

LA MALADIE DE L'EXIL

Jean-Michel HIRT

«L'Islam a commencé expatrié, *Gharib*, et redeviendra expatrié comme il était au commencement. Bienheureux ceux-là qui s'expatrient !». Cette parole du VI^e Imâm shiïte, l'Imâm Ja'fâr, au VIII^e siècle, paraît conférer à la situation d'exil, *Ghorbat*, bien des vertus. L'Hégire, le départ en exil du prophète Muhammad, ne marque-t-elle pas décisivement, en tant qu'arrachement et pensée de l'arrachement, l'islam, dont elle constitue historiquement l'An I ? Or, l'exil occidental, que vivent les immigrés maghrébins ne leur donne souvent accès qu'à la maladie et aux troubles psychiques. Déjà dans le récit au XII^e siècle du philosophe persan Sobrawardi, intitulé *Récit de l'exil occidental* (1), l'Occident est décrit comme un vaste cul-de-sac : «un puits à la profondeur sans limite» où sont jetés les héros, libres seulement la nuit d'en remonter pour contempler d'une fenêtre «l'immensité de l'espace». Mais, ici, l'Occident n'est pas un simple lieu géographique, car il s'agit de l'Occident comme symbole : le soleil s'y couche et il signifie pour l'auteur la perte de la lumière, soit du principe même de la vie.

L'exil est donc le lieu de l'épreuve. Mais comment définir celle-ci ? Je propose de considérer *la perte de l'invisible* comme une hypothèse qui prend de multiples aspects cliniques. Si je retiens la perte, c'est en raison de la difficulté à la transposer selon nos définitions habituelles à l'intérieur de la culture islamique. En Occident perdre, c'est ne plus avoir accès à un objet du dedans qui est tombé en dehors de notre portée, et ceci n'est peut-être pas un énoncé qui vaut en islam. Quant à l'invisible, ce serait plutôt l'inverse : une catégorie *princeps* du champ symbolique islamique qui ne trouve plus son équivalent dans notre langue. Bien sûr, le mot existe et on continue à l'employer pour désigner ce qui ne se voit pas ; mais, d'une part l'invisible est envisagé de façon privative, d'autre part, et corrélativement, il désigne ce qui est caché au regard, ce qui se verrait si l'obstacle était levé. En Occident, l'invisible n'est plus reconnu comme une dimension de l'existence, valant comme telle, et n'attendant nullement d'être convertie en visible. Pire, l'invisible, pour nous, est devenu le synonyme de l'occulte, autrement dit de ce qui répuge à paraître au grand jour. Perte de l'invisible, signifierait que le type d'assujettissement qu'implique la vie «à l'occidentale» ou en Occident

(1) SOBRAWARDI, «Le récit de l'exil occidental» in *L'archange empourpré*, traduit par Henry Corbin, Fayard, 1976, p. 274.

entraîne, pour lui, un rétrécissement du champ visuel qui s'horizontaliserait et s'historiciserait jusqu'à l'effacement de toute verticalité, c'est-à-dire jusqu'à la négation du lieu de l'invisible et la réduction de ce dernier à de l'obscur et du caché.

Mais serrons les choses de plus près. La perte que nous connaissons, la perte «occidentale» pourrions-nous dire, elle est liée à la configuration du sujet et de l'objet. Quand nous perdons quelque chose, l'objet échappe au sujet. De plus, si perdre s'oppose à trouver, ceci implique que perdre et trouver sont dans une relation de symétrie. Une telle relation définit un espace en dehors du sujet. Il n'est pas certain que cet espace en dehors du sujet fasse sens pour un musulman, non qu'il lui fasse défaut, mais à cause d'une organisation symbolique différente qui déplace nos repères quant au dehors et au dedans. Expliquons-nous : l'affirmation de l'Unicité divine, «Il n'y a de dieu que Dieu», qui constitue la profession de foi musulmane, la *Shahâda*, instaure Dieu seul en position de sujet et les hommes comme sujets-reflets de sa divinité. Il est ce sujet unique que, telle une myriade de miroirs, les multiples sujets humains reflètent, comme les images parcellaires ou comme les éclats innombrables du modèle divin. Au niveau des représentations culturelles islamiques, il en résulte l'impossibilité de perdre, car rien ne saurait chuter en dehors de Dieu. «Il n'y a de Dieu que Dieu» s'entendra communément comme il n'y a rien en dehors de Dieu. Si, en effet, il y avait autre chose que lui, on se fourverait gravement en lui prêtant des associés et l'associationnisme, depuis l'aube de la révélation qorânique, est la faute par excellence. Associer quelque chose au divin est, pour l'islam, ce véritable péché contre l'esprit, le seul impardonnable, dans la mesure où l'Unicité divine est la clef de la voûte de son édifice symbolique. Ainsi Dieu n'a ni contraire, ni dehors et ceci implique aussi que le mal n'est pas, comme dans le christianisme, extérieur à Dieu. Dieu conduit qui il veut où il veut, égarant l'incrédule et guidant le croyant. Ni dehors, ni extériorité en Dieu, rien ne lui échappe, il est, dit le *Qorân*, plus près de chacun que sa veine jugulaire.

Alors apparaît une organisation symbolique qui ne s'articule pas d'abord sur la distinction du dehors et du dedans, mais, par rapport à la communauté des croyants, la *Oummâ*, sur l'invisible d'un côté et le néant de l'autre. La *Oummâ* rassemble des croyants pour qui le dehors ne constitue pas un lieu, mais un non-lieu, qui n'a pas de consistance par lui-même, un peu à la façon du mal dans la doctrine chrétienne qui n'est décrit que comme absence de bien, *privatio bonis*, mais qui par lui-même n'est rien. Dès qu'un musulman est conduit à s'installer loin d'une terre d'islam, il peut se ressentir nulle part, dans un *no man's land* qui ne soutient plus son identité. L'exil le prive de cette partie de lui-même ou de ce développement de lui-même que constitue le miroir de la communauté musulmane pour le sujet musulman. Il n'est plus vu et il ne se voit plus. On objectera que c'est là le sort de n'importe quel exilé et j'en conviens volontiers, à condition de ne pas oublier que l'islam n'est pas seulement une religion que l'on fait sienne ou non, mais la voie d'accès symbolique au statut de sujet parlant. L'individuation en dépend si étroitement que tous les dérèglements de patients musulmans doivent être envisagés dans une perspective qui prend en compte

l'islam, entendu non pas restrictivement comme religion, mais comme champ symbolique au sein duquel se déploie la parole du sujet.

N'est-ce pas dans une perspective que Fethi Benslama, à l'ouverture de son livre, *La nuit brisée*, écrit : «la figure du fondateur de l'islam est apparue au terme d'un long parcours comme le centre dérobé vers lequel tendait une recherche qui s'était donnée initialement pour objet une question de psychopathologie» (2). A négliger cette dimension, on s'interdit de mettre en rapport symptômes et thèmes délirants avec, par exemple, la nécessité d'être pur et d'effacer l'impureté. Le rituel de purification, avec au premier chef le rite des ablutions permet le passage de l'impureté à la pureté, mais dans le cas de troubles psychiques qui ne passent pas simplement et qui ne s'objectivent pas non plus en désignant l'organe malade comme la localisation du mal, le recours au démon, au *shaitan*, ou aux mauvais *djinn*s rend au patient sa dignité de sujet en en faisant la victime du destin, du *mektoub*, dont Dieu seul connaît le secret. Etre possédé ou persécuté par un démon fait encore sens dans la mesure où le Livre sacré, le Qorân, fait mention de tous ceux que Satan égare avec la permission de Dieu.

Considérons que l'univers symbolique islamique est organisé autour de la partition entre d'une part, la *visibilité du dedans*, soit l'extériorité de la *Oummâ*, l'apparent, *zâhir*, de la lettre qorânique – concrètement, le jeu des regards et des mots dans la rue, parmi les hommes; d'autre part l'invisibilité du dedans, soit l'intériorité de la *Oummâ*, le voilé, bâtin, de la lettre qorânique – concrètement, l'autre jeu des regards et des mots, dans la maison, parmi les femmes. Toute la dynamique symbolique en terre d'islam conduit à reconnaître cette descente de l'invisible dans le visible, à l'instar du Qorân descendu sur le Prophète et la remontée de la pluralité visible vers l'unité divine ou le témoignage du Prophète en faveur de l'Unique.

Cette construction n'a pas son pareil en Occident et l'intériorisation du visible «occidental» engendre chez l'immigré un conflit qui oppose l'invisible, confondu avec l'origine abandonnée, au visible, entendu comme la sollicitation visuelle permanente que la terre d'exil incarne. Pour celui qui s'est structuré en tant que sujet à partir de l'interdit de représentation, l'insertion dans l'empire du visible est une épreuve. Ici, le décor est partout, le vide de l'invisible est une dimension surnaturelle et superflue, sinon exclue, tous les signes renvoient à une signification et non à une absence. La levée de l'interdit de représentation provoque la disparition de l'invisible qu'il matérialisait. Une généralisation de la souillure semble liée à cet excès de visibilité, car c'est à voir malgré lui, métaphoriquement à voir le sexuel, qu'est soumis le Maghrébin en exil. Un des premiers effets, c'est de précipiter le musulman dans un clivage entre le lieu originel d'où il a chuté et le lieu déchu où il lui arrive de se vivre comme déchet. Il ne peut relever de cette absence pure ou de cette présence impure et se retrouve ni d'ici ni de là. Nul plus que les jeunes Beurs ne sont à même de l'éprouver, eux pour qui, de surcroît, le pays d'origine des parents est souvent un référent abstrait. Quand à ses propres yeux, le sujet arabo-musulman a perdu la part invisible

(2) BENSBLAMA (F), *La nuit brisée*, coll. Psychanalyse, Ramsay, 1988, p. 10.

qui est indissolublement liée à la relation avec l'islam qui le fait être sujet, ne reste plus que l'aveuglante lumière qui éclaire tout, mais ne fait rien voir.

Chacun sait, en milieu psychiatrique français et algérien, combien sont fréquentes les décompensations, à l'occasion du service militaire effectué en Algérie, par les Beurs qui choisissent la nationalité algérienne. Sans vouloir réduire celle-ci à une seule cause, il semble impossible de ne pas prendre en compte dans leurs origines la dimension de l'exil et l'impact de ce retour au pays qui, pour certains, n'est ni un retour ni un pays.

Mais sans m'attarder sur ce qui mérite une étude conjointe franco-algérienne, je voudrais revenir sur le sentiment de possession par un *djinn* que de jeunes patients maghrébins – et notamment des hommes – manifestent, symptôme trop souvent réduit à un avatar de la pensée primitive et magique. Mais pourquoi, au nom de quel ethnocentrisme psychiatrique, considérer comme relevant des modalités de la magie l'expression spécifique d'un trouble qui paraît étranger à nos mentalités ? Il n'y a pas d'abord la magie, celle de l'autre, et ensuite la raison, mais des appréhensions culturelles diverses de l'homme et de sa société. C'est à l'ethnologue Maurice Leenhardt qu'il revient d'avoir explicité qu'il n'y a pas de différence essentielle entre pensée mythique et pensée rationnelle, que toutes deux se retrouvent partout, et qu'il n'y a que des différences de niveaux et de prééminence de l'une ou de l'autre, suivant la société» (3).

D'ailleurs Freud lui-même, dans le temps où il dégage la *toute-puissance des pensées* à l'œuvre dans la parole du patient, loin de négliger la force de la magie du mot, propose de dire que le processus associatif est technique magique. Ce n'est donc pas tant la pénétration de la technique de la magie qui importe que la capacité à écouter la parole de l'autre, dans son écart entre sa culture d'origine et sa culture d'accueil, sans rabattre une étrangeté souvent inquiétante. Alors la magie de ses mots que trame, parfois à son insu, l'autre langue étrangère et maternelle, crée le lieu d'une écoute où, du magique, s'atténue la toute puissance.

Dans cette perspective, se sentir possédé par un démon n'est peut être pas sans rapport, en tant qu'expression magique d'une souffrance, avec la situation d'exil, entendue, dans le cas de Maghrébins, comme souffrance liée à la décomposition de l'invisible en eux. Freud, justement dans son article sur *l'inquiétante étrangeté* (4), attire l'attention sur ce retour des dieux sous la forme de démons après l'écroulement de leur religion, et il se garde bien de référer ce phénomène à une quelconque mentalité primitive. L'excès de visible auquel le Maghrébin est ici confronté ne provoque-t-il pas ce type d'écroulement de la religion en lui, favorable au retour des démons ? Il arrive un de ces «meurtres d'âme» auxquels Antonin Artaud nous a rendu sensibles. En submergeant l'interdit de représentation, ce *trop-à-voir* fait revenir chez

(3) M.I. PEREIRA de QUEIROZ dans sa préface au livre de M. LEENHARD, *Do Kamo*, Coll. Tel, Gallimard, 1985, p. 34.

(4) Cf. FREUD, *L'inquiétante étrangeté*, nouvelle traduction, Coll. «Connaissance de l'inconscient», 1985, Gallimard.

le patient de culture islamique, ce représentant du mal qui a le pouvoir de détourner l'homme de la voie droite.

Mais, de plus, le *djinn* est la marque de l'ailleurs, le négatif de ce qui de l'origine ne peut plus apparaître et il met sur la trace d'un monde disparu, en attente de sa reconstruction, et même de son exhumation pour un Beur qui n'a jamais vécu en terre d'islam. Ceci permet aussi d'entrevoir sous un jour nouveau l'interdit de représentation qui n'est trop souvent pour nous que l'interdit de représenter la figure humaine. Il est vrai que ce que nous savons des anciennes cultures sémitiques tend à prouver que, très tôt, l'image a été vécue comme double menaçant pour l'individu. Mais au VII^e siècle de notre ère, la question de l'image, notamment sous l'influence du christianisme et de l'empire byzantin, ne pouvait pas seulement être réglée par un archaïsme sémitique. Ce qui est en jeu dans cet interdit et ce qui lui confère avec l'islam une force renouvelée, c'est le lieu de l'invisible qu'il ménage dans le champ visuel. D'ailleurs, les cinq piliers de l'islam (profession de foi, prière, aumône, jeûne et pèlerinage) donnent force à cet interdit puisque chacun organise par un renoncement à la raison, à la pensée, à l'argent, à la nourriture, au travail enfin, le passage du visible à l'invisible dont l'interdit est le garant.

Plus que les autres sens, paradoxalement, la vue donne en islam, accès au divin, dès l'instant où le visible ne la sature pas. A cet égard, le rite des ablutions est interprétable comme purification par l'eau du regard, avant de le tourner vers le vide de la *Qibla*.

Mais dès que l'invisible cesse d'*avoir lieu dans la vue du sujet*, il ne l'habite plus et risque de le hanter. Ce renversement en son contraire est une des caractéristiques du texte qorânique où l'oscillation entre bien et mal est constamment affirmée. A l'enseigne de l'injonction surréaliste : «après la traversée du pont, ils rencontrèrent des fantômes», être exilé dans l'empire du visible équivaut à être jeté dans un dehors sans réserve où la rencontre avec de mauvais esprits n'est pas à exclure. Mais c'est aussi la valeur de la situation d'exil qui, en précipitant la décomposition de l'invisible traditionnel, entraîne une perte d'être qui infecte le sujet tant qu'il ne se réapproprie pas, sur d'autres bases que religieuses, les paramètres symboliques de sa culture.