



## Histoires comme ça

**Simona Taliani**

Université de Turin, Département Cultures, politique et société

*Sociétés politiques comparées*

37, sept.-déc. 2015

ISSN 2429-1714

Article disponible en ligne à l'adresse : [http://www.fasopo.org/sites/default/files/charivaria1\\_n37.pdf](http://www.fasopo.org/sites/default/files/charivaria1_n37.pdf)

Citer le document : Simona Taliani, « Histoires comme ça », *Sociétés politiques comparées*, 37, sept.-déc. 2015.



## HISTOIRES COMME ÇA

Simona Taliani

« L'ethnologie qui écarte ces mauvaises manières et ces mauvais goûts sous prétexte de circonscrire, c'est-à-dire de construire son objet, réalise en réalité un travail de circoncision, dont on sait qu'il consiste à se séparer de la souillure. [...] C'est contre cette ethnologie de la pureté, c'est-à-dire de la circoncision des hommes et de l'excision des femmes "ethniques" au XXI<sup>e</sup> siècle, que ce livre est écrit. Il revendique la présence de la souillure du modernisme et donc de la globalisation dans l'objet sociologique et anthropologique local à construire et à étudier aujourd'hui en Afrique<sup>1</sup>. »

### POUR UNE AUTRE ÉCRITURE BIOGRAPHIQUE<sup>2</sup>

Depuis quelques années, je suis le parcours de Nigériennes venues tenter leur chance un peu partout en Europe et en particulier en Italie, où le marché du travail non délocalisable semble encore attirer une main-d'œuvre féminine à bas coût. Qu'il s'agisse d'itinéraires d'accumulation, de foi ou de soins, je tente chaque fois d'aborder la scène migratoire nigérienne du point de vue des corps-fétiches, parce qu'ils me semblent être les *objets culturels* autour desquels tout tourne, avant comme après leur départ de Benin City ou de Lagos.

Les données que j'ai en main relèvent toutefois pour la plupart de « biographies pathologiques<sup>3</sup> » qui ont bien du *mal à tenir debout*. Elles ne présentent en effet aucune unité ni cohérence conceptuelles ou lexicales ; rien qui soit repris à l'identique, pas même ce qui concerne le rite accompli face à l'obo, ce « native-doctor » en charge de l'autel où ces jeunes femmes prêtent serment et contractent une dette envers une autre Nigérienne, connue sous le nom de « madame », en acceptant toutes les conséquences qui en découlent. Aucune ligne conductrice, uniquement un « calembour », non seulement de mots mais de choses<sup>4</sup>. Des choses telles que bouts de photographies, sous-vêtements laissés chez quelqu'un, poils pubiens, tampons usagés mais aussi sacs, valises, vêtements éparpillés un peu partout, objets divers lancés à l'eau, tam-tam ou encore ciseaux, couteaux, bâtons ferrés...

<sup>1</sup> J. Tonda, *Le Souverain moderne : le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005, p. 55.

<sup>2</sup> J'emprunte cette expression à Jean-François Bayart, qui reprend d'une manière originale les concepts d'« écriture abiographique » de Denis Crouzet et d'« usages de la biographie » de Giovanni Levi, et, avec lui, je me propose de réfléchir à la possibilité d'une « lecture affinée du potentiel de dissidence [...] par rapport à l'orthodoxie religieuse ou politique dans les sociétés africaines ». J.-F. Bayart, « A nouvelles pratiques religieuses, nouveaux instruments d'analyse ? L'écriture abiographique des plans de foi », dans P. Chanson, Y. Droz, N. Y. Gez et E. Soares (dir.), *Mobilité religieuse. Retours croisés des Afriques aux Amériques*, Paris, Karthala, 2014, pp. 47-48. L'idée de cet article m'est venue en grande partie d'une discussion avec des collègues sur la méthodologie de la recherche en ethnologie, et sur la manière dont l'anthropologie construit ses « objets » d'étude. Merci à Cristiana Bastos, Pierre-Joseph Laurent et Nancy Rose Hunt de m'avoir permis à cette occasion de saisir plus clairement les enjeux et réflexions qui font l'objet de cet article. Merci également à Roberto Beneduce pour notre dialogue ininterrompu, lui qui connaît si bien la plupart des « Joy » que j'évoque ici, avec lesquelles il entretient depuis des années une relation d'écoute et de soins qu'elles traduisent pour leur part dans le vocabulaire de la parentèle (*brotherhood*). Pour le reste, les limites de ce travail sont de ma seule responsabilité.

<sup>3</sup> Antonio Gramsci écrit ainsi, dans le *Cahier 25* intitulé « Aux marges de l'histoire. Pour une historiographie des groupes sociaux subalternes » : « Au lieu d'étudier les origines d'un événement collectif et les raisons de sa diffusion, de son être collectif, on isolait le protagoniste et on se limitait à en faire la biographie pathologique [...]. Pour une élite sociale, les éléments des groupes subalternes ont toujours quelque chose de barbare et de pathologique. » A. Gramsci, *Cahiers de prison n° 25*, Paris, Gallimard, 1978. J'ai abordé ce point lors de la table ronde sur « Genre et citoyeneté » à la 8<sup>e</sup> Rencontre européenne d'analyse des sociétés politiques qui s'est tenue les 5 et 6 février 2015 à Paris.

<sup>4</sup> L'expression est de Michel Leiris dans *Note sur l'usage de chromolithographies catholiques par les vodouisants d'Haiti*, Dakar, Mémoires de l'IFAN, 27, « Les Afro-Américains », 1953, pp. 201-211.

Cet écheveau (d'expressions et d'objets – potentiellement – dangereux : *spiritual husband, mystic things, powerful people, real delusion, world of the night*) est selon moi le résultat de trois facteurs au moins. Tout d'abord, le désir de se faire comprendre de leur interlocuteur oblige très souvent ces jeunes femmes à choisir des termes dont elles pensent que l'autre les comprendra, puisque cela a marché avant, ailleurs et avec d'autres interlocuteurs – d'où la référence constante au vaudou, qui revient dans les documents des services sociaux sous de multiples transcriptions originales et inédites (woodoo, vaudo, voodoo, etc.). Mais, la plupart du temps, elles ne font que baragouiner, et leur charabia vient de ce qu'elles ne savent pas ce qu'elles disent – et c'est là le deuxième facteur : trop jeunes pour maîtriser le registre de la sorcellerie et des fétiches, ces femmes se limitent à rapporter leur sensation de peur pendant l'expérience rituelle, rien de plus ; dénuées de tout savoir privilégié sur la scène migratoire, elles en deviennent les *héroïnes hébétées*. Enfin, il arrive que le système de marchandisation des corps dont elles sont prises au piège, avec pour seul espoir qu'il soit une étape transitoire vers un avenir meilleur, exploite leur désarroi en mélangeant les registres pour mieux les terroriser : quand on a la peur au ventre, on dit tout et n'importe quoi mais, surtout, on se mure dans le silence pour conjurer le pire<sup>5</sup>.

Quand je rencontre ces jeunes femmes « trafiquées », ce que j'entends dans leurs discours et leurs silences, ce sont des milliers d'autres interlocuteurs qui chuchotent ou hurlent à pleins poumons : des parents, mère, père, sœurs aînées, qui les ont sacrifiées pour en tirer toujours plus d'argent ; d'autres Nigérianes rencontrées à l'église et dont elles sont les débitrices ; des fiancés réels ou fictifs qui les accompagnent en Libye, puis dans les ports européens où elles trouvent refuge ; des policiers, des religieuses, des médecins urgentistes... Ce qu'elles racontent n'est autre que la série de *conséquences d'une relation* où intervient une multitude d'acteurs sociaux à l'origine de destins individuels qui tantôt suivent la voie du salut et du succès, tantôt se réduisent à quelques sursauts moribonds. Dans ces conditions, le mieux que je puisse faire est d'abord de relire ce que dit Jean-François Bayart de cette « autre écriture biographique » et de la « nomadologie » au sens de Deleuze et Guattari, « qui ne raisonne plus dans les termes stratégiques de l'individualisme méthodologique, ou holistes du culturalisme, ou binaires de la lutte des classes, mais dans ceux de la “multiplicité” des “agencements” producteurs de l'historicité<sup>6</sup> ». Et, ensuite, de tenter d'appliquer ici une telle approche, en disant finalement tout haut ce qu'ailleurs, dans d'autres travaux, j'ai dû taire.

## LES ANTÉCÉDENTS – OU ESQUISSE POUR UNE ETHNOGRAPHIE MILITANTE

J'ai commencé à fréquenter le Centre Frantz Fanon de Turin au printemps 1996, juste après avoir obtenu mon diplôme de psychologie. Dans ce « laboratoire d'ethnopsychiatrie » italien, la première personne que j'ai rencontrée fut une jeune Nigériane, Eunice<sup>7</sup>. A force d'entendre parler, lors de nos entretiens cliniques, de Mami Wata et d'*ogbanje* (ces « esprits incarnés » qu'évoque Misty Bastian dans ses travaux sur le marché d'Onitsha), j'ai été obligée d'historiciser les catégories de pensée et de diagnostics que j'avais apprises pendant mes études, et qui étaient devenues inopérantes. D'autre part, j'ai été amenée à reconnaître le caractère à la fois « précaire » et « incontinent<sup>8</sup> » des traductions qui avaient envahi le savoir académique et le vocabulaire traitant du monde de l'invisible et du pouvoir en Afrique subsaharienne. Avec les années,

<sup>5</sup> S. Taliani, « Coercion, fetishes, and suffering in the daily lives of young nigerian women in Italy », *Africa*, 82 (4), 2012, pp. 579-608 et « Calembour des choses. Fétiches et objets à la merci des étrangers : le cas du vaudou italien », *Social Compass*, à paraître en 2016.

<sup>6</sup> J.-F. Bayart, « A nouvelles pratiques religieuses, nouveaux instruments d'analyse ?... », art. cité, p. 47

<sup>7</sup> Tous les noms utilisés ont été modifiés.

<sup>8</sup> L'expression « traductions précaires » est de Peter Geschiere (« Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79, 2000, pp. 17-32 et *Witchcraft, Intimacy and Trust. Africa in Comparison*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 2013), celle de « traductions incontinentes » de Florence Bernault (« Witchcraft and the colonial life of the fetish », dans B. Meier et A. Steinforth (eds), *Spirits in Politics : Uncertainties of Power and Healing in African Societies*, Frankfurt, Campus Publishers, 2013, pp. 53-74).

mon travail clinique et mes travaux d'ethnographie se sont de plus en plus entremêlés, conformément à la temporalité complémentariste évoquée par Georges Devereux puis reprise par Marie-Cécile et Edmond Ortigues et tant d'autres collègues, qui ont, eux aussi, peu à peu, investi un double rôle, construit une double relation, développé un double discours.

Le Centre Frantz Fanon est avant tout un lieu de cure. Les personnes qui le fréquentent, spontanément ou envoyées par d'autres services, sont des personnes souffrantes – une souffrance qui a pour toile de fond la migration. La rencontre avec le patient y est marquée par un certain nombre d'étapes dictant la relation thérapeutique ; celle-ci n'a donc rien d'homogène, et varie en fonction du patient. Dans le cas particulier de la migration nigériane, ce n'est en effet pas la même chose d'avoir affaire à une femme qui vient de s'affranchir du système d'exploitation et a réussi, in extremis, à échapper au pire ; à une toute jeune fille que des mauvais traitements ont rendue infirme, ou à qui l'on a littéralement arraché des bouts de peau, et qui est sur le point de subir une intervention chirurgicale ; ou encore à une jeune femme, internée du fait de son agitation et de sa confusion mentale, qui se met à « parler en langues » pour se faire comprendre de l'esprit saint.

C'est dehors, en ville, à l'église ou chez d'autres Nigériens, que se dénoue le travail ethnographique. C'est du reste là, le long de la Dora, un affluent du Po, qu'a été tourné ce qui est sans doute le premier document d'anthropologie visuelle jamais produit en Italie sur le culte de Mami Wata. Plus récemment, les membres du centre ont également tourné avec des Nigérianes, chez elles, un documentaire, dont le titre provisoire est *Dauters. La vie continue*, qui raconte l'histoire de ces mères considérées comme dangereuses, irresponsables ou inconscientes à qui l'Etat a confisqué leurs enfants pour les faire adopter.

L'expérience thérapeutique et le savoir anthropologique finissent donc par se fondre ensemble dans l'acte ethnopsychiatrique lorsque le traitement vise ce qui est, selon Eric de Rosny, l'une des fonctions principales de la culture : la guérison<sup>9</sup>. Or la culture de référence au Centre Frantz Fanon est la culture en mouvement, qui met l'accent sur les phénomènes de transition permettant de voir dans une « vision » un « rêve » et dans un « délire » un « sortilège » (ou vice-versa) – et c'est sur ces moments précis que l'on peut véritablement tenter d'intervenir. Dans un laboratoire d'ethnopsychiatrie, personne ne joue ni ne s'amuse, car, comme dans d'autres contextes de cure plus ou moins « traditionnels », ainsi que le dit encore Eric de Rosny, « il s'agit de rendre la vie à quelqu'un »... Personne ne veut démontrer quoi que ce soit, et surtout pas l'existence d'une culture, que celle-ci soit pure, métisse, d'origine ou d'arrivée, authentique ou factice. Ce n'est tout simplement pas le lieu. Ce qui compte plus que tout est que personne ne déserte. Alors on tient bon, pour garder ce lieu ouvert coûte que coûte, même si tout, absolument tout, tend à ce qu'il ferme<sup>10</sup>. On tient bon parce que la guérison est une fonction de la culture instable, bancale, et qui oblige à rester vigilants, à ne jamais baisser la garde.

C'est de cette position militante – de cette relation persistante et ininterrompue – que je voudrais parler, en m'appuyant pour ce faire sur la biographie de quelques patientes, afin, peut-être, de contrecarrer toute velléité d'*ethnographie anecdotique*, quand bien même l'anecdotique se prolongerait des années.

---

<sup>9</sup> Je reprends cette idée à Eric de Rosny, qui écrivait à propos des séances nocturnes chez Din : « [La séance] ne cherche pas à démontrer l'existence d'une culture africaine, mais elle est l'exercice même de cette culture dans l'une de ses fonctions principales : la guérison. Ici, personne ne donne l'impression de jouer. Il s'agit de rendre la vie à quelqu'un. » E. de Rosny, *Les Yeux de ma chèvre*, Paris, Plon, 1981, p. 23.

<sup>10</sup> Le Centre Frantz Fanon vit grâce à des subventions et financements directement liés à des projets limités dans le temps (de un à trois ans). L'absence de soutien structurel institutionnel et la nécessité de trouver sans cesse de nouveaux fonds placent le groupe de travail dans une situation de précarité difficile à accorder avec l'activité clinique du centre, totalement gratuite.

## Ceci n'est pas une biographie

En 2008 a paru dans la revue *American Ethnologist* un article sur l'ethnopsychiatrie italienne de Cristiana Giordano, une anthropologue italienne de l'Université de Davis en Californie. Or cet article, intitulé « Practices of translation and the making of migrant subjectivities in contemporary Italy », présente du point de vue de l'écriture biographique des aspects qui me semblent extrêmement problématiques. J'ai eu l'occasion, lors d'un bref séjour à Berkeley, de faire part directement à l'auteure des différents points qui ont suscité ma perplexité, mais je voudrais les exposer ici de manière plus systématique<sup>11</sup>.

Il est très courant, en ethnographie (entendue au sens strict de processus d'écriture sur l'Autre et de l'Autre), de dissimuler les noms, les données personnelles et le lieu où a été menée la recherche. L'enjeu, ici, est de souligner le caractère problématique de ces pratiques dès lors que l'on recompose l'objet de recherche à partir d'un l'assemblage disparate de sujets différents, en s'abritant derrière un « bouclier déontologique » consistant à empêcher toute identification par respect de la vie privée – protection qui traduit à mes yeux davantage une forme d'obsession de la discipline, pour se dédouaner d'éventuelles accusations ou plaintes concernant l'utilisation des données, que de véritables motivations liées à la recherche et/ou au désir de « tutelle » de l'Autre. Certes, dans son dernier ouvrage, Cristiana Giordano a adopté un type d'écriture ethnographique différent et tout à fait recevable<sup>12</sup>. Restait cependant à rendre aux femmes dont elle parle dans son article de 2008 un peu de leur épaisseur, et, ajouterais-je, un peu de vie et de splendeur.

L'article en question se fonde en effet sur un cas clinique qui ne correspond à aucun de ceux traités au Centre Frantz Fanon, où la chercheuse a pourtant réuni les données de son étude, et qui est de toute évidence le résultat d'un mélange de deux, voire trois ou quatre biographies de patientes suivies par différents thérapeutes entre 2002 et 2004. En somme, celle qui se cache derrière le pseudonyme de Joy n'est pas une femme en chair et en os mais une sorte de chimère scientifique – ce que Roberto Beneduce appelle un « mannequin narratif <sup>13</sup> ».

Certes, il s'agissait pour l'auteure de masquer les informations personnelles de la patiente pour empêcher que l'on puisse l'identifier. Or cette minutieuse recomposition a pour effet de produire un « objet-bon-pour-la-recherche », c'est-à-dire un objet culturel cohérent, uniforme, sans aucune aspérité ni irrégularité. Un objet lisse, fabriqué *ad hoc* pour étayer une argumentation et une démonstration sans que jamais ne se fasse jour l'opacité propre à la biographie de ces femmes, laquelle est en réalité une *abiographie* – sans que jamais ne se manifeste ce côté « crasseux » et « incontinent » auquel, de mon côté, j'ai sans cesse affaire.

Le diagnostic attaché à Joy dans l'article (un « syndrome psychotique lié à une exposition prolongée à de graves traumatismes psycho-sociaux<sup>14</sup> ») correspond à celui d'une Nigériane prise en charge au centre le 9 février 2004 mais arrivée en Italie, si l'on en croit son dossier médical, en 2000 et non en 2002 comme l'affirme Giordano dans un passage où elle transcrit une plainte qui est en réalité celle d'une autre Nigériane qu'elle avait eu l'occasion d'accompagner plusieurs fois à la préfecture de police. En outre, les suggestions thérapeutiques qu'elle rapporte – « aller voir une exposition d'art africain dans un musée de la ville pour retisser des liens avec la maison [*home*] », p. 596) – n'ont jamais été données à

<sup>11</sup> J'ai longuement discuté de cet article avec Cristiana Giordano à Berkeley, en octobre-novembre 2012.

<sup>12</sup> C. Giordano, *Migrants in Translation. Caring and the Logic of Difference in Contemporary Italy*, Oakland, University of California Press, 2014.

<sup>13</sup> L'expression apparaît dans R. Beneduce, *Un lugar en el mundo. Senderos de la migración : entre violencia, memoria y deseo*, Mexico, Université autonome de Tlaxcala et Ecole nationale d'anthropologie et d'histoire, 2015.

<sup>14</sup> C. Giordano, « Practices of translation and the making of migrant subjectivities in contemporary Italy », *American Ethnologist*, 35 (4), 2008, pp. 588-606, citation p. 594

cette patiente, pas plus qu'il ne lui a été conseillé de lire de la littérature africaine, comme mentionné dans un autre passage de l'article<sup>15</sup>.

Sont donc accolés en bloc et sans solution de continuité le parcours migratoire et social d'une femme, un diagnostic donné à l'hôpital à une autre, un bout de dialogue avec une troisième et une étape de traitement d'une quatrième. Cela a pour effet perturbant d'attribuer aux sujets de la recherche exactement ce que l'on attend d'eux et ce que l'on attend que les anthropologues disent de l'ethnopsychiatrie tout court, quel que soit l'endroit où on l'exerce : à savoir qu'il s'agit d'un espace de réification de la culture, un lieu où l'objectif serait avant tout de retisser des liens avec la culture d'origine, en ghettoisant le patient. Ce type d'étude sur l'ethnopsychiatrie ne peut, dès lors, qu'être fort prévisible. Bref, rien de nouveau sous le soleil<sup>16</sup>.

Le même genre de forçages ethnographiques, véritables mystifications de terrain, se vérifie également à propos de la circoncision et de l'excision, aboutissant à réifier ce que Joseph Tonda appelle les « fétiches de l'Occident » et à en fabriquer de nouveaux à destination des sciences sociales : idées, notions et termes légitimés par le travail d'usure du mot lui-même au sein de la discipline. Ainsi de la notion de « citoyenneté culturelle » que propose Giordano en conclusion de son article, notion forgée par Renato Rosaldo à propos des Etats-Unis et de l'aire Pacifique, mais tout à fait impropre dans le contexte législatif et social italien.

« L'ethnopsychiatrie porte sur des processus de réactivation de connexions et d'appartenance à la culture d'origine [*culture of departure*] de l'immigré [...]. Mon hypothèse est que, loin d'être uniquement paralysants, les diagnostics peuvent se révéler performatifs ; dans certaines circonstances, ils permettent d'accélérer les démarches bureaucratiques pour obtenir des papiers, *comme le montre l'histoire de Joy*. [...] En s'appuyant sur la dimension thérapeutique de la culture, les services [d'ethnopsychiatrie] risquent d'essentialiser les immigrés et de *laisser dans l'ombre leur désir d'adhérer à d'autres catégories, comme celle de victime ou celles que fournit la psychiatrie occidentale. Or dans certains cas, ces catégories fonctionnent : elles offrent des formes de reconnaissance*<sup>17</sup>. »

Ce que « montre » l'histoire de Joy, c'est pourtant avant tout la manière dont le chercheur construit son objet d'étude, non ce que l'on fait dans un laboratoire d'ethnopsychiatrie, ni les sujets qui s'y rencontrent ni les relations qui s'y instaurent entre patient et thérapeute. S'agissant des *effets secondaires des diagnostics*, Abdelmalek Sayad a déjà montré en quoi ils pouvaient devenir une source de reconnaissance pour les immigrés<sup>18</sup>. Là encore, rien de nouveau sous le soleil.

<sup>15</sup> Je cite : « [F]or several weeks during the consultations, any question or reference to Nigeria was met with Joy's complaints about not having papers, the denuncia not being effective in giving her legal status, not having money as she did when she worked on the streets, and so on and so forth. The ethnopsychiatrist resisted making a diagnosis. Further, he suspended the previous diagnosis in his attempt to let another story emerge. However, the ethnopsychiatrist encouraged her to slowly get back in touch with her family in Nigeria and more generally with her life in Nigeria. He suggested that she read African literature – if that was something she used to like to do. Or that she goes to the exhibition of African art currently showing at the art museum in town as a way to reconstitute ties with “home” » (C. Giordano, « Practices of translation and the making of migrant subjectivities in contemporary Italy », art. cité, p. 596). L'exposition en question, « Africa. Capolavori di un continente », s'est achevée le 15 février 2004. Or la femme que Giordano nomme « Joy » dans son article, qui a reçu le diagnostic de syndrome psychotique, est arrivée au centre le 9 février 2004. Elle était alors dans un état de souffrance et de mal-être aigu, et sortait d'une hospitalisation de plusieurs semaines et d'un traitement neuroleptique assommant : face à une souffrance aussi palpable, personne, ni un ethnopsychiatre ni quiconque, n'aurait pu lui faire dès le premier rendez-vous une suggestion aussi simpliste – et ce avant même de savoir quels liens elle entretenait avec ses origines et son « chez elle », ni même si ces liens existaient dans son imaginaire, ce qui n'a rien d'évident dans les moments de désarroi et confusion mentale.

<sup>16</sup> Il n'en a pas toujours été ainsi : longtemps, anthropologie, histoire des religions et ethnopsychiatrie ont entretenu en Italie un dialogue intense et fécond (De Martino, Lanternari, Risso et Böker, Beneduce, Coppo). Mais, aujourd'hui, les anthropologues semblent se plaire à dépecer littéralement l'ethnopsychiatrie en mettant en pièces les sujets qui occupent les espaces de cure. C'est du moins la tendance depuis la publication en 1999, dans *Genèses*, du célèbre article de Didier Fassin contre Tobie Nathan qui porta le premier coup à l'ethnopsychiatrie française : « L'ethnopsychiatrie et ses réseaux. L'influence qui grandit », paru dans *Genèses*, 35 (1), 1999, pp. 146-171, et qui parodiait dans son titre même la méthode proposée dans *L'influence qui guérit*, publié en 1994 par Tobie Nathan.

<sup>17</sup> C. Giordano, « Practices of translation and the making of migrant subjectivities in contemporary Italy », art. cité, pp. 589 et 598-599. C'est moi qui souligne.

<sup>18</sup> A. Sayad, *La Double Absence. Des illusions de l'immigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Seuil, 1999.

La cacophonie et les débordements qui s'y manifestent en permanence ? Introuvables. La Joy en question n'existe pas, n'a jamais existé, sinon comme acteur social pluriel au centre de relations multiples. L'essentiel me semble dès lors dans la question suivante : que sont devenues Joy, ses semblables, et les autres jeunes Nigériennes à la fois présentes et dissimulées sous son apparence et sous son nom ? Autrement dit, qui est « Joy » ?

### ***Joy, qui qu'elle soit, dans toute sa splendeur***

« Joy » est arrivée au Centre Frantz Fanon sous la fausse identité d'« Aissatu », *nom typique* de la communauté musulmane du nord du Nigéria choisi pour faire croire qu'elle avait été persécutée par ses compatriotes chrétiens. Cette *histoire* lui avait certainement été soufflée par sa madame dans l'optique d'une demande d'asile politique qui avait permis à cette dernière de profiter des délais de traitement du dossier pour la prostituer sans risque et sans danger qu'elle soit expulsée, du moins jusqu'à l'audience. Ce délai écoulé, « Aissatu-Joy », déboutée de sa demande d'asile – ce qui est très fréquent s'agissant des Nigériens et Nigériennes –, avait néanmoins réussi à se libérer de sa madame et était du même coup devenue une victime de la traite à part entière. C'est à ce titre qu'après avoir porté plainte contre ses exploiters, elle avait reçu l'aide d'une association religieuse bénévole.

A l'apparition de ses premiers symptômes de mal-être, le logos psychiatrique l'avait finalement considérée et voulue psychotique et lui avait prescrit un traitement extrêmement pénible à base d'antidépresseurs. C'est ici qu'intervient l'ethnopsychiatrie : intervention tardive, donc, puisqu'à ce moment-là « Aissatu-Joy » est empêtrée dans pas moins de *trois biographies*. La première est celle que réclame la madame au moment de la demande d'asile politique (« Aissatu ») ; la deuxième est celle qui fait d'elle une prostituée, sous un prénom qu'elle s'est choisi, comme toutes les filles, à son arrivée en Italie, en général un prénom anglais ou italien (« Joy ») ; la troisième, enfin, est celle qui concerne sa vie avant son émigration et à laquelle on accède difficilement, si tant est que l'on y accède jamais : c'est la vie que l'on doit *supposer* même quand elle reste cachée à notre regard (le nom edo de « Aissatu-Joy » était Ivié, nous dit Giordano). Au moins deux de ces biographies sont clairement factices, même si elles parlent d'elle *vraiment*, en tant que femme immigrée.

« Aissatu-Joy » est également prise dans trois catégories sociales performatives, dont deux juridiques et une psycho-diagnostique. Ces différents ordres de discours qui l'écrasent excèdent également le champ d'action du dispositif de cure ethnopsychiatrique qui, pour être efficace, doit commencer par éliminer, dissoudre et supprimer le postiche. Il ne s'agit pas, ce faisant, d'atteindre le vrai, mais de dévoiler à la patiente le processus de construction sociale dans lequel elle est immergée, volontairement ou non, et où, parce qu'elle a traversé des « carrefours hyper-encombrés<sup>19</sup> », elle s'est littéralement perdue. La « Joy » que nous venons d'évoquer, à la fois réfugiée politique ratée, victime de traite ratée et psychotique ratée, a cessé les séances d'ethnopsychiatrie quelques mois plus tard, pour diverses raisons, entre autres parce qu'elle habitait très loin du centre. Mais aussi parce qu'elle n'était pas à l'aise avec un dispositif qui l'obligeait à se remémorer la violence qui avait marqué nombre de ses choix de vie, et qu'elle avait d'autres impératifs (gagner de l'argent, gagner de l'argent, gagner de l'argent).

Aux dernières nouvelles, en 2010, elle était encore en Italie et avait recommencé à se prostituer : elle avait eu deux enfants, que sa famille lui avait demandé de ramener au Nigéria quelques années plus tard. Mère célibataire sans soutien stable en Italie, elle avait fini par acquiescer à cette requête, bien que parfaitement consciente des conséquences. En effet, ces enfants donnés en gage sont pour la famille la garantie de recevoir un soutien financier continu, et pour la mère une hypothèque, puisqu'ils la contraignent à gagner encore et toujours, ce qui n'est possible le plus souvent qu'en demeurant dans les marges.

<sup>19</sup> Un « carrefour encombré », c'est ainsi que Renato Rosaldo définit la culture dans *Culture and Truth*.

La deuxième « Joy » – que nous appellerons Vera pour commencer à débrouiller peu à peu cet écheveau d'existences avilies – avait été envoyée au centre par un service de diagnostic et de soins psychiatrique, à la suite d'un traitement sanitaire obligatoire pour avoir totalement cessé de s'alimenter au neuvième mois de grossesse. Après la naissance de son fils, elle était restée à l'hôpital et l'enfant avait été placé dans une famille italienne.

Quand je l'ai rencontrée dans le service de psychiatrie, elle était très maigre et demeurait prostrée dans un coin de sa salle de bains, un chiffon à la main pour laver le sol. Les infirmiers m'avaient dit que lorsqu'elle s'était réveillée de l'anesthésie après la césarienne, voyant son petit Giovanni dans un body rose, elle ne l'avait pas reconnu et était persuadée qu'on avait échangé son enfant : cette petite fille, ce n'était pas son fils.

Son histoire et son parcours d'immigrée étaient très lourds. Elle a fini par m'en révéler peu à peu quelques bribes lors de nos premiers entretiens (violences de rue, violences avec ses clients, violences avec d'ex-clients devenus ses partenaires). A ce moment-là, elle espérait encore que le juge allait l'autoriser à reprendre son fils. Je la revois encore, en sueur et claudicante – elle avait été opérée pour une dysplasie à la hanche mais évoquait sans cesse un grave accident où elle avait été renversée, une nuit, par une voiture –, courir comme elle pouvait voir son fils à l'endroit indiqué par les services de tutelle des mineurs, pour ne pas perdre une minute de sa visite hebdomadaire.

Du haut de son arrogance, le juge chargé de décider de son destin de mère m'a un jour demandé lors d'une audience pourquoi cette femme assise à côté de son avocat levait parfois le bras et l'agitait en rythme, comme un papillon battant des ailes à toute allure : « Ça vous paraît normal de faire ça ? » m'a-t-il demandé en se livrant à une imitation grotesque et violente de ses gestes qui ne présageait rien de bon. Ce qui ne me paraît pas normal à moi, encore aujourd'hui, c'est d'évaluer la capacité d'une mère à être mère à partir de comportements qui peuvent signifier tout et rien, trop même, en leur attribuant une signification unique réduite à la polarité normal-anormal. Savaient-ils, tous autant qu'ils étaient, qu'elle n'était jamais arrivée en retard à un rendez-vous avec son fils ? Qu'elle lui parlait tendrement ? Qu'elle le prenait dans ses bras avec précaution ? Qu'elle lui chantait des chansons et des berceuses ? Au sourire complice de l'assistante sociale, j'ai compris que ma réponse n'était pas celle qui aurait pu *rendre justice* à Vera.

Cette « Joy », je l'ai imaginée bien des fois, seule, au tribunal, entourée des représentants de la loi et de la tutelle des mineurs, levant la main vers le juge pour demander la parole, pour attirer l'attention, pour chasser une tension dans son bras. Je l'ai vue lever la main au ciel pour invoquer un dieu, n'importe lequel, afin qu'on ne l'oublie pas ; j'ai aussi rêvé qu'elle levait la main sans motif précis, sans que l'on puisse donner une interprétation plausible ou reconstruire totalement le pourquoi de ce geste qui, pour banal qu'il soit, a bel et bien déterminé le destin d'une mère privée de ses enfants et d'une descendance dépossédée.

Car, aujourd'hui, Vera a définitivement perdu l'autorité parentale : une décision du tribunal pour mineurs l'a jugée inapte à être mère, dangereuse pour le développement de son fils, et a donc rendu ce dernier adoptable. Elle a été admise dans une résidence psychiatrique, où son avenir est hypothéqué par la chronicisation de son état. Un jour, elle s'est réveillée, et l'unique photographie qu'elle avait de son fils et qu'elle gardait sur sa table de nuit avait disparu. Les éducateurs ont essayé de la convaincre qu'elle avait été volée par un visiteur et que, de toute façon et quoi qu'il en soit, c'était mieux ainsi : au moins oublierait-elle son fils « plus facilement » (sic!)<sup>20</sup>. Thérapie singulière, et du reste absolument inefficace. Plus de dix ans après le jour où l'on a décidé pour elle qu'elle ne pouvait pas être mère, Vera parle toujours de Giovanni. Et c'est au Centre Frantz Fanon que redevient réel le souvenir qui, pour le reste du monde, n'est plus qu'une hallucination. Avec nous, Vera *délire son histoire*, sa maudite histoire, et avec elle nous cherchons, nous, à esquisser le portrait de Giovanni, pour qu'elle soit moins seule quand elle pense à lui.

<sup>20</sup> Ce fait nous a été rapporté personnellement par Roberto Beneduce, qui continue à voir régulièrement Vera au Centre Frantz Fanon. Pour un approfondissement de l'histoire de Vera, voir R. Beneduce, « Traumatic pasts and historical imagination. symptoms of loss, postcolonial suffering, and counter-memories among african migrants », *Transcultural Psychiatry*, à paraître en 2016.

Elle est inexpulsable, du moins tant qu'on lui laissera (mais jusqu'à quand ?) son permis de séjour pour raisons médicales (statut que le centre a contribué à lui faire reconnaître, en lui fournissant des années durant des certificats médicaux qui établissaient un diagnostic tel que *la psychiatrie occidentale* peut produire, non parce que le désir de Vera était « d'adhérer à d'autres catégories », pour parler comme Cristiana Giordano, mais afin d'éviter à cette jeune femme la *malédiction de n'être rien* et lui offrir la seule forme de reconnaissance disponible en Italie pour les mères dépossédées comme elle). Mais ce permis de séjour ne lui donne accès qu'à une forme chronicisée de subjectivité, et son statut social et sanitaire dépend d'une situation juridique pour le moins précaire. C'est, à certains égards, un « cas d'exception », une figure kafkaïenne dont le dossier disparaît et réapparaît à intervalles réguliers et pour laquelle on ne sait quoi espérer, puisqu'il est toujours possible qu'un bureaucrate considère son permis de séjour comme illégitime et donc révoquant à tout moment. On peut se demander : vaut-il mieux pour elle que les institutions se souviennent d'elle, ou l'oublient ?

Quant à l'autre « Joy », celle à qui l'on avait conseillé d'aller voir une exposition sur les rites funéraires et les masques africains, elle souffrait d'une pathologie infectieuse aiguë et « accusait » de profondes angoisses de mort depuis la disparition tragique de son mari au Nigéria, dans un accident dont elle soupçonnait qu'il n'avait rien d'accidentel. Dans ses rêves comme dans ses pensées, la mort était bien vivante et imprégnait chaque instant de vie : elle y pensait sans cesse, et craignait pour elle et pour son fils. Restée seule avec lui en Italie, cette jeune mère avait bricolé chez elle un autel artisanal avec tout un tas de bougies, de photos et de fleurs. Accusée d'être elle-même une madame, une maquerelle, une *nye onisan*, elle fut incarcérée quelques mois plus tard – erreur sur la personne ou pure invention de celle qui l'avait dénoncée, comment savoir ? Son procès a duré des années, avant qu'elle ne soit finalement disculpée de ces crimes. Mais, entre-temps, le tribunal pour mineurs a failli lui retirer l'autorité parentale, aussi bien pour son aîné que pour les trois enfants nés pendant son incarcération. Aujourd'hui, elle va relativement bien et vit chez elle avec ses quatre enfants, avec l'aide de sa sœur et de son frère. La sorcellerie est désormais très loin, mais elle l'a poursuivie pendant des années.

La référence à la littérature dans l'article de Cristiana Giordano évoque en filigrane une autre « Joy » encore, que l'on voyait toujours assise dans la salle d'attente, dans une position très élégante, un roman à la main. Cette Joy-là avait sur le bras une cicatrice qui était pour ses compatriotes le signe qu'elle était un esprit réincarné, en l'occurrence celui de sa grand-mère. Un jour, elle a demandé à son thérapeute de se renseigner pour savoir comment se faire enlever cette marque corporelle qui lui gâchait la vie, puisqu'elle lui assignait une identité avec laquelle elle ne voulait plus avoir affaire. Une intervention de chirurgie esthétique lui aurait facilité les choses. Voilà qui est vraiment cette « Joy » qui avait marqué le thérapeute parce qu'elle lisait *Heart of Darkness*, en anglais naturellement, dans la salle d'attente du Centre Frantz Fanon.

Dans ce centre, il arrive, c'est vrai, que le thérapeute et le patient échangent discrètement des livres. Il arrive qu'ils parlent de littérature. Mais peut-on vraiment parler de « retour à la culture d'origine » à propos de quelqu'un dont la seule identité en Italie se réduit au statut d'étrangère déchue, et ce quand bien même ce quelqu'un lirait *Au cœur des ténèbres* ?

Pour évoquer mon cas personnel, j'ai offert à Rose, une femme igbo fréquentant le centre depuis une dizaine d'années, *La Route de la faim* de Ben Okri, ainsi que *L'Autre Moitié du soleil* de Chimamanda Ngozi Adichie, dont elle s'est aussi commandé *Americanah* dès sa sortie – j'ai pour ma part dû attendre qu'il soit traduit. Récemment, elle m'a apporté *Efuru* de Flora Nwapa et *Les Joies de la maternité* de Buchi Emecheta, parce qu'elle sait que je m'intéresse au sujet de la maternité chez les Nigérianes. Entre nous, les livres circulent. Et lorsque, il y a quelques jours, j'ai appelé une toute jeune fille placée en famille d'accueil pour l'inviter à une rencontre avec Noo Saro-Wiwa, elle m'a répondu qu'elle ne connaissait pas cette écrivain nigériane mais qu'elle viendrait avec sa sœur.

Quand j'ai appelé Rose pour lui demander si elle viendrait avec ses enfants, elle s'est écriée : « Non ? Vraiment, la fille de Ken ? » Car il arrive aussi que l'on parle de Ken Saro-Wiwa au centre. Mais en quoi tout cela aurait à voir avec une « culture d'origine » supposée à laquelle il faudrait reconnecter ces patients, ça, je ne le comprends toujours pas. C'est bien pourtant ce qu'a écrit une anthropologue dans une prestigieuse revue *americanah*, et c'est bien cette image de l'ethnopsychiatrie italienne qu'elle contribue à faire circuler.

Je voudrais pour terminer évoquer la dernière « Joy » que l'anthropologue a vraisemblablement rencontrée dans la salle d'attente du centre, et dont elle a lu le dossier médical. *Cette Joy-là* est, littéralement, une oubliée. Elle se trouvait jusqu'à peu dans un hôpital psychiatrique judiciaire pour femmes, institution dont une loi italienne récente a édicté la disparition. Malgré des appels répétés, aucun d'entre nous n'a plus de nouvelles d'elle ni ne sait rien de ses conditions de vie. Nous ignorons ce qu'il adviendra d'elle après la fermeture et le démantèlement de la structure où elle vit depuis des années, et dont les patients devraient être réintégrés dans l'environnement social qui était le leur avant leur mise en détention – en l'espèce, *cette Joy-là* avait agressé un gardien de la paix et peut-être d'autres policiers : elle n'avait commis aucune infraction pénale grave, mais son insubordination lors de son arrestation et les diagnostics de schizophrénie à l'hôpital avaient suffi à la faire interner dans un centre de détention et de traitement. Manifestement, personne ne se préoccupe d'organiser son *retour chez elle* (mais où exactement ? Où sont sa place et son lieu de vie ?)... A moins que l'on ne se soit déjà empressé de la mettre dans un aller simple pour le Nigéria.

Pour les douze ou treize avortements qu'elle a subis, tous liés à la prostitution, aucun dédommagement ne lui aura été donné sur cette terre<sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Cet article a été traduit de l'italien par Marion Laforgue.

## **Histoires comme ça**

### **Résumé**

Ce papier n'est centré ni sur les transformations des sujets, ni sur la fabrique des fétiches lors des expériences migratoires de jeunes femmes nigériennes. Autrement dit, mon objectif dans cet article n'est pas de présenter d'une manière cohérente mon terrain de ces dernières années sur la diaspora nigérienne en Italie. Il est plutôt de montrer combien le discours anthropologique a besoin de construire un objet culturel intelligible et simple à partir de fragments de vie afin d'affirmer un (pseudo)paradigme utile pour des analyses auto-référentielles. Je m'interroge sur la façon dont les chercheurs peuvent écrire sur le laid et le sale, en s'émancipant de toute tentation de pureté, alors même que les biographies sont la manifestation ou la conséquence de situations laides et sales.

## **Just so stories**

### **Abstract**

This paper will not focus on the transformation of subjects and the making of fetishes in migratory experiences of young Nigerian Women: or, put differently, I am not interested here to present in a coherent manner my main fieldwork in the last years (the Nigerian diaspora in Italy). Instead, my aim is to explore in which way anthropological discourse need to construct an intelligible and plain cultural object starting from such fragments of lives, to assert a (pseudo)paradigm useful for an self-referring analysis. If biographies are the manifestation of filthy scene and imbricated times, I wonder how researchers can write on mud and dirt, against any temptation of pureness.

## **Mots clés**

Ethnographie ; diaspora nigérienne ; fabrique d'un sujet-culturel-bon-pour-l'anthropologie.

## **Keywords**

Ethnography ; Nigerian diaspora ; the making of a cultural-subject-good-for-anthropology.