

## PEUT-ON PARLER DE PSYCHÉ MUSULMANE ?

Jean-Michel HIRT

« Le musulman est un individualiste qui n'a pas d'individualité ».

Slimane ZEGHIDOUR,  
*Le voile et la Bannière.*

Combien de fois entendons-nous des thérapeutes français et, paradoxalement, maghrébins, accepter de s'interroger sur le paramètre religieux (1) dans des cures entreprises avec des patients de culture musulmane ? Beaucoup, la plupart sûrement, estiment qu'un schizophrène est un schizophrène et que peu importe son origine culturelle et *a fortiori* sa religion. Certains de ceux-là avouent très honnêtement qu'ils ne sont pas prêts à s'intéresser à une autre culture ou de s'affronter à son étrangeté. Un petit nombre pourtant ne s'aveugle pas sur les différences que ce paramètre religieux introduit dans l'expression du patient musulman. Faisons l'hypothèse que si l'altérité (2) n'est pas un vain mot dans notre pratique thérapeutique, il doit y avoir place en elle pour l'étrangeté de l'étranger (3) ; et même, l'écho que cette étrangeté reçoit en chacun ne ranime-t-elle pas la présence de cet étranger en soi qui n'est autre que l'inconscient ?

Mais ne cherchons pas à éluder une question embarrassante qui pourrait être posée sous cette forme légèrement provocatrice : « Après tout, vous souciez-vous de la Vierge Marie dans l'échange thérapeutique avec des patients occidentaux ?

« L'ironie de cette question repose sur la méconnaissance d'une dimension essentielle de la situation clinique. Il y a entre un patient de culture française et un thérapeute de même culture un soubassement culturel implicite et qui fait que s'ils n'évoquent pas la Vierge Marie ensemble, pourtant chacun d'eux connaît ce référent religieux et en fait usage bien des fois, sans le nommer tel quel, dans ses associations fantasmatiques autour de la femme.

De même, lors d'un colloque tenu à l'IMA en janvier 90, une thérapeute algérienne, qui recevait en dispensaire beaucoup de femmes maghrébines, faisait remarquer combien la langue du Coran – porteuse de la Loi symbo-

---

(1) Il s'agit ici de la religion comprise comme reposant sur un livre fondateur, le Coran, avec l'intrication de la langue et de l'écriture qu'il manifeste, et constituant une matrice culturelle.

(2) C'est le mode selon lequel l'autre vient à l'existence, non comme même, ni comme semblable, mais comme celui qui est référé à l'inconnu, soit à l'autre de l'autre.

(3) Il faut l'entendre comme le point d'inscription indéchiffrable qui résiste à toute mise en langue.

lique (4) – traversait la parole de ces femmes, bien qu'elles ne l'aient souvent jamais lu. Mais elles en étaient imprégnées par toute leur culture d'origine.

Ou encore, que peut-on comprendre au célèbre film de Charles Laughton, *La nuit du chasseur*, si l'on ignore tout de la lecture de la Bible des Puritains américains ? Quel impact, dans le même ordre d'idées, peut avoir la peinture religieuse, des Primitifs au Quattrocento, sur quelqu'un qui ne sait pas à quoi référer les personnages issus des Évangiles ?

De plus, si un siècle de laïcité officielle en France conduit les individus à se définir apparemment librement vis-à-vis de la religion – chrétienne ou juive –, chacun sait ici que pour un maghrébin sa définition de sujet et son appartenance à la *Oumma* passe par l'Islam, entendu à la fois comme religion et univers symbolique structurant. Nous en prendrons pour preuve ce titre paradoxal que Jamel Eddine Bencheikh, au moment de l'affaire dite des foulards, donnait à un article de magazine : « Je suis un musulman athée ».

Si l'on conçoit bien qu'un juif puisse dire la même chose, un chrétien ne saurait le faire pour la bonne raison que la religion chrétienne n'est pas un mode de vie indexé à une langue et à l'observation d'une loi concernant toute une communauté, puisqu'un corps de professionnels du sacré, prêtres séculiers et réguliers, s'y consacre pour tous les autres. Il n'est pas nécessaire pour celui qui veut se dire athée de faire référence à sa religion chrétienne initiale, dans la mesure où l'abandonnant il ne tombe pas en dehors de l'humanité commune. Pour ne plus croire, il ne cesse pas aujourd'hui d'être un individu comme les autres. Il ne rompt pas avec son ancrage culturel largement sécularisé depuis trois siècles. La religion n'est plus qu'un élément contenu dans la culture occidentale et non son contenant.

Au contraire, comme l'écrit Hichem Djaït dans *L'Europe et l'Islam*, « Jusqu'à une époque toute récente, l'Islam religieux ne reconnaissait la plénitude humaine qu'à ses adeptes pour leur ôter tout droit à la liberté spirituelle et à l'autonomie de conscience (on entre dans l'Islam mais on n'en sort pas). Inversement, il refusait l'humanité à l'autre pour lui reconnaître la liberté. Bref, intolérance et exclusion, loin d'être synonymes s'opposent. L'intolérance est interne, elle va à l'admis qui est reconnu comme entier mais non libre. L'exclusion est externe, elle va à autrui qui est refusé mais libre »(5). On peut se demander si cette « époque toute récente » ne l'est pas redevenue, pour avoir entendu les difficultés de nombreuses jeunes maghrébines qui refusaient d'être niées par la tradition religieuse ainsi que d'être rejetées par leur communauté. Cette alternative leur semblait insensée et elles recherchaient ce passage hypothétique qui leur aurait permis de continuer d'appartenir à leur communauté tout en ayant une vie privée personnelle. En somme, être musulmane et éventuellement athée ou même... croyante, mais à un islam qui aurait toléré l'individualisation de la conduite religieuse, quelque chose comme un islam *réformé*.

(4) On peut définir la Loi symbolique comme l'intégration vitale – dans la mesure où elle *hominise* – des rapports entre le corps, le désir et la langue.

(5) H. DJAIT, *L'Europe et l'Islam*, Paris, Seuil, coll. Esprit, 1978, p. 77.

Etre musulman conférerait donc plus qu'une religion au sens habituel, c'est-à-dire une croyance, voire une pratique personnelle, mais induirait un rapport à soi et aux autres fondé sur un assujettissement spécifique où une loi d'essence religieuse se confond avec la Loi symbolique de l'échange humain et la subsume. On comprend mieux à quelle double contrainte, et à son éventuel corollaire psychopathologique, le musulman est soumis : en gagnant la considération d'un monde sécularisé, il risque de perdre son identité ; en affirmant son identité à travers ses rites, il risque de perdre la considération de la société sécularisée ; enfin, si le rituel ne garantit plus l'ensemble des composants de son *moi*, la Loi risque de devenir pour lui persécutrice et non plus intégrante.

Autrement dit, l'universalité de la psychanalyse qui ne vaut que par sa référence à la Loi, ne saurait être un alibi pour justifier l'ignorance des différences culturelles et de leurs sens, sous prétexte qu'une loi particulière ne peut et ne doit que rentrer dans l'ordre de la Loi. Outre qu'on aurait intérêt à mieux mesurer tout ce que la notion de Loi symbolique universelle peut encore trop devoir à la conceptualisation occidentale, et donc à ses points aveugles, il reste qu'il ne s'agit pas tant de traduire l'expression du patient musulman en langue psychanalytique, mais plutôt d'accéder à l'organisation symbolique islamique. C'est ce qu'elle permet et défend au niveau de l'oralité, de l'analité et de la génitalité, pour reprendre les grands stades constitutifs de la psyché, qui sera décisif dans la constitution du sujet maghrébin.

S'il n'y a en Islam de sujet que musulman, alors il importe de savoir comment les pulsions s'en arrangent et parviennent à leurs buts à partir de l'interaction du psychique et du culturel. Comment, par exemple, la pulsion scopique en est affectée, ce qui organiserait un découpage du visible et de l'invisible variant d'un bord à l'autre de la Méditerranée. Qu'en est-il du recours à la violence par rapport à la décomposition de la loi religieuse chez les jeunes issus de la seconde génération ?

Pour qui a bien voulu nous suivre jusqu'ici, l'impossibilité de souscrire à une vision étroitement médicale du trouble psychique devient peut-être plus compréhensible. Dans ce registre, encore moins qu'ailleurs, est acceptable le rabattement du trouble sur ce qu'en sait seulement le thérapeute à travers sa propre culture. Il lui devient nécessaire non seulement de s'ouvrir à l'altérité de cet autre homme qu'il écoute, mais aussi à l'altérité de cette autre culture. Quand il ne veut rien en savoir, il ne fait la preuve que de sa suffisance narcissique et d'un impérialisme culturel qui a fait les beaux jours de la psychiatrie coloniale. Or, ne nous y trompons pas, celle-ci réussissait aussi à soigner, tant l'inconscient du clinicien est souvent apte à déjouer ses affirmations péremptoires et à entrer en relation avec un autre qui ne se laisse pas ramener au même. Mais c'est justement en s'arrachant aux évidences de la suggestion que Freud invente, avec la psychanalyse, une méthode de traitement psychique qui ouvertement cherche à rendre compte de ses opérations et ne se contente pas de la magie du transfert.

Dans une perspective clinique qui prend l'Islam en compte, tout se passe comme si les dérèglements auxquels on a affaire s'exprimaient par le

biais de zones du corps que le rituel religieux ne parviendrait plus à purifier. Ainsi nous sommes amenés à supposer que les mécanismes de défense du sujet musulman prennent appui sur les dimensions psychiques du rituel. Celui-ci, allié aux prescriptions de la *Sunna*, donne forme et sens aux conduites les plus intimes : façons de manger, de boire et d'aimer, d'être pur et impur. C'est un corps, *soma* et *psyché*, qui est façonné par des règles concrètes qui lui donnent place à l'intérieur de la communauté. L'abstraction du mal, et notamment du mal psychique, oblige le sujet à le situer dans le corps, à le localiser, afin d'éviter d'en faire un conflit en lui ou entre lui et son groupe communautaire. Surtout chez les hommes, le conflit est généralement nié, car il suppose des intérêts personnels divergents et donc des individualités capables de vivre par elles-mêmes, allant jusqu'à se passer de la garantie identitaire de la Oumma. Certains soufis en ont dans le passé incarné la possibilité ; celle-ci semble actuellement plutôt liée au destin des femmes maghrébines.

Bien sûr, conflits et contradictions existent dans une société arabo-musulmane, mais dès lors qu'ils sont assumés par une partie du groupe contre une ou plusieurs autres. Ce qui est menaçant pour l'intégrité du sujet musulman, c'est le *conflit intra-psychique immatériel* et c'est à l'objectivation de ce conflit qu'est déléguée telle ou telle partie du corps ou de la réalité externe. La question semble bien pour le sujet musulman de savoir si, quand il affirme sa singularité face à l'emprise de la mère et au clan des frères, il est voué à traverser cette dangereuse zone des tempêtes peuplée de symptômes qui s'en prennent à son corps.