conflit au Sri Lanka se déplace sur le terrain linguistique (Priya). Ces rapports réinterprètent alors une lutte contre toute limitation pouvant porter atteinte à une personne/un groupe, mettant en exergue la perte de liberté en termes de pensée et d'expression de soi.

- Le danger de mort

Lorsque ce danger s'associe à la sonorité de la langue, il transforme le rapport du sujet à cette langue. Elle devient en elle-même dangereuse, puisque sa sonorité est porteuse de la menace de mort, elle ne peut plus être parlée comme autrefois et se lie à la discrétion.

- Des ruptures dans les apprentissages

Les interruptions dans les apprentissages, autrefois, lors des fermetures des écoles en temps de guerre, se revivent dans les apprentissages d'aujourd'hui. En effet, des rapports à l'apprentissage linguistique se retrouvent encombrés, marqués par ces arrêts et ces difficultés vécus, tant du côté de la langue d'origine pour la génération née en France (Priya) que du côté de la langue d'accueil pour la génération qui a vécu l'exil (Mayadevi, Vasandhi).

- L'exil

La manière dont l'exil a été vécu se rejoue dans le rapport à cette langue d'origine. Soit, il est question de fuir ce qui se vit de conflictuel au sein du territoire linguistique et de s'exiler des valeurs culturelles que la langue porte en elle (Rajan). Soit au contraire en prenant une position de « *porteur* » d'un territoire linguistique à un autre, à travers le métier de traducteur, passant d'une langue à une autre, d'un monde à un autre, et permettant aux Tamouls de traverser des frontières, des territoires et d'aborder d'autres visions du monde.

2. Les rapports à la colonisation française : entre l'enjeu de devenir Français et l'enjeu de l'imposition

Le discours des personnes qui ont voyagé en tant qu'expatriés et/ou qui ont immigré manifeste une volonté plus marquée d'être intégré en tant que Français et de revendiquer cette nationalité, avec pour corollaire l'écartement de la langue tamoule.

- La cohabitation des espaces culturels

Dans l'histoire familiale, un vécu au préalable avec la France plante déjà le décor de la génération suivante (Perumal, Éric, David, Marc). Soit le sujet parle les deux langues au sein de la maison, soit, il les parle en fonction de l'espace culturel dans lequel il se situe.

Une facilité à naviguer entre les différents espaces culturels se repère lorsque les générations ascendantes sont déjà passées par là. Pour certains, cette « bi-culturalité » consiste en un poinçon familial qui se transmet.

- La priorité à la langue française

Si le français s'impose dans l'espace familial, cette configuration influence la manière dont le sujet vit ses espaces culturels et linguistiques. Le français s'installe plus facilement comme langue de communication entre parents et enfants pour différentes raisons : soit en lien avec l'histoire familiale dans laquelle cette langue avait déjà pris place, soit avec l'enjeu de devenir Français (Barry), soit pour éviter tout obstacle à l'apprentissage de la langue d'accueil et favoriser la réussite (Marc). Ou encore parce que le contexte familial ne s'y prête pas, si, par exemple, dans le couple la compagne est française. (Rajan, David, Mayuran)

- L'écartement de la langue tamoule

À la suite d'une interdiction linguistique et culturelle, le choix parental, plus ou moins conscient, consiste à écarter la langue tamoule dans le lien des parents à leurs enfants, au profit du français (Éric, David au sein de sa première union, et leurs pères respectifs arrivés à la Réunion). Dans la continuité d'une "colonisation " (au sens figuré), la langue tamoule n'est pas transmise soit dans les configurations familiales où les compagnes sont françaises, soit elle est difficile d'accès.

- Le danger "colonisateur "

Dans la transmission des langues familiales se repère une forme de protection par rapport au différent extérieur perçu comme danger "colonisateur " vis-à-vis de l'identité familiale en termes de langues, de coutumes, de religions et d'ancrages (Perumal).

- L'importance d'être bien vue

Transparaissent dans le discours des interviewés, les notions de respect, d'intégration, d'adaptation, le souci de bien faire, de satisfaire, de donner la bonne réponse et d'être apprécié.

- Entre imposition et soumission

On retrouve aussi la notion de hiérarchie au travail, la dépendance dans la relation à l'autre tant dans le fait qu'il donne à l'autre le pouvoir sur lui, que dans l'attente d'être valorisé par cet autre. Ce rapport particulier vis-à-vis de la France et des Français renvoie aux traces de la colonisation s'inscrivant dans ce rapport, façonné entre Indiens et Français, au temps des colonies.

II. Les enjeux psychiques de son lien à la langue tamoule dans la construction de son identité

Ces enjeux se traduisent par des dispositifs et des stratégies qui s'organisent autour de certains éléments de l'Histoire et soulignent des formes d'arrangements psychiques acceptables dans la construction identitaire du sujet. Deux axes principaux articulent ces enjeux, le premier concerne des dispositifs psychiques en lien avec la notion de danger, et d'autres en lien avec la notion de perte.

1. Des dispositifs psychiques contre un danger

- L'écartement de la sonorité de la langue

La sonorité même du tamoul est vécue comme dangereuse et ce n'est que par sa suppression que cette langue peut continuer à exister et être transmise aux enfants. Cette stratégie, l'écartement du son, débouche sur une transmission "muette" d'une langue qui ne peut être ni parlée, ni écrite, telle une langue "morte" où seule la lecture de syllabes est possible. En écartant la sonorité de cette langue, tout comme l'accent de l'étranger dans la langue française, le sujet écarte le danger de mort. Ce mouvement d'écartement constitue un compromis qui a permis de préserver cette langue tout en mettant les interlocuteurs hors danger (Mayuran).

- La recherche d'une "ouverture "

La fermeture des écoles et celle des frontières géographiques, rythmée par le temps de la guerre, constituent des périodes d'inaccessibilité et de non-vie marquant l'histoire des sujets. Pour Thenmani, la création de "ponts" entre les espaces culturels, les langues et les personnes, vise l'ouverture de l'esprit de la communauté aux différents mondes qui l'entoure. Cette ouverture vécue comme nécessaire se constitue aussi comme une stratégie d'écartement de la trace traumatique de guerre en maintenant ces espaces en état « hors conflit ». Ses rapports aux langues assurent ainsi une certaine continuité et une ouverture, loin des ruptures, fermetures et isolements vécus au Sri Lanka.

Thulasi, née en France, fait l'expérience d'une circulation libre dans sa langue maternelle, seulement à partir du moment où la circulation dans son pays d'origine a été rendue possible.

- Une "condamnation psychique "

Pour certains, à l'inverse, ils n'ont pas trouvé de ressources pour sortir d'une répétition dans laquelle ils revivent à chaque fois le sentiment d'être enfermé ou empêché de se connecter à du mouvement, à de la vie (Mayadevi et les mères de Priya et d'Arjun).

- Une mission de libération des Tamouls

La traduction, à partir de laquelle Mayuran se vit comme « *porteur* », lui permet de continuer à libérer ses semblables d'un enfermement psychique et territorial.

Le combat que mène Rajan avec la « *mentalité indienne* » a également pour but de libérer les Tamouls du non-sens de ses valeurs culturelles.

- Un combat face aux limites

N'ayant eu ni le droit de parler tamoul, ni de parler créole, les interdictions paternelles en termes linguistiques ont imposé des limites territoriales créant une île de la Réunion compartimentée (Éric et David). Par rapport à ces limites, Éric amorce un mouvement de défense qui consiste à se libérer et circuler dans les langues et les espaces d'origine et d'accueil, lui permettant de constituer une identité à multiples facettes. Le fait de ne pas s'ancrer dans un lieu particulier pour se constituer un ancrage plus large souligne la recherche d'une fluidité de mouvement d'un lieu à un autre.

Arjun livre un combat contre les limites culturelles et sociales qui constituent une barrière à l'enseignement supérieur comme aux grandes écoles pour les jeunes tamouls grandissant en France. En transmettant des méthodes d'apprentissage différentes, Arjun tente de libérer la jeunesse de ce carcan en mettant en place du cadre et des repères dans le domaine des études. De cette façon-là, il déjoue inconsciemment la discrimination vécue par ses parents dans leurs parcours universitaires au Sri Lanka, les ayant empêchés de construire un avenir serein au sein du pays d'origine.

Rajan occulte son origine indienne et se situe lui-même en dehors de la société des Tamouls de l'Inde, tel un étranger. Cette position lui permet de se sentir libre de toutes limitations issues de cet espace culturel et de la façon de penser de cette société.

- Une mise à distance de son ancrage familial

Cette mise à distance peut s'effectuer en adoptant la langue du conjoint, dans l'écartement du pays d'origine et des membres de la famille qui s'y trouvent (Maria). Cette distance à la langue d'origine peut être justifiée par un éloignement géographique du pays d'origine (Christophe/Vincent), par le manque d'intérêt pour la vie d'avant (Barry), ou par la disparition

d'un être cher (Arjun), par le manque de familiarité avec ce lieu qui ne porte plus les traces de leurs vies d'avant, ou encore par le danger qui y est associé (Thenmani/ Vasandhi/ Mayuran)

2. Des dispositifs psychiques contre la perte d'un ancrage

La notion de "perte" est très présente dans les entretiens, elle prend différentes formes.

- La création d'un ancrage, dans la langue elle-même

Si c'est effectivement le lieu qui manque dans la façon dont elle se saisit de la grande Histoire, c'est néanmoins dans sa langue que l'on retrouve du lieu, précisément dans son rapport à la langue où un lieu des origines se formule. La langue tamoule pour Priya se constitue comme « *pays maternel* » mais aussi comme trace du lien aux parents/ grands-parents, c'est une façon pour elle de déjouer inconsciemment la menace de perdre ce pays en plaçant, dans sa langue maternelle, son lieu d'origine.

Du côté de Perumal et ses enfants Nila et Shiva, la langue tamoule recrée un « chez soi », c'est-à-dire que lorsque cette langue maternelle est parlée, elle crée cet espace familial et familial où chacun se retrouve et se sent à l'aise. En ce sens, elle se constitue comme une « maison » qui s'inscrit tant dans les liens entre les membres de la famille que dans le lien à toute personne parlant tamoul.

- La transmission d'un « supprimé »

Dans sa première union, David n'avait pas transmis la langue tamoule à ses enfants. Plus tard, dans sa deuxième union, sa nouvelle compagne lui demande de transmettre la langue tamoule à leur fils. Par-là, elle l'autorise à faire autrement que son propre père, c'est-à-dire à ne pas écarter cette langue dans son lien à son enfant. Ainsi, en transmettant la langue tamoule à son fils - cette même langue supprimée dans le lien avec son père - il replace son ancrage d'origine dans sa filiation.

- L'instauration d'un mouvement de dissociation

Une opposition nette se dessine de la part d'Éric et de David envers les comportements de leurs pères respectifs. Ainsi, en dénigrant les mentalités de leurs pères, façonnées par la

colonisation, ils se dissocient d'eux, révélant un besoin de s'opposer à leurs héritages identitaires. Ils ne se restreignent pas à la seule identité française valorisée par leurs pères, refusant qu'elle soit la seule définition d'eux-mêmes et de leurs origines. Ils optent, au contraire, pour ce qui fait sens pour eux, en créant une identité multiple en mouvement pour l'un, et en revenant sur l'identité familiale d'origine pour l'autre.

III. Les différentes modalités de transmission et ses enjeux

La transmission s'opère de sujet à sujet, à partir du sens que les uns et les autres donnent à cet héritage identitaire. Elle peut passer par l'identification au parent qui a vécu telle ou telle histoire tissée à cette grande Histoire, prendre telle ou telle forme en écartant un certain nombre d'éléments, ou peut tout aussi bien s'établir sur un refus de cette transmission.

L'analyse des six entretiens éclairent la transmission sous différentes modalités :

- Priya fait exister un lien avec la langue tamoule qui passe par l'**identification** à sa mère. Elle manifeste un blocage infantile dans le rapport à cette langue qui rejoint le blocage de sa mère vécu depuis son arrivée au pays d'accueil, n'ayant réussi à se libérer des difficultés rencontrées dans l'apprentissage de la langue d'accueil. Priya décrit le blocage de sa mère en termes de tristesse, de solitude et d'isolement, d'un sentiment d'être enfermée dans une cage... à travers des affects qui participent au fait que sa mère n'aime pas la France.

Priya garde ce lien à la langue tamoule de la même façon que son lien à ses parents, c'est-à-dire tel un « bébé », ne s'autorisant pas à dépasser ce conflit de loyauté qu'elle vit envers sa mère.

- Mayuran est dans une **transmission traumatique**. C'est effectivement à partir de cette réalité du trauma qui continue à porter ses effets que cette transmission de la langue tamoule s'est façonnée dans son lien à ses enfants : une transmission "muette" qui empêche de parler cette langue, qui en supprimant la sonorité supprime le danger de mort.

- Rajan est dans un **refus de transmission**, si la langue tamoule porte une mentalité culturelle qu'il rejette, en ne transmettant pas la langue tamoule à ses enfants, il ne leur transmet pas cette mentalité construite sur des valeurs culturelles. Il maintient cette langue uniquement dans le monde professionnel en tant que traducteur-interprète et écrivain. Aussi, pour lui, c'est toujours en dehors de cet ancrage tamoul qu'il vit comme enfermant qu'il s'autorise à s'exprimer.

- Perumal est dans une **reproduction** de l'ancrage familial, il reproduit le « même », cet « entre-deux » entre les langues et les espaces culturels avec lesquels il a grandi. C'est dans une continuité du familial qu'il transmet cette langue tamoule et dans l'importance pour lui d'être compris. Se faire comprendre le renvoie au mouvement de liberté, de pouvoir aller partout.

David se situe dans un **schéma inversé de la transmission** reçue par ses parents. Il transmet ce qui a été supprimé par son père : la langue tamoule dans la relation père-fils. Il s'autorise à 'replacer' cette langue dans son lien à son fils, et s'y tient, il se raccroche là où son père s'est détaché.

Éric est dans un **refus d'identification** à son père qui a renoncé à son identité indienne pour devenir Français à la Réunion. Au contraire, Éric ne renonce pas à la langue tamoule qui lui a été interdite par son père. Il s'est approprié cette langue et beaucoup d'autres lui permettant d'aller au-delà de l'identité conçue par son père, composant ainsi, à partir de l'affection qu'il porte à différents pays, une identité multiple à travers l'apprentissage de différentes langues.

IV. Entre contournement, déplacement, écartement, remplacement et reproduction : les mouvements psychiques en jeu dans la transmission de la langue

Mayuran, dans sa relation au tamoul, est sur le fil d'un mouvement de contournement récurrent. Il contourne la guerre et son danger, il contourne le danger de la langue maternelle, il contourne les termes complexes dans la traduction et ses frontières linguistiques...

C'est dans un mouvement de déplacement, que Rajan, pour parler de son histoire n'évoque pas Chennai où il est né et a vécu, mais fait exister l'Histoire d'un autre pays : le Sri Lanka. Il lui attribue la préservation de sa langue maternelle qu'il justifie à travers son métier de traducteur-interprète venant en aide aux Tamouls exilés du Sri Lanka auxquels il s'identifie, dans une distanciation des Tamouls de l'Inde avec qui il ne trouve aucune correspondance. Le rejet de la « *mentalité indienne* » constitue une logique inconsciente dans laquelle s'inscrit la non-transmission de sa langue maternelle à ses enfants.

Ce déplacement est aussi perceptible à travers la manière dont Priya évoque le conflit entre Tamouls et Cinghalais : de façon inconsciente, ce conflit, elle le déplace sur le terrain linguistique entre sa langue maternelle et la langue française. Bloquée en position « infantile », c'est par l'anglais qu'elle s'en libère et qu'elle accède à une place d'adulte.

Si, dans leurs liens à la langue tamoule, Rajan et Mayuran rejouent sur le terrain linguistique le conflit qui s'est emparé du Sri Lanka, chacun, par déplacement, le met en scène à sa manière sur d'autres terrains. Ainsi, Rajan « fait la guerre » aux instigateurs de valeurs culturelles tamoules en vue de libérer les esprits, il lutte contre ce qui peut limiter leur manière de penser. Mayuran, lui, prend une position de « *porteur* » dans les langues pour libérer ses compatriotes de ce « *retard* » dans leur façon de penser, en traduisant des œuvres de grands auteurs, de français en tamoul.

Priya gère cette confrontation à la menace différemment. Elle déjoue inconsciemment sa crainte de perdre son pays d'origine tout à la fois en créant du lieu originaire dans la langue et en 'superposant' le Sri Lanka à l'Association. Pour elle, préserver sa langue d'origine signifie inconsciemment de préserver à la fois la trace d'existence des Tamouls, de son pays d'origine, ainsi que celle de ses parents.

Arjun ne situe pas de danger dans la transmission de la langue, il ne ressent pas le besoin de la transmettre, elle est là. Pour lui, il déplace cette question du côté de l'Éducation nationale, où le danger pour la jeunesse tamoule d'être discriminée dans les universités et les écoles fait écho à la discrimination vécue par ses parents au sein du pays d'origine.

Perumal, lui, est dans un mouvement de reproduction. L'analyse de son rapport à la langue maternelle souligne que le tamoul compte non pas parce qu'il est important qu'il soit transmis mais plutôt dans la constitution d'un « même » ancrage que celui de ses parents. Ainsi, ce qui lui importe se situe du côté de l'immuabilité de la langue et de l'espace « famille ». Il s'agit pour lui de constituer, à son tour, l'ancrage reçu de ses parents et celle de son grand-père avec sa famille qu'il a construite. Autrement dit, il répète l'identité de ses pères. Il en répète les rapports aussi. Par exemple son rapport à la guerre s'interprète de façon similaire à celui de son père et de son grand-père qui décrivent des attaques entre pays, ce qui implique un sentiment d'imposition de l'autre sur soi et de soi sur l'autre.

David est dans le mouvement inverse. S'il choisit un schéma inversé à celui du modèle reçu, sa réaction souligne surtout une opposition à la décision de son père d'écarter cette langue d'origine dans la communication avec son enfant. Il refuse de faire comme son père : choisir l'identité française dans l'écartement de la langue tamoule. David s'attache à la langue maternelle alors que son père s'en était détaché. Si la langue tamoule porte toujours les effets de son interdit, il s'autorise à la parler, et à la transmettre surtout dans son lien à son fils. En d'autres termes, il s'est "rattaché/ raccroché", là où son père s'est "détaché/décroché".

Si la reproduction du schéma parental dans la transmission de la langue d'origine sécurise un « chez soi » construit dans la langue pour Perumal et ses enfants, le schéma de reproduction inversé chez David représente au contraire un moyen de défense face à la perte de cet ancrage tamoul.

Le rejet de la transmission du « colonisé » est aussi un mouvement inconscient qui s'inscrit dans une transmission. Éric refuse lui aussi de faire comme son père, particulièrement de céder ce qu'il considère comme faisant partie de ses origines pour n'en choisir qu'une : l'identité française. Il s'approprie tout espace qu'il affectionne particulièrement, se forgeant une identité multiple à travers les langues, qui déjoue cette contrainte de la renonciation. Si la langue tamoule est celle qui parle la moins bien de toutes, comme effet continu de

l'interdit paternel, il s'autorise à la parler notamment lorsqu'il passe des vacances à Pondichéry, qu'il considère comme « chez lui » alors que son père ne s'y rend plus depuis déjà bien longtemps.

Barry est dans un mouvement de remplacement qui induit le fait de céder, laisser tomber quelque chose de son identité d'origine pour devenir Français. C'est dans ce même mouvement que Barry laisse à chacun de ses enfants le choix de parler ou non la langue maternelle.

DEUXIÈME PARTIE

Discussion

Le rapport à la langue et à l'identité

Comment cette langue tamoule existe-t-elle pour le sujet ? Cette question, au fondement de cette étude, trouve sa réponse dans la constitution du lien du sujet à sa langue d'origine à partir de son histoire. Et, comment son lien à la langue tamoule peut-il soutenir son identité ?

I. Le lien du sujet à sa langue comme produit d'une construction

Dans cette étude, la construction est une notion centrale qui se dévoile dans la façon dont l'Histoire se tisse au lien du sujet à sa langue. Il s'agit en effet d'une construction qui, en tant que notion, implique du mouvement, contrairement à la notion de structure qui induit une certaine rigidité, voire une immuabilité dans son agencement.

Plus précisément, le lien du sujet à sa langue tamoule se construit de façon singulière et cette construction suppose des mouvements comme la transmission, l'appropriation et l'interprétation.

1. Une pluralité de mouvements psychiques dans la construction

1.1. La transmission de la grande Histoire

Dans son lien à la langue tamoule, s'analysent des traces psychiques de l'Histoire, non pas telle qu'elle peut exister dans les livres mais telle que le sujet la convoque. En ce sens, la grande Histoire, telle qu'elle a été présentée en début de cette étude - informant sur un contexte et permettant de situer un peuple en termes géographique, historique et social - n'est pas ici une donnée primordiale. Dans ce cadre, c'est l'histoire en tant qu'entrelacement des différentes histoires (la Grande et les histoires singulières) précédant et constituant le

sujet, qui importe. Si en psychologie clinique, toute histoire s'observe à partir du sujet, elle interroge la façon dont la grande Histoire existe pour lui.

Souvent utilisée comme point de repère spatio-temporel à l'histoire plus singulière, les personnes interviewées évoquent la grande Histoire de façon consciente et aussi non consciente prise dans leur histoire personnelle en passant par celle de leurs parents et/ou de leurs grands-parents. En convoquant l'histoire familiale nouée à la grande Histoire, le sujet s'appuie sur la mémoire individuelle lorsqu'il aborde ses propres souvenirs et sur la mémoire collective lorsqu'il raconte l'histoire familiale qui fait appel à des événements historiques. À travers ses mémoires, se tissent des réalités singulières constitutives de son identité.

1.2. Un mouvement d'appropriation

La grande Histoire telle qu'elle est convoquée par le sujet fait l'objet d'un mouvement psychique que nous nommons « appropriation ». En ce sens, si des réalités de la grande Histoire se rejoignent quant à la référence d'un même événement historique, elles se distinguent de la réalité telle que chaque sujet s'en saisit.

Par exemple, si tous les interviewés dont le pays d'origine est le Sri Lanka, évoquent la guerre civile dans leurs récits respectifs, celle-ci est cependant toujours racontée de façon singulière. Ainsi, le récit de Priya, met l'accent sur la guerre civile au Sri Lanka qu'elle n'a pas connu directement. S'appuyant sur la mémoire familiale et collective, cette situation souligne pour elle l'intention de destruction et d'effacement de toutes traces des Tamouls par leur ennemis. Si Mayuran se réfère lui aussi à la grande Histoire de cette île, il décrit une « *lutte armée* » qu'il associe au danger de mort dont il a personnellement fait l'expérience.

Quant à Rajan qui avait quitté l'Inde pour la France, il rencontre cette réalité historique du Sri Lanka en même temps qu'il devient interprète tamoul, durant ses études, pour les Tamouls exilés arrivant en France.

Qu'une réalité de la grande Histoire soit vécue ou transmise, cela ne fait aucune différence, les traces et les mouvements psychiques montrent qu'il y a toujours transmission et appropriation. En effet, celui qui n'a pas vécu cette Histoire directement peut par identification fonctionner sur le plan psychique « comme si » il l'avait vécue, avec cette particularité qu'il la vit à travers une résonance qui lui est propre.

Ce mouvement d'appropriation passe ainsi par le prisme d'une subjectivité qui singularise les événements à travers les récits s'étayant sur une manière de dire propre à chacun.

La transmission engage ainsi ce mouvement d'appropriation, visible dans les formulations que chacun des sujets interviewés utilise pour évoquer ces histoires de façon directe ou indirecte.

1.3. Un mouvement d'interprétation

Parce que la transmission reçue ou subie fait toujours l'objet d'une transformation subjective, ce mouvement d'appropriation ne se fait pas sans un mouvement d'interprétation. Plus précisément, en même temps que le sujet se l'approprié, il l'interprète en son sens. Ce mouvement consiste à élaborer sa propre version de ce qu'il a entendu.

Il ne s'agit pas de distinguer la construction en termes d'étapes successives, mais d'un processus qui met en jeu de façon simultanée ces différents mouvements. On peut le dire autrement : la construction suppose tous ces mouvements et chaque mouvement participe à cette construction. L'intrication de ces mouvements psychiques " transmission-appropriation-interprétation" engagés dans la construction s'aborde particulièrement comme un « mouvement de circulation »¹⁶³² tel un flux circulant entre les générations. La construction du lien du sujet à une langue est mise à l'épreuve par ce flux toujours actif au cours du temps, des rencontres et des expériences du sujet, impliquant tout à la fois l'idée du passage d'un sujet à un autre (transmission), l'idée de faire sien (appropriation) et l'idée de transformation (interprétation) par le sujet.

2. Les traces psychiques dans le lien du sujet à sa langue tamoule

2.1. D'un récit à ses traces psychiques

Ces traces psychiques de l'Histoire dans le lien du sujet à sa langue tamoule se manifestent en termes de rapports à celle-ci, qui disent cette appropriation d'éléments s'analysant dans son lien à sa langue d'origine, dans les mots qui lui viennent, dans ses réticences, ses silences...

¹⁶³² Cf. Marie-Lorraine Pradelles-Monod, *De boucle en boucle...*, *op. cit.*

Ces traces toutes singulières racontent ce que le sujet en retient de la façon dont il la retient. Et la manière dont la langue d'origine existe pour lui dépend du sens donné à cette grande Histoire tout aussi bien par lui-même que par son entourage. C'est pourquoi langue et Histoire ne prennent sens qu'en lien avec le sujet lui-même.

Du côté des analyses d'entretiens, les traces de la guerre du Sri Lanka et celles de la colonisation à la Réunion ont été facilement repérées dans le lien des sujets à leur langue d'origine, ce qui n'a pas été si évident avec les traces de la colonisation dans les récits des Pondichériens arrivés en France métropolitaine. En effet, si la colonisation et ses effets sont dénoncés et racontés de façon négative chez Éric et David dont les familles ont immigré à la Réunion, les récits de Perumal, Barry et Marc dépeignent une réalité coloniale autre. Ils ne parlent pas de « colonisation » et s'ils se réfèrent à la « colonie française », c'est surtout pour évoquer la présence de la France sur le territoire indien ou pour souligner une opportunité de travail qui s'est présentée à travers l'administration française. En d'autres termes, les traces ne se présentent pas en termes de rapport de force, de conflit ou d'imposition d'un peuple sur un autre, mais se jouent principalement du côté de la langue, en termes de coexistence ou d'écartement du tamoul pour « faciliter » l'apprentissage de la langue du pays d'accueil. Une cohabitation entre les espaces culturels s'est formée, la France fait partie de l'Inde, et forge les identités des Pondichériens, bien qu'ils ne soient pas tous Français.

Ainsi, contrairement à ce qui aurait pu être pensé, les rapports à la colonisation pour les personnes ayant vécu, de près ou de loin, une immigration de l'Inde vers la France métropolitaine, ne rejoignent pas toujours ceux des personnes immigrées vers la France d'Outre-mer. Or, cet écart dans les rapports semble pouvoir se justifier par une question de générations dont les regards divergent sur des faits historiques, sociaux et politiques.

Le seul point convergeant dans les discours porte sur les rapports des primo-arrivants de l'Inde et de la Réunion sur la question de l'intégration au pays d'accueil. Ainsi, indépendamment du territoire d'accueil, Marc et Barry tout comme les pères d'Éric et David - tels qu'ils apparaissent dans les récits de leurs fils respectifs - manifestent une volonté voire un besoin d'intégration, parfois dans une crainte de ne pas obtenir la nationalité française.

2.2. Des effets continus d'évènements marquants

Les traces traumatiques comme effets de la guerre se transmettent et s'analysent dans le lien du sujet à la langue tamoule. Ces traces s'associent à un choc émotionnel violent dont l'intensité est restée intacte, et qui se revit par point de contact au trauma, qu'il soit vécu ou transmis.

C'est ce qui a également été révélé dans l'étude¹⁶³³ menée par Amalini Simon et Muriel Bossuroy, auprès d'enfants tamouls habitant tantôt en France tantôt au Sri Lanka, à partir de la passation de l'ELAL d'Avicenne¹⁶³⁴, un outil d'évaluation de compétences linguistiques qui s'accompagne ensuite d'entretiens avec leurs parents. Les chercheurs soulignent que « *la langue maternelle inscrit l'enfant tant dans une histoire individuelle que dans une histoire collective, ici marquée par le traumatisme* »¹⁶³⁵. Lors des passations qui ont eu lieu au Sri Lanka, chaque enfant était invité à nommer des couleurs ou traduire un mot dans sa langue maternelle. Parmi des manifestations telles que des silences et l'indisponibilité de certains mots dans sa langue maternelle, les chercheuses ont pu repérer entre autres que les couleurs les moins nommées avaient à voir avec celles du drapeau des LTTE¹⁶³⁶, et que l'indisponibilité du mot train en tamoul, trouvé en cinghalais - " langue de l'ennemi ", souligné par les auteures - se rattachait à un évènement récent à ce moment-là : la destruction du train qui reliait les régions du Nord au Sud. Du côté des passations en France, on peut citer l'exemple de Karthik, cinq ans, qui avait manifesté durant la passation de l'inhibition, des pleurs et le refus de répondre, les entretiens avec les parents ont pu mettre à jour la réactivation d'un trauma chez l'enfant lorsque, au même moment, son père venu récemment du Sri Lanka préparait son récit à présenter lors d'un entretien pour l'OFPRA¹⁶³⁷ en vue d'être régularisé¹⁶³⁸.

Pour les interviewés, les effets du danger, de ce qui vient marquer voire traumatiser, continuent au-delà du temps, des espaces et des frontières, à fonctionner de façon repérable

¹⁶³³ Amalini Simon, Muriel Bossuroy, Des enfants tamouls en France : le trauma dans la langue, in Marion Feldman, Les enfants exposés aux violences collectives, 2016, p.84

¹⁶³⁴ ELAL : Évaluation langagière pour allophones et primo-arrivants, p. 84

¹⁶³⁵ ELAL : Évaluation langagière pour allophones et primo-arrivants, p. 84

¹⁶³⁶ Le mouvement des Tigres de Libération de l'Eelam Tamoul (Liberation Tigers of Tamil Eelam)

¹⁶³⁷ L'Office français de protection des réfugiés et des apatrides

¹⁶³⁸ Amalini Simon, Muriel Bossuroy, *op.cit.*, p.88

dans leur construction identitaire. Le danger de mort qui se vit dans la sonorité de sa langue maternelle pour Mayuran porte les effets du trauma.

Par points de contact, son trauma se rejoue, par exemple la peur qu'il éprouve au sein de son pays d'origine, craignant de se faire repérer et « massacrer » en traversant des contrées cinghalaises, est ravivée une fois en Allemagne par sa crainte du racisme en relation avec les représentations qu'il s'est faite de l'histoire hitlérienne et ensuite, en France, par ses mensonges dans son travail en tant que commercial.

Du côté de l'usage linguistique, les effets d'interdit marquent le rapport du sujet à sa langue tamoule d'une autre façon, tout aussi particulière. Ainsi, Éric et David, qui ont tous deux vécu une interdiction linguistique de la part de leurs pères respectifs, tantôt sur l'une et/ou l'autre langue, manifestent toujours aujourd'hui une accession plus difficile, moins libre, à cette langue qui continue sur le plan psychique à être « interdite ».

De façon générale, que l'évènement marquant surgisse au cours de la vie d'un sujet ou qu'il se constitue d'emblée comme condition de départ dans ses rapports aux langues, il continue d'affecter le sujet à travers ses traces, selon les lois de l'inconscient : en dehors du temps, de l'espace et de toute logique rationnelle.

3. Les vecteurs de matériaux de construction

C'est à travers des mouvements identificatoires dans les liens du sujet à ses parents, ses grands-parents, ou toute personne représentant pour lui un garant de son ancrage familial, que s'opère cette construction de son lien à sa langue tamoule.

3.1. Les liens affectifs

Le lien au parent et le lien à la langue d'origine sont étroitement liés.

Le lien avec autrui, comme vecteur de transmission de la langue d'origine, implique la dimension affective. Que ses parents transmettent ou non la langue, mais aussi que le sujet s'identifie ou non à eux, le destin de cette transmission linguistique s'élabore à partir des enjeux d'attachement ou de détachement dans les liens affectifs qui façonnent son rapport à

cette langue. C'est en effet, dans ce paysage affectif que le sujet se construit et qu'en même temps se forge son lien à sa langue d'origine.

Ainsi, l'attachement du sujet à sa langue maternelle et sa transmission passent par la relation affective dans laquelle s'inscrit cette langue. Les analyses d'entretiens soulignent cette corrélation. Priya manifeste un attachement à la langue tamoule qui renvoie à l'affection portée à ses parents et à son grand-père maternel. Priya tient à transmettre cette langue qui constitue pour elle une trace de sa famille qui lui est chère.

Tout comme Perumal qui manifeste un attachement envers son père et son grand-père, il transmet exactement ce qu'il a reçu en termes d'héritage identitaire familial tissée de l'Inde et de la France qu'il défend de façon catégorique.

En termes de détachement, cette corrélation est flagrante, en effet la mise à distance de la langue tamoule, chargée d'affects, implique un rejet du milieu familial et social. Cette distance renvoie à la nécessité de se construire dans une extériorité, de maintenir sa langue et sa culture en dehors de sa vie ou de certains espaces de celle-ci. Rajan est un bon exemple, les valeurs culturelles de son milieu familial, qui rejoignent celles de la « mentalité » de la société indienne, constituent en une façon de penser et d'exister qu'il refuse. Peut-être, ses enfants apprendront-ils la langue tamoule, mais en dehors de ce qu'elle véhicule pour lui. L'enjeu est de ne pas faire passer un certain mode d'existence, un ensemble de comportements et de valeurs comme le rapport aux femmes, par exemple. Il est tranquille lorsqu'il traduit la parole d'un autre, une activité marquée par une déresponsabilisation de sa part. Écrivain, il livre un combat à travers la non-transmission de la langue, entre autres par le fait d'écrire des romans en dehors de la mentalité culturelle, ou encore par le fait d'avoir choisi une épouse française.

Dans l'entretien avec Barry, s'il n'a pas été possible d'explorer la dimension affective dans son lien à ses parents, une mise à distance de l'Inde a toutefois été repérée, ce qui souligne la présence d'un écartement vis-à-vis d'un ancrage identitaire.

Les autres cas de figures ne contredisent pas cette hypothèse.

Aussi, Maria et Marc présentent une mise à distance de leurs parents (ou de l'un d'eux), conduisant à l'écartement de la langue malayâlam au sein de la famille qu'ils ont construit.

Dans l'histoire de David, c'est la mise à distance de son père qui lui permet de transmettre cette langue à son fils. De cette façon, en écartant ce "supprimé" dans la relation père-fils, il écarte aussi son père de cette transmission.

Si Cédric évoque une certaine distance ressentie dans la relation avec son père qu'il n'a jamais compris, il souhaite transmettre la langue tamoule à ses enfants. À la différence des autres interviewés, cette mise à distance n'est pas issue de sa propre décision, mais s'est posée malgré lui dans la relation à son père alors qu'il verbalise un attachement fort à ce dernier.

Si Mayuran est passé par une méthode de lecture syllabique dont la sonorité et le sens des mots tamouls ont fait l'objet d'un écartement dans la transmission de cette langue à ses enfants et à sa compagne d'autrefois, il manifeste tout aussi bien un lien particulier à ses parents. En effet, dans son récit, s'il écarte son père, dont la seule référence mettait en lumière un homme contraignant l'évolution intellectuelle de sa femme, et s'il s'identifie à sa mère en tant qu'érudite, une mise à distance se repère aussi dans ce lien, elle qui est toujours en vie, il se rend très peu au Sri Lanka pour la voir.

Si Éric ne transmet pas la langue tamoule à ses enfants, il se dissocie cependant de son père en rendant cette langue disponible dans l'environnement familial à travers des voyages à Pondichéry.

Ainsi, de façon générale, l'attachement à un parent qui parle tamoul à son enfant mène toujours à la transmission de la langue maternelle.

Et, l'écartement ou la mise à distance d'un parent qui parle cette langue conduit à la non-transmission de celle-ci (Rajan, Mayuran, Barry, Marc, Maria).

Cependant, la langue tamoule se transmet d'une certaine façon s'il y a écartement d'un parent qui " ne parle pas " cette langue (Éric, David).

Seul Arjun présente un cas particulier, il parle français à ses enfants et intègre quelques mots tamouls. Le seul lien affectif qu'il formule est la relation avec son grand-père qui lui a transmis un autre angle de vue sur le monde, et c'est cette transmission qui, passant par l'affectif, se joue sur le plan des études qui renvoie à l'histoire familiale. Aussi, dans son rapport à l'Association où il donne des cours et qu'il considère comme ancrage familial, il y a une forte probabilité que ses enfants qui sont en bas âges, fréquentent plus tard cet espace pour y apprendre cette langue comme Arjun l'a appris aussi.

Ces modalités de transmission mettent ainsi en lumière un tissage entre le lien à la langue tamoule et le lien aux parents déterminant une certaine transmission de la langue d'origine. Et, généralement, les mères sont celles qui transmettent la langue tamoule dans leurs liens à leurs enfants et en sont garantes.

La non-transmission est aussi une transmission qui construit. Ainsi, du côté des pères, que leurs femmes soient tamoulophones ou non, et indépendamment de leurs pays d'origine : Marc, Barry, Rajan, Mayuran et Arjun ne transmettent pas la langue tamoule, ils parlent tous en français avec leurs enfants respectifs. David et Perumal sont les deux seuls pères, parmi les interviewés, qui parlent tamoul à leurs enfants et qui affichent aussi en parallèle une crainte de perdre leurs identités indiennes.

La non-transmission par le père de la langue maternelle constitue un fait autour duquel s'organisent les enjeux psychiques engagés dans la construction identitaire de leurs enfants.

3.2. Les contextes d'origine et d'accueil

Si le contexte affectif participe à cette construction, le contexte dans lequel l'histoire du sujet prend place l'est tout autant. En effet, puisque le lien à la langue d'origine ouvre sur le sujet et son histoire, ce que vit le sujet et la manière dont il le vit importe dans la façon dont il construit son lien à sa langue d'origine. Les contextes d'origine et d'accueil participent à la construction de ce lien, déterminant la façon dont cette langue existe pour le sujet et la façon dont celle-ci est transmise. Selon qu'il s'agit d'une migration choisie ou de l'exil, tout déplacement tissé de ses enjeux façonne cette transmission. Ainsi, si une personne vit un contexte fragilisant son rapport à la langue tamoule, c'est avec cette fragilité que cette langue sera transmise. Au contraire, si une personne vit un contexte consolidant le lien à cette langue, c'est avec cette consolidation que la langue sera transmise. Prenons l'exemple de ces deux femmes ayant fui le conflit du Sri Lanka : Thenmani et Vasandhi, toutes deux proches de leurs parents respectifs, transmettent la langue tamoule à leurs enfants. La manière dont elles ont respectivement vécu le départ du Sri Lanka et leurs arrivées en France se rejoue dans leurs rapports aux langues. Plus précisément, Thenmani a quitté le Sri Lanka avec la "*crainte de l'effacement*" de sa langue et de sa culture à la suite de la "*destruction*" et des "*fermetures*" des écoles vécues en temps de guerre, et elle est arrivée en France et réussit à apprendre le

français puis à faire des formations lui ayant permis de construire son avenir. La transmission de la langue tamoule se présente pour elle comme une nécessité s'inscrivant dans la "*préservation d'une trace d'existence*" au travers des générations. La langue française se présente comme une "*ouverture*" représentant une possibilité d'aller de l'avant, d'être dans la vie. C'est à travers la création de ponts entre les Tamouls, le Sri Lanka et la France que s'élabore sa mission, celle de transmettre la langue et la culture aux enfants nés en France ainsi que l'ouverture à la France à la génération des parents exilés.

Du côté de Vasandhi, c'est dans un mouvement de "*coupure*" avec le Sri Lanka qu'elle vit son exil. En France, elle s'accroche à cet espace d'accueil dans lequel la construction de sa vie a été possible. La langue tamoule est initialement absente dans la relation à ses enfants, mais la coupure qu'elle projette plus tard sur sa fille, dans un écho à son propre rapport, la pousse à "*transmettre du lien*" avec la langue tamoule et avec le Sri Lanka comme dans son propre besoin de "*renouer avec ses origines*". Son lien à la langue tamoule se vit ainsi comme "*rattachement*" et la langue française comme "*construction de l'espace de vie*". La préservation de ces deux espaces identitaires passe aujourd'hui par un tamoul « mélangé » au français au sein de la communication familiale.

En principe, lorsque les personnes quittent Pondichéry, elles quittent en même temps une "France" qui y existe sous une certaine forme. Ainsi, c'est dans une continuité qu'elles reconstruisent au sein du pays d'accueil à travers les langues, un espace avec la culture indienne et la culture française (Perumal, Marc, Barry).

Lorsque les personnes fuient le conflit armé au Sri Lanka, elles se réfugient dans un territoire dont la langue et la culture ne leur sont pas familières, se manifestant comme une continuité dans ce qui fait rupture en termes d'ancrage (Mayuran, Mayadevi, Thenmani, Vasandhi, Rajan dans son identification aux Tamouls du Sri Lanka).

En ce sens, l'Histoire se rejoue dans les liens des sujets à leurs langues, soit en termes de colonisation où la langue française cohabite avec la langue tamoule ou qu'elle soit mise en priorité par rapport à la langue d'origine comme en Inde, ou bien l'une s'impose sur l'autre comme à la Réunion, soit en termes de guerre civile où la langue se vit de façon conflictuelle comme au Sri Lanka. En ce sens, ce qui a été vécu continue de se vivre, au-delà de l'espace et du temps.

II. Le lien à la langue comme point d'appui à l'identité

1. L'appropriation comme repère dans la construction identitaire d'un sujet

Tous les éléments avec lesquels le sujet est en contact se constituent comme matériaux de construction : ses histoires vécues de près ou de loin, sa culture, son éducation, son environnement économique et social, sa famille, ses rencontres, ses expériences, etc.

Ces matériaux de construction sont engagés tant dans la construction du lien du sujet à la langue que dans celle de son identité.

Le lien du sujet à sa langue peut soutenir une identité à travers l'analyse des enjeux psychiques engagés dans sa construction. Ce lien à la langue est une construction qui ouvre sur celle de son identité, mettant en exergue une même appropriation comme repère dans les rapports constitutifs de l'identité du sujet dans sa construction.

Cette appropriation ouvre sur le sens que le sujet a donné à cette Histoire entrelacée avec d'autres histoires. C'est à travers la parole d'un sujet que se découvre le sens qu'il donne au monde qui l'entoure. En effet, dès lors que le sujet formule son lien à la langue tamoule, il met en mots une construction : la façon dont il a construit son lien, accompagnée de son appropriation : la manière dont cela fait sens pour lui. Et, cette appropriation, comme base de tous ses rapports - à l'autre, à l'espace et au monde - en tant qu'elle est le fondement de l'ensemble de sa construction identitaire, colore les rapports aux espaces et aux langues et s'exprime dans l'être du sujet au monde.

Les différents rapports manifestés par le sujet se rejouent de la même façon, ainsi pour un sujet qui s'est approprié le conflit armé, tous ses rapports en porteront la trace.

La crainte d'effacement chez nos interviewés dans leurs liens à leur langue tamoule se repère tout autant dans d'autres rapports, tels que dans celui avec le pays d'origine (Priya), avec l'espace-temps d'autrefois (Mayuran), avec ce qui relève de la culture tamoule ou avec les Tamouls en tant que peuple. Cette crainte devient une source anxieuse et peut menacer de destruction des souvenirs d'enfance (Thenmani).

Le rapport conflictuel de Priya sur le terrain linguistique se rejoue de façon non consciente sur un autre terrain, celui de l'Association où se dessine un conflit entre les jeunes et les parents

où la notion de droit est au cœur d'une tension entre les générations. Il s'agit particulièrement d'une interprétation du conflit au Sri Lanka qui lui est propre. De la même façon que ce qui échappe du côté d'un lieu pour elle, se signifie également par la création d'un " *ancrage originaire* " tant à travers sa langue maternelle qu'à travers l'Association.

Tout comme pour le danger de mort dans le lien de Mayuran à sa langue qui s'interprète dans son rapport au monde matérialisé sous forme de quête de l'immortalité à travers des écrits qui se constitueraient comme traces de son existence, une manière pour lui de fuir ce danger omniprésent, de le « contourner » encore une fois.

On peut le voir pour Rajan aussi, qui maintient la langue tamoule en dehors de la famille qu'il a construite, de la même façon qu'il se maintient - lui aussi - en dehors de sa famille lorsque, une fois en Inde, il se rend à l'hôtel et non chez sa mère, tel un " *étranger* " à sa famille. Par ailleurs, l'expression de son identité dans la langue tamoule ne semble possible qu'en dehors de son lieu d'origine qui, dans son identification aux Tamouls du Sri Lanka, se vit tel un " *exilé* ". Cette extériorité se retrouve ainsi tant dans son rapport à la langue que dans ses rapports à l'espace et à la famille. Le conflit du Sri Lanka se rejoue aussi pour lui dans son rapport à la « mentalité » de la société indienne, livrant un combat contre les instigateurs prônant les valeurs culturelles.

Pour Perumal, il est important non pas de transmettre la langue tamoule mais de se faire comprendre quel que soit le pays où lui et ses enfants se trouvent, et c'est cette même préoccupation - celle d'être compris - qui surgit durant l'entretien dans son rapport à son interlocutrice lorsqu'il me demande à deux reprises si je comprenais ce qu'il me disait.

Dans l'histoire familiale et coloniale de Perumal, un groupe ethnique est spécifiquement désigné comme ennemi, le rapport à ce même groupe peut continuer à se vivre comme une menace. Ainsi, « *les Algériens* » qui avaient incarné les ennemis « *attaqués* » par son père et son grand-père en temps de guerre, se vivent toujours pour lui comme potentielle menace à son ancrage et à son héritage familial, portant le risque d'amener du " *différent* " alors qu'il lutte pour la préservation du " *même* ".

Dans son schéma de transmission inversé, David s'oppose à la suppression du tamoul dans le lien père-fils. Cette opposition se rejoue dans son rapport à sa belle-famille qui lui avait demandé de parler en français à son fils devant eux, en refusant, il va à l'encontre de cette pression et suppression de cette langue dans son lien à son fils.

Éric rejette non seulement l'interdit paternel qui implique une renonciation de la langue tamoule, mais aussi toute limite venant s'imposer à lui. Dans son rapport à l'autre par exemple, il s'est décidé de ne plus accepter ces temps de repas familiaux à Pondichéry dans lesquels il se retrouve bloqué, ce refus lui permet de prioriser sa liberté de mouvement.

Lors de situations difficiles sur son chemin de vie, Mayadevi revit inconsciemment les ruptures vécues du côté des apprentissages en temps de guerre, à travers les sentiments d'être arrêtée, coincée, empêchée d'être et/ou de pouvoir aller de l'avant. L'isolement vécu ainsi que le fait de ne pas avoir pu apprendre « correctement » font traces dans son lien à la langue française.

Pour Vasandhi, la notion de « *mélange* » des deux langues, des deux cultures, semble souligner un « mélange des identités » en cet espace de construction.

Le rapport de Thulasi au Sri Lanka s'exprimant entre fermeture et ouverture des frontières liées au contexte de guerre, se rejoue dans son rapport à la langue maternelle. C'est à la fin de la guerre, au moment où elle peut rentrer et circuler librement au Sri Lanka, qu'elle s'autorise à « rentrer » à nouveau dans l'apprentissage de « *(s)a langue* ».

Ainsi, les traces dans la relation du sujet à sa langue éclairent ce qui se vit dans la construction de son identité. Cette appropriation des éléments produit, peut-on dire, un tissage subjectif de matériaux de construction qui deviennent repères dans la construction de son identité.

2. L'expression de soi dans la langue

Langue et identité se rejoignent dans la manière dont le sujet s'exprime, exprime son identité personnelle à travers ses mots, sa manière d'exprimer, de penser, de dire les choses. En même temps qu'il parle, il se dit. L'expression du sujet dans la langue ouvre sur l'identité même du sujet.

Cette expression de soi dans la langue chez tous les interviewés se façonne selon ce que vit le sujet du côté de ses histoires.

Lorsque le sujet s'approprie une langue, il s'approprie également l'environnement familial, social, dans lequel cette langue se déploie et aussi dans la façon dont elle se déploie. Si, par exemple, l'expression de soi dans cette langue a été limitée dans un contexte donné, la relation à cette langue sera inévitablement construite avec et dans cette réalité. Elle peut

continuer ainsi à se maintenir de façon silencieuse ou trouver une autre voie pour s'exprimer, comme à travers l'écriture, l'apprentissage de plusieurs langues, le métier d'interprète qui donne en même temps à un autre - parfois en détresse - la possibilité de s'exprimer.

Sur l'ensemble des personnes interrogées, Éric et David sont les deux seuls à avoir vécu à la Réunion et avoir eu cette expérience de l'interdit linguistique.

David s'accroche à son lien maternel et trouve une autre route pour la transmettre dans son lien à son fils. Quant à Éric, si sa langue maternelle est le français, il trouve un moyen d'apprendre cette langue par une autre voie qui passe par son amitié avec une autre famille tamoule. S'ils ont trouvé des voies pour préserver la langue tamoule dans leurs vies, du côté du créole, cette langue a pu uniquement prendre place du côté de la plaisanterie, comme seul terrain où les moqueries peuvent d'une certaine façon être évitées ou contournées.

Parmi les interviewés, notamment du côté des mères, se manifestent des difficultés à accéder librement à cette langue d'accueil : Mayadevi, les mères de Priya et d'Arjun qui, souvent se retrouvent à la maison et rencontrent une difficulté de s'ouvrir au monde.

Le malaise dans la langue française est aussi vécu chez Shiva, dans une identification à son père, il ne se sent pas tout à fait à l'aise, tout à fait compris, tout à fait « chez lui » dans cette langue qui n'est pas la sienne.

3. Des mouvements psychiques comme mécanismes de construction

Il s'agit de ce que le sujet fait de ces traces sur le plan psychique qui s'expriment dans tous ses rapports. Du côté de David et d'Éric, des mouvements psychiques se rejoignent sur le fond d'une opposition envers leurs pères à qui ils reprochent de porter la mentalité du « colonisé », en vue d'être « intégré » et « assimilé » à l'identité française. L'imposition de ces interdits linguistiques et la suppression de la langue maternelle dans les liens de ces pères à leurs enfants, rejouent d'une certaine façon les rapports entre "colonisateurs" et "colonisés".

Plus précisément, les pères dits « colonisés » ont remis la colonisation en scène dans les rapports à leurs enfants : en imposant ces interdits linguistiques, ils ont pris dans ces liens la place active des colonisateurs. Ici, nous retrouvons la clinique du manque et l'enjeu de la répétition de A. Ciccone à travers le fait que ces pères répètent dans leurs liens à leur fils ce qui a été intériorisé de leurs liens aux colonisateurs.

Face à cette transmission qui s'est établit sur une contrainte, une certaine rancœur s'exprime dans leurs liens à leurs pères. Si ces manifestations participent d'un mouvement de défense par rapport à ce qui vient à la fois limiter et détacher, ils ont trouvé, chacun à leur façon et à partir du refus de la transmission paternelle - en ne se laissant pas faire comme leurs pères et par leurs pères - une manière de préserver leur identité indienne.

Ce mouvement d'opposition exprime-t-il ce qui n'a pas pu être exprimé auparavant ? Cette réaction semble avoir sauté une génération et se manifeste tel un retour du refoulé.

L'hypothèse que l'on avance est que les effets de la colonisation ont été refoulés et que seule la génération suivante a pu trouver la légitimité d'exprimer par les mots ce qui a été inexprimable d'antan. Ici, selon la transmission trans-générationnelle d'Eiguer, il s'agit d'un héritage subi, qui provoque une forte dissociation face à ces pères tant par rapport à ce qu'ils ont vécu que ce qu'ils ont fait vivre à leurs enfants.

Un mouvement similaire se repère chez Rajan et Mayuran, tous deux livrent un combat à l'enfermement social de la société indienne/tamoule, visant l'ouverture d'esprit en termes psychologiques, philosophiques, intellectuelles et universelles des Tamouls de l'Inde et du Sri Lanka. Si la langue tamoule peut exister sans difficulté dans la sphère professionnelle, elle reste néanmoins soit insonore, soit inexistante, dans le lien à leurs enfants respectifs. Cette suppression de la langue tamoule ou d'une partie d'elle dans la sphère familiale relève d'une forme de défense face à ce qui s'y associe inconsciemment. Qu'il s'agisse d'une forme de limitation ou d'un danger, les associations inconscientes tissées à cette langue produisent un certain empêchement à être dans l'expression de soi à travers celle-ci.

Une confluence des combats psychiques est mise au jour en fonction de la grande Histoire à laquelle les sujets s'identifient.

Les réactions diffèrent d'une génération à une autre, cette différence se situe dans les regards portés par les différentes générations vis-à-vis de la grande Histoire.

Du côté des Tamouls de l'Inde, s'ils ont eu à se construire avec la réalité d'un détachement des origines de la part des pères voulant être Français, la majorité des jeunes tamouls, indépendamment de leur pays d'origine, affichent également une certaine conscience et un

attachement envers la langue et l'identité tamoule/indienne en termes d'ancrage aux origines.

Du côté de la jeunesse tamoule du Sri Lanka, on n'y repère pas de réaction sautant une génération, mais plutôt une inscription dans la continuité des combats de leurs parents dans la façon dont ils l'ont vécu. Il s'agit d'une question de survie poussant à se rattacher aux origines et à tout ce qui a existé et qui s'est dématérialisé depuis. Il s'agit toujours d'une lutte pour préserver leur identité tamoule, qui est liée à la destruction de la guerre.

De façon générale, être Français ne se pose pas chez les Tamouls du Sri Lanka, l'identité qui est parlée dans leurs discours renvoient surtout à l'identité tamoule.

4. Entre préservation et mise à distance comme stratégies dans le rapport à l'ancrage identitaire

Quel que soit le pays d'origine des interviewés, les analyses des entretiens mettent l'accent tantôt sur une volonté de préservation de la langue maternelle, tantôt sur un lâcher-prise entraînant un effacement potentiel de celle-ci dans l'espace familial, voire dans le pays d'accueil.

Le mouvement de préservation de la langue d'origine s'accompagne d'une crainte générale de perdre leurs identités tamoules et leurs héritages culturels et qui, pour certains, se lie à une autre crainte, celle de la disparition de leurs parents – en tant que derniers garants de cet ancrage en ce territoire « autre » (Priya, Nila, Cédric).

Si ce mouvement de préservation de la langue d'origine peut s'observer à partir de cette crainte commune aux interviewés, il se différencie néanmoins par la nature des craintes exprimées d'une façon plus ou moins consciente et liées à l'histoire de chacun.

La nature des craintes diffère en termes de point de départ, puisqu'elle s'origine non pas de la guerre, mais du temps et de ses effets. Il faut préserver sa langue et sa culture de ce risque de disparition, de cette réalité où, d'ici quelques générations en France, la langue pourrait "au fil du temps" ne plus être parlée (David, Christophe, Nila, Cédric, Thenmani).

Les sentiments ressentis par les parents dans leurs liens aux langues, se liant à la crainte de ne pas réussir à s'intégrer en pays d'accueil, se transmettent et ceci est repérable dans la façon dont leurs enfants vont vivre ces langues : peur de perdre la langue d'origine mais

aussi peur de ne pas accéder à la langue d'accueil, de ne pas y arriver à maintenir les deux, d'avoir à céder l'une pour espérer accéder à l'autre, mettant en relief un rapport sacrificiel (Priya, Christophe, Vasandhi).

Du côté des personnes immigrées de l'Inde, l'inquiétude porte sur les générations suivantes au sein du pays d'accueil en termes de futur et du devenir de leur identité tamoule, alors que du côté des personnes exilées du Sri Lanka, l'inquiétude est prise dans une continuité de la menace d'existence liée au conflit armé au sein du pays d'origine, impliquant une mise en danger de leur passé, de leur présent et de leur futur.

Autrement dit, il s'agit de la perte d'identité en termes "*d'ancrage linguistique*" pour les premiers, et de la perte d'identité en termes "*d'existence*" liée à la perte d'un "*lieu originaire*" pour les seconds, plus précisément de perdre tant leur culture que leur passé en termes de traces. Sans accès et/ou sentiment d'appartenance à ce territoire d'origine, ils se raccrochent à leur mémoire collective et manifestent une volonté de créer de nouveaux socles d'existence tels que la langue qui se constitue comme "*terre d'ancrage*".

En ce sens, il ne s'agit pas de la même réalité pour ces sujets selon que leurs histoires soient nouées à la colonisation française ou à la guerre civile, selon que la crainte soit engendrée par une réalité destructrice qui s'impose à eux ou qu'elle s'impose comme une perte possible à travers le temps au sein du pays d'accueil. Autrement dit, si les craintes rejoignent la même idée de préservation de la langue, la menace est différente et la manière de la vivre l'est tout autant. Le choix dans ces configurations n'est pas le même, transmettre par choix ou transmettre par crainte, conduit inévitablement à différents enjeux et mécanismes psychiques.

La question de la préservation de la langue tamoule implique surtout la préservation de ce qui s'y associe consciemment et inconsciemment. Pour les Tamouls et de l'Inde et de la Réunion, cette préservation linguistique ouvre sur une préservation d'un ancrage identitaire qui se tisse d'un passé vécu au sein d'une famille dans un lieu originaire.

Du côté du Sri Lanka, peut-on parler d'une forme de « survivance » telle que Janine Altounian le définit ? Si l'écrit se constitue comme lieu d'inscription lorsque ce qui se dit n'a aucun autre lieu pour s'inscrire, en inscrivant dans la langue une terre d'ancrage, s'y inscrit aussi les enjeux d'existence et de survie des Tamouls.

La mise à distance de la langue d'origine se justifie par l'affect associée à celle-ci dans leurs liens respectifs. En effet, si certains des interviewés ont mis la langue tamoule à l'écart, c'est parce qu'elle est tissée d'éléments gênants, encombrants, voire violents, conduisant à « lâcher » ou mettre à distance la charge émotionnelle ou angoissante qui lui est accordée inconsciemment. Cette mise à distance s'établit par des mouvements psychiques distincts en fonction des personnes et de leurs histoires.

La réponse à cette menace n'est cependant pas prise dans une logique binaire entre attachement et détachement, une ambiguïté peut en effet se loger dans le rapport des sujets à cette langue. (Vasandhi¹⁶³⁹)

III. Le remaniement psychique

La construction du sujet dans son identité dont son lien à sa langue tamoule, fait l'objet d'un travail psychique incessant que nous nommons « remaniement psychique », qui renvoie au processus de renouvellement des identifications dans la construction de l'identité, comme l'exemple chez les adolescents issu des travaux d'Erik H. Erikson¹⁶⁴⁰. Il est question d'une réorganisation des éléments au sein de sa construction identitaire, mettant en jeu ce mouvement circulaire entre les générations au regard des histoires qui le précèdent mais aussi des histoires à venir. Ce réaménagement entraîne parfois, une sorte de négociation avec soi-même pouvant nécessiter la mise à l'écart de certains éléments pour composer avec certains autres. Le fonctionnement psychique du sujet donne ainsi sur un accord qui a rendu cet ensemble d'éléments acceptable, voire supportable pour lui.

Une identité se définit surtout, et en premier lieu, par le sujet lui-même. Ses formulations livrent ce qui fait sa spécificité, c'est-à-dire sa dimension psychique. À travers ses mots se révèle un sens qui fonctionne pour lui sur le plan conscient et inconscient à un instant précis. Cette construction n'est pas figée et ne cesse de se (re)construire tout au long d'un chemin de vie. L'identité personnelle est en ce sens une interprétation constante du sujet par lui-même. La quête d'immortalité chez Mayuran illustre cette logique dans laquelle l'interprétation du

¹⁶³⁹ Cf. au passage évoqué plus haut, p.10

¹⁶⁴⁰ Exemple évoqué dans le chapitre de l'identité.

danger de mort se renouvelle à travers le temps, elle trouve une nouvelle résonance à partir du moment où il a commencé à travailler avec les mots, en commençant par traduire des poètes français en tamoul, puis en continuant à écrire ses propres poèmes. De la même façon, la construction du lien à la langue peut se construire et se reconstruire à partir de ce que le sujet se saisit consciemment et inconsciemment, au fil du remaniement entre « déplacement » et « réaménagement » dans sa construction identitaire. Si le sujet donne toujours sens à ce qu'il reçoit, rencontre et vit, c'est à partir de ce sens - en mouvement au travers du temps - qu'il construit son rapport à la langue comme tous ses autres rapports avec lui-même, le monde et les autres.

Les traces dans ce lien à la langue tamoule éclairent ainsi, de façon globale et sur le plan psychique, ce qui se vit dans la construction de l'identité du sujet. C'est en cela que cette appropriation, qui se repère dans tous ses rapports, ouvre sur son fonctionnement psychique.

Prenons l'exemple de Maria, Malayâli, elle se considère indienne et s'est construite dans la langue de son mari tamoule.

Ayant rendu le malayâlam inexistant au sein de la famille qu'elle a construite, on remarque ici un mouvement d'écartement de sa langue d'origine au sein du pays d'accueil, et plus particulièrement dans l'espace familial. On se demande alors ce qui fait que cette femme fasse disparaître sa langue maternelle dans sa relation à son entourage ? Quel lien a-t-elle avec sa culture, son origine dans son histoire de vie ? Et de quelle manière s'est-elle construite dans cette culture autre que celle d'origine ?

En mettant à l'écart sa langue maternelle et ses origines malayâli, elle se glisse dans la culture tamoule de son mari et en devient garante de sa transmission pour ses enfants. Son rapport aux langues porte la notion de place, d'importance et de respect se liant à son histoire personnelle comme à la grande Histoire. La langue tamoule et le fait qu'elle soit Française en France lui ont permis de construire un espace à elle qu'elle vit comme une réussite.

On repère la manière dont Maria s'approprie la langue tamoule en barrant sa langue maternelle, c'est dans ce mouvement de distanciation de sa langue maternelle que quelque chose de sa relation à sa mère se dit. C'est dans cette mise à distance de sa langue maternelle que son lien s'est noué avec son mari à travers la langue tamoule, ce qui vient, par ailleurs, dire quelque chose de sa position d'épouse. Ce lien avec son mari qui passe par la langue tamoule, elle continue à le tisser avec ses enfants, alors que son mari leur parle en français.

On peut percevoir que du côté de Maria, le mouvement d'écartement de ses origines rend compte d'une sorte de remaniement psychique, lui ayant permis de se construire dans un nouvel espace. Sa place et sa manière d'exister sont différentes selon les espaces territoriaux et familiaux. C'est avec ses enfants qu'elle trouve sa place, c'est avec ses enfants que son identité s'autorise à s'exprimer. Cet affichage identitaire « *tamoul* » est une construction. On peut se demander ce qu'aurait été le destin de la langue malayâlam si Maria avait une relation différente avec ses parents d'origine malayâli.

Ainsi, « *l'héritage identitaire* » reçu ou subi, est « *sans cesse renouvelé* », voire « *individualisé* » puisque chaque sujet transforme cet héritage, que « *chaque parcours singulier accueille et transforme les processus transgénérationnels* ». ¹⁶⁴¹ Cette transformation est déterminante dans cette construction des liens entre le sujet et son histoire, sa langue et cette grande Histoire qu'il fait sienne.

L'identité du sujet fait l'objet d'une construction perpétuelle au cœur de la logique de l'inconscient, évoluant à partir de ce qui se joue psychiquement pour lui vis-à-vis de ce avec quoi et avec qui il est en contact. C'est ainsi dans une continuité subjective et psychique que les histoires qui précèdent le sujet se poursuivent en lui, et que les histoires à venir vont le transformer dans son identité.

¹⁶⁴¹ Daniel Derivois, *Séismes identitaires, trajectoires de résilience. Une clinique de la mondialité*. Chronique Sociale, 2020, p.28

En guise de conclusion

À travers mes recherches, les entretiens que j'ai menés, mais aussi à travers ma pratique et mon expérience de vie, j'ai été amenée à me confronter à la complexité de ce que l'on nomme « l'identité ».

Comme le montre cette étude, l'identité d'un sujet ouvre sur une construction complexe en remaniement constant sur le plan psychique. La façon dont un sujet construit son lien à la langue tamoule - porteuse d'une « vision du monde » selon son territoire et l'Histoire qu'il a traversée et qui l'a traversé - dit la façon dont il construit son identité.

Dans son lien à sa langue d'origine, s'analysent toutes les histoires constitutives de son identité. En effet, les petites histoires rejoignent une réalité collective qui vit et évolue à partir de ce qui a été vécu et continue à se vivre à travers le temps. Si les histoires façonnent le sujet dans la construction de son identité, toutes celles qui le précèdent le constituent et toutes celles à venir vont continuer à le construire.

I. Être "Tamoul" : une question d'appartenance et d'identification.

Chaque lien à ce qui constitue « du » tamoul pour un sujet est singulier. La façon dont ce lien est constitué convoque consciemment et inconsciemment l'histoire et la mémoire de ses parents, nouées à la grande Histoire. Elles se tressent à sa propre histoire.

Les Tamouls de l'Inde et ceux de la Réunion se revendiquent être avant tout Indiens, ils s'identifient à leur pays d'origine, ce qui souligne une appartenance territoriale.

Être Indien renvoie en effet à une identité nationale, celle de l'Inde, où il n'est pas, en amont du moins, nécessaire de préciser ni la région, ni la ville. En ce sens, si l'Inde brasse plus de deux cents dialectes sur son territoire et présente une pluralité de peuples qui y cohabitent, les interlocuteurs Tamouls de l'Inde et de la Réunion s'identifient en premier lieu au pays d'origine. Si l'Inde a constitué une identité nationale fédérant les différentes identités

ethniques qui y sont présentes, cette identité est cependant mise à l'épreuve par les enjeux politiques à travers le temps. Certains se désignent comme Indien du Sud de l'Inde, ce qui souligne une démarcation au niveau des territoires de l'Inde. En ce sens, l'identification ne s'effectue pas à l'Inde de façon globale, mais à une partie de ce pays.

Si l'Inde est un territoire accessible dans lequel les personnes peuvent toujours se rendre, ce n'est pas toujours le cas pour les Tamouls du Sri Lanka. Plus fragilisé, le Tamil Eelam n'est préservé que dans la mémoire individuelle et collective.

Depuis le changement de nom du pays par les nationalistes cinghalais en 1972, passant de Ceylan¹⁶⁴² à Sri Lanka signifiant « île resplendissante » en langue cinghalaise, en parallèle des tensions ravivées entre peuples, une rupture identificatoire entre territoire et peuples s'était imposée. Les Tamouls du Sri Lanka ne se définissent généralement pas comme Sri Lankais, et se reconnaissent toujours aujourd'hui comme Tamouls du Tamil Eelam et/ou du Sri Lanka, s'identifiant à leur ethnie. Aussi, dans ce contexte de conflit armé entre Tamouls et Cinghalais qui a duré plus de trente ans, la recherche d'une identité nationale n'a pas été l'enjeu de ce pays.

C'est avec l'un d'eux que je découvre les enjeux politiques qui sous-tendent les identifications, lorsque je lui demande si la personne chez qui il logeait en Allemagne lors de son exil était « *un Tamoul sri lankais ?* » et qu'il affirme en passant par une reformulation de ce que je venais de dire : « *oui c'est un Tamoul du Sri Lanka* »¹⁶⁴³.

En reprenant ma formulation, il annule l'identification au Sri Lanka en tant que pays pour les Tamouls. Il est, selon lui, impossible pour ceux qui ont connu la guerre de près ou de loin, qui ont été et sont politisés, de s'identifier à un territoire qui n'est plus. Cette question d'appartenance ou de non-appartenance au pays d'origine ouvre sur les enjeux identificatoires possibles et impossibles. Il serait bon dans une recherche future de pouvoir généraliser cette question.

¹⁶⁴² Nom attribué en temps de colonisation par les Portugais et préservé sous l'empire britannique

¹⁶⁴³ Entretien avec Mayuran, lignes 142 à 143

Cette reformulation a été, pour moi, révélatrice de l'importance à accorder dans les choix des mots lorsque la question des identifications est abordée. Au lieu d'inscrire une personne dans tel ou tel territoire, lui donner d'emblée telle ou telle origine ou identité nationale, il est important d'inviter la personne interviewée à se définir soi-même.

Ces différentes constructions mettent à l'épreuve cette expression « être originaire de », utilisée initialement dans ma thématique pour situer les personnes interviewées dans leur lien avec chaque pays. Aucune des personnes interviewées n'a repris ce terme. De ce fait, j'ai remis en question cette formulation. Que signifierait pour David « être originaire de » la Réunion par exemple ? S'il a grandi et vécu à la Réunion, ce territoire ne constitue pas, pour lui, un lieu originaire. Je l'ai également souligné à travers l'analyse de l'entretien d'Éric qui se constitue une identité au gré de l'affection qu'il porte aux territoires qui s'inscrivent sur son chemin. Tous deux manifestent un questionnement autour de ce qui constitue une origine en termes de pays d'origine, d'identités nationales, et de langues.

Ainsi, naître ou venir d'un pays, voire parler une langue dite maternelle n'est pas toujours ce qui va fonder une origine. Ce sont les identifications du sujet qui sous-tendent la place de chaque espace et chaque langue et qui donnent sens aux enjeux psychiques participant à sa construction identitaire.

Ces différentes identifications conduisent à différentes visions du monde repérable dans les liens des sujets à leur langue tamoule.

II. La vision du monde dans la langue tamoule

La langue tamoule dévoile une perception du monde propre à chaque territoire. En d'autres termes, chaque langue porte sa vision du monde telle que Humboldt l'avait souligné dans ce lien établi entre peuples et langues. Cette vision est forgée à travers sa grande Histoire, à partir de ce que les personnes font de cette Histoire et de la manière dont elles vont indéniablement se vivre et se construire avec celle-ci sur le plan psychique.

Cette vision se traduit dans une manière de dire, de penser, de réfléchir de ceux et celles qui en font usage, exprimant une réalité collective à travers les mots, les expressions, le sens communément admis au sein de groupe mais aussi à travers sa construction qui s'étaye sur des mouvements et des mécanismes psychiques constituant ce "fond commun".

Selon l'appropriation collective de la grande Histoire, des mouvements psychiques et des mécanismes de défense se rejoignent, ouvrant sur la façon dont le sujet vit son rapport avec le monde qui l'entoure, avec les autres qu'il côtoie et avec lui-même.

Par exemple, l'enjeu de garder/préserver la langue tamoule n'a pas la même réalité selon que l'Histoire soit vécue comme une menace d'effacement, ou ayant fait l'objet d'une confiscation ou d'un écartement. À nouveau, ce thème peut faire l'objet d'une recherche future dans d'autres configurations.

Cette thèse m'a apporté un certain éclairage sur ce lien entre langue et identité.

Par exemple, ce qui est typique pour les deux personnes partageant une histoire avec la Réunion, c'est qu'ils manifestent le rejet de l'esprit du colonisé. Cette observation intéressante est cependant limitée au nombre d'interviewés, deux ne suffisent pas pour établir une généralité, d'autres recherches devront approfondir cette question.

Un mouvement psychique commun aux Tamouls du Sri Lanka consiste en cette mission de libération, comme si les interviewés poursuivaient le travail des combattants, celui de libérer son peuple. Et, du côté des Tamouls de l'Inde, l'enjeu dans le fait de devenir français se manifeste pour les primo-arrivants en France métropolitaine comme pour le territoire d'Outre-mer. La complexité d'une double identité s'exprime dans leur manière de vivre leurs rapports au monde.

Comment les Tamouls du Sri Lanka, de l'Inde et de la Réunion qui ont immigré au Royaume Uni ont-ils construit leurs identités, étant en contact avec la langue coloniale ? Retrouverait-on le même cas de figure que celui des Pondichériens avec la langue française ?

L'exil induit souvent la perte d'un statut professionnel. Ainsi, par exemple, la construction d'un parcours de vie professionnel commencé au Sri Lanka n'a plus d'existence lors d'une arrivée en France.

Comment le futur est-il envisageable alors que pour la plupart des interviewés du Sri Lanka, le 'mieux' se situait au sein du pays d'origine avant la guerre, contrairement aux interviewés de l'Inde ?

Des immigrations de l'Inde vers d'autres territoires se sont inscrites dans l'Histoire. Par exemple, des Indiens nommés « coolie », c'est-à-dire « main d'œuvre », envoyés à la Réunion par les colons ont fait partie d'un système d'esclavage.

Autre exemple : qu'en est-il des combattants LTTE survivants et leurs descendants, ainsi que les descendants des combattants non-survivants ? On peut supposer que, dans une histoire de vie, la construction identitaire d'un combattant ne peut se comparer à celles d'un civil. En ce sens, on peut avancer que leur façon de se définir sur le plan identitaire manifeste une spécificité dans leur rapport au monde.

Il serait intéressant de faire une étude pour repérer les traces de ces événements historiques dans la manière dont ils ont participé à la construction de leur identité et à celle de leurs descendants.

Ces nombreuses questions ouvrent sur la possibilité d'un travail futur.

BIBLIOGRAPHIE

- Adam, J. M. (2002). Le style dans la langue et dans les textes. *Langue française*, 135(1), 71-94.
- Altounian, J. (2005). Événements traumatiques et transmission psychique. *Dialogue*, 168(2), 55-68.
- Amati-Mehler, J., Argentieri, S., & Canestri, J. (1994). *La Babel de l'inconscient. Langue maternelle, langues étrangères et psychanalyse*. PUF.
- Bailly, D. (1986). La problématique théorique de l'appropriation de langue : déchirements méthodologiques et construction de l'interdisciplinarité. *Cahiers Charles V*, 8(1), 205-217.
- Baudry, R., & Juchs, J. P. (2007). Définir l'identité. *Hypothèses*, 10(1), 155-167.
- Bauer, J. P. (1979). L'enfant et les langues. *Enfance*, 32(3), 195-205.
- Bauer, J.-P. (1983). Problèmes psychologiques du bilinguisme en Alsace. Dans *Langue et pouvoir* (pp. 85-96). BF éditions
- Bauer, J.-P. (1985). La langue étrangère. Dans *Recueil* (pp. 288-295). Imprimerie Jacques et Demontrond, Besançon
- Béjà, V. (2006). Identité-Ipseité. *Gestalt*, 29(2), 165-175.
- Benveniste, É. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard.
- Blassel, J. M. (2003). Transmissions psychiques, approche conceptuelle. *Dialogue*, 160(2), 27-37.
- Bonte, P., & Iazard, M. (1991). Culture. Dans *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (p. 190). PUF.
- Bronckart, J. (1977). *Théories du langage*. Mardaga Pierre.
- Brubaker, R. (2001). Au-delà de l' « identité ». Le Bon cité par Sigmund Freud, 139(4), 66-85.

Casper, M. C. (2003). Du « double sens » à l'équivoque : l'inconscient sur les chemins de la langue. *Cliniques méditerranéennes*, 68(2), 123-130.

Casper, M. C. (2011). Le psychologue, sa parole et les autres : du secret professionnel à la discrétion absolue. *Cliniques méditerranéennes*, 84(2), 141-154.

Casper, M.-C. (2006). *Un parcours de recherche sous le signe de la nomination*, Rapport pour l'obtention d'une habilitation à diriger des recherches. Université Louis Pasteur.

Chabrolle-Cerretini, A. M., & Raynaud, S. (2015). Humboldt's innere Sprachform : Its contribution to the lexicographical description of language diversity. *Language and History*, 58(2), 95-111.

Chabrolle-Cerretini, A.-M. (2007). *La vision du monde de Wilhelm von Humboldt. Histoire d'un concept linguistique*. ENS.

Chaudier, S. (2013). Ce que Deleuze doit à Proust : une stylistique de l'affect. Dans A. Jdey (Éd.), *Gilles Deleuze, la logique du sensible* (p. 179-199). De l'incidence éditeur.

Chemama, R., & Vandermerch, B. (2018). Identification. Dans *Dictionnaire de la psychanalyse* (p. 181). Larousse.

Chouvier, B. (2002). La place du généalogique : de l'intégrité psychique à l'intégration sociale. Dans M. Lahlou (Éd.), *Histoires Familiales Identité Citoyenneté* (p. 71-83). L'Interdisciplinaire.

Ciccone, A. (2012). *La transmission psychique inconsciente*. Dunod.

Codol, J.-P. (1980). La quête de la similitude et de la différenciation sociale - Une approche cognitive du sentiment d'identité. *Identité individuelle et personnalisation* Privat.

Cohen-Scali, V., & Guichard, J. (2008). L'identité : perspectives développementales. *L'Orientation scolaire et professionnelle*, 37(3), 321-345.

Cordié, A. (2002). La transmission dans le processus éducatif : en famille et à l'école. *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 50(4), 75-80.

Cote, A. (2010). La langue et le trauma. *Le Journal des psychologues*, 274(1), 40-42.

- Couëtoux-Jungman, F., Wendland, J., Aidane, L., Rabain, D., Plaza, M., & Lécuyer, R. (2010). Bilinguisme, plurilinguisme et petite enfance. *Devenir*, 22(4), 293-307.
- Coum, D. (2002). Ce que les parents transmettent. . . *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, 50(4), 87-94.
- Cuche, D. (2010). *La notion de culture dans les sciences sociales*. La Découverte.
- Dastur, F. (2007). *Heidegger : La Question Du Logos*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- Deleuze, G., & Quadrigue. (1998). *Proust et les signes*. Presses Universitaires de France.
- Delrieu, A. (2001). *Sigmund freud, index thématique*. Anthropos, Economica.
- De Mijolla A. (2002). Identification imaginaire. Dans *Dictionnaire international de la psychanalyse* (Calmann-Lévy éd., p. 818). Hachette littérature.
- Identification symbolique
- De Neuter, P. (2014). La transmission transgénérationnelle. *Cahiers de psychologie clinique*, 43(2), 43-58.
- Deprez, C., Varro, G., & Collet, B. (2014). Introduction. *Langage et société*, 147(1), 7-22.
- Derivois, D. (2020). *Séismes identitaires, trajectoires de résilience : Une clinique de la mondialité*. Chronique sociale.
- De Saussure, F. (1967). *Cours de linguistique générale*. Payot.
- Descombes, V. (2017). L'identité de groupe : identités sociales, identités collectives. *Raisons politiques*, 66(2), 13-28.
- Devereux, G. (1977). *Essais d'ethnopsychiatrie générale*. Gallimard.
- Dilberman, H. (2006). Wilhelm Von Humboldt et l'invention de la forme de la langue. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 131(2), 163-191.
- Donald W., W. (2010). *La Famille suffisamment bonne*. Payot.
- Douville, O. (2013). Histoire et situations contemporaines de l'anthropologie clinique. *Cahiers de psychologie clinique*, 40(1), 217-244.
- Drouin-Hans, A. M. (2006). Identité. *Le Télémaque*, 29(1), 17-26.

Dubar, C. (2007). Polyphonie et métamorphoses de la notion d'identité. *Revue française des affaires sociales*, 1(2), 9-25.

DUCHESNE, S., & Bachir, M. (2000). *Les méthodes au concret. Démarches, formes de l'expérience et terrains d'investigation en science politique*. Presses universitaires de France.

Edward, S. (1967). *Anthropologie 1 Culture et personnalité*. Minuit.

Eiguer, A. (2011). Transmission psychique et trans-générationnel. *Champ psy*, 60(2), 13-25.

Elias, N. (1991). *La Société des individus, traduction française par J. Etoré*. Fayard.

Erikson, E. (1972). *Adolescence et crise : la quête de l'identité*. Flammarion.

Fabregat, M. (2009). Défauts de transmission symbolique dans la migration. *Dialogue*, 185(3), 29-42.

Feldman, M., Simon, A., & Bossuroy, M. (2016). *Les enfants exposés aux violences collectives (French Edition)*. Eres.

Freud, S. (1925). *Le rêve et son interprétation*. Gallimard.

Freud, S. (2001). *Essais de psychanalyse*. Payot.

Freud, S. (2010a). *Le malaise dans la Culture*. Flammarion.

Freud, S. (2010b). *L'Interprétation du rêve, Trad. J.P. Lefebvre*. Seuil.

Freud, S. (2010c). *Totem et Tabou*. Points.

Freud, S. (2015). *Oeuvres complètes*. PUF.

Freud, S. (2019). *Psychologie des masses et analyse du moi*. PUF.

Freud, S. F. (2019). *Totem et tabou*. Points.

Gadet, F., & Varro, G. (2006). Le "scandale" du bilinguisme. *Langage et société*, 116(2), 9-28.

Gardes Tamine, J. (2015, 1 janvier). Le style, entre langue et rhétorique. *Nouvelle Fribourg ejournal*.

https://www.academia.edu/41999916/Jo%C3%ABlle_Gardes_Tamine_Le_Style_Entre_Langue_et_Rh%C3%A9torique

- Gemini, S. (2019). *Structures of Tamil Eelam : a handbook*. the Next Generation.
- Goreau-Ponceaud, A. (2009). La diaspora tamoule en France : entre visibilité et politisation. *EchoGéo*.
- Goreau-Ponceaud, A. (2013). La Chapelle : un lieu de mémoire pour la diaspora tamoule ? *EchoGéo*.
- Guilmoto, C. (1987). Démographie et politique : les Tamouls entre Sri Lanka et l'Inde. *Population (French Edition)*, 42(2), 283-303.
- Halbwachs, M. (1939). *Conscience individuelle et esprit collectif, version numérique de l'article paru dans l'American Journal of Sociology*. J.-M. Tremblay.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. A. Michel.
- Hamad, N. (2004). *La Langue et la Frontière : La double appartenance et le polyglottisme*. Denoël.
- Hassoun, J. (1993). *L'exil de la langue*. Érés.
- Hattab, J. Y. (2009). Identité-identification. *Perspectives Psy*, 48(4), 382-391.
- Humboldt, W. V., & Thouard, D. (2000). *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur le langage*. Seuil.
- Inhelder, B., & Piaget, J. (1966). *La psychologie de l'enfant*. PUF.
- Jadin, J.-M., Dreyfuss, J.-P., & Zins-Ritter, M. (1996). *Qu'est-ce que l'inconscient ? Un parcours freudien*. Arcanes.
- Joshi, M. (2014). Familles mixtes et usages des langues : une étude des politiques linguistiques familiales dans le contexte indien. *Langage et société*, 147(1), 35-49.
- Kellerhals, J. (1998). *Identification et identité dans les familles*. Academia-Bruylant.
- Lahlou, M. (2002). *Histoires familiales, identité, citoyenneté*. L'Interdisciplinaire.
- Lakshmi Dassaranayadou, S. (2007). Tamouls indiens : de Pondichéry à la France. *Hommes et Migrations*, 1268(1), 68-81.
- Laplanche, J., & Pontalis, J. (1984). *Vocabulaire de la psychanalyse*. PUF.

- Leconte, F. (2001). Familles africaines en France entre volonté d'insertion et attachement au patrimoine langagier d'origine. *Langage et société*, 98(4), 77-103.
- Lévi-Strauss, C. (1950). *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss*. PUF.
- Lévi-Strauss, C. (2017). *Structures élémentaires de la parenté*. EHESS.
- Lyons, J. (1970). *Linguistique Generale : Introduction a la linguistique theorique*. Larousse.
- Malathy, N. (2012). *A Fleeting Moment in My Country : The Last Years of the LTTE De-Facto State*. Clarity Press, Inc.
- Marc, E. (2005). *Psychologie de L'Identite : Soi Et Le Groupe*. Dunod.
- Massicot, S. (1986). Effets sur la nationalité française de l'accession à l'indépendance de territoires ayant été sous la souveraineté française. *Population*, 41(3), 533-546.
- Mead, G. H. (2006). *L'esprit, le soi et la société*. PUF.
- Meillet, A. (1914). *Le problème de la parenté des langues*. Zanichelli.
- Meillet, A. (1921). *Comment Les Mots Changent de Sens*. Dodo Press.
- Moliner, C. (2009). L'immigration sud-asiatique en France : Discrète et exemplaire ? *Infos Migrations*, 12, 1-4.
- Moscovitz, J. J. (2010). Trauma du sujet et traumatisme du collectif (ou comment une névrose vient au monde aujourd'hui). *Journal français de psychiatrie*, 36(1), 20-21.
- Motti, M. (1978). *À propos du style*. . . Université Louis Pasteur Strasbourg.
- Motti, M. (1987). Cinq interprétations professionnelles d'une même partition familiale. *Enfance*, 40(1), 89-94.
- Mussen, P., & Tap, P. (1980). *Identité individuelle et personnalisation*. Privat.
- Muxel, A. (1996). *Individu et mémoire familiale*. Nathan.
- Ngaosyathn, P. (2001). La question des origines dans l'identité en question. *Champ psychosomatique*, 21(1), 47-63.

Pradelles-Monod, M.-L. (2002). *La construction du lien de filiation entre trois générations de femmes - repères pour une analyse clinique d'entretiens de recherche*. Presses Universitaires du Septentrion.

Pradelles-Monod, M.-L. (2018). *De boucle en boucle. . . la trace du silence*. MM.

Robion, J. (2003). De la transmission psychique préconsciente à la transmission psychique inconsciente. *Dialogue*, 161(3), 5-14.

Rouillon, J. P. (2011, 26 novembre). *L'inconscient et la langue*. Lacan-université.fr. <https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2012/06/ROUILLON-J.-P.-18.pdf>

Saliba, J. (2001). De l'identité aux identités. *Champ psychosomatique*, 21(1), 5-7.

Sapir, E. (s. d.). *LINGUISTIQUE*. universalis.fr. <https://www.universalis.fr/encyclopedie/linguistique-edward-sapir/>

Sempoux, A. (1960). Trois principes fondamentaux de l'analyse du style. *Revue belge de philologie et d'histoire*, 38(3), 809-814.

Simon, A. (2011, décembre). *De la langue de ma mère à celle de l'école. Parcours langagier des enfants tamouls du Sri Lanka*. Université Paris 13. https://scbd-sto.univ-paris13.fr/secure/ederasme_th_2011_simon.pdf

Sivathamby, K. (2006, 2 avril). *What do the terms 'Eelam' and 'Ilankai' mean*. <https://sangam.org/>. https://sangam.org/taraki/articles/2006/05-03_Eelam_Ilankai.php?uid=1707

Stitou, R. (2009). Exil et déplacements culturels. *Cliniques méditerranéennes*, 80(2), 267-280.

Stoloff, J. (2018). *Psychanalyse et civilisation contemporaine : Quel avenir pour la psychanalyse ?* PUF.

Tajfel, H., Bilig, M., Bundy, R. P., & Flament, C. (1999). *Inégalités sociales et procédés identitaires*. Armand Colin.

Tap, P. (1993). *Identité individuelle et personnalisation : Production et affirmation de l'identité : colloque international, Toulouse, septembre 1979 (Sciences de l'homme)*. Privat.

Terpstra, N., & Frerks, G. (2018, 18 juin). *Governance Practices and Symbolism : De facto sovereignty and public authority in 'Tigerland'*. Cambridge university press.

<https://www.cambridge.org/core/journals/modern-asian-studies/article/governance-practices-and-symbolism-de-facto-sovereignty-and-public-authority-in-tigerland/C8984207208087BF88EB93882D480FE3>

TIGZIRT-IW PRODUCTION khaliriad. (2017, 7 mars). *Le Pr.MOHAMED LAHLOU en conférence à ATH YANNI* [Vidéo]. YouTube.

https://www.youtube.com/watch?v=BsyRl0AvAx4&ab_channel=TIGZIRT-IWPRODUCTIONkhaliriad

Trabant, J. (2015, 30 mars). *Lecture 1 : Wilhelm von Humboldt 1767–1835 Lecture 2 : Humboldt & the world's languages*. Portail vidéo de l'Université de Rouen Normandie.

https://webtv.univ-rouen.fr/videos/lundi-30-mars-2015_/

Urbain, J. D. (1982). La langue maternelle, part maudite de la linguistique ? *Langue française*, 54(1), 7-28.

Vachon, G. A. (1974). Le colonisé parle. *Études françaises*, 10(1), 61-78.

Varro, G. (1990). Enfants et adolescents mixtes : une identité spécifique ? *Enfance*, 43(3), 303-322.

Varro, G. (2002). Vie et survie des langues « minoritaires ». *Langage et société*, 101(3), 1-6.

Vermes, G., Boutet, J., & Tabouret-Keller, A. (1987). *France, pays multilingue*. L'Harmattan.

Voss, J. (2017). *Le langage comme force selon Wilhelm von Humboldt*. Connaissances & savoirs.

Wald, P. (2012). « La langue est un fait social ». Rapports entre la linguistique et la sociologie avant Saussure. *Langage et société*, 142(4), 103-118.

Weil, D. (1988). *Une parole sans sujet*. Peter Lang.

Whorf, B. L., & Carme, C. (1971). *Linguistique et Anthropologie*. Denoël.

Winnicott, D. (1975). *Jeu et réalité*. Gallimard Folio.

Winnicott, D. (1965). *La famille suffisamment bonne*. Payot.

Yelnik, C. (2005). L'entretien clinique de recherche en sciences de l'éducation. *Recherche & Formation*, 50(1), 133-146.

Zarate, G., Gohard-Radenkovic, A., Lussier, D., & Penz, H. (2000–2003). *Médiation culturelle et didactique des langues*. Editions du Conseil de l'Europe.

http://archive.ecml.at/documents/pub122F2003_zarate.pdf

Zucker, D. (2012). *Penser la crise*. De Boeck Supérieur.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
III. Les Tamouls : deux peuples, une langue	3
1. Du côté des Tamouls de l'Inde	4
2. Du côté des Tamouls du Sri Lanka	4
3. La migration et ses enjeux	6
IV. Formulation de la problématique et de mon hypothèse	9
PREMIÈRE PARTIE - Une exploration de l'identité en termes de construction	11
Chapitre I - L'identité du sujet comme réalité plurielle dans une mouvance entre soi et l'autre	12
I. Une construction plurielle en mouvement	12
1. Un point de départ polysémique	13
2. D'un sentiment subjectif à une réalité plurielle de l'identité	15
3. Un terreau de construction transdisciplinaire	16
II. Une construction à partir de l'autre	19
1. La socialisation	19
2. Le regard de l'autre	21
3. Le conflit avec autrui	24
III. Une sphère d'influence sociale en « Soi »	25
1. « Lieux d'émergence » sociaux	26
2. Le groupe comme biais identitaire	29
IV. Autrui en Moi	32
1. L'identification comme processus constitutif du Moi	32
2. La formation du Moi par « emprunt » chez Freud	37

V.	Unification du Moi	40
1.	Fondement du narcissisme	40
2.	L'unification du corps par l'image spéculaire chez Lacan	42
Chapitre II - L'identité collective : un entrelacs entre le singulier et le collectif		45
I.	Les systèmes collectifs : une construction entre psychisme et culture	45
1.	La Culture comme socle des identités	45
1.1.	Culture et cultures	46
1.2.	La prohibition de l'inceste au fondement de la Culture, selon C. Lévi-Strauss	48
1.3.	Le psychisme dans son lien à la Culture	49
2.	La psyché collective	51
2.1.	L'interdit de l'inceste et la psyché de masse, selon S. Freud	52
2.2.	L'inconscient ethnique selon G. Devereux	54
II.	L'identité collective : une construction entre histoires et mémoires	56
1.	L'identité collective dans sa distinction avec l'identité sociale	56
2.	La mémoire collective selon Halbwachs	59
2.1.	La mémoire collective chez l'individu	59
2.2.	Les souvenirs : un point de rencontre entre le singulier et le collectif	61
2.3.	Mémoire collective et mémoire historique	63
3.	La mémoire familiale selon Muxel	64
3.1.	« La mémoire des lieux »	65
3.2.	« Mémoire des lieux collective »	67
3.3.	« Un peuple de mémoire »	68
4.	Histoires familiales et exil	70

Chapitre III - De la langue à la parole : d'une extériorité sociale à la	
dimension subjective	74
I. En terre linguistique : d'un système à la subjectivité	75
1. Une distinction nette entre langue et parole	75
2. Du côté d'un fait social : une extériorité de la langue	76
3. Du côté d'un acte individuel : une intériorité de la parole	77
4. Repérage de la subjectivité dans la langue	81
II. En terre anthropologique, culturelle et sociale : un monde dans la langue	83
1. Tissage entre Culture et Langue	83
2. La pensée collective dans la langue	86
3. Le reflet de l'environnement dans la langue	88
III. En terre psychologique : le sujet dans la langue	92
1. L'appropriation subjective de la langue	92
2. Langue et inconscient	96
3. L'inconscient dans la parole au quotidien	98
Chapitre IV - Le sujet dans ses liens aux langues	100
I. Un lien qui se construit	100
1. La particularité du lien à la langue maternelle	100
2. Enjeux identitaires : une complexité dans le lien avec les langues	104
3. Le lien à une autre langue : une ouverture de l'expression de soi	108
II. De la langue du sujet à son histoire(s)	111
1. Le lien à la langue est tissé à son histoire	111
2. Le cas d'un enfant nommé K. de Jean-Pierre Bauer	115
2.1. Le contexte	115
2.2. Du côté de l'analyse	116

2.3.	Des réseaux associatifs inconscients qui tissent les langues	117
2.4.	La trace traumatique des histoires dans les langues	118
Chapitre V - Transmission et traces psychiques		121
I.	La matérialité de la transmission psychique	121
1.	Les modalités de la transmission	121
2.	La transmission des « matériaux » psychiques	122
3.	Les enjeux psychiques de la transmission	124
II.	La transmission psychique inconsciente : une modélisation	125
1.	Le fantasme de transmission	126
2.	« L'empiètement imagoïque »	128
III.	La clinique du manque et l'enjeu de la répétition, selon A. Ciccone	129
IV.	Les processus de transmission psychique préconsciente, selon J. Robion	132
V.	La symbiose dénégative	134
VI.	Les traces psychiques dans la construction des identités	136
1.	L'élaboration de traces à travers la transmission comme « mouvement de circulation »	136
2.	« L'empreinte » familiale comme trace	137
3.	Le traumatisme trans-générationnel, selon A. Eigner	140
4.	Les traces de la grande Histoire	142

DEUXIÈME PARTIE - Voyage à travers les récits : d'une histoire à la grande Histoire	148
Chapitre VI – Méthodologie : le mode d'exploration sur le terrain	149
I. La mise en place du cadre de recherche	149
1. De Strasbourg à Paris : un déplacement nécessaire	149
2. Les personnes interrogées : de la découverte au remaniement	150
2.1. La prise de contact avec deux familles	150
2.2. Le passage par une institution : les associations tamoules	151
2.3. D'un contact à un autre	151
II. Les entretiens de recherche	153
1. Le corpus des entretiens	153
2. L'entretien semi-directif comme outil méthodologique	154
2.1. Une liberté dans le déploiement de la parole	154
2.2. La dimension psychique dans l'entretien semi-directif	155
2.3. Être « neutre » en tant que chercheur	156
3. La forme de l'entretien	158
3.1. Les axes principaux	158
3.2. De multiples portes d'entrée	159
3.3. Du côté de la confidentialité	161
III. La mise à l'épreuve du cadre	162
IV. La méthode d'analyse	163
1. La transcription	163
2. Une analyse « dans le lit du 'texte' »	165
2.1. La notion de 'texte'	165
2.2. La notion d'écart	167

Chapitre VII - Sur le chemin des rencontres : les analyses des entretiens de recherche	170
Du côté du Sri Lanka	170
<u>Priya</u>	171
I. Ancrage d'une identité dans un « ici » particulier	171
4. L'insaisissabilité du pays d'origine	171
5. Un « Ici » élusif	173
6. L'Association, un lieu particulier	175
II. Son histoire dans les langues	178
1. De l'infantile dans ses langues	178
2. Du maternel dans ses langues	180
3. De la grande Histoire dans ses langues	183
III. L'autre pour elle	186
1. Elle et/est sa mère	186
2. Elle est avec d'autres	188
3. Son espace famille	190
IV. Synthèse : PRIYA - une terre d'origine dans la langue maternelle	194
<u>Mayuran</u>	197
I. La dangerosité des territoires	197
5. Le danger de mort au Sri Lanka	197
6. La sonorité de la langue tamoule	198
7. Des espaces maintenus sous silence	199
8. L'expression du malaise face au racisme	200

II.	Un parcours tumultueux	202
	1. De « combattants » à « réfugiés »	202
	2. Une terre en « perdition »	203
	3. Un apprentissage sur le tas	204
	4. Des transitions sans frontières	206
III.	Celui qui passe devient passeur	207
	1. De la traduction à la transmission	207
	2. Une transmission inconsciente	209
	3. La trace de l'immortalité	210
	4. Une transmission muette	211
IV.	Synthèse - MAYURAN – le danger de mort dans la sonorité de la langue tamoule	212
	Du côté de l'Inde	215
	<u>Rajan</u>	
I.	L'intériorité comme lieu conflictuel	216
	1. De « combattants » à « réfugiés »	216
	2. Conflit entre idées universelles et valeurs culturelles	218
	3. « Ne pas déranger » : un mode de vie	219
II.	L'extériorité comme lieu d'ancrage	220
	1. Sa place dans l'extériorité	220
	2. La place du féminin pour lui	222
	3. L'extériorité de l'attache à la langue tamoule	223
III.	Une difficulté à se traduire	225
	1. Un nulle part en tout lieu	225
	2. Une traduction complexe de lui-même	226

IV.	Synthèse - RAJAN – De l'exil dans la langue tamoule	228
	<u>Perumal</u>	231
I.	Liaison entre histoire(s) et territoire(s)	231
	1. Sa place dans l'extériorité	231
	2. L'espace clos du « là-bas »	233
II.	Un parcours professionnel comme expression de la réussite	234
	1. Actif en continu	234
	2. La compétition comme risque de non-mouvement	235
III.	La construction d'un « chez moi »	236
	3. L'Inde : un espace à préserver	236
	4. La France : un espace qui protège	236
IV.	Le danger colonisateur du « différent »	237
	1. La colonisation de l'espace	237
	2. La colonisation de l'esprit	238
V.	L'importance du « même »	239
	1. Le même cadre	239
	2. Un cachet d'origine	239
VI.	La fonction des langues	240
	1. L'intérêt de circuler	240
	2. L'importance de se faire comprendre	241
	3. Une maison qui se déplace	241
VII.	Synthèse - PERUMAL – une 'maison' déplacée dans la langue tamoule	242

Un détour à la Réunion	245
<u>David</u>	246
I. Un partage entre langues et identités	246
3. Un 'insituable' en point d'origine	246
4. Un va-et-vient entre proximité et distance de l'origine	249
II. Entre inscription et extériorité des langues	252
3. L'inscription des liens dans la langue	252
4. Un empêche-à-inscription	254
III. Où se situe-t-il ?	255
1. Un mouvement continu d'inscription et d'apprentissage au sein des espaces linguistiques	255
2. Une relation entre les trois générations qui passent par les langues	259
IV. Synthèse - DAVID – un retour aux origines 'dans et par' la langue maternelle	263
<u>Éric</u>	267
I. Un besoin de (se) situer	267
1. Où suis-je ? – moi, son interlocutrice	267
2. Où est-il ? – la question du récit	269
II. Un affichage identitaire pluriel	271
1. Une pluralité de lieux et de langues constitutive de ses origines	271
2. Une hiérarchisation des langues	272
III. Des marquages d'origine	273
1. La langue tamoule et l'interdit du père	273
2. Les traces de la colonisation	275
3. La disparition de sa mère comme perte d'une origine	277

IV.	Une empreinte identitaire	278
	1. Par-delà la limitation	278
	2. Une appropriation de son identité	280
V.	Synthèse - ÉRIC – L’effet d’un interdit dans la langue tamoule	281
	Chapitre VIII - Synthèse des analyses d’entretiens non détaillées	283
I.	Du côté du Sri Lanka	283
	7. THENMANI - femme de 43 ans	283
	8. ARJUN - homme de 35 ans	284
	9. MAYADEVI - femme de 49 ans	286
	10. VASANDHI - femme de 37 ans	287
	11. THULASI - femme de 25 ans	289
II.	Du côté de l’Inde	290
	12. MARC - homme de 57 ans	290
	13. MARIA - femme de 52 ans	291
	14. CHRISTOPHE - homme de 26 ans	291
	15. VINCENT - homme de 22 ans	292
	16. SÉBASTIEN - homme de 18 ans	293
	17. NILA - femme de 28 ans	293
	18. SHIVA – homme de 22 ans	294
	19. BARRY - homme de 73 ans	295
	20. CÉDRIC - homme de 33 ans	296

TROISIÈME PARTIE - Les découvertes de mon exploration	297
Chapitre IX - La grande Histoire dans la construction du lien à la langue et des identités.	298
PREMIÈRE PARTIE - Interprétation des résultats Les traces et les enjeux psychiques	298
I. Les traces de la grande Histoire dans le lien du sujet à la langue tamoule	298
1. Les rapports à la guerre civile : entre des traces traumatiques	298
2. Les rapports à la colonisation française : entre l'enjeu de devenir Français et l'enjeu de l'imposition	300
II. Les enjeux psychiques de son lien à la langue tamoule dans la construction de son identité	301
1. Des dispositifs psychiques contre un danger	302
2. Des dispositifs psychiques contre la perte d'un ancrage	304
III. Les différentes modalités de transmission et ses enjeux	305
IV. Entre contournement, déplacement, écartement, remplacement et reproduction : les mouvements psychiques en jeu dans la transmission de la langue	306
DEUXIÈME PARTIE – Discussion Le rapport à la langue et à l'identité	309
I. Le lien du sujet à sa langue comme produit d'une construction	309
1. Une pluralité de mouvements psychiques dans la construction	309
1.1. La transmission de la grande Histoire	309
1.2. Un mouvement d'appropriation	310
1.3. Un mouvement d'interprétation	311
2. Les traces psychiques dans le lien du sujet à sa langue tamoule	311
2.1. D'un récit à ses traces psychiques	311
2.2. Des effets continus d'évènements marquants	313

3.	Les vecteurs de matériaux de construction	314
3.1.	Les liens affectifs	314
3.2.	Les contextes d'origine et d'accueil	317
II.	Le lien à la langue comme point d'appui à l'identité	319
1.	L'appropriation comme repère dans la construction identitaire d'un sujet	319
2.	L'expression de soi dans la langue	321
3.	Des mouvements psychiques comme mécanismes de construction	322
4.	Entre préservation et mise à distance comme stratégies dans le rapport à l'ancrage identitaire	324
III.	Le remaniement psychique	326
	EN GUISE DE CONCLUSION	330
	BIBLIOGRAPHIE	335