

**Thèse de doctorat  
de l'Université Sorbonne Paris Cité**

**Préparée à l'Université Paris Diderot**

**Centre de Recherches Psychanalyse, Médecine et Société (EA3522)  
ED Recherches en psychanalyse et psychopathologie (ED450)**

**TOPOGRAPHIES DE GENRE  
ENTRE PSYCHANALYSE ET ANTHROPOLOGIE.  
POLITIQUES ET PRATIQUES POUR UNE THERAPIE AU FEMININ :  
Quelle « traduction » possible au de-là de la Méditerranée?**

**Par Bonetti Brunella**

**Thèse de doctorat de Psychopathologie fondamentale et Psychanalyse**

**Dirigée par M. Balsamo Maurizio**

Présentée et soutenue publiquement à Paris le 18 novembre 2017

Président du jury : Mme Abdelouahed Houria, Maître de conférences, Université Paris Diderot

Rapporteurs : M. Ham Mohammed Professeur, Université de Nice Sophia-Antipolis

Rapporteurs : M. Estellon Vincent Professeur, Université Montpellier III

Directeur de thèse : M. Balsamo Maurizio Maître de conférences-HDR, Université Paris Diderot



## Remerciements

Je remercie mon directeur de thèse, M. Maurizio Balsamo, pour le soutien qu'il m'a apporté tout au long de mes recherches.

Je tiens à remercier tout particulièrement Mme Ryta El Khayat et Mme Lidia Tarantini, deux femmes et deux thérapeutes extraordinaires.

Mes remerciements vont également à M. Jalil Bennani et tous ceux qui se sont montrés disponibles pendant mes recherches au Maroc.

Pour sa contribution à la relecture de ces pages, sa disponibilité, son appréciation, son professionnalisme, et son amitié, je remercie tout particulièrement Mlle Stéphanie Bettens.

Que soient remerciés aussi tous ceux que j'ai eu la chance de rencontrer lors de la phase de recherches à Paris et en Italie, et qui ont partagé leur expérience et leur savoir avec moi. Leurs paroles ont donné du sens à ma thèse.

Je n'oublierai pas le rôle qu'a joué M. Alain Goussot, qui me regarde de là-haut.

Je remercie mes amis, partout dans le monde.

Je ne peux omettre de remercier ma psychanalyste, pour l'écoute, la compréhension et les enseignements.

Enfin je remercie les membres de ma famille, pour leur patience, leur présence permanente et le grand amour que l'on se porte.



## Résumé

Notre thèse se propose d'analyser la question de la « traduction » de la psychanalyse dans une Culture Autre, spécifiquement dans le monde arabo-musulman, en utilisant une perspective complémentaire qui croise l'anthropologie et la psychanalyse.

Après avoir posé les fondements théoriques et méthodologiques en vue d'une psychothérapie métisse, et avoir encadré l'histoire de la psychanalyse au Maghreb, spécifiquement au Maroc et en Tunisie, nous focaliserons notre attention sur le féminin islamique, ainsi que sur le rapport entre sexualité, Islam et psychanalyse.

La présentation des Grands-Mères musulmanes, l'analyse des Textes Sacrés à propos du féminin, et la reconstruction de l'histoire des femmes arabo-musulmanes, de l'époque préislamique jusqu'à la contemporanéité, nous permettra de relever le décalage entre la Tradition musulmane et sa mise en pratique.

Il sera évident, alors, de voir à quel point l'interprétation des Textes et la lecture des mots du prophète ont été utilisées par les autorités politiques et religieuses de toute époque en un sens patriarcal et machiste, pour soumettre et reléguer la femme dans une position d'infériorité naturalisée.

Tout au contraire, nous évoquerons la place centrale de la femme et du féminin dans la Tradition coranique, jusqu'à affirmer qu'elle représente un de plus grands refoulements de l'histoire et de la culture arabo-musulmane.

Ce fil rouge traversera toute l'analyse, nous amenant au cœur de la thèse selon laquelle la « psychothérapie au féminin » représente une voie d'accès privilégiée pour la « traduction » et la transmission de la psychanalyse ailleurs, et qu'elle est nécessaire à trois niveaux : individuel, pendant la relation thérapeutique ; collectif, pour l'ensemble des femmes arabo-musulmanes ; et, théorico-épistémologique concernant les aspects conceptuels de la « traduction ».

En dessinant l'image métaphorique d'une « psychothérapeute-frontière », nous tracerons le passage entre les frontières géographiques et socioculturelles, psychiques et relationnelles, professionnelles et symboliques, qu'elle recomposerait à travers son mouvement de détachement, découverte et retour dans le monde arabo-musulman, et grâce à ses caractéristiques de puissance émancipatrice et de médiation entre les côtés opposés de la tradition et de la modernité, du local et de l'étranger, du subjectif et du collectif.

Cette figure, alors, arriverait à représenter la cause et la conséquence de la libération féminine en accompagnant chaque femme vers la réalisation de son désir, et en contribuant à l'émancipation de la collectivité des femmes arabo-musulmanes.

Représentante moderne des mythiques Déesses Mères, la « thérapeute-frontière » devra, avant tout, apprendre certaines capacités propres à l'anthropologie afin de ne pas confondre un problème culturel avec un désordre psychique ou, au contraire, de ne pas réduire le malaise individuel à une donnée socioculturelle.

Encore, elle devra acquérir un savoir-faire holistique et une pensée extraterritoriale indispensables pour dominer tant la terminologie scientifique et clinique, que le vocabulaire populaire, et pour se faire conteneur de traumatismes et de fluctuations identitaires des sujets ou des groupes, ainsi qu'un carrefour de savoirs et disciplines différents.

Finalement, nous arriverons à encadrer une spécialiste pluridisciplinaire et multiculturelle, une interprète attentive et métisse, une médiatrice experte des fonctionnements psychiques et collectifs qui sera capable de s'engager dans un dialogue fécond et réussi avec les sujets rencontrés lors de la relation thérapeutique.

Seulement en suivant ce parcours, nous arriverons à définir une « anthropologie psychanalytique » capable de se traduire ailleurs, mais surtout de contribuer à la construction de ponts entre les deux bords de la Méditerranée : bassin de mémoires communes, miroir de batailles et de rencontres, laboratoire de traditions et traductions, enfin, Mare Nostrum qui nous unit tous comme une Grande Mère.

## **Mots-clés**

Condition féminine – culture arabo-musulmane – tradition et modernité – traduction – Méditerranée – psychanalyse – anthropologie – études de genre

## **Titre**

*TOPOGRAPHIES DE GENRE ENTRE PSYCHANALYSE ET ANTHROPOLOGIE.*

*POLITIQUES ET PRATIQUES POUR UNE THÉRAPIE AU FÉMININ :*

*Quelle « traduction » possible au de-là de la Méditerranée ?*



## **Abstract**

Our thesis aims analyzing the question of the "translation" of the psychoanalysis in an Other Culture, specifically in the Arab-Muslim world, utilizing the psychoanalysis and the anthropology like Complementary Frames of Reference.

Having put the theoretical and methodological basis for a "metis" psychotherapy, and having resume the history of the psychoanalysis in Maghreb, specifically in Morocco and in Tunisia, we shall bring the attention to the Islamic feminine, as well as to the relationship between sexuality, Islam and psychoanalysis.

The presentation of the "Great Muslim Mothers", the analysis of Holy Texts about the feminine, and the reconstruction of the history of the Arab-Muslim women from pre-Islamic period until the contemporaneousness, will allow us to raise the gap between the Muslim Tradition and its application.

It will be clear, then, how much the interpretation of Texts and the reading of the words of prophet Mohammed, have been used by the political and religious authorities of any time in a patriarchal and misogynist sense, in order to submit and relegate the woman in a position of naturalized inferiority.

Quite the opposite, we shall evoke the central place of the woman and the feminine in the Koranic Tradition, until assert that it represents one of the greatest removal of the history and the culture of the Muslim people.

This main thrust will cross all the analysis bringing at the heart of the thesis according to which the "feminine psychotherapy" represents a privileged way in the "translation" and the transmission of the psychoanalysis in another country. We would support that this kind of therapy would be needed at three levels: individual, during the therapeutic relation; collective,

for the benefit of all Muslim women; and, epistemological degree concerning the most theoretical aspects of the "translation".

By drawing the metaphoric image of a "psychotherapist-frontier", we shall draw the passage between the geographical and socio-cultural, psychic and relational, professional and symbolic borders, that she would recompose through her movement of detachment, discovery and return in the Arab-Muslim world. This should be made possible through her characteristics of being able to emancipate and mediate between the opposite of the tradition and the modernity, or the local and the global, or even the subjective and the collective.

This figure, therefore, would arrive to represent the cause and the consequence of the women's emancipation and would complement every woman towards the realization of her desire contributing to the empowerment of the community of the Arab-Muslim women.

Modern representative of the mythical "Goddesses Mothers", the "therapist-frontier", above all, will have to learn certain capacities of the anthropology in order to not confuse the cultural problems with a psychological disorder or, on the contrary, in order to not reduce an individual illness in a socio-cultural disease.

Still, she will have to acquire an holistic "know-how" and an extraterritorial thought essential to dominate both the scientific or clinical terminology and the popular one. And still she will have to become a container of traumas and changing of the subjects or of the groups, as well as a crossroads of different knowledges and disciplines.

Finally, we come to frame a multidisciplinary and multicultural specialist, an attentive interpreter of borders, an expert mediator of the psychological structures and the collective relationships, who will be able to making a dialogue of success with the patients.

Only by following this route we shall arrive to define a "psychoanalytical anthropology" capable of being "translated" elsewhere else, but especially able to contribute to the construction of bridges between both sides of the Mediterranean Sea: basin of common memory, mirror of the battles and trades, laboratory of traditions and translations, and finally, Mare Nostrum which unites us all as a "Big Mother".

## **Key words**

Women condition – Arab-Muslim culture – tradition and modernity – translation – Mediterranean Sea – psychoanalysis – anthropology – genderstudies.

## **Title**

*TOPOGRAPHY OF GENDER BETWEEN PSYCHOANALYSIS AND ANTHROPOLOGY.  
POLITICS AND PRACTICES FOR A “FEMININE PSYCHOTHERAPY”:  
what kind of “translation” is possible on the other side of the Mediterranean Sea?*



# Table des matières

<b>Remerciements</b> .....	3
<b>Résumé</b> .....	5
<b>Abstract</b> .....	9
<b>Table des matières</b> .....	13
<b>INTRODUCTION</b> .....	25
<b>LES 5 “W” DE RECHERCHE : SUR LA SUITE DU VOYAGE FREUDIEN VERS</b>	
<b>L’ALTERITE</b> .....	25
Les cinq W de la recherche.....	26
<i>What</i> : argument et questions de recherche.....	26
<i>Why</i> : les interrogations de recherche.....	29
<i>Who</i> : les acteurs de la recherche.....	33
Freud <i>versus</i> Said : dialogue entre deux exilés de la psychanalyse et del’anthropologie .....	37
<i>Where</i> et <i>When</i> : les temps et les terrains de recherche.....	42
Perspectives pour un nouveau voyage.....	46
<b>PREMIERE PARTIE</b> .....	48
<b>L’INSTANT DU REGARD</b> .....	48
<b>I / Traduire la psychanalyse: politiques et pratiques pour une psychanalyse métisse</b> .....	48
Introduction : signifié et champs de la « traduction ».....	48
Ame diasporique de la psychanalyse.....	53

Le « transgénérationnel » dans la psychanalyse .....	55
Augmentation de la demande de « psy » .....	58
« L'inconnaissable » et « les intraduisibles » .....	60
Dimension linguistique de la « traduction » .....	62
<i>Difficultés phonétiques et théoriques</i> .....	62
« L'entreprise langagière » de la psychanalyse .....	67
<i>Bilinguisme et potentialités de la « traduction »</i> .....	70
« Traduction » occidentale et « Tradition » islamique.....	73
Obstacles et défis.....	75
Nécessité et désir de « traduire ».....	80
D'une « psychanalyse de l'Islam » à une « Pan-méditerranée» .....	82
Conclusion .....	86
<b>II / Le Maghreb de la psychanalyse</b> .....	89
Introduction et précisions méthodologiques .....	89
Histoire de la psychanalyse au Maroc .....	92
Histoire de la psychanalyse en Tunisie.....	97
Le système de soin traditionnel .....	101
Médicalisation et psychiatrisation des soins de l'époque coloniale à la modernité .....	105
Psychanalyse en Maghreb : difficultés et contributions de sa « traduction ».....	108
Ouvertures et perspectives futures .....	112
<b>DEUXIEME PARTIE</b> .....	116
<b>LE TEMPS DE COMPRENDRE</b> .....	116
<b>I / Le féminin islamique : au royaume de <i>Grands-Mères</i></b> .....	116

Introduction : le masculin « entre deux femmes » .....	116
<i>Adam et Eve</i> .....	117
<i>Agar et Sarah</i> .....	118
<i>Amina et Roquiaha</i> .....	119
Le féminin islamique comme figure d'exil.....	119
Le féminin islamique comme vision divine et démoniaque .....	120
Le pouvoir de la femme-mère de la tradition à la contemporanéité.....	121
<i>Entre Imago maternelle et fonction du Père</i> .....	123
<i>Mythe œdipienne de Jawdar</i> .....	124
<i>Conséquences du mythe sur la figure maternelle</i> .....	125
<i>Entre le Royaume des Mères et leur refoulement</i> .....	126
Les deux attitudes du prophète face au féminin .....	127
<i>Posture mariale</i> .....	127
<i>Posture phallique</i> .....	128
Les Mères des croyants.....	128
<i>Khadija</i> .....	129
<i>Fatima</i> .....	129
<i>Aisha</i> .....	129
<i>Zainab et Bilqis</i> .....	130
<i>Mariam</i> .....	130

Le texte coranique et son interprétation : un <i>iatus</i> impossible à combler ?.....	132
<i>Récits à lire contre les femmes</i> .....	133
<i>Ambivalence étymologique</i> .....	134
Conclusion.....	135
<b>II / Sexualité, Islam et psychanalyse : là où la clinique rencontre le mythe.....</b>	<b>137</b>
Introduction : réflexions sur la liberté sexuelle islamique .....	137
Sexualité féminine.....	138
Analyse et interprétation des Textes .....	139
<i>Métaphore sexuelle de la Table et du Calame</i> .....	139
<i>Métaphore du paradis et de l'enfer</i> .....	141
Le Coran entre érotologie et prescriptions.....	142
<i>Versets et pratiques en matière de sexualité et procréation</i> .....	144
<i>Vertus féminines en matière de sexualité</i> .....	145
Le musulman face à l' <i>umma</i> : manque du sujet ? .....	146
<i>Conception islamique du sujet et du lien entre la vie sexuelle et religieuse.</i> .....	147
Décalage entre le <i>fique</i> et l'éthique du Coran .....	148
La mystique : l'exception qui fait la norme.....	150
Quelle actualité pour la sexualité féminine ?.....	150
<i>Facteurs dangereux pour les femmes</i> .....	151
Eléments communs à toute la Méditerranée .....	152
Islam et psychanalyse : analogies critiques.....	153
Perspectives et propositions.....	156

### III / La Méditerranée des femmes arabo-musulmane d'une époque à l'autre..159

Introduction .....	159
<i>Définitions des concepts clés</i> .....	159
<i>Textes et témoignages de recherche</i> .....	160
<i>Structure et contenu d'une histoire de « longue durée »</i> .....	162
<i>De la dimension thérapeutique à la psychanalyse</i> .....	163
Traits communs aux femmes pendant les quatre périodes .....	164
<i>Caractères physiques et sociaux</i> .....	164
<i>Gardiennes de la tradition : le « cycle du féminin »</i> .....	165
<i>Femme de plaisir, femme de devoir</i> .....	166
La femme arabo-musulmane dans les quatre périodes .....	167
Epoque préislamique .....	167
<i>À propos du code d'honneur méditerranéen</i> .....	168
<i>Dimension juridique: héritage, endogamie, inceste et concubinat</i> .....	169
<i>Pratiques rituelles : l'excision clitoridienne</i> .....	170
Epoque arabo-musulmane .....	171
<i>Entre reprise des pratiques tribales et nouveautés émancipatrices</i> .....	172
<i>L'exemple de la polygamie</i> .....	172
<i>Femmes travailleuses « hors système »</i> .....	173
Epoque moderne.....	174
<i>Manque des texts sur les femmes et modernité en Maghreb</i> .....	175

<i>Deux figures exemplaires de la modernité : femme coloniale et femme postcoloniale</i> .....	176
<i>Problème de sécularisation et nouvelles forcessislamistes</i> .....	177
<i>Dimension juridique: le cas du droit tunisien</i> .....	178
<i>Loi islamique entre traditionalistes et modernistes</i> .....	180
<i>Modernité versus monde rural</i> .....	181
<i>Citoyennes versus paysannes</i> .....	181
Epoque contemporaine.....	184
<i>Les femmes d'aujourd'hui</i> .....	184
<i>Couples antithétiques de citoyennes</i> .....	185
<i>Les féministes et les religieuses modernes</i> .....	186
<i>Femmes frein de l'émancipation</i> .....	186
<i>Les fondamentalistes</i> .....	187
<i>Les modernistes</i> .....	188
Conclusion.....	189

#### **IV / De la Tradition à la tradition: la femme arabe comme refoulée et *Maître***

<b><i>signifiante</i></b> .....	192
Introduction.....	192
Décalage entre Tradition et tradition, ou bien, entre les Textes et leurs interprétations .....	194
Le féminin au cours de la tradition islamique.....	199
<i>Entre le pur et l'impur</i> .....	201
<i>Instrumentaliser l'inceste, le concubinat et autres pratiques</i> .....	201
<i>Lire ou « fail-lir » les Textes</i> .....	202

Dérives de la modernité .....	205
Les femmes, où sont-elles ?.....	209
Conclusion.....	213
<b>VI/ Aller et retour d'un rive à l'autre de la Mer/Mère.....</b>	<b>218</b>
Réflexions ethnographiques : la remise en question des hypothèses initiales .....	218
<i>A propos du système actuel thérapeutique en Maghreb</i> .....	221
Quelles conséquences pour la psychanalyse ? .....	223
Conditions et perspectives pour une « traduction » possible .....	225
À la rencontre des maghrébines : « sujet » de la recherche. ....	226
« Traduction » de la psychanalyse « au féminin » .....	227
Quelques perspectives et mises au point conclusives .....	231
<b>TROISIEME PARTIE .....</b>	<b>.....</b>
<b>LE TEMPS DE CONCLURE .....</b>	<b>234</b>
<b>I/ « Psychothérapie au féminin » : la triple valeur d'une double Altérité.....</b>	<b>234</b>
Introduction .....	234
« Psychothérapie au féminin » comme <i>Tierce</i> médiateur et les trois dimensions du travail psychanalytique .....	237
Première dimension : la subjectivité.....	238

<i>La thérapeute et sa langue : deux étrangères comparables</i> .....	238
<i>Risques de la relation thérapeutique au féminin</i> .....	239
<i>Intégrer le masculin</i> .....	240
Au de-là de toutes résistances : les <i>neutres</i> de la relation .....	241
<i>Langue étrangère, langage psychanalytique et bilinguisme</i> .....	241
<i>L'inconscient comme Tierce médiateur</i> .....	243
<i>Thérapeute aconfessionnelle</i> .....	243
<i>Chambre d'analyse comme lieu et temps Autre</i> .....	244
Deuxième dimension : la collectivité .....	245
<i>La « psychothérapie au féminin » et la collectivité des femmes arabo-musulmanes</i> .....	245
Troisième dimension: la théorie et le symbolique .....	249
<i>L'universalité de l'altérité</i> .....	250
« Psychothérapie au féminin » : une mission pour la « thérapeute-frontière » .....	251

## **II / « Psychothérapeute-frontière » : quelle place et quels enjeux pour les nouvelles**

<b>Déeses Mères ?</b> .....	254
Introduction.....	254
<i>« Psychothérapeute-frontière » comme une nouvelle Shéhérazade</i> .....	255
Symbolisme de la frontière .....	258
<i>Les trois dimensions de la limite</i> .....	259
<i>Premier niveau: géographie, culture, travail et formation</i> .....	260
<i>Deuxième niveau : tradition et modernité</i> .....	261

<i>Troisième niveau : frontières symboliques</i> .....	262
Voile islamique comme métaphore de la « thérapeute frontière ».....	263
<i>Symbolisme du voile</i> .....	263
Caractéristiques de la « psychothérapeute-frontière ».....	265
<i>Puissance émancipatrice</i> .....	265
<i>Une pensée particulière</i> .....	268
<i>Rôle de tierce médiateur</i> .....	269
<i>Véhicule de prise de conscience et du sens commun</i> .....	269
Conclusion.....	270

### **III / « Psychothérapeute-anthropologue » : les raisons d’une complémentarité**

<b>nécessaire</b> .....	273
Introduction.....	273
<i>Entre nosographies occidentales et soins traditionnels</i> .....	273
Profil de la psychothérapeute-anthropologue.....	277
<i>« Lire une culture » : le regard qui écoute</i> .....	277
<i>« Extraterritorialité de la pensée »</i> .....	281
<i>Identité métisse et transculturelle</i> .....	284
<i>Question de « reconnaissance »</i> .....	285
Conclusion.....	288

## **CONCLUSIONS**..... 290

Pourquoi, pour qui, et comment faire une « anthropologie psychanalytique » de la Méditerranée.....	290
----------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

<b>BIBLIOGRAPHIE</b> .....	308
<b>ANNEXES</b> .....	321
<b>ENTRETIENS</b> .....	321

**I / Dialogues avec Ryta El Khayat : psychiatre, psychanalyste, anthropologue marocaine, citoyenne italienne, femme arabe, mais surtout « électron libre des psy»**

.....	325
Rencontre et présentation .....	325
« Italianité » .....	328
Parcours et raisons de la choix professionnelle .....	329
Considérations sur la psychanalyse en Maghreb : obstacles et perspectives .....	330
Histoire du système de soins traditionnel : thérapies locales versus colonisation et médicalisation .....	334
Situation contemporaine du système de soins en Maghreb : crise mondiale ? .....	340
Besoins et manques du système thérapeutique moderne : exemples de diagnostics et responsabilités occidentales .....	342
Déconstructions de catégories et perspective anthropologique .....	345
Condition féminine et raisons du malaise social et mental .....	348

**II / Une psychothérapeute italienne à Tunis : entretiens avec Lidia Tarantini.....352**

**III I / Entretien avec le professeur, psychanalyste et psychiatre Jalil Bennani :**

<b>l'exception masculine qui confirme la règle .....</b>	<b>372</b>
Place des psychothérapeutes et des patientes pendant le protectorat français au Maghreb .....	372
Histoire de la psychanalyse au Maroc.....	373
A propos de mes patients et de ma position éthique-professionnelle.....	375



# INTRODUCTION

## LES 5 “W” DE RECHERCHE :

### SUR LA SUITE DU VOYAGE FREUDIEN VERS L’ALTERITE

#### Les cinq W de la recherche

Pourquoi se poser le problème de la psychanalyse dans ses propres rapports vis-à-vis d’une Culture Autre ?

La relation d’une discipline occidentale avec des systèmes et des pratiques étrangères ne peut que se poser sur un plan interrogatif et ouvrir à un éventail de problématiques. Premièrement, il faut dire qu’à la base de tout, il y a le désir et la souffrance, en tant que caractéristiques humaines universelles et problèmes qui appellent la psychanalyse et l’anthropologie. Le désir et son autre visage, la souffrance, causée par les désordres psychiques, concernent tout le monde sans distinction de famille, groupe, génération, société, culture, pays, âge ou statut.

Là se trouvent la vraie limite et le vrai lien entre les êtres humains. Là se trouve la question fondamentale de toute thérapie : réaliser les désirs inconscients et anéantir ou au moins donner du sens à la souffrance. Enfin, là est la clé de voûte de chaque interprétation de culture : offrir aux sujets une vie de groupe supportable, digne et agréable qui puisse gérer au mieux la justice, l’équité et le droit humain.

On dit que la psychanalyse ne permet pas de soigner les pathologies des étrangers car elle serait incapable d’entendre les manifestations spécifiques de leur mal-être, d’autant plus qu’ils souffrent un malaise conditionné culturellement. En raison de ce fossé culturel, la psychanalyse devrait trouver une autre méthode de travail face à la diversité de ses patients.

Au contraire, nous soutiendrons que la thérapie analytique est capable de guérir, uniquement parce qu’elle s’adresse aux « multiples singularités d’un phénomène collectif »,

pour le dire avec les mots de l'anthropologue Amalia Signorelli<sup>1</sup>. Ajoutons à cela que nous sommes plongés dans une époque de globalisation et métissage culturel qui rendent les frontières traditionnelles toujours plus nuancées.

Ainsi, le point de départ de ce travail est la recherche des issues possibles de la psychanalyse dans des cultures dites Autres. Dans la suite de l'Introduction, nous définirons les lignes directrices de la thèse : les arguments (*What*), les étiologies (*Why*), les perspectives disciplinaires (*Who*), et le cadre spatio-temporel de la recherche (*Where* et *When*).

### ***What* : argument et questions de recherche**

La Première Partie de la recherche traite de la « Traduction » de la psychanalyse dans une Culture Autre, spécifiquement dans le monde arabo-musulman discutant la portée universelle de la thérapie, et les nombreuses difficultés de sa « traduction ». L'analyse approfondira les pays du Maroc et de la Tunisie en encadrant l'histoire et les pionniers de la psychanalyse locale.

En général, on traitera la valeur l'importance, pour la psychanalyse, de la rencontre avec les différentes cultures et les sujets qui en font partie. D'ici, évidemment, s'engendrent une série d'interrogations d'ordre théorique, pratique, linguistique, culturel, politique et symbolique, lesquels ont un relief épistémologique et concret.

Enfin, on vérifiera si la psychopathologie peut vraiment aider à comprendre les symptômes d'un patient étranger. Ceci sur la base du fait qu'il existe des éléments universels dans le procès psychique, lesquels seraient imperméables aux différences culturelles.

A partir d'une telle hypothèse, on se demandera si la psychothérapie est capable d'aider à résoudre la souffrance psychique dans d'autres pays et si elle peut maintenir la même force qu'en Occident, ou encore si sa fonction subversive par rapport à la vision canonique de l'homme reste la même.

pour conclure, la psychothérapie est-elle capable de répondre à différentes exigences et demandes à travers une enquête libre sans pour autant renoncer à sa méthode spécifique ? Comment pense-t-elle parvenir à dialoguer avec le corpus de connaissances et les coutumes que les peuples et les civilisations ont élaborées pendant des siècles, et qui nourrissent

---

<sup>1</sup> Signorelli A., Le molteplici singolarità di un processo di massa. Alcune riflessioni sullo studio antropologico delle migrazioni, *Etnoantropologia*, n°8/9, 2000;

aujourd'hui encore l'imaginaire humain ?

A l'époque actuelle des grands bouleversements économiques, politiques et sociaux, de la mondialisation et des interconnexions toujours plus rapides, il s'impose nécessaire de trouver les modalités les plus opportunes pour sortir du propre enclos et effacer le dépaysement. Pas tant pour devenir Autre de soi ou pour s'hybrider dans un mélange de savoirs exotiques, mais plutôt pour se maintenir libres, ouverts aux changements et toujours « en devenir ». La rencontre avec des systèmes et visions autres, si mal gérée, débouche dans un *clash* culturel qui comporte inévitablement une approche colonialiste, universaliste ou bien culturaliste : extrêmes opposés d'un même regard radical et réductionniste. Il faudrait au contraire, que le dialogue s'attarde sur les différences qui l'enrichissent, ainsi que sur les écarts qui le rendent fécond.

Alors aucun chercheur, psychanalyste ou anthropologue ne peut prétendre avoir une connaissance totale des peuples, des ethnies ou des cultures, surtout s'il ne parle pas leurs langues ou langages. Ceci est facile à prouver empiriquement, voire psychanalytiquement, en vérifiant que tout ce qui concerne la dimension « ethno » n'a pas de sens lorsqu'un psychanalyste se trouve en face d'un patient qui parle une autre langue, ou bien, quand un anthropologue se trouve dans un groupe duquel il ne comprend pas les échanges. Il peut y avoir, bien sûr, une communication, mais pas une connaissance profonde.

Néanmoins, cette conscience d'une distance incommensurable, ne veut pas dire que seul un thérapeute indigène peut soigner les indigènes, ou un berbère les berbères, un français les français, et ainsi de suite. Ou, encore, qu'un anthropologue doit apprendre tous les dialectes des peuples à propos desquels il exerce ses recherches. Il y a encore d'autres modalités de communication telles que, par exemple, la traduction simultanée ou la médiation linguistique-culturelle. Et surtout, il y a l'acte préliminaire et nécessaire à toute thérapie, autrement dit la déconstruction de ses propres catégories prédéfinies et universalisantes.

La Deuxième Partie de la thèse focalise l'attention sur le féminin islamique, ainsi que sur le rapport entre sexualité, Islam et psychanalyse. La présentation des Grands Mères musulmanes, l'analyse des Textes Sacrés à propos du féminin, et la reconstruction de l'histoire des femmes arabo-musulmanes de l'époque préislamique jusqu'à la contemporanéité permettra de relever le décalage entre la représentation de la femme dans la Tradition musulmane et son interprétation faite au cours de l'histoire, par les différents représentants du pouvoir.

Tout au contraire, la place centrale du féminin dans la tradition coranique sera évoquée, jusqu'à affirmer qu'elle représente un des plus grands refoulements de l'histoire et de la culture arabo-musulmane.

A la fin de cette Partie, nous analyserons les problématiques et les perspectives liées à la « traduction » de la psychanalyse dans le milieu arabe en utilisant le filtre du féminin. Et, on focalisera notre attention sur les aspects concernant la relation thérapeutique conduite par des femmes et entre femmes.

Le fil rouge du « féminin » traversera toute l'analyse amenant au cœur de la thèse. En effet, dans la Troisième Partie nous proposerons l'hypothèse centrale de recherche selon laquelle la « psychothérapie au féminin » représente une voie d'accès privilégiée pour la « traduction » et la transmission de la psychanalyse ailleurs. Elle serait nécessaire à trois niveaux : individuel, pendant la relation thérapeutique; collectif, pour l'ensemble des femmes arabo-musulmanes ; et, théorico-épistémologique concernant les aspects conceptuels de la « traduction ».

En dessinant l'image métaphorique d'une « psychothérapeute-frontière », se tracera le passage entre les frontières géographiques et socioculturelles, psychiques et relationnelles, professionnelles et symboliques, qu'elle recomposerait à travers son mouvement de détachement, découverte et retour dans le monde arabo-musulman, et grâce à ses caractéristiques de puissance émancipatrice et de médiation entre les côtés opposés de la tradition et de la modernité, du local et de l'étranger, du subjectif et du collectif.

Finalement, on arrivera à mettre en relief une spécialiste pluridisciplinaire et multiculturelle, une interprète attentive et métisse, une médiatrice experte des fonctionnements psychiques et collectifs. Elle deviendra représentante et militante d'une « anthropologie psychanalytique » capable de se traduire ailleurs, mais surtout de contribuer à la construction des ponts entre les deux bords de la Méditerranée.

Avant de poursuivre, il est nécessaire d'expliquer certains mots et concepts utilisés souvent dans la thèse concernant le féminin et la sexualité dans le monde arabo-musulman. Quel est le sens et quelle est la valeur que les catégories utilisées acquièrent dans l'analyse ?

On sait bien que beaucoup de notions à ce propos sont abstraites. Les catégories comme la « femme arabe », le « féminin » et la « féminité arabe », la « thérapeute arabe » ou la « thérapie au féminin », ainsi que d'autres telles que l'« homme arabe », le « patriarcat », le « monde arabe », l'« Occident », etc., sont toutes des « concepts-valise » et des constructions

faites par les détenteurs locaux du pouvoir ou par les colonisateurs-intellectuels occidentaux. Avec le temps, derrière ces notions se trouvent trop de réalités différentes qui sont devenues des véhicules d'analyses pernicious. Il faut savoir qu'on ne peut pas tout mettre derrière ce mot, ni en donner des définitions qui sont exhaustives ouscientifiques.

Cependant, celles-ci sont utiles pour conduire des analyses théoriques avant d'avancer dans des situations réelles et concrètes, et aussi pour simplifier la compréhension du discours. Alors, c'est avec cette conscience que nous les utiliserons dans ce travail, en suivant le même espoir exprimé par la psychiatre, psychanalyste et anthropologue marocaine Ghita El Khayat:

« Mon désir reposant sur toute cette argumentation et sur tellement de personnes qui m'ont accompagnée dans le chemin de mon travail voudrait humblement que tout ce qui est *ethno* disparaisse au profit de ce qui est anthropologique, c'est-à-dire humain. *Anthropos* veut dire hommes, en grec. Il est temps de globaliser l'étude de l'homme et des hommes au lieu de globaliser l'économie et le profit ; dans *anthropos*, on l'a compris, il y a un homme et une femme, celle-ci ayant été jusque-là était considérée une serve plutôt qu'un être humain. Enfin, dans cette approche anthropologique, on peut demander l'avènement réel des Droits humains, et non Droits de l'homme, celle-ci serait la première révolution capitale et universelle de l'Humanité<sup>2</sup>. »

## **Why : les interrogations de recherche**

Pourquoi l'exigence de traiter de tels arguments ?

Une première réponse vient du regard vis-à-vis de la société actuelle faite d'expériences de dislocation et liminalité typiques de personnes en continue redéfinition d'elles-mêmes et de leurs propres limites confins. Chaque action dans la réalité actuelle est faite de synchronies, communications instantanées, globalisation et se joue dans un temps toujours projeté vers le futur. Face à ce scénario, comment chacun peut-il faire appel seulement à son histoire, à sa famille ou à son groupe d'appartenance ? Tout se fait plus largement, tout devient possible et accessible : tout se mondialise ou bien s'universalise.

Donc, pour analyser cet espace-temps contemporain, il ne suffit pas seulement

---

<sup>2</sup> El Khayat R. et Goussot A., *Psychiatrie, culture et politique*, Edition Eini Bennai, Casablanca, 2005, pp. 128-129 ;

d'emprunter un regard interdisciplinaire, mais il convient plutôt de mettre ensemble les différentes visions anthropologiques et les approches psychothérapeutiques afin de voir si en découle une rencontre féconde avec une valeur réelle. En outre, il est nécessaire de vérifier si les méthodes utilisées par les deux parties pour envisager la souffrance psychique – individuelle ou sociale – sont compatibles entre elles et applicables aux divers contextes. Il faut constater, enfin, que leur dialogue ne se joue pas sur le terrain du relativisme ou du culturalisme radical, mais au contraire, sur un plan ouvert et dynamique où chaque modèle anthropologique peut s'exprimer, et chaque langage analytique peut être compris.

Une deuxième étologie de recherche se rapporte à l'image de l'espace et du temps – géographiques et symboliques – que nous voudrions encadrer. Nous sommes convaincus, en effet, qu'aujourd'hui, plus que jamais, il est nécessaire d'aller au-delà d'une vision ordinaire d'Orient et Occident, banalisés comme deux mondes homogènes, séparés et irréductibles, tout en ignorant leurs origines communes, les multiples affaires historiques ainsi que les différences internes. Trop souvent, on a tendance à résoudre les deux parties dans un dualisme et à en exorciser la complexité, la transversalité, lorsqu'au contraire leurs dialogues et conflits pourraient donner une nouvelle consistance et profondeur à l'insaisissable et technologique histoire humaine.

A bien y voir, les temps et les lieux d'Orient et d'Occident tracent une trajectoire verticale et se développent tels un réseau, synchronique et diachronique, un temps à spirale où passé et présent se croisent et se chevauchent en donnant lieu à une présence constante du passé sur la scène présente, mais aussi en attribuant au passé un sens plus large et créatif. Néanmoins, de telles nouvelles expériences risquent de devenir des anachronismes si les esprits humains et les peuples ne s'engagent pas tous à rendre réel le temps vécu.

Mais, pourquoi impliquer la psychanalyse ? Et pourquoi à côté de l'anthropologie ?

Le choix d'utiliser ces deux disciplines croisées provient des objections posées dans la thèse. Nous croyons qu'il est possible d'avoir une compréhension plus profonde des deux domaines, collectif et psychique, seulement en utilisant la perspective complémentariste de l'anthropologie psychanalytique. Le tâche de l'anthropologie, telle que la compréhension de la structure sociale des peuples, les hiérarchies de valeurs, et le fonctionnement du groupe ainsi que l'évaluation des perspectives locales et globales, devrait être complétée par une analyse concrète de nombreux dispositifs qui modèlent la psyché du sujet, en façonnant les sentiments et causant des souffrances ou pathologies. Pour sa part, la psychanalyse doit

assumer la double nécessité d'une approche anthropologique dans sa compréhension du psychisme humain pris dans une culture.

La causalité psychique, en rapport avec la causalité culturelle, construisent ensemble un espace d'interface intermédiaire entre la loi symbolique et sociale, d'une part ; et la liberté créatrice individuelle, de l'autre. Il ne faut pas nier l'importance de la dimension culturelle d'un sujet, ni la prendre comme une référence fondamentale, ou bien il ne faut pas dénier le lien entre l'individu et sa famille ou communauté. Néanmoins, on ne peut pas se radicaliser dans une approche culturaliste qui dissout l'universel dans le particulier. Comme le dit très bien Ghyta El Khayat :

« C'est le mystère du transfert, une sorte de communication d'inconscient à inconscient. Le collage absolu du psychisme et de la culture clôture les questions encore bien ouvertes sur la nature et le fonctionnement de l'inconscient, tel que Freud pose ce mystère à fondement de la psychanalyse. Même s'il n'y a de réalité psychique qu'ancrée dans une culture ou dans une langue, la culture est toujours d'une certaine extériorité. Par exemple, l'inconscient qui ne connaît pas la négation, le doute, la temporalité peut faire irruption dans le rêve. S'il y a une lecture du rêve à la lumière d'un système symbolique culturel, il reste toujours une partie singulière propre à l'individu pris dans son histoire particulière qui d'une certaine manière échappe à cette lecture et continue à travailler de l'*endedans*<sup>3</sup>».

Une deuxième motivation d'intérêt se situe dans les caractères mêmes de la psychothérapie, laquelle s'est souvent distinguée par sa capacité « générative » et, en même temps, spécifique. Autrement dit, elle a souvent démontré avoir la capacité de maintenir sa particularité théorico-pratique et, en même temps, de se métisser avec d'autres systèmes de pensée, avec les coutumes et les systèmes de soins des peuples étrangers. Notamment, avec le terme « générativité », nous nous rapportons soit à l'impulsion créative que la thérapie produit dans son écoute de la parole d'autrui, soit à l'acte de naissance de la parole même.

Dans les deux cas, il s'agit d'une nouvelle attribution de sens, ou mieux, d'une découverte. Car, si la pratique de l'écoute et de la parole se pose réellement au croisement entre une théorie de l'inconscient – entendu comme lieu d'inscription de traces – et les trois opérations freudiennes de traduire, transcrire et translittérer – nécessaires, puisque

---

<sup>3</sup> Ibid. p. 130 ;

l'inconscient se transmet à travers le langage – alors cette pratique thérapeutique pourra se dire et se confirmer comme universelle. Après, ce sont les façons d'exprimer les universelles qui changent d'une culture à l'autre, d'une personne à une autre.

Enfin, la troisième raison qui nous a amenée à faire appel aux deux disciplines jointes, se doit au fait que le sens du « nous » en tant qu'acte collectif, est un des schèmes les plus puissants dans l'organisation de l'expérience psychique humaine. Par exemple, la préférence des sujets à l'égard des groupes se manifeste surtout lorsque le groupe vit une expérience de danger ou de souffrance psychique. Bien évidemment, c'est impossible de différencier le vécu social du vécu individuel, de même de distinguer les névroses psychiques des névroses collectives. Alors, le thérapeute devra forcément se mettre dans une position d'écoute du patient et de connaissance de son contexte social, plutôt que rester bien isolé dans sa chambre bien chauffée, assis dans un confortable fauteuil.

Dans la suite de la thèse, nous montrerons comment et pourquoi le discours de la rencontre avec l'altérité et avec les psychés des étrangers doit être abordé par les disciplines analytiques intégrées, ou bien, « métissé » avec l'anthropologie afin de tracer des itinéraires des symboles, valeurs et sentiments finalement partageables.

Pour proposer brièvement un exemple d'une cartographie plus ou moins « traduisible », nous pouvons nous rapporter à la dimension du rêve, un domaine dans lequel l'approche psychanalytique telle que nous la connaissons chez nous, n'a pas de sens dans une autre Culture. Cela, car l'interprétation freudienne des rêves n'est souvent pas comparable avec ce qui est indigène. En fait, chaque système culturel interprète différemment les rêves afin d'en tirer des conclusions générales utiles pour la pratique thérapeutique. Dans la tradition culturelle arabe, par exemple :

« Il y a un système au travail dans la langue qui repose sur l'ambivalence et qui ne peut pas entrer dans la thématique psychanalytique dont il est très éloigné : par exemple, dans les rêves racontés par le rêveur, celui qui l'écoute répond systématiquement *khir* ou *Islam*, bienfait et paix, à n'importe quel contenu onirique auquel il va donner une explication inverse. (...)

Dans ces conditions, l'écart entre les deux méthodes d'interprétation des rêves est impossible à combler. La démarche de la psychanalyse devient une toute autre tentative par rapport à une thérapie culturelle<sup>4</sup>. »

---

<sup>4</sup> Ibid. p. 130 ;

Donc, les pistes d'analyse citées amèneront à s'interroger sur les transformations en cours ainsi que sur les retours de la psychothérapie pendant et après le contact avec l'Autre. En effet, il ne s'agit pas seulement d'un changement interne à la discipline ou à la pensée analytique traditionnelle, plutôt d'un vrai travail de confluence et contamination entre des langages et cultures différentes. De plus, il s'agit d'un aller et retour concret entre le pays d'origine et ailleurs en tenant compte de quelque chose de beaucoup plus étranger que l'inconscient.

### ***Who* : les acteurs de la recherche**

Troisième « W » de recherche sont les sujets à travers lesquels entreprendre l'analyse des objets d'étude. Dans ce cas, il s'agit des deux disciplines protagonistes au centre de la thèse : la psychanalyse et l'anthropologie. L'une adressée à l'altérité interne, voire à l'inconscient, l'autre observatrice de l'altérité externe, voire l'étrangeté. En ce qui concerne leur rapport, nous croyons que la pensée analytique et anthropologique sont deux domaines différents, mais « complémentaires<sup>5</sup> ».

Pouvons- nous dire « non » à la psychanalyse ailleurs ? Autrement dit, pouvons-nous dire « non » à sa migration en l'accusant, par exemple, d'ethnocentrisme et de colonisation ? Nous répondrons par l'affirmative si la psychothérapie exportée est conçue et pratiquée comme un ensemble de dogmes applicables universellement et traduisibles sans une relecture préventive. En revanche, nous répondrons par la négative si, plutôt que de rester fidèles aux percepts théoriques, les thérapeutes les interprètent consciemment selon le contexte et les patients, afin de pratiquer une thérapie fonctionnelle aux sujets, plutôt que pour confirmer la validité du corpus analytique. Au contraire, il serait nécessaire d'effectuer une réorientation critique sur la base de la pratique et de l'ouverture à la collaboration avec d'autres disciplines ou professionnels, en premier les anthropologues.

---

<sup>5</sup> Pour en savoir plus sur l'argument cf.: Devereux G., *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1985. Du même auteur : *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970 ; *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980 ; Normale e anormale, en *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando ed., Roma 2007 (ed. or. 1956), pp. 23-93 ; La psicoanalisi, strumento di indagine etnologica: dati di fatto e implicazioni teoriche, en Devereux, G., op. cit., 2007, (ed. or. 1956), pp. 343-358;

C'est exactement dans cette époque historique signée par la globalisation, les phénomènes de déterritorialisation de communautés et de citoyens, ainsi que par le pouvoir des médias, que nous assistons à une approche, voire une sorte d'échange de positions entre thérapeutes et anthropologues face aux sociétés complexes ou postmodernes. Donc, en étudier les transformations implique la nécessité d'observer les solutions individuelles aux changements, et d'analyser les dérives des identités culturelles. Comme le dit la psychanalyste italienne Virginia De Micco :

« La parentèle plus profonde entre anthropologie et psychanalyse est constituée par leurs déclinaisons différentes et complémentaires de l'Autre. Sans reconnaissance possible de l'altérité, sans une structuration psychique et culturelle de l'Autre, la construction du sujet n'est pas possible, autrement dit, il s'agit d'une substance imprégnée d'altérité, pour le dire avec la belle image de Marc Augé<sup>6</sup>. »

Un autre discours à faire concerne l'anthropologie. Au cours de ces dernières années, nous avons assisté à la fin de la discipline entendue comme une approche à l'exotique ou au primitif, laquelle trouvait son cadre de recherche dans les villages ou parmi les peuples plus lointains. Elle s'est plutôt orientée vers un contexte urbanisé ou, en général, modernisé, voire postmoderne. L'Autre n'est plus l'habitant d'un environnement mystérieux et dangereux, mais plutôt un voisin qui de par cette proximité, évoque des fantasmes et angoisses perturbants. Alors, en pratiquant la psychanalyse ou l'anthropologie aujourd'hui, il faut faire attention aux déterminismes et aux relativismes culturels. Dans ce parcours, l'anthropologie guidera la thérapie qui, à son tour, lui apportera une contribution importante car chaque concept ou pratique collective, pourrait être considéré(e), en soi, comme un symptôme, ou bien, une façon locale de réagir au malaise de sa proprecivilisation.

Dans la mise en pratique des deux disciplines, il faut être conscient qu'elles sont une construction à circonscrire dans un temps et un espace historique, et que leur efficacité est vérifiable objectivement seulement dans les pays où elles ont été constituées. Chaque contexte culturel, en effet, a ses traditions, mythes, usage et coutumes, ses situations politique-sociales

---

<sup>6</sup> De Micco V., *Fantasticare, tradurre, indovinare, forse migrare*, SPI Web, Società Psichanalitica Italiana (en ligne), <http://www.spiweb.it/antropologia/85-fantasticare-tradurre-indovinareforse-migrare>. L'Image de Marc Augé est prise par Augé M., *Il senso degli altri*, Boringhieri, Torino, 2000 ;

et surtout ses pratiques thérapeutiques. Donc, seulement bien dotés de telles connaissances, fournies par des instruments concrets et symboliques enfin disponibles à une grande ouverture vers l'Autre, les psychanalystes et les anthropologues pourraient, ensemble, résoudre les problèmes d'ordre pratique et théorique rencontrés dans le pays étranger, en revendiquant toute leur efficacité de savoir « métis ».

Focalisons notre attention sur la psychanalyse, qu'est-elle ? Une grande découverte culturelle ? Une forme thérapeutique de prestige pour le monde européen du XX<sup>e</sup> siècle ? Ou encore, un moyen de compréhension de la nature humaine au delà de toute frontière ? Du point de vue de la métapsychologie freudienne, sa matière serait l'ensemble des mouvements inconscients sur le comportement humain, et les sentiments d'angoisse qui poussent la pensée et l'action<sup>7</sup>. En outre, fondée sur la recherche de la vérité et du désir, elle serait une théorie universelle.

En analysant son histoire, les changements et les mouvements internes en montrent la nature de sa construction historico-culturelle laquelle, plutôt qu'en représenter une limite, pose la discipline face à l'exigence et à la possibilité de s'adapter aux problématiques actuelles et de se confronter aux systèmes et aux pratiques contextuelles. Ceci afin de poursuivre son rapport avec le psychique, voire le matériel mental considéré comme universel et apte à favoriser le développement psychologique des sujets.

Dans cette recherche nous concevons la psychanalyse comme une pensée analytique qui choisit d'adopter une perspective anthropologique pour aborder le thème de la rencontre avec des individus et cultures étrangers, et qui s'interroge sur le support qu'elle pourrait donner à celui qui souhaite son intervention. Encore, une pratique qui se demande s'il y a une modalité à travers laquelle la thérapie peut être considérée comme efficace aussi par les Autres, malgré les difficultés de la rencontre avec des imaginaires, des notions et des systèmes différents. Enfin, une approche particulière mais capable de soutenir chaque sujet, donc chaque groupe de sujets, face à l'irréductible altérité sous-jacente à l'être humain.

Ici, alors, nous retrouvons une clé de lecture générale de la thèse, laquelle prend sur elle la valeur de réflexion analytique, et de recherche de témoignages et données utiles. Effectivement, la perspective complémentaire choisie, les hypothèses faites, la bibliographie et les contacts pris, en plus de représenter des textes et témoignages précieux sur la modalité de pratiquer la psychothérapie à l'étranger, induiront à réfléchir sur des problématiques aussi

---

<sup>7</sup> Sur ce point, cf. Freud S., *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), PUF, 2005 ;

fondamentales qu'urgentes dans le contexte contemporain demondialisation.

A ce propos, tout le matériel réuni soulève et formule une réponse aux questions de savoir si les théories et pratiques de la psychanalyse possèdent une valeur universelle ou particulière. Ou encore, si sa traduction implique un métissage, autrement dit, une réinvention des ses approches et méthodes.

Depuis Freud, l'inconscient est introduit comme un continent nouveau et mystérieux, un monde à explorer et découvrir, même à conquérir comme une terre étrangère. Après le développement de la métapsychologie qui s'est répandue rapidement en Europe, la psychanalyse s'est acheminée, avec son Père fondateur, vers le nouveau monde, au delà de l'Océan. Suivant les routes des premiers colonisateurs anglais, qui au XVII<sup>e</sup> siècle accostent sur les côtes de l'Amérique à bord de la Mayflayers, la discipline s'est amarrée sur les côtes de New York deux siècles plus tard. Depuis le premier voyage de Freud jusqu'à aujourd'hui, beaucoup des thérapeutes, nouveaux pionniers sortis des universités et des cabinets d'analyse, se sont aventurés en Amérique du Sud pour y découvrir des traces de l'inconscient.

Ensuite, ils sont allés encore plus loin, jusqu'en Inde, le « subcontinent de l'inconscient » comme le définit Livio Boni<sup>8</sup> ou dans d'autres pays du fabuleux Orient. Dans l'espoir de trouver des sujets de l'inconscient à guérir et auxquels transmettre sa connaissance, la discipline s'est heurtée à des difficultés d'ordre linguistique, culturel, politique et thérapeutique. A travers quel langage, quels concepts et quelles pratiques les thérapeutes pouvaient-ils s'entretenir avec ces gens ?

Loin de prétendre faire une analyse critique de l'entreprise plus ou moins colonisatrice de la psychanalyse, l'objectif de la recherche est surtout de présenter un bref panoramique des lieux et des temps de ses déplacements ailleurs, tant sur un plan géographico-temporel qu'épistémologique. A travers les principaux représentants des deux disciplines protagonistes, nous voyagerons vers des territoires Autres, ainsi qu'à travers une réflexion critique de l'approche à adopter en ces pays. Cela nous servira à définir l'approche correcte à adopter par rapport à la migration et la « traduction » de la psychothérapie à l'étranger. Nous tracerons alors la piste pour la mise en œuvre de sa dimension métisse à travers un travail complémentaire avec l'anthropologie.

---

<sup>8</sup> Pour approfondir le rapport entre la psychanalyse et la culture indienne, cf. Boni L. (dir.), *L'Inde de la psychanalyse*, Campagne Première, Paris, 2011 ;

## Freud *versus* Said : dialogue entre deux exilés de la psychanalyse et de l'anthropologie

« La plupart des gens ont principalement conscience d'appartenir à une seule culture, un seul cadre, une seule patrie ; les exilés ont conscience au moins de deux cultures, et cette pluralité de visions donne naissance à une conscience de dimensions simultanées, une conscience qui, pour emprunter une formule à la musique, est *contrapuntique*. Pour un exilé, les habitudes de vie, d'expression ou d'activité dans son nouvel environnement, se constituent inévitablement par opposition au souvenir de ces choses vécues dans un autre environnement<sup>9</sup>. »

Ces mots viennent d'un exilé particulier tel que Edward Said : anthropologue extraordinaire, voyageur attentif et cultivé, bien loin des migrants d'aujourd'hui qui traversent la Mer à la merci de l'espoir et du désespoir. Sa réflexion sera confrontée à celle d'un autre exilé aux caractéristiques similaires, tel que Freud<sup>10</sup>. L'objectif est de les faire dialoguer à propos de la transmigration d'une pensée et d'une pratique disciplinaire à l'étranger, loin de son accueillant endroit de naissance, proche d'un lieu Autre, familier mais « perturbant<sup>11</sup> » (*Das Unheimliche*) pour le dire en termes freudiens.

Pour cette comparaison, nous formulerons la notion de *contrepoint psychique*<sup>12</sup>, à entendre comme l'acte de profiter du déplacement du lieu original vers un nouvel endroit, dans lequel tout est interprété avec un regard différent. Une sorte de passage de l'ordre maternel à l'ordre paternel, du monde enfantin imaginaire à celui symbolique des adultes, ou encore de sa propre langue à une autre incompréhensible, du langage partagé à *lalangue*<sup>13</sup> inconsciente, enfin, de sa propre patrie à la terre d'abordage. Tous ces lieux ont en commun

---

<sup>9</sup> Said E., *Réflexions sur l'exils*, Actes Sud Sciences humaines, Juin, 2008, cit. p. 186;

<sup>10</sup> Pour une confrontation entre la pensée de Said et de Freud, cf. Said E. *Freud et le monde extra-européen*, Le serpent à Plumer, 2004. Du même auteur : *Réflexions sur l'exils*, Actes Sud Sciences humaines, Juin, 2008, pp. 768 ;

<sup>11</sup> Pour en savoir plus sur l'argument du perturbant freudien, cf. Freud S., *Le Perturbant*, publié pour la première fois sur la revue *Imago*, 1919. Du même auteur : *Significato opposto delle parole primordiali, Saggi sull'arte, la letteratura e il linguaggio*, 1910 ; Tricomi F., *Estetica e psicoanalisi*, Rubbettino, 2001 ;

<sup>12</sup> Terme emprunté sur la formule de Said de « conscience *contrapuntique* », Said E. *Réflexions sur l'exils*, Actes Sud Sciences humaines, Juin, 2008 ;

<sup>13</sup> La conception de *lalangue* s'appuie sur les théories lacaniennes présentes dans les *Ecrits et les Séminaires XIX à XXV et XXVII* de Jacques Lacan, éd. du Seuil ;

une connotation Autre et une distance – réelle ou symbolique – qui donne au passant, au voyageur, ou au migrant, le goût de l'exil : aigre, mais étonnant, amère mais fascinant.

En parcourant ces routes, nous commencerons dès le début du voyage, à partir des premières années du XX siècle quand l'insistance des régimes totalitaires en Europe, comme ailleurs, continuait à forcer les intellectuels, y compris les psychanalystes, à l'exil afin d'étouffer leurs capacités de penser, d'obscurcir leur mémoire et d'empêcher le « travail de culture » qu'ils amenaient avec eux. La profonde hostilité de ces régimes à l'égard de certaines disciplines, dont faisait partie la psychanalyse, a produit de profonds effets sur la pensée et la pratique de nombreux exilés.

Nous voyons alors combien la psychanalyse elle-même est placée sous le signe de l'exil. Ceci représente un fantasme lié au contexte historique dans lequel Freud, le Père créateur, a grandi, et qui a marqué de manière indélébile la structuration de son identité ainsi que la construction de la pensée métapsychologique<sup>14</sup>. Le lien profond qui lie l'exil à la psychanalyse se place au cœur même de sa théorie et pratique, et commence bien avant le départ de Freud vers l'Angleterre :

« L'exil de Freud à Londres s'inscrit dans une histoire signifiante dans laquelle l'œuvre de l'auteur et son destin personnel s'avèrent inséparables : l'assumer par Freud agit sur son trait unique d'exilé qui, au-delà de ce qui fait identité entre lui, Moïse et le peuple juif, le lie aussi à l'éternel Œdipe, l'autre grande figure mythique de la psychanalyse<sup>15</sup>. »

Sigmund Freud, a été élevé, sans trop en avoir conscience, entre deux cultures, deux histoires, et deux façons de penser. De plus, il a grandi entre quatre langues : le tchèque, sa langue natale, le yiddish, sa langue maternelle, l'hébreu, ou « langue sainte » du père, et l'allemand, modèle idéal d'identification culturelle. Les fondements de la construction de sa personnalité sont marqués par une situation identitaire difficile de laquelle la psychanalyse même en porte la marque profonde :

« D'étranges nostalgies secrètes montent en moi », il écrit à Ferenczi, « peut-être

---

<sup>14</sup> Pour un approfondissement sur l'argument psychanalyse et exil : cf. *Topique*, La pensée en exil, ed. L'Esprit du temps, n° 80, 3/2002. En particulier, les articles de Tourn L. Freud exilé, *Topique*, 2002/3 n° 80, pp. 15-22 ; et Jeannet-Hasler M., Freud, Jung, Rank, Ferenczi et l'Amérique, *Topique*, 2002/3 n° 80, pp. 23-32 ;

<sup>15</sup> Tourn L., Freud exilé, *Topique*, 2002/3 n° 80, pp. 15-22, p. 22 ;

l'héritage de mes aïeux, pour l'Orient et la Méditerranée, et pour une vie d'une toute autre sorte [...] <sup>16</sup>. »

Selon Freud de *Totem et tabou*, l'héritage archaïque ne peut pas être occulté au cours des générations, ainsi que certains processus psychiques, même s'ils demeurent étrangers à la conscience, restent significatifs pour les nouvelles générations qui les connaissent et les utilisent de manière plus ou moins efficace malgré les interruptions provoquées par la disparition des ancêtres. Chaque sujet rejouerait l'histoire originale au cours de son roman œdipien, ainsi qu'une telle transmission intergénérationnelle garantirait la continuité psychique, cause à son tour, de l'unicité du progrès spirituel fait par l'espèce humaine.

Enfin, Freud, tout au long de sa vie et de sa production, a donné à l'étranger et à l'exil, une véritable portée métapsychologique. Sorte de « juste mouvement », l'exil permettrait à l'expérience de l'étrangeté de se faire d'une manière irréductible, et à chaque identité de s'ouvrir à l'autre, de se mettre en route sans oublier ses appartenances. Et Freud même, en quelque sorte, a été un témoin éprouvé de l'intérieur de lui-même, avec une personnalité fixe qui parvient difficilement à se scinder en ses multiples composantes.

Les psychanalystes et les lecteurs de Freud aussi qui ont inévitablement été influencés par son ouvrage, ou plus encore par la création de sa métapsychologie, restent absolument étonnés par sa force et par son importance révolutionnaire dans le cadre historique et culturel de l'Europe des premières années du XIX siècle. Mais, en même temps, nous ne pouvons pas ne pas remarquer qu'au-delà des frontières européennes, son ouvrage reste méconnu, son influence minimale, et également sa connaissance d'autres cultures est faible.

Comme c'était la coutume de l'époque, sa formation a été influencée par une éducation judéo-chrétienne, et par un milieu scientifique typique de l'humanisme occidental. Tout cela ne veut pas déclasser l'intérêt de son ouvrage ou réduire sa pensée, mais plutôt la placer dans un cadre spécifique. Comme le dit bien Said :

« dans un lieu et une époque qui n'étaient pas encore franchement troublés par ce qu'on appellerait aujourd'hui, dans le jargon postmoderne, poststructuraliste et postcolonial, les problèmes de l'Autre <sup>17</sup>. »

---

<sup>16</sup> Freud S., *Lettre à Ferenczi*, 30 mars 1922 ;

<sup>17</sup> Said E., *Freud et le monde extra-européen*, Le serpent à Plumer, 2004, p. 24 ;

Suivant les réflexions de Said à propos de l'ouvrage freudien, nous sommes d'accord avec lui sur l'ouverture de Freud par rapport à ses contemporains, et nous considérons sa recherche comme une poussée au-delà des conventions, des stéréotypes et de la *forma mentis* de l'époque. En effet, c'est à l'altérité de l'inconscient que Freud consacre toute sa vie intellectuelle et son travail. Bien sûr, une Altérité familière et commune à tous ceux qui parlaient son langage socioculturel ou vivaient dans les mêmes lieux réels et imaginaires de l'Occident. Mais il s'agit quand même d'une Altérité étrangère.

Un grand nombre d'anthropologues, voyageurs, et autres intellectuels croisaient les pays exotiques du monde ou rêvaient des peuples primitifs, mais sans une profonde connaissance des cultures qu'ils rencontraient, océaniques, australiennes, africaines, asiatiques, et ainsi de suite. Au contraire, la plupart d'entre eux avaient une fausse image du « bon sauvage », ou à l'opposé ressentaient une terreur pour la monstruosité étrangère.

Freud, quant à lui, fût loin de ces stéréotypes. Il éprouvait plus plutôt une grande curiosité ethnographique et portait un regard attentif sur l'altérité, ce qui l'a amené à formuler des théories intéressantes sur des questions universelles telles que l'ordre primordial et le meurtre du père, le tabou de l'inceste, la règle de l'exogamie et l'endogamie. Mais, peut-être, sa connaissance n'allait-elle pas plus loin qu'une fascination, une hypothèse, sûrement moins approfondie que sa profonde passion pour l'Antiquité et la culture gréco-romaine ou judéo-chrétienne ?

En effet, Freud refusait d'ériger des barrières entre les peuples extra-européens. D'un côté, il considérait ces peuples comme les primitifs modernes, et de l'autre, la civilisation occidentale, comme un complexe socioculturel et psychique. Au contraire, il les mettait en quelques sortes en comparaison le long d'une ligne évolutive et progressive. Pour lui, certains éléments du passé de l'histoire humaine laissés en arrière, ou pour le dire psychanalytiquement, refoulés, retournaient sous la forme des comportements universels et visibles chez les primitifs.

Nous sommes d'accord encore avec Said, quand il affirme que :

« En tout état de cause, j'estime qu'il est pertinent de dire que la conception de la culture de Freud était européocentriste - et comment en serait-il autrement ? Son univers n'avait pas encore été touché par la mondialisation, l'intensification des échanges grâce aux nouveaux moyens de transport, ou la décolonisation, qui allaient permettre à l'Europe métropolitaine de découvrir de nombreuses cultures jusque-là inconnues ou opprimées. Il n'a pas connu les déplacements de

population massifs qui ont conduit Indiens, Africains, Antillais, Turcs et Kurdes au cœur de l'Europe comme travailleurs immigrés, malgré la froideur de l'accueil de leurs pays d'adoption<sup>18</sup>. »

Conformément à la mise en dialogue imaginaire entre deux intellectuels brisés comme Freud et Said, nous voudrions faire des considérations concernant la fragmentation de l'identité culturelle, voire, d'un peuple entier. Notamment, le fait que ce morcellement identitaire engendre la pétrification et l'aliénation. En effet, selon les deux intellectuels, un trait commun de tous peuples serait le traumatisme en tant que forme de connaissance qualifiée de « dévastatrice », par le Freud de *Moïse et le Monothéisme*<sup>19</sup>, et d'« insupportable » selon Said de *Beginnings*.

Suivant leurs mots, afin de faire de la fragmentation de l'identité culturelle un objet d'investigation psychanalytique et anthropologique, et de la rendre un peu plus tolérable :

« Il convient de faire bien observer que tout élément resurgi du passé s'impose avec une force particulière, il exerce sur les foules une énorme influence et devient irrésistiblement un objet de foi, d'une foi contre laquelle nulle objection logique ne peut rien<sup>20</sup>. »

A ces affirmations freudiennes, Said lui répondrait de telle façon:

« Il s'agit, si l'on veut, de la deuxième moitié de l'histoire, car le traumatisme, loin de générer la liberté, l'ouverture aux autres ainsi qu'aux fragments divisés et irrésolus du moi, conduit à une sorte de fragmentation très différente, qui est selon les termes spécifiques de Freud, dévastatrice, et oblige les identités à se replier sur elles-mêmes, à aller exactement en sens inverse: vers le dogme, vers les dangers des formes de foi coercitives<sup>21</sup>. »

Evidemment, il n'est pas si simple de résumer la complexe hypothèse de Freud sur l'histoire et la structure culturelle et psychique de la civilisation, ni les réponses critiques de Said à propos de la métapsychologie freudienne. Et ceci n'est pas l'objectif de cette brève

---

<sup>18</sup> Ibid. p. 28 ;

<sup>19</sup> Freud S., *Moïse et le Monothéisme*, traduit de l'allemand par Anne Bennan, Gallimard, Paris, 1948, rééditée en Collection Idées, 1975 ;

<sup>20</sup> Said E. op.cit. 2004, ibid. p. 115 ;

<sup>21</sup> Said E., *Beginnings: Intention and Method*, Basic Books, New York, 1975, p. 113 ;

confrontation imaginaire. Il s'agit ici, d'introduire le voyage de la psychanalyse ailleurs, à travers et à partir de son Père, de sa migration cognitive, réelle et scientifique dans l'altérité, ainsi que de son identité brisée dont il était parfaitement conscient.

Il est connu, de fait, qu'il avait l'habitude de rappeler à ses patients à :

« Apprendre à vivre sans fictions consolatrices, car c'est dans l'anéantissement de ces chimères si débilitantes et dangereuses que gît notre espoir. Nous parlons ici non pas d'identités entières, ou divisées, mais de quelque chose qui ressemblerait davantage à des identités brisées<sup>22</sup>. »

Enfin, il importe de souligner l'extraterritorialité de la psychanalyse, sa condition d'étrangère et sa position d'exilée. En ce sens, l'exil prendrait la dimension d'une dynamique inconsciente qui caractérise la condition interne de la conscience et qui pourrait être utilisée comme filtre interprétatif pour analyser la rencontre entre la discipline et les cultures avec lesquelles elle se confronte.

### ***Where et When : les temps et les terrains de recherche***

Mais comment suivre le voyage de Freud et de Said, et des disciplines qu'ils représentent ? Vers quelles nouvelles destinations se tourner ?

La première chose serait de rendre les deux approches plus sensibles aux diversités culturelles comme aux aspects en commun sans, néanmoins, perdre une attitude vigilante sur les changements contemporains. Si, en effet, il est vrai que les cultures sont des textes qu'on peut lire ou interpréter différemment à partir des mythologies fondatrices et des coutumes traditionnelles, il est aussi important de bien tenir compte des changements continus, surtout à partir de l'accélération due à la mondialisation.

Chaque culture, ainsi que chaque sujet qui la vit, se construit dans l'interaction avec tous les autres et à l'occasion de la rencontre plus ou moins pacifique. C'est dans la confrontation, l'échange, la diffusion et la prise de distance que l'individu et les sociétés se définissent mutuellement dans un mouvement dialectique incessant.

---

<sup>22</sup> Ibid. p. 102 ;

Deuxièmement, il faudrait souligner, d'un point de vue géographique, l'espace de la recherche afin d'en tracer les coordonnées virtuelles et de représenter les multiples altérités présentes. Cette configuration définirait soit la relation entre les individus et la collectivité, soit la relation interne entre plusieurs parties de la psyché, et aussi les dynamiques du rapport de la psychanalyse avec les groupes et leurs membres.

Dans le cas spécifique de la thèse, cet espace correspond à la Méditerranée, croisée des peuples et langues, mélange des paysages et visages toujours différents, bassin d'union et de division<sup>23</sup> :

« Qu'est-ce que c'est que la Méditerranée ? » se demande Braudel « mille choses ensemble. Pas seulement un paysage, plutôt de nombreux paysages. Pas seulement une mer, plutôt un enchaînement des mers. Pas seulement une civilisation, plutôt une série des civilisations entassées les unes sur les autres<sup>24</sup>. »

La mer décrite par Braudel, émerge avec force, comme une image pas du tout cohérente ni limitée à un bassin d'eau enfermé par la terre. De toutes façons, ses rives sont unies et uniques : différentes réalités historico-géographiques liées depuis toujours dans un tressage que la notion *Mare Nostrum* symbolise bien. Aujourd'hui, comme au cours des siècles passés, l'ensemble des pays, civilisations, peuples et cultures influencés par cette mer, sont le moteur d'un foyer en continuel devenir. Bien qu'il soit impossible de trouver une clé de lecture univoque de la Méditerranée, ni une représentation apte à témoigner de la complexité qui la caractérise, il est toutefois possible d'identifier un dénominateur commun moyennant lequel effectuer des analyses et des recherches.

La côte qui nous intéresse plus particulièrement est la côte sud de la Méditerranée. Nous pourrions la voir comme la deuxième étape du voyage freudien vers des pays étrangers à la psychanalyse. Il s'agit, précisément, du tant craint et discuté monde arabo-musulman, terre de conquête de la part de nombreux peuples : Turcs, Persans, et Mongols jusqu'aux colonisateurs européens. Un lieu de minorités ethniques et religieuses telles que les Berbères,

---

<sup>23</sup> Pour une lecture d'ensemble sur la Méditerranée d'un point de vue culturel et sociale en tant que espace croisée des peuples et cultures : cf. Braudel F. *La Méditerranée*, Flammarion, Paris, 1985 ; Guarracino S. *Mediterraneo. Immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, Mondadori, Milano, 2007 ; Aymard, et Barberini, *Il Mediterraneo: ancora mare nostrum?*, Luiss University Press, 2005 ; Horchani, Zolo, et al., *Un dialogo fra le due sponde*, Roma, Jouvence, 2005 ;

<sup>24</sup> Braudel F., *Le Méditerranée*, Flammarion, Paris, 1985, p. 9 ;

Coptes, Chrétiens, Juifs, Orthodoxes, Maronites, Druides et Kurdes, lesquelles occupaient un seul territoire, dans une co-habitation mitigée.

Minorités divisées par les grandes disparités économiques, sociales et politiques qui en faisaient un monde sous-développé soumis encore à des régimes autocratiques. Pays où vivaient des groupes très pauvres, analphabètes, et souffrants en conditions socio-sanitaires indicibles, soignés par des thérapeutes traditionnels, magiciens et médecins inexpérimentés. Enfin, point important, un monde épuisé par la pénible condition vécue par les femmes, destinataires principales de cette recherche.

Ce monde, comme tous les autres, est potentiellement riche de sujets dont le désir de se réaliser pourrait être accompagné par le soutien de la psychothérapie. D'autre part, et avant tout, il faut que la discipline analytique réussisse à s'ouvrir à la société arabe, à ses langues et langages, aux dialectes et néologismes, aux sous-cultures et aux zones rurales, ainsi qu'à toute autre contradiction interne qui caractérise les pays du bassin méditerranéen.

Donc, c'est au cours de ce deuxième voyage imaginaire que le Père de la psychanalyse avec ses fils et héritiers modernes se prépare à la rencontre d'une masse énorme de matériel psychique et culturel à déchiffrer. Un voyage dans les mystères inconscients qui débouche sur des problématiques interculturelles et internationales, ou sur des questions collectives qui touchent la profondeur de chaque sujet.

Si le voyage freudien au sud de la Méditerranée est un parcours imaginaire, un de ses plus célèbres élèves a réellement accompli le transfert dans un de ces pays. En effet, au début du XX siècle, Carl Gustav Jung s'est rendu en Tunisie, et à son retour, il a écrit deux textes à propos de son séjour<sup>25</sup>. Le premier est un chapitre dédié au voyage ; le deuxième est la lettre qu'il a envoyée en mars 1920 à sa femme. Ici, il explique l'objectif de son voyage et il confesse son désir d'observer, une fois au moins, l'homme européen de l'extérieur, voir son image dans le miroir de l'altérité représentée par un pays étranger, un lieu Autre :

« Voyager en Afrique pour trouver un point d'observation psychique extérieur à un européen ; moi, inconsciemment je voulais récupérer cette partie de ma personnalité qui, sous l'influence et le poids de l'europhisme, était devenue invisible, cette partie qui était en opposition au Moi car ceci avait effectivement essayé de la réprimer. (...) »

---

<sup>25</sup> Les textes en question sont contenus dans son livre autobiographique : *cf.* Jung C., *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, recueillis par Aniéla Jaffé, Gallimard, 1967, Paris, pp. 532 ;

Ce monde arabe, en apparence tant différent et étranger, réveille la mémoire très éloignée d'un passé bien connu, mais que nous avons apparemment oublié, voire une possibilité de vie encore possible laquelle, néanmoins, a été étouffée par la civilisation<sup>26</sup>. »

Jung, comme Freud et beaucoup d'autres représentants de cette époque, montre un fort intérêt et un regard attentif sur l'altérité, mais qui ne va pas au-delà de la fascination à l'égard des peuples considérés comme primitifs ou exotiques, ou interprétés comme l'enfance de la moderne civilisation occidentale, ou encore comme une étape significative pour l'évolution psychique et sociale du genre humain. En particulier, pour Jung l'incursion, bien que rapide, dans le monde arabo-musulman lui permet surtout de confirmer ses théories sur la métaphore du Soi, et d'appuyer à la recherche des « traces » utiles pour ses hypothèses successives.

Enfin, pour Jung, Freud et d'autres représentants de la naissance de la pensée psychanalytique, nous pouvons ajouter que l'altérité se configure en tant qu'actualisation d'un passé distant et oublié, ou bien la manifestation des parties plus irrationnelles, infantiles et instinctives, bref la partie émergée (ou immergée) du refoulé à la conscience. Encore, la comparaison avec ce monde Autre peut devenir la conscience, sinon l'assurance du parcours personnel ou collectif de progression, ainsi que peut représenter la possibilité de signifier des mots, rencontres et événements de la réalité connue.

L'altérité, toujours aussi méconnue peut être réintégrée dans une psyché universelle, et traduite en termes compréhensibles pour tous en n'importe quel lieu ou quelle époque. Comme Lidia Tarantini explique bien à propos de l'expérience jungienne :

« Il me semble que, plutôt que de se voir soi-même de l'extérieur en tant qu'Européen, et plutôt que de voir sa propre image réfléchi dans un miroir Autre, il (Jung) ait *vice-versa* projeté, donc trouvé, dans l'expérience tunisienne, sa vision et sa lecture d'un monde pour lui étranger, et mystérieux. En outre, il est arrivé à donner une image de la psyché et de la culture européenne, à travers le miroir familial. La lecture que Jung fait de cette expérience manque

---

<sup>26</sup> Tarantini L., *L'Altro prossimo venturo. La relazione terapeutica con il migrante*, Franco Angeli, Milano, 2014 ;

totalemment d'intérêt pour toute preuve d'interprétation historique, sociale et politique, ou d'une compréhension réelle, matérielle et concrète de ce qu'il a vu et vécu (...) Jung pouvait dire, après son voyage à Tunis, d'avoir rencontré les archétypes, l'Ombre et le Soi, et de cette expérience en tirer des forces pour poursuivre le pénible, et difficile chemin que fut sa vie<sup>27</sup>. »

## **Perspectives pour un nouveau voyage**

Si pour Freud, Jung et leurs héritiers il n'a pas été facile – et peut-être il n'était pas dans leurs intentions – de trouver la modalité la plus apte de relation entre le familier et l'altérité, ou entre identités connues et étrangères, au contraire cette modalité doit être forcément la prérogative de toute discipline ou pratique psychothérapeutique qui prétend se donner à l'étranger. Les territoires géographiques et symboliques comparés, en effet, s'intègrent sans cesse, leurs frontières se redéfinissant toujours, mobiles et se confinant les unes les autres.

Historiquement des actions s'accomplissent en se déroulant dans un temps analytiquement quantifiable et en se déplaçant dans une spirale où passé et présent se tressent et se superposent. Enfin, leurs généalogies s'inscrivent et se transcrivent sans cesse marquant autant l'histoire du vécu psychique que collectif. Alors, sujets et groupes sont encore plus complexes à déchiffrer car liés à l'héritage du passé et à la transmission socio-familiale, de telle façon qu'ils doivent prendre en compte avec les vestiges du passé : un procès créatif continu qui se fait et se défait à chaque rencontre avec l'Autre.

Donc, le voyage de la pensée analytique et de l'anthropologie vers une nouvelle bien que voisine « Amérique-Méditerranée » aura comme défi principal de contribuer à dessiner les traits d'une cartographie géographique, symbolique et culturelle d'une Mer nouvelle et unifiée. En effet, la recherche d'une vérité Autre est beaucoup plus fascinante, mystérieuse et féconde que la réplique d'une croyance déjà dictée et appliquée dans des lieux ou avec des personnes étrangères. Autrement dit, il est mieux de risquer de rendre folles deux disciplines, plutôt que les cristalliser dans leurs confortables forteresses.

---

<sup>27</sup> Ibid. pp. 127-128.



# PREMIERE PARTIE

## L'INSTANT DU REGARD

### I / Traduire la psychanalyse :

#### politiques et pratiques pour une psychanalyse métissée

#### Introduction : signifié et champs de la « traduction »

L'objectif de ce chapitre est d'analyser plusieurs aspects liés à la « traduction » de la psychanalyse dans un pays non Occidental<sup>28</sup>. Nous examinerons les obstacles et les

---

<sup>28</sup> Pour approfondir l'argument de la « Traduction » de la psychanalyse à l'étranger, cf. :

Bourguignon A., Cotet P., Laplanche J., Robert F., *Traduire Freud*, Paris, ed. PUF, 1989 ;

Goldschmidt Georges-Arthur, Freud se traduit-il mal?, *Che vuoi, La psychanalyse en traduction*, n° 21, 2004 ;

*Che vuoi ?*, *La psychanalyse en traduction*, n°21, 2004;

Cléopas Iacovos, Civilisation dans la psychanalyse ?, *Recherches en psychanalyse*, 2010/1 n° 9, p. 89-95 ;

Douville Olivier, Diffusion de la psychanalyse dans le monde de Freud : un recensement non exhaustif des étapes et des voies d'extension du mouvement psychanalytique du vivant de Freud, *Che vuoi ?*, *La psychanalyse en traduction*, n°21, 2004 ;

Houballah Adnan, L'inconscient et la langue de l'autre, *Che vuoi ?*, l'Harmattan, n° 21, 2004/1, p. 131-140 ;

Kleinman A. et Good B., *Culture and depression: studies in the anthropology and cross-cultural psychiatry of affect and disorder*, Berkeley, Univ. of California Press, 1985 ;

Michaux Ginette, 'Psychanalyse et traduction : voies de traverse, *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 11, n° 2, 1998, p. 9-37 ;

Nached Rafah, Dire l'indicible, *Psychanalyse*, N° 21, 2/2011, pp. 33-36 ;

difficultés rencontrées dans la mise en pratique de ces théories et méthodes avec des patients étrangers. Enfin, dans la partie finale du paragraphe, on adressera un regard particulière aux aspects les plus théoriques – à savoir analytiques et linguistiques – de la traduction de la psychanalyse dans le milieu arabo-musulman<sup>29</sup>.

En effet, mis à part à l'époque contemporaine, cette pratique a été remise en questions par plusieurs parties (à savoir les chercheurs, les intellectuels,...), mais en même temps, elle vit une croissante diffusion, surtout dans les pays dits non-occidentaux, autrefois étrangers à

---

Naoki Sakai, La traduction comme filtre, *Transeuropéenne* (version en ligne), 25/03/2010, [www.transeuropeennes.eu](http://www.transeuropeennes.eu) ;

Payan Ségolène, Du déplacement au sentiment d'exil, *Recherches en psychanalyse*, 2010/1 n° 9, p. 171-182 ;

Pestre E., Benslama F., Traductions et traumatisme, *Recherche en psychanalyse*, n°11, 2011 ;  
*Recherche en psychanalyse*, n° 4, Langue et traduction, 1/2011 ;

Richard François, Interpréter n'est pas traduire mais traduire c'est interpréter, *Recherches en psychanalyse*, 2005/2 no 4, p. 9-19 ;

Ricoeur Paul, *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004 ;

Stitou Rajaa, L'intraduisible et la parole d'une langue à l'autre, *Cliniques méditerranéennes*, 2014/2 n° 90, p. 129-138 ;

<sup>29</sup> Pour un approfondissement sur la « Traduction » de la psychanalyse dans le monde arabe, cf. : Benslama Fethi, La psychanalyse et l'islam, *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 62, 2005/4, pp. 91-100. Du même auteur : Traductions du monothéisme (Entretien avec Jean-Luc Nancy), *Cliniques méditerranéennes*, n° 73, 1/2006, pp. 213-230 ; Le corps en islam, *Dictionnaire du corps*, PUF, Paris, 2007, pp. 503-507 ;

Benslama Raja, L'arbre qui révèle la forêt: traductions arabes de la terminologie freudienne, *Figures de la psychanalyse* n° 20, 2/2010, pp.195-208 ;

*La Célibataire* n°8, La psychanalyse et le monde arabe, printemps 2004 ;

*Dictionnaire des sciences sociales* (en arabe), écrit par une équipe de spécialistes arabes, publié par l'Académie de la langue arabe en collaboration avec le Centre d'échanges culturels du Caire et l'Unesco, Le Caire, 1975 ;

Doumit Élie, Psychanalyse et langue arabe, *La revue lacanienne*, n° 11, 3/2011 pp. 107-110 ;

*Encyclopédie de psychologie et de psychanalyse*, sous la direction de Farag Abdelkader Taha, Koweït, 1993.

Hirt J.M., *Le miroir du prophète. Psychanalyse et Islam*, Paris, Grasset, 1993 ;

Houballah A., La psychanalyse et le monde arabe, *La célibataire*, n8, 2004, pp. 19-28. Du même auteur : *Psychanalyse du masculin et du féminin de Freud à Lacan* (en arabe), Beyrouth-L'Abiar, 2004 ;

Safouan Moustapha *L'interprétation des rêves: Tafsir al-Ahlam*, 1967. Nouvelle édition, Beyrouth, Dar el Farabi, 2003 ;

Sami Ali, Langue arabe et langage mystique. Les mots aux sens opposés et le concept d'inconscient, *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 22, 1980, pp. 183-197 ;

Zoueïn Josette, Freud en arabe : Notice bibliographique, *Che vuoi, La psychanalyse en traduction*, n° 21, 2004, pp. 101-104 ;

Zoueïn J. et De Rochegonde T., Rencontre avec un traducteur en arabe, Georges Tarabichi, *Che vuoi ?*, n° 21, 1/2004, pp. 93-99 ;

ces concepts et pratiques. Naturellement, la demande analytique se décline différemment dans les divers contextes, et est en lien avec la culture qui l'héberge. Autrement dit, si d'une part, la psychothérapie amène des contributions liées à ses connaissances ; d'autre part, les cultures Autres lui apportent des nouveautés liées à leurs coutumes, visions et mythologies.

Donc, une imbrication entre les deux parties et un métissage sont inévitables ou bien nécessaires pour instaurer un dialogue compréhensible et fécond. Néanmoins, cette rencontre comporte aussi des points d'interrogation à propos de l'universalité des principes analytiques et des problèmes de « traduction » linguistique, conceptuelle, politique et culturelle.

Les changements du monde moderne définissent un espace commun de problèmes entre les différentes sociétés, et une exigence de réflexion sur les façons à travers lesquelles la crise du sujet contemporain s'institue et se manifeste. À ce propos, le psychanalyste Maurizio Balsamo, dans le dialogue avec Fethi Benslama pendant le Séminaire International de Géographies de la Psychanalyse, lui demande de façon provocante, si aujourd'hui nous ne serions pas des spectateurs de la création d'un « mélange archaïque fait de théologie, scientisme et populisme » lequel, sous formes différentes, appartient soit à l'Islam soit à l'Occident :

« On pourrait se demander si ce mélange archaïque fait de théologie, scientisme et populisme, n'est pas dans une certaine mesure, quelque chose qui appartient soit à l'Islam (à l'Autre), soit à l'Occident tout court, bien sûr sous formes différentes, mais pas pour autant moins significatives. Autrement dit, la crise du sujet, la présence de vagues néo-religieuses, de pensées fondamentalistes, d'ensembles emmêlés entre hyper-technicisation de l'être humain (voir : abolition de la psychothérapie dans les services publics, recours toujours plus massif aux médecines, anéantissement de l'intimité, la lutte à la culture, le retour de formes alternatives et traditionnelles de médecines loin du savoir scientifique, le refus de l'altérité dans les formes plus variées, d'une forme raciale jusqu'à une plus religieuse), donc si tout ça ne suffit pas pour définir un espace partagé de problèmes, une commune exigence de réflexion sur les modalités actuelles dans lesquelles la crise du sujet s'institue<sup>30</sup>. »

---

<sup>30</sup> *Géographies de la Psychanalyse*, Report du Séminaire International (a cure de Scotto di Fasano Daniela), Collegio Ghislieri, Pavia, 6 ottobre 2012. (Texte en ligne) <http://www.spiweb.it/report-materiali/304-report-altre-attivita/2494-geografie-della-psicoanalisi> ;

Dans ce mélange, nous retrouverons des éléments tels que : la crise du sujet, la présence des vagues néo-religieuses, des fondamentalismes, ou des problèmes d'hyper-écologisation, comme par exemple l'abolition de la psychothérapie dans les services publics, ou encore le recours croissant aux produits pharmaceutiques, la destruction de l'intimité, la lutte contre la culture, le retour des formes alternatives et archaïques de médecine, et le refus de l'altérité raciale et religieuse.

Le contexte de la présente recherche, qui s'intéresse à la rencontre entre psychanalyse et culture arabo-musulmane, est particulièrement stimulant car les pays en question, se trouvent sous un régime de violence et de répression, avec un passé traumatisé par la colonisation, et un présent dominé par une catastrophe migratoire. De plus, dans ces sociétés, la tradition n'incite pas à l'expression de la parole individuelle, ou ne conçoit pas l'utilisation des mots tels que « Je » ou « non ».

Et c'est précisément à partir de ces constats que les analyses théoriques, les travaux thérapeutiques, les actualisations des pratiques et du vocabulaire analytique dans le système linguistique local, devraient être entrepris, afin d'amener des tentatives de métissage entre l'interprétation psychanalytique et les expériences culturelles, sociales, politiques, et religieuses du monde islamique.

Sans oublier les découvertes métapsychologiques de son Père fondateur, la psychanalyse, en se déplaçant d'un pays à l'autre, doit obligatoirement accomplir un retour critique à ses fondements théoriques, linguistiques et pratiques, si elle veut préserver son éthique dans la « traduction » et le métissage. Un tel projet de « transvaluation » concerne toutes les sciences de l'homme, mais en particulier la psychanalyse et l'anthropologie.

La première, car elle se place au cœur des singularités spécifiques, où la transvaluation concerne l'intimité de chacun, et la seconde, pour sa familiarité avec l'étranger.

Réfléchir à la « traduction » linguistique du langage analytique, à savoir de sa terminologie et ses concepts, est fondamental car le symptôme psychique investit le langage pour traduire son désir. Et le procès de traduction devient particulièrement important lorsque la clinique rencontre des patients étrangers pris dans leur milieu culturel.

Liberté ou fidélité, interprétation ou littéralité, familiarité ou étrangeté ? La « traduction », est-elle capable de restaurer le sens profond des mots et des concepts, face à un ordre symbolique et à un réel différent ? Quels sont les éléments qui perdurent et ceux qui changent ?

Une première réponse vient de l'article de Hourie Abdelouahed dans lequel, la psychanalyste et chercheuse arabe restitue l'importance de « *Ce qui demeure étranger* » dans l'acte de traduire :

« *Dans l'étreinte amoureuse de la traduction, écrit Paul Valéry, les langues comme les amants, étreignent ce qu'elles ignorent. Toutefois, c'est sur le fond de ce qui demeure, par elles, ignoré que se fait la rencontre. Et la traduction, note Walter Benjamin, a pour dessein d'exprimer le rapport le plus intime entre les langues, de dire leur parenté à condition toutefois de ne pas confondre parenté et ressemblance. La traduction loin d'abolir la différence entre les langues, se fait en elle. Et l'étreinte amoureuse se nourrit de cette différence entre les langues, de la tension de l'écart puisque la traduction est une manière de se mesurer à ce qui rend les langues étrangères l'une à l'autre. Ceci étant, la trahison est là également comme une toile de fond puisque la traduction ne parvient pas à révéler ou à restituer ce rapport caché lui-même. Elle ne peut que le représenter en l'actualisant dans son germe ou dans son intensité. La tâche du traducteur consiste alors à trouver, dit encore Walter Benjamin, dans la langue où est traduit l'original, cette visée intentionnelle qui éveille en elle l'écho de l'original<sup>31</sup>. »*

De plus, si comme dit Lacan, l'inconscient est structuré comme le langage, le voyage de la psychanalyse à travers les cultures étrangères implique la rencontre avec l'inconscient des sujets pareils. Comment le psychanalyste écoute-t-il lorsqu'il se trouve face à l'épreuve de la double étrangeté, à savoir, cela de l'inconscient en tant qu'étranger par excellence, et de l'inconscient d'un patient étranger ?

Comme bien écrit Houria Abdelouahed, c'est juste :

« La parole originaire et fondatrice est une traduction. La traduction ouvre sur la question de l'origine et du lieu, sur celle de l'exil et du déplacement. Elle confronte à la question de l'original et de la copie, de l'image et de l'imitation, du sens et de la communication. Liberté ou fidélité, transparence

---

<sup>31</sup> Abdelouahed H., La féminité et le mouvement, *Recherches en psychanalyse*, n° 4/2005, pp. 41-52, p. 41 ; Ouvrages citée par l'auteur : Benjamin W., *Mythe et violence*, I, Denoël, 1971, p. 264 ; Gomez Mango E., *La Mort enfant*, Gallimard, Coll. «Tracé », 2003, p. 73 ; W. Benjamin 1971, op.cit. p. 267 ; Ibid. p. 264 ; Ibid. p. 269 ;

ou littéralité, familiarité et/ou étrangeté entre les langues. La traduction arrive-t-elle à restituer ce qui demeure caché dans une langue, à en restituer l'intensité ? Vouloir restituer « pleinement » le sens de l'original nous confronte à la béance d'un « intouchable », la nécessité d'un « défaut fondamental ». Et l'amour, qui est au fondement d'un voyage à travers les langues, réactive la problématique du deuil.

L'exil dans la langue étrangère impose que le traducteur soumette la sienne à la notion violente de la langue étrangère.

(...) S'il en va ainsi pour chaque traduction, celle des textes psychanalytiques se heurte davantage à la rencontre de la matière linguistique avec l'inconscient, avec la *langue de l'infantile*. D'ailleurs, langue de l'enfance ou langue de l'infantile ? Et c'est dans le transfert que l'analyste reconnaît la force de la langue, la puissance de la nomination, les fragments de la langue première, les effets de déplacements...<sup>32</sup>. »

Le rôle du thérapeute est alors central dans l'acte de « traduction », car c'est à lui de transposer et d'élaborer les données externes, les interprétations et les questions du patient. C'est à lui de savoir maintenir une attitude ouverte et flexible, et de se faire conduire par une perception consciente contre-transférentielle. Enfin, c'est à lui que s'adresse une demande de reconnaissance, compréhension et soutien, à laquelle il doit nécessairement être en mesure de répondre, s'il veut être reconnu et accepté :

« Si la tâche du traducteur consiste à racheter dans sa propre langue « ce pur langage exilé dans la langue étrangère », c'est à partir de la perte, de l'exil dans l'autre langue, l'ouverture sur ce qui est étreint et pourtant ignoré qu'un travail de pensée peut être possible. L'écho de l'original porte sur une ouverture. Cette ouverture qui définit la sexualité de tout un chacun est ce qui conditionne la possibilité même de traduction<sup>33</sup>. »

## **Ame diasporique de la psychanalyse**

---

<sup>32</sup> Abdelouahed H. et al., Éditorial, *Recherches en psychanalyse* 2005/2, p. 5-7., p.6;

<sup>33</sup> Abdelouahed H. 4/2005, op. cit. p. 51. Ouvrage citée par l'auteur : Benjamin W., *Mythe et violence*, I, Denoël, 1971, p. 273 ;

Les réflexions sur la « traduction » obligent à une brève digression sur la pensée freudienne à propos des trois temps de la « créativité scientifique »<sup>34</sup> : imaginer, traduire et migrer. Cela apparaît comme important car il introduit le lien entre la problématique migratoire et le domaine analytique :

« Pourquoi nommer les trois temps de la créativité scientifique freudienne pour introduire au monde de la migration, et plus spécifiquement, à l'intérêt qu'il peut susciter en champ analytique ? Peut-être pour souligner la dimension de passage et de recomposition des frontières psychiques, relationnelles, et culturelles que la psychanalyse rencontre dans son mouvement de déploiement théorique et clinique qui la rendent très proche à un mouvement migratoire<sup>35</sup> ? »

Profitant de telles interrogations, la présente recherche vise à souligner la dimension de passage et de reconstitution des limites psychiques, relationnelles et culturelles que la psychanalyse rencontre pendant son mouvement théorique et clinique dans un pays étranger, en particulier dans le monde arabo-musulman.

Le mouvement de la psychanalyse est en effet très similaire à la dynamique migratoire. Dans une certaine mesure, nous pouvons même dire que la psychothérapie est semblable à une identité diasporique, et que cette dimension la rendrait capable de s'approcher des souffrances des patients étrangers. De fait, grâce à l'imagination, à la traduction et au déplacement, elle pourrait comprendre les glissements de sens, les passages de transfert et contre-transfert, ainsi que les instances ou les désirs des sujets rencontrés ailleurs. Pour ces raisons, la psychanalyse est déclarée apte pour :

« traiter les malaises de ce que l'anthropologue Appadurai appelle identités diasporiques, juste pour la dimension inhérente à son itinéraire cognitif, destinée à imaginer, traduire, deviner. Autrement dit, disposée à comprendre les passages (transfert / contre-transfert), les glissements de sens, la nécessité de déchiffrer partiellement et par intermittence<sup>36</sup>. »

---

<sup>34</sup> De Micco V., *Fantasticare, tradurre, indovinare, forse migrare*, SPI Web, Société Psychanalytique Italienne (texte en ligne), <http://www.spiweb.it/antropologia/85-fantasticare-tradurre-indovinareforse-migrare> ;

<sup>35</sup> Ibid. texte en ligne ;

<sup>36</sup> Ibid. texte en ligne ;

La psychanalyse migre, rencontre ou se confronte à des sujets et des cultures, se radicalise ou se modifie, s'impose ou change. Les conséquences anthropologiques inévitables de sa « traduction » en tant que métissage influent sur le cadre des pratiques, et incitent les chercheurs ou les praticiens à inventer de nouveaux dispositifs, à recourir aux ressources les plus créatives. De plus, cette question de la migration au sud de la Méditerranée renvoie aussi à connaître la construction culturelle de la psyché des sujets arabo-musulmans, voire le bâti culturel qui soutient l'appareil psychique.

L'identité a besoin d'un appareil mental et d'un autre, constitué de signes et symboles collectifs dans et grâce auquel trouver des instruments de représentation émotive et culturelle fonctionnels à la construction de chaque intériorité. Enfin, c'est l'étude de multiples subjectivités qui forment un groupe qui met en relief cette dimension constitutive de la culture pour la psyché. Autrement dit, la structuration interne et la structuration culturelle gardent des rapports d'homologie, l'une est le double de l'autre<sup>37</sup> :

« La question de la migration met en cause inévitablement et immédiatement la structuration culturelle de la psyché individuelle : bâti culturel qui soutient l'appareil psychique. C'est juste dans la condition de *Hiflosigkeit* que se situe la racine du lien culturalisant : après tout, l'être humain est destiné (dans le sens de *committed*) biologiquement à la socialité puisqu'il nécessite un autre appareil psychique qui donne du sens et est accessible à ses expériences primaires. Et, encore, il nécessite un appareil de signes et symboles culturels, qui est déjà là et est déjà donné, dans et à travers lequel il peut trouver les instruments de représentation émotive et symbolique aptes à reconstruire son intériorité. »

## **Le « transgénérationnel » dans la psychanalyse**

Un des aspects centraux pour la réflexion contemporaine de la psychanalyse face à l'altérité concerne la transmission théorique, pratique, psychique et symbolique de son *corpus* à travers les générations de thérapeutes. Particulièrement, de ceux qui se forment et travaillent à l'étranger. En général, la succession cohérente de l'ordre des générations constitue une vraie

---

<sup>37</sup> Appadurai Arjun, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001 ;

chaîne symbolique et un générateur de sens apte à constituer l'identité même. Dans ce processus, le sujet trouve sa place dans un espace et un temps partagés et protégés.

Selon la psychologue et psychothérapeute française Anne Ancelin Schützenberger, le « Transgénérationnel » est une sorte de passage d'objets de différente nature, à travers les générations, qui ont une origine inconsciente et se transmettent sous forme inchangée au fil du temps. Cette catégorie a été construite pour définir les contenus et les mécanismes qui permettent la continuité de la vie psychique au cours des générations successives. Grâce à un tel passage, chacun entre en contact avec des expériences qu'il n'a jamais vécues personnellement et qui restent inconnues à la conscience<sup>38</sup>.

En allant plus au fond dans le sujet, et en approfondissant le « transgénérationnel » dans la psychanalyse à l'étranger, il s'agit d'analyser les modalités psychiques et symboliques à travers lesquelles se déroulent les informations pendant les générations des thérapeutes, et tout au long de la chaîne, fondant l'identité même de la psychanalyse.

La question des filiations et des transmissions internes est au cœur du système psychothérapique, et elle traverse les sociétés contemporaines confrontées à des enjeux liés à de nouveaux paradigmes dans la culture. En ce qui concerne les psychanalystes de deuxième ou troisième génération qui pratiquent dans les pays arabes, la chaîne symbolique et épistémologique qui les lie à leurs prédécesseurs devient très importante. Il est nécessaire alors de s'interroger brièvement sur les instruments symboliques et analytiques que ces thérapeutes devraient avoir à disposition dans leur formation en tant que psychanalystes.

Afin d'approfondir la question, nous utiliserons les analyses faites par René Kaes à propos du « transgénérationnel », et en particulier ses intuitions sur la transmission à l'interne des systèmes institutionnels<sup>39</sup> :

---

<sup>38</sup> Pour en savoir plus sur le « Transgénérationnel », voir : Kaes R. *Un singolare plurale. Quali aspetti dell'approccio psicoanalitico dei gruppi riguardano gli psicoanalisti?*, Edizioni Borla, Roma 2007 ; Kaes R., *Le alleanze inconsce*, Edizioni Borla, Roma 2010 ; Kaes R., Faimberg H., Enriquez M., Baranes J., *Trasmissione della vita psichica tra generazioni*, Edizioni Borla, Roma 2005 ; Kaes R. et Nicolle O., *L'istituzione in eredità. Miti di fondazione, trasmissioni, trasformazioni*, Edizioni Borla, Roma 2008 ; Schützenberger A.A., *The Ancestor Syndrome*, Routledge, Londres & New York, 1998 ; Schützenberger A.A., *Le Genosociogramme. Introduction à la psychologie transgénérationnelle*, en *le Genogramme*, n° spécial des *Cahiers Critiques de Thérapie familiale et pratique de réseaux*, n° 25, p. 61-83, Bruxelles, 2000 ; Schützenberger A.A., *Psychogénéalogie. Guérir les blessures familiales et se retrouver soi*, Paris, Payot, 2007 ;

<sup>39</sup> Kaes R., La costruzione dell'identità in correlazione all'alterità e alla differenza. Intervista a cura di Lorena Preta, en *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*. Nuove identità, n°1, Roma, Il Saggiatore, 2001, pp. 185-196 ;

« Une institution est toujours traversée par ce dont elle a hérité et que, souvent, ses propres membres ignorent, et elle est projetée dans un avenir qui assure, pendant les générations successives, la continuité et l'autoconservation de soi-même, une fois instituée. Toutes les institutions se fondent et se transforment à travers le passage de générations différentes, mais le destin qui les attend est très variable ainsi que l'utilisation que les générations font de tels systèmes<sup>40</sup>. »

À partir d'ici, nous voudrions considérer la psychanalyse comme une institution et examiner la chaîne qui la traverse et qui lie les thérapeutes à son intériorité en lui assurant une continuité dans le temps et l'espace. Par là même, nous pouvons faire l'hypothèse que si cette chaîne se fait dans d'autres pays et par des thérapeutes locaux, le risque existe d'interrompre le fil des transmissions inconscientes, surclassées par une transmission consciente mais qui instrumentalise le sujet.

Ceci, surtout à cause du danger de mal comprendre, nier ou pire encore détruire l'essence originaire de la discipline. De plus, un tel ordre symbolique, épistémologique et pratique, commencé avec Freud, pourrait être brisé par des forces externes, mais aussi par les mouvements mêmes des thérapeutes qui, pour des avantages personnels, réinterprètent la discipline à leur propre façon.

Afin d'éviter cette prise de pouvoir, le thérapeute devrait assumer la fonction d'un tiers et utiliser une approche différente qui ne signifie pas nier les fondements de sa discipline, mais plutôt accomplir une révision de la métapsychologie née en Occident, et construite autour du monde intérieur du sujet. Une déviation vers une psyché relationnelle embranchée sur la dimension intersubjective et groupale.

Enfin, la transmission *transgénérationnelle* de la psychanalyse dans les pays non-occidentaux, peut se considérer comme un phénomène connecté à plusieurs dimensions « autres », telles qu'une dimension relationnelle, historique, culturelle et psychique. Autrement dit la dimension de la réalité mentale commune et partagée. Pour cela, la thérapie analytique doit être capable de se connecter à un inconscient constitué, d'une part, par un héritage originaire (freudien), et d'autre part, par un des pays d'accueil. De plus, c'est avec cette partie qu'elle doit apprendre à dialoguer si ses variables viennent de dimensions étrangères, de contextes Autres qui lui sont peu connus, et de la transmission qui ne lui appartient pas.

---

<sup>40</sup> Ibid. p. 187 ;

Une autre réflexion intéressante de Kaes concerne le concept de l'« inconscient extra-topique » à travers lequel il met en relief :

« comment l'inconscient individuel se structure à travers une double détermination intrapsychique et inter/trans-psychique, dans l'espace de configurations de lien<sup>41</sup>. »

Sans s'étendre sur la question qui dépasse l'argument de la thèse, on voudrait juste reprendre la valeur de la catégorie Kaesienne pour l'appliquer au concept de « métissage », central dans la présente recherche. Autrement dit, considérer le procès de métissage comme le résultat d'une double détermination intra et trans-psychique, et d'une psyché analytique qui s'étend au-delà des limites de l'espace et du temps.

A partir d'ici, il sera possible de rechercher la généalogie de la psychanalyse en retraçant sa chaîne structurée le long des deux axes du rapport avec les Pères originaires, voire le groupe et le contexte de fondation et d'appartenance, ainsi qu'avec les nouveaux Pères du pays d'arrivée. Pour le dire en d'autres termes, il s'agit d'enquêter sur le rapport entre mémoire et identité, en s'ouvrant à la possibilité de l'existence de déterminations théorico-conceptuelles et socioculturelles, de l'historicité, et de l'impossibilité que la psychanalyse, comme toute autre thérapie, soit assimilable ailleurs, sans une révision préalable.

Notamment parce que, comme pour chaque sujet, il est nécessaire que le thérapeute se confronte avec les contenus refoulés par son inconscient, lesquels se manifestent sous différentes formes. Processus très important qui doit être abordé et résolu – plutôt que limité et évité.

Finalement, en analysant les cas des figures représentatifs des pays du Maghreb qui constituent notre terrain de recherche, on parviendra à bien expliquer les dynamiques internes à la chaîne généalogique de la psychanalyse pour, enfin, la situer, l'encadrer tout au long du développement historique et politique de la culture arabo-musulmane.

## **Augmentation de la demande de « psy »**

---

<sup>41</sup> Ibid. p. 195 ;

Au-delà des obstacles et des dynamiques internes à la psychothérapie, ce qui semble évident aujourd'hui, c'est que, partout dans le monde, on a de plus en plus recours aux compétences des « psy », et qu'on crée toujours plus de centres de soins ou de réhabilitation, associations et groupes avec des orientations différentes.

Dans la plupart des cas, les techniques thérapeutiques, ainsi que les modalités de prise en charge, dérivent des modèles thérapeutiques occidentaux réadaptés, certains, à travers soit une mise en acte critique et consciente – que l'on appelle « métissage » – mais aussi à travers des utilisations impropres, jusqu'à une vraie imitation des modèles de départ.

Comme en témoigne Gehad Mazarweh de l'Université de Téhéran, dans un entretien fait par la psychanalyste italienne Daniela Scotto di Fasano, parue dans la revue *Psyché* du 2008<sup>42</sup>, à propos de la psychothérapie dans les pays islamiques, le besoin et la demande de pratique analytique sont de plus en plus requis, sinon nécessaires, bien qu'il existe plusieurs limites à sa diffusion. Parmi les principaux obstacles, il fait référence à l'histoire récente de la discipline à l'étranger, et à l'absence des concepts analytiques enracinés dans la conscience collective islamique, la méfiance envers l'inconscient, ou encore la présence de tabous tels l'image parentale ou celle des autorités politico-religieuses :

« Les pays islamiques, alors, se battent contre la peur de ce qui est occidental et l'intérêt envers la pratique psychanalytique. Cette ambivalence face à l'Occident se configure en équilibre entre la réception positive et l'idéalisation ou agressivité, la pulsion destructrice et le sens d'infériorité ; l'assimilation et la colère ou la souffrance psychique ; l'acquisition des normes occidentales et les prescriptions islamiques<sup>43</sup>. »

Les psychanalystes, eux aussi, peuvent être considérés coupables, car même s'ils insistent sur un savoir global, leur pratique paraît de plus en plus négligente face aux variables et aux variantes socioculturelles de la souffrance psychique. Car, en présumant trop l'universalité de leurs concepts et thérapies, ils risquent d'en réinventer les destinataires, en les objectivant et en provoquant l'humiliation culturelle ou la perte du sentiment identitaire du patient. En d'autres termes, on sous-estime l'importance de recueillir et d'analyser localement les représentations symptomatiques de la souffrance qui diffèrent d'un pays à l'autre. A cause

---

<sup>42</sup> Scotto di Fasano D., *Islam e psicoanalisi: quali prospettive?* Intervista a Gehad Mazarweh, en *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*. Geografie della psicoanalisi, n°1, Roma, Il Saggiatore, 2008 ;

<sup>43</sup> Ibid. ;

de ce mépris, les diagnostics psychopathologiques exportés, agissent comme des instruments d'isolement pour le sujet, ainsi que de déliaison culturelle et de fragmentation du groupe.

L'universalité de la pensée analytique, en laquelle la plupart des psychanalystes ont confiance, risque alors de devenir une forme de domination, une arme à l'avantage d'un moderne colonialisme intellectuel, qui grâce au pouvoir centralisé, agit comme un réseau de relations de forces alimentées par une idéologie qui s'impose comme inévitable et normale.

A ce propos, beaucoup de spécialistes d'anthropologie politique, parlent de « *gouvernance* thérapeutique », pour indiquer des formes de domination modernes qui n'utilisent pas la violence directe, mais une forme plus subtile de coercition invisible, et également sournoise et cruelle. Naturellement, cette analyse concernant les psychanalystes qui travaillent à l'étranger, ne veut être ni générale ni généralisable, mais c'est un risque à considérer.

Pour prendre un exemple, la psychanalyse considère la pratique de la liberté comme un fondement nécessaire et universel pour chaque sujet. On pourrait, alors, se demander quelle est la conception de liberté en oeuvre aujourd'hui dans les pays arabo-musulmans, et si les spécificités culturelles se conforment bien aux valeurs universelles auxquelles la psychanalyse fait référence.

Ces interrogations-ci et d'autres, similaires, jouent un rôle fondamental si l'on veut utiliser les notions de liberté, d'universalité, et d'autres pareilles, comme des instruments utiles pour les sciences psychologiques et sociales. En effet, à bien y voir, la limite entre une forme thérapeutique, ou une analyse culturelle efficace et constructive et un instrument de colonisation, d'assimilation et de gouvernance, est malheureusement très subtile.

### **« L'inconnaissable » et « les intraduisibles »**

Par ailleurs, un problème de perspective se pose, dans la mesure où, si les deux notions de liberté et d'universalité sont utilisées en tant que méthode de compréhension des comportements humains, ceci sera possible seulement de façon imparfaite et partielle car le dialogue avec l'altérité se fonde sur des notions globalisantes, grossières et construites sur le principe de l'analogie.

Il s'agit d'une méthode qui fabrique « l'inconnaissable » de tout peuple, et qui en filtre les éléments en écartant les moins compréhensibles. Néanmoins, celles-ci sont des variables importantes, à l'origine de la plupart des échecs dans la prise en charge psychothérapeutique, tant qu'elles devraient diriger la théorie et la pratique clinique dans le travail quotidien avec les patients.

En outre de « l'inconnaissables », cette méthode qui utilise des notions universalisantes fabrique « les intraduisibles » d'un groupe, ou les tabous, « les indicibles » comme la thérapeute arabe Rafa Nached les appelle<sup>44</sup> :

«L'indicible pour nous, psychanalystes à Damas, c'est le spécifique, ce qui nous fait différents et pourtant aussi semblables à l'autre. Néanmoins la psychanalyse fait peur car elle se trouve entre le rejet de la sexualité au sens général du terme et le langage ésotérique sur la divinité. Ses concepts fondateurs, en plus d'être intraduisibles par une langue étrangère, dans le sens qu'ils n'ont jamais été traduits en cette langue, représentent des tabous. Mais c'est justement ça le défi plus intéressant pour la psychanalyse contemporaine qui pour se mettre en pratique a besoin de l'autre différent, et si cet Autre lui est doublement étranger, l'aventure d'apprendre à savoir faire avec lui, c'est encore plus fascinant. (...) Nous et vous, c'est la garantie de la continuité de la psychanalyse dans le vrai<sup>45</sup>. »

Ainsi seulement, l'analyse clinique aura une garantie de continuité dans le « vrai » afin ne pas rester un corps étranger mais une « dimension de la vérité », comme Lacan l'a souligné dans *La science et la vérité*<sup>46</sup>. Parler de la psychanalyse, je cite Lacan, « c'est parler du drame subjectif qui coûte chacune des crises qui dans son histoire est liée à une transformation radicale qui l'amène parfois à la folie<sup>47</sup>. »

Enfin, la recherche des universels humains, bien que difficile, impose et permet la « traduction » de toute pratique humaine, apparemment incompréhensible. Au contraire, l'incompréhensibilité lui est essentielle. En effet, pour que toute traduction ait lieu, il faut rencontrer une forme quelconque d'incompréhensibilité ou d'inintelligibilité qui ne peut pas

---

<sup>44</sup> Pour approfondir l'argument voir : Nached R., Histoire de la psychanalyse en Syrie, *Topique*, n° 110, 1/2010, pp. 117-127. Du même auteur : Dire l'indicible, *Psychanalyse*, n° 21, 2/2011, pp. 33-36 ; Psychanalyse en Syrie, *Association de Psychanalyse Jacques Lacan*, Paris et Eres, Toulouse, 2012 ;

<sup>45</sup> Nached Rafah, Dire l'indicible, *Psychanalyse*, n° 21, 2/2011, pp. 33-36, p. 34 ;

<sup>46</sup> Lacan Jaques, *La science et la vérité*, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966 ;

<sup>47</sup> Lacan J. 1966, en Nached R. 2011, op.cit. p. 34 ;

être réduite au problème d'interprétation correcte ou d'une signification adéquate. Elle est plutôt un fait social car un acte de traduction en suscite un autre, parce qu'il se produit dans un cadre de socialité. Donc, comprendre et analyser l'Autre par le biais de la « traduction » analytique, signifie revenir au monde et s'apercevoir que ce monde a été transformé :

« Si nous, en Occident, nous avons trop de traductions, ou de réinterprétations de la parole freudienne ou lacanienne, le monde arabe, au contraire, est signé par un manque. Et le but de certains efforts, aussi du nôtre, est d'équilibrer ces extrêmes car les deux renvoient au même, au rien<sup>48</sup>. »

### **Dimension linguistique de la « traduction »**

En traitant de « traduction », on a fait référence à une vaste dimension incluant plusieurs aspects psychologiques et culturels. L'un d'entre eux est l'aspect linguistique qui, même s'il ne représente pas l'argument spécifique de recherche, est toutefois fondamental. Il faut absolument en discuter afin de mieux comprendre les difficultés de la pratique psychothérapeutique dans les pays arabes.

En premier, il faut nommer le problème dû aux difficultés du langage disciplinaire, surtout la *langue* lacanienne, transmise par une des orientations analytiques majoritaires au Maghreb ; deuxièmement, la langue parlée, ou l'arabe traduit en français, ou en général la difficulté de passer de la langue maternelle à une langue apprise ou pire une langue colonisatrice. Finalement, le passage du français technique des professionnels à l'arabe parlé des patients et *vice-versa*.

La dimension linguistique assume alors un rôle central dans la question de la « traduction » et elle ouvre à des perspectives d'analyse qui vont bien au-delà de cette thèse. En général, lorsqu'on cherche à comprendre ce qu'est la traduction linguistique, on en parle trop souvent et trop aisément comme si son but principal consistait à transposer un texte oral ou écrit dans une autre langue.

Au contraire, la traduction opère en excédant la signification étroite du langage : elle traverse et circule dans les intervalles de différentes instances de signification, en reliant entre

---

<sup>48</sup> Nached 2011, op.cit. p. 35;

eux des contextes différents, de façon telle qu'elle résulte comme une dimension métaphorique faite d'éléments culturels, linguistiques, politiques, pratiques, etc.

Comme l'explique bien l'expert de traduction Naoki Sakai :

« Lorsque nous cherchons à expliquer ce qu'est la traduction, nous en parlons trop souvent et trop aisément comme si son but principal consistait dans la transposition d'un texte écrit dans une langue à un texte écrit dans une autre. Je choisis ici d'utiliser la locution « but principal » (objectif primaire, *shugan*), précisément parce qu'il est difficile de tracer des limites conceptuelles étroites autour du mot « traduction » qui fait presque toujours l'objet d'un emploi métaphorique. Nous pourrions dire que la traduction possède un caractère puissamment amplificateur, parce qu'on l'utilise avec souplesse à propos d'un seul mot, d'une combinaison de quelques mots, jusqu'à une proposition, un paragraphe, une œuvre isolée, et jusqu'aux œuvres complètes d'un auteur<sup>49</sup>. »

Plutôt que de considérer la traduction comme une tâche limitée au mot écrit, on peut l'utiliser comme un concept qui permet de réexaminer l'action sociale et qui ouvre l'accès à un examen de la socialité même.

Encore, selon Naoki Sakai, il faut refuser la distinction entre interprétation et traduction à l'avantage de l'opération métaphorique qui l'imprègne et historicise la vision traditionnelle de la traduction, les usages locaux et les implications pratiques.

Précisément dans ce sens, la traduction opère en excédant la signification étroite du langage. On traduit un roman en un film, de la même manière qu'une idée politique peut être traduite en action. La capacité créatrice des êtres humains peut être traduite en capital, leurs désirs traduits en rêves, leurs aspirations traduites en sièges auparlement.

La traduction traverse et circule dans les intervalles de différentes instances de signification, reliant entre eux des contextes discontinus. En conséquence, la traduction est vue comme une dimension particulièrement métaphorique au sein de la métaphore, et on la désigne souvent comme une « métaphore de métaphore<sup>50</sup>. »

---

<sup>49</sup> Naoki Sakai, La traduction comme filtre, *Transeuropéenne*, 25/03/2010, (version en ligne), [www.transeuropeennes.eu](http://www.transeuropeennes.eu) ;

<sup>50</sup> Ibid. texte en ligne ;

Pour l'intérêt de notre analyse, on essaiera de dénouer les fils de la conception traditionnelle de la traduction de la psychanalyse en arabe, afin de faciliter une mise en pratique correcte de la thérapie, et une élucidation de la socialité de sa traduction. On utilisera la figure proposée par l'auteur de la « traduction comme filtre » qui semble très appropriée pour la thématique de recherche. Parler de « traduction comme filtre » c'est une formule provocatrice, et utile pour rendre l'idée du passage d'un langage à l'autre :

« La fonction discriminante du filtre n'est pas uniquement limitée à la classification entre le filtrat et les résidus filtrés. Il différencie également en deux régions distinctes un espace probablement continu, et désigne 'ce côté-ci' et 'ce côté-là'. Il divise en deux un espace contigu. Cette fonction de filtrage n'est possible que s'il est, lorsque le filtre opère comme un seuil, et seulement à la condition que le fluide en amont du filtre et celui en aval, ne soient pas mêlés. Par cette partition exclusive de l'espace, le filtre est ainsi pourvu d'une autre figure de la discrimination : une frontière<sup>51</sup>. »

Le « filtre », alors, prend le sens d'une frontière, d'un espace intermédiaire, métaphore parfaite pour rendre la complexité de l'opération de pratiquer la thérapie dans une langue étrangère.

Mais qu'est-ce que la matière filtrée ? La langue, bien évidemment. Mais, qu'est-ce qu'une langue, et quel est le rapport entre la langue arabe et le langage psychanalytique ? Selon Adnan Houballah, parler une langue étrangère permet de se placer dans un lieu Autre où l'effet même de la parole s'atténue. Discutant d'un cas clinique, le psychanalyste arabe raconte l'histoire d'un patient étranger mais qui utilisait le français pendant l'analyse :

« Il parle en français. Comme si parler de ces choses dans une langue étrangère lui permettait de se placer dans un lieu autre, extérieur qui lui donne l'avantage d'atténuer l'effet de sa parole. Cette langue étrangère fonctionne, dans le cas présent, comme un voile, derrière lequel se cache le sujet et qui se dérobe à l'entendement de ses dires<sup>52</sup>. »

<sup>51</sup> Ibid. texte en ligne ;

<sup>52</sup> Houballah Adnan, L'inconscient et la langue de l'autre, *Che vuoi ?*, l'Harmattan, n° 21, 2004/1, pp. 131-140 ;

Dans la suite du travail, on donnera des exemples sur le fait que le passage d'une langue à l'autre est très délicat, car il provoque une blessure avec sa propre langue, mais en s'engageant cependant dans une traduction signifiante. Un cas exemplatif est le terme français « analyse » qui en arabe se traduit *tahlil* ou *hallal*, et signifie respectivement interpréter ou légitimer ce qui est interdit – avec le même rapport qui lie « S » et « s », ou bien Signifiant et signifié. Cet exemple dit beaucoup à propos de la conception de la thérapie analytique à laquelle on peut s'attendre. En outre, en arabe, la lettre *harf* indique le « bord », donc le passage d'une langue à l'autre au cours duquel le sujet traverse « le contour de son manque<sup>53</sup>. »

### ***Difficultés phonétiques et théoriques***

Tout cela apparaît comme extrêmement important car l'inconscient se conforme à la structure linguistique, voire à l'instance de la lettre. Mais, il s'agit aussi d'une question complexe qui, selon Houballah, soulève deux problèmes principaux : l'un d'ordre phonétique, l'autre théorique. Dans le premier cas, le sujet prononce les phonèmes sur la base du sens qu'il veut transmettre, et il module sa voix selon la structure linguistique propre au système préconisé auquel il appartient. Mais, en utilisant une langue étrangère, il reste toujours un « surplus » excédant qui dépasse la norme linguistique et qui donne une trace de l'altérité de l'être parlant.

En plus, il faut ajouter l'irréductibilité entre la forme et le sens, deux entités différentes qui, à un certain moment de l'acte de la parole, doivent nécessairement se conjuguer dans une métaphore ou une métonymie afin de donner lieu à la traduction. Donc, il s'agit d'une constante opération de réinvention et re-traduction, un passage continu de transfert entre le sujet et la langue utilisée, une résistance constante qui peut prendre soit la forme linguistique au détriment du sens original, soit la forme colonisatrice, cause d'un système de soin infructueux :

« C'est une performance qui ne cesse de se poursuivre tout le long de l'analyse, une sorte de réinvention et de restructurations permanentes<sup>54</sup>. »

---

<sup>53</sup> Ibid. p. 133 ;

<sup>54</sup> Ibid. p. 135 ;

En ce qui concerne la deuxième difficulté d'ordre théorique, il faut s'adresser au mouvement de l'inconscient qui, pendant la thérapie, doit translittérer d'une langue à l'autre, ou bien de plusieurs langages à d'autres. Donc, en ces cas, comment peut-on agir, et comment peut fonctionner néanmoins l'étrangeté linguistique ?

Suivant la formule lacanienne selon laquelle « l'inconscient est structuré comme un langage<sup>55</sup> », on pourrait argumenter que ceci s'appuie sur « un » langage, plutôt que sur « le » langage, ou bien, qu'il présume une structure antérieure, à son tour créée par la façon qu'a le langage d'émerger de l'humain. Pour le dire autrement :

« L'inconscient ne serait forgé que par le même métal qui forme la langue quotidiennement utilisée par le sujet, et ne correspondrait pas ni aux rêves, ni aux symptômes ou aux actes manqués lesquels ont une structure qui change en toute langue. Et pourtant, l'inconscient avec son langage, à savoir la langue originaire de tout être humain, peut arriver à comprendre chaque type de forme linguistique<sup>56</sup>. »

En dernière analyse, ce qui reste important à mettre en avant, c'est le lien entre langage, structure et inconscient, qui se manifeste, pour le dire en termes freudiens, comme une écriture créée par les processus de « déplacement », « condensation » et « substitution », de la métonymie jusqu'à la métaphore. Si tout cela est vrai, on pourrait affirmer que la structure de l'inconscient est partagée par tous les langages et que sa condition est le langage même.

De plus, dans le cas d'une analyse en langue étrangère, il faut s'engager dans un vrai processus de déchiffrement, dans le sens de dévoiler le sens d'un rêve. Pour ce faire, le psychanalyste lacanien Allouch suggère un triple travail fondé, sur la traduction, la transcription phonétique, et la translittération :

---

<sup>55</sup> Lacan Jacques, L'étourdit, en *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 449-495. La définition : « L'inconscient est structuré comme un langage » apparaîtra pour la première fois chez Lacan sous une forme plus simplifiée dans le séminaire du 1955-1956 (S III, p. 20) : « Traduisant Freud, nous dirons l'inconscient c'est un langage », en sachant que ces deux axiomes contribuent à définir également l'inconscient et le sujet de l'inconscient » ;

<sup>56</sup> Ibid. p. 136 ;

« Traduire c'est restituer le sens du rêve avec un langage considéré comme différent (...) Transcrire c'est cette façon de régler l'écrit qui prend appui non plus sur le sens, mais sur le son, écriture phonétique (...) Translittérer règle l'écrit, disait-il, non plus sur le sens ou le son, mais sur la lettre<sup>57</sup>. »

### **« L'entreprise langagière » de la psychanalyse**

Un auteur fondamental pour analyser les aspects plus linguistiques de la traduction analytique, est George Tarabichi qui a fait de la « traduction » de la psychanalyse en langue arabe, sa spécialité.

Cet expert linguiste est très connu pour sa manière d'entendre l'acte de traduire comme une « entreprise langagière<sup>58</sup> », autrement dit, comme une action dans laquelle chaque partie, poussée par le désir de se traduire, fait preuve d'altérité. En ce qui concerne spécifiquement la psychanalyse, il renvoie à la transposition des théories et concepts, ainsi qu'à la mise en pratique de méthodes et instruments, et enfin à l'interprétation de la souffrance psychique des sujets contemporains.

Une entreprise, donc, de valence unique, et d'ordre historique, politique et éthique, qui dépose les armes face à l'inévitable irréductibilité entre les civilisations. De cette façon alors, la psychanalyse vise à se réinventer face au métissage qui est propre au langage et à la pratique analytique.

George Tarabichi, avec d'autres linguistes, philosophes et intellectuels arabes engagés dans la « traduction » de la psychanalyse dans le monde arabo-musulman, a produit une grande quantité de textes en langue arabe et en français, et entre le 1973 et le 1987, a traduit plus d'une vingtaine d'ouvrages de Freud en arabe<sup>59</sup>. Ses théories à propos de la « traduction »

---

<sup>57</sup> Allouch Jean, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*, Paris, Ères, 1984 ;

<sup>58</sup> Zouein et De Rochengondet T., Rencontre avec un traducteur en arabe, Georges Tarabichi, *Chevuoi ?*, L'Harmattan, n° 21, 1/2004, pp. 93-99, p. 93 ;

<sup>59</sup> Ouvrages de Freud traduits en arabe par George Tarabichi entre le 1973 et le 1987 :

*Moïse et le monothéisme (1939a, 1948) : Moussa wal-tawhid*, Dar elTali'at, Beyrouth, 1973 ;

*L'avenir d'une illusion (1927c, 1932) : Moustakbal wahm*, Dar elTali'at, Beyrouth, 1974 ;

*Le rêve et son interprétation (1901a, 1925) : Al-hilm wa ta'wilihi*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1976 ;

*Malaise dans la civilisation (1930a, 1934, 1971) : Kalak fi al-hadarat*, Dar el-Taliaat, Beyrouth, 1977 ;

comme « entreprise langagière » sont bien expliquées dans deux articles écrits par Zoueïn Josette, et publiés dans la revue française l'Harmattan<sup>60</sup>.

Selon le traducteur arabophone, toute psychothérapie qui se trouve face au monde arabe, doit se confronter à une sorte de névrose collective, et une profonde haine envers

- 
- Le délire et les rêves dans la « Gradiva » de W. Jensen (1907a, 1949) : Al-hadhayan wal-ahlam fi al-fann*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1978 ;
- Cinq leçons sur la psychanalyse (1910a, 1950) : Khamsat dourous fi altahlil al-nafsi*, Dar el-TaU'at, Beyrouth, 1979 ;
- Métapsychologie (1915, 1952) : 'Elm ma wara' al-nafs*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1979 ;
- Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique (1914d, 1936) : Moussahamat fi tarikh haralcat al-tahlil al-nafsi*, in *Cinq leçons sur la psychanalyse*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1979 ;
- Psychologie collective et analyse du moi (1921c, 1951) : 'Elm al-nafs aljama'i wa tahlil al-'ana*, in *Essais de psychanalyse*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1979 ;
- Une névrose démoniaque au XVI<sup>e</sup> siècle (1923d, 1933) : Iblis fi al-tahlil al-naJsi*, in *Essais de psychanalyse appliquée*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1980 ;
- Introduction à la psychanalyse (1916-1917, 1951) : Madkhal'ila altahlil el-naJsi*, Dar el-Tali'at, 1980 ;
- Complément métapsychologique à la théorie du rêve (1917d, 1952) : Nadhariyat al-ahlam*, in *Métapsychologie*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1980 ;
- Nouvelles conférences sur la psychanalyse (1933a, 1936) : Mouhadarat jadidat fi al-tahlil al-naJsi*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1970 ;
- Théorie générale des névroses (1917, 1922) : Al-Nadhariyyat al-'ammat fi al-tahlil al-nafsi*, in *Introduction à la psychanalyse*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1980 ;
- Abrégé de psychanalyse (1938, 1940a, 1950, 1985) : Moukhtaçar altahlil al-naJsi*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1981 ;
- Trois essais sur la théorie sexuelle (1905, 1962) : Thalath mabahhis fi nadhariyat al-jins*, Dar el-Tali'at, Beyrouth 1981 ;
- Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora) (1905e, 1954, 1975) : Altahlil al-naJsi lil-histiriah (halat dora)*, in *Cinq psychanalyses*, Dar el-Tali'at, Beyrouth 1981 ;
- Ma vie et la psychanalyse (1925d, 1949) : Hayati wa al-tahlil al-naJsi*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1982 ;
- Essais de psychanalyse appliquée (1933) : Massa 'el fi mouzawalat altahlil al-naJsi*, Dar el-tali'at, Beyrouth, 1982 ;
- Inhibition, symptôme, angoisse (1926d, 1965, 1973) : Al-kaff, al-'arad, al-haçr*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1982 ;
- La vie sexuelle (1970) : Al-hayat al-jinsiyyat*, Dar el-taliat, Beyrouth, 1982 ;
- Le moi et le ça (1923b, 1981, 1991) : Al-ana wa al-haza*, in *Essais de Psychanalyse*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1983 ;
- Totem et Tabou (1912-1913a, 1947, 1992, 1993) : Al-tawtam wa alharam*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1983 ;
- Le petit Hans. Une phobie (1909b, 1954, 1975) : Al-tahlil al-naJsi lirihab al-atfal; Hans al-saghir*, in *Cinq psychanalyses*, Dar el-Tali'at, Beyrouth, 1984 ;
- L'homme aux rats. Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle (1909d, 1954, 1975) : Al-tahlil al-naJsi lil-'issab al-wisswassi*, in *Cinq psychanalyses*, Dar el Tali'at, Beyrouth, 1987 ;
- <sup>60</sup> Zoueïn Josette, Freud en arabe. Notice bibliographique, *Che vuoi ?*, L'Harmattan, n° 21, 1/2004, pp. 101-104 ;
- Zoueïn J. et De Rochengondet T., Rencontre avec un traducteur en arabe, Georges Tarabichi, *Che vuoi ?*, L'Harmattan, n° 21, 1/2004, pp. 93-99 ;

l'Occident, mélangée dans les dernières années, à la curiosité, sinon à l'émulation de ce monde étranger. L'évolution islamique, en fait, a été frappée par un « travail de blessure », un choc psychologique, voire une blessure narcissique provoquée par l'effacement face à l'Occident modernisé. Cela, à son tour, a été la cause d'une régression et d'un décentrement du monde arabe, pourtant jusqu'à ce moment là, au centre de la scène internationale :

« Comme Freud parle de « travail de deuil », il existe un « travail de la blessure » que l'Occident, qui ne comprend pas, n'a de cesse d'agrandir quand il faudrait ouvrir à ce qu'elle se referme. Cela rend fou, cela rend la blessure autant plus venimeuse.

Il n'y a pas à mon sens de choc de civilisations : c'est un choc psychologique qui s'est produit, c'est une blessure narcissique que la rue compense imaginativement dans la régression. L'Occident est l'ennemi parce qu'il représente le progrès et l'Orient s'est trouvé pris au jeu du miroir<sup>61</sup>. »

Une des réponses à cette blessure, affirme Tarabichi, est le terrorisme ou les fondamentalismes islamiques, à travers lesquels les arabo-musulmans ont regagné une position de premier plan. Au traumatisme et à la manie de protagonisme, d'autres facteurs s'ajoutent, tels que le travail constant de la censure, réel et symbolique, ou le régime totalitaire, la force de la religion ou du religieux, ainsi que d'autres spécificités des cultures locales avec lesquelles la psychanalyse a pris contact pendant son travail de « traduction » ailleurs.

Bien avant les questions d'ordre historique, politique et culturel, la simple traduction linguistique est, en soi, une opération difficile et délicate. Entre les autres difficultés, il faut considérer « l'étrangeté familière » de sa propre langue, ou encore faire attention au refoulé entre les deux, autrement dit, ce qu'une langue exclut et ce que l'autre peut réveiller.

Il faut enfin accepter l'idée d'une traduction infidèle, et surtout penser que cette façon de traduire peut révéler de nouvelles réalités psychiques encore inexplorées, ou clarifier certains concepts analytiques encore énigmatiques, et enfin, enrichir ou rendre encore plus claires certaines expressions énigmatiques :

---

<sup>61</sup> Zoueïn 2004, op.cit. pp. 96-97;

« Comment, dès lors, réintroduire dans la traduction une altérité qui ne soit pas déformante ? Peut-on faire l'épreuve de l'étranger sans s'affronter à l'étrangeté familière de sa propre langue ? Il me semble que l'expérience de la traduction en arabe de textes psychanalytiques est à cet égard significative. Il faut préciser d'abord que la richesse de la langue arabe est telle qu'elle peut faire place à cette altérité grâce à la facilité inouïe de créer des mots par dérivation. Bien sûr, la pratique traductrice se doit d'accepter un écart en renonçant à l'exactitude totale, dans la mesure où les mots sont substituables, mais jamais totalement équivalents. Mais accepter l'écart – à condition bien sûr que le noyau conceptuel soit rendu avec une rigueur minimale –, ce serait alors élaborer une traduction attentive à la levée du refoulé que peuvent curieusement effectuer les différentes langues, en ce sens que chacune peut éveiller chez l'autre ce qui a été laissé en sommeil<sup>62</sup>. »

### ***Bilinguisme et potentialités de la « traduction »***

Les difficultés de rendement d'une langue étrangère, sont encore plus complexes lorsqu'il s'agit de psychothérapeutes qui connaissent soit l'arabe soit la langue de départ. Le bilinguisme, comme le dit bien Elie Doumit dans son article *Psychanalyse et langue arabe* paru en 2011 sur ERES la Revue Lacanienne, est en soi une 'expérience analytique qui peut faciliter la communication, mais la rendre aussi encore plus difficile<sup>63</sup>.

En particulier, selon la psychanalyste française, le langage analytique, expression du savoir professionnel ou scientifique, incarné par le thérapeute, s'oppose à la langue maternelle considérée comme intime, impure, fausse. Si c'est le cas, celle-ci oblige l'analyste à utiliser des détours pour contenir l'altérité qui lui est inhérente.

Une autre contribution très utile en ce sens, vient de la psychanalyste et chercheuse arabo-française Raja Benslama, laquelle apporte son témoignage de thérapeute bilingue:

« L'exercice terminologique se révéla parfois difficile, car je devais multiplier les équivalents arabes pour m'entendre avec mes interlocuteurs. Mais ce qui est surprenant dans ce récit qui servait souvent de prologue à nos discussions et qui

---

<sup>62</sup> Doumit Élie, *Psychanalyse et langue arabe*, *La revue lacanienne*, n° 11, 3/2011 pp. 107-110, pp. 109-110 ;

<sup>63</sup> Doumit 2011 op.cit. ;

tombait comme un verdict, c'est qu'on y retrouve, j'y retrouvais du moins, tous les composants d'un mythe babélique de l'origine de la psychanalyse dans le monde arabe et d'une fantasmagorie de la perte : âge d'or, drame puis dispersion<sup>64</sup>. »

La « dispersion des psychanalystes » de laquelle parle Raya Benslama, a été un fait historique de facteurs tels que les régimes autoritaires en place ou les guerres civiles, ainsi que leur exil qui a précédé la disparition des mots de la psychanalyse dans le monde arabe. En outre, ils ont provoqué une « greffe-filiation ».

Pour le dire autrement, d'un côté, il y avait des orphelins de la lettre de Freud, mais qui se remirent quand même à traduire, et de l'autre, des orphelins des pères traducteurs sans plus aucun projet de traduction, parce qu'ils étaient des survivants de l'exil :

« Ce n'est pas la parole du fondateur qui fait l'objet de la perte traductive, mais les pères qui ont rendu possible la transmission de la parole du fondateur, les pères en personne. Comme si, pour s'approprier la psychanalyse, savoir de l'Autre, il fallait une greffe-filiation qui passe par des pères-traducteurs. Notre lot de tristesse serait donc plus lourd, non seulement parce que les traducteurs qui devaient faire preuve de cette tristesse ne sont plus là pour continuer à traduire, tristement, mais parce que l'objet perdu n'est pas, ou n'est pas seulement la lettre du fondateur, mais les pères transmetteurs par lesquels nous nous sommes constitués en orphelins<sup>65</sup>. »

Alors, dans ce contexte, la traduction devint une « construction créatrice du comparable ». Comme elle explique :

« C'est dans cette diversité-complémentarité des langues que nous pouvons trouver un fondement théorique à la traduction, conçue comme une construction du comparable et non comme une quête désespérée de l'équivalence totale. Dans certaines situations interculturelles, cette construction du comparable peut se faire avec une moindre résistance à la traduction, une impossibilité de traduire plus faible<sup>66</sup>. »

---

<sup>64</sup> Benslama Raya, *L'arbre qui révèle la forêt: traductions arabes de la terminologie freudienne, Figures de la psychanalyse*, n° 20, 2/2010, pp.195-208;

<sup>65</sup> Ibid. p. 196 ;

<sup>66</sup> Ibid. p. 197 ;

La pratique de la traduction de la psychanalyse en arabe, surtout pendant les années 1950 et 1960, bénéficie du voisinage historique avec les langues européennes bien que sa construction morphologique soit différente et qu'elle appartienne à la famille des langues sémitiques. A ce propos, Raya Banslama prend des exemples de proximité, tirés de la traduction du vocabulaire freudien, parmi lesquels, on peut citer le binarisme de la psyché, dite *nafs* en arabe, et du soma qui définit un univers conceptuel favorable à la traduction de la notion de psychisme et à l'introduction de la théorie freudienne de la pulsion « concept-limite entre le psychique et le somatique<sup>67</sup>. »

Deuxièmement, l'héritage nosographique gréco-latin commun a permis la reconduction de plusieurs termes d'origine grecque, tels que mélancolie, manie et hypocondrie, utilisés depuis plus d'un millénaire par des médecins et philosophes arabes comme Al-Razi (Rhazès : 865-932) et Ibn Sina (Avicenne : 980-1037).

En outre, la langue arabe a souvent créé des néologismes à partir de racines trilitères, par la transcription phonétique, ou le recyclage de mots anciens comme angoisse' (*hîla*), ou trauma (*sadma*). D'autres termes sont dérivés de l'union de deux mots différents, ou d'un suffixe et un mot, par exemple, les termes préconscient (*qabshu'ûr ou qablshu'ûr*) et prégénital (*qabtanâsuli ou qabltanâsuli*).

Enfin, la possibilité de donner un regard nouveau sur certains concepts freudiens grâce à des potentialités interprétatives et des effets de sens qui rendent l'essentiel des concepts freudiens en les enrichissant comme dans le cas de la notion de culpabilité rendue par *shu'ûr bi-dhanb*, sentiment de péché. Donc, certaines expressions arabes ont enrichi autrement le vocabulaire analytique, en introduisant des constellations de signifiants qui n'ont pas toujours des équivalents dans les langues européennes :

« Les concepts de la psychanalyse éveilleraient l'inquiétante étrangeté logée dans les mots arabes. (...) La force expressive de ces termes peut approfondir chez l'arabophone la signification du cadre analytique : un cadre où les notions de secret, de garantie du secret et de refoulement sont ainsi mises en valeur par des signifiants liés à la pratique de la cure analytique et liés par l'homophonie partielle entre les dérivés d'une même racine<sup>68</sup>. »

---

<sup>67</sup> Ibid. p. 197 ;

<sup>68</sup> Ibid. p. 198 ;

Donc, à la suite des travaux de Tarabicchi, Moustafa Safouan, Moustafa Hijazi, Sami Ali, et d'autres ouvrages pionniers, jusqu'aux traductions plus modernes du groupe autour de Raya Benslama ou de la psychanalyste syrienne Rafah Nached, on peut soutenir que la psychanalyse peut être vécue comme une métaphore de la traduction et la traduction comme une métaphore de la psychanalyse. En effet, psychanalyse et traduction nécessitent les mêmes exigences, à savoir une attention aux signifiants, aux mots et à leurs renvois sémantiques, ainsi qu'une attitude non refoulante.

Face à la crise terminologique moderne, aux concepts errants, à une transmissibilité difficile, à une activité néologique fantaisiste, il s'agit surtout de « démélancoliser » la traduction en la replaçant dans le registre de la « construction inventive du comparable<sup>69</sup> », plutôt que dans la perte ou l'impossibilité. Ou, il faut mettre en relief la position traductive et analytique, et souligner l'importance de l'usage, de la transmissibilité et de la communication. Et encore, il faut faire un bon usage analytique de certains termes mal traduits afin de remédier aux mauvais choix de traduction.

Enfin, il faut construire une assise institutionnelle à la traduction et à la transmission de la psychanalyse dans le monde arabe, presque inexistant aujourd'hui, pour lui donner un rôle normalisateur et unificateur, pour mieux définir le positionnement analytique, et aussi pour limiter les passions moïques et garantir une instance tierce qui ne soit pas le magistère des maîtres. Donc, une traduction de la terminologie psychanalytique en arabe enracinée dans l'usage et la pratique, une problématique à affronter et un défi à résoudre : l'arbre qui cache et montre la forêt.

### **« Traduction » occidentale et « Tradition » islamique**

La digression faite à propos des aspects linguistiques de la « traduction » amène directement au cœur de la problématique de recherche : traduire un *corpus* théorique et pratique né en Occident, dans un contexte qui lui est étranger, comme le monde arabe, en révélant les difficultés et les perspectives qui lui sont propres.

La société arabo musulmane, à la fois proche et éloignée de l'Occident, oblige aujourd'hui plus que jamais, à faire des analyse projetées vers la compréhension de la manière

---

<sup>69</sup> Ibid. p. 206 ;

d'instaurer un dialogue fécond avec ses gens. Une telle tâche doit se faire à plusieurs niveaux, l'un d'eux envoie à la dimension thérapeutique de la pratique analytique.

Un des premiers aspects à considérer est la force de la Tradition, bien enracinée dans la société tout comme dans chaque sujet :

« La Tradition est un élément permanent de la personnalité de base arabo-musulmane. *Coran, hadit et fiqh* constituent l'invariant et même s'ils sont situés hic et nunc, ils sont des modèles extra-temporels. A cause de leur caractère Révélé ils proposent des stéréotypes qui sont à la base des conduites. La tradition en Islam est un patron culturel et la garantie d'être dans les voies de Dieu. En apparence la Tradition a un caractère anhistorique, archétypal, intemporel, mais si on la saisit en bloc, le corpus global des Révélations définissent une science (*'ilm*) totale qui doit être apprise en tant que telle<sup>70</sup>. »

Les Textes Révélés alors transmis au cours des générations, incluent des prescriptions qui sont les fondement des pratiques et des représentations arabes. Néanmoins, il faut approfondir le signifié de Tradition. Car ceci n'a rien à voir avec la tradition dans le sens d'une dimension interprétative de l'héritage culturel islamique, souvent manipulé par le pouvoir. Et s'il est difficile d'instaurer un dialogue entre tradition et modernité, la Tradition, au contraire, peut le faire, à condition que les deux soient respectueuses des principes et des diversités réciproques.

En ce sens, en quoi la Tradition islamique concerne-t-elle la psychanalyse ?

Normalement, la plupart des recherches sont davantage orientées sur la question suivante : pourquoi la psychanalyse n'arrive-t-elle pas à pénétrer dans la culture arabo-musulmane ? En bouleversant ce regard, on essaiera de dresser un tableau des raisons et des perspectives de la migration psychanalytique, en analysant les obstacles de sa « traduction » ailleurs.

En lui mettant à disposition les ressources et les méthodologies de l'anthropologie, et en approfondissant certains éléments clés de la culture musulmane, on formulera des réflexions nouvelles à propos de la rencontre entre les deux mondes, et de la place que les psychothérapeutes peuvent jouer dans la prise en charge des patientes arabes. Ce parcours amènera à un travail orienté vers la théorie, mais surtout vers l'acte, toujours à réinventer et à

---

<sup>70</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003, p. 11 ;

redécouvrir car les révolutions les plus authentiques sont toujours celles qui savent retracer les continuités du passé avec le présent et le futur.

Finalement, on est conscient que dans sa déclinaison en tant que pratique clinique, la psychanalyse s'appuie sur l'universalité de certains éléments et facteurs humains afin d'interagir avec chaque sujet de l'inconscient. De tels éléments universels sont envisageables partout et ils font partie du milieu humain dont chacun accepte les lois afin d'y trouver sa place.

En effet, la pensée humaine, faible et manquante, est une pensée relationnelle qui ne désire que s'ouvrir aux autres êtres humains. Elle veut connaître, se faire pénétrer, se concilier plutôt que se séparer, même si le sujet trouve une difficulté à le faire. Depuis le début des civilisations, il existe des intuitions ou des forces innées contre la destructivité, des règles plus ou moins conscientes et très comparables dans différents contextes : inceste, homosexualité, amours légendaires et irrégulières, et ainsi de suite.

Mais, malgré cette *ecumène*, l'universel n'est pas un substantif immobile, plutôt un mot ouvert au changement et aux plus diverses déclinaisons spatiales, temporelles et culturelles. Alors, face à cette multiplicité, que chaque sujet amène en soi, désirant de se réaliser à la fois de façon spécifique, contextuelle et universelle, dans la suite du paragraphe, on focalisera notre attention sur les spécificités propres du monde arabo-musulman face auquel se trouve aujourd'hui la psychanalyse et qui lui impose d'importantes interrogations.

## **Obstacles et défis**

Malgré la proximité géographique, sociale, historique, économique et culturelle des deux bords de la Méditerranée, la psychothérapie reste entourée de méfiance et d'interdits dans les milieux arabo-musulmans.

Une forte résistance s'oppose à sa transmission, alors que ce monde se manifeste aujourd'hui plus qu'hier, perméable aux idéologies, aux modes, aux produits, aux courants scientifiques, et à tout autre matériel contemporain apporté par l'Occident. Le défi alors consiste à comprendre comment faire afin que la psychanalyse aussi soit acceptée par les arabo-musulmans.

Avant de tenter des pistes de recherche, il convient tout d'abord, de bien comprendre où on en est, et tant que psychanalystes et chercheurs, dans les évolutions individuelles, collectives et historiques de la réalité arabe. Dans la suite, on devra changer le registre d'analyse et synchroniser la perspective de recherche avec une perspective plus locale. Dans ce mouvement, on bénéficiera des apports de la pensée analytique, de l'anthropologie, et du savoir de plus grands experts de la Tradition arabo-musulmane.

Ce parcours, bien sûr, comporte plusieurs obstacles. Certains facteurs d'ordre social, culturel, historique, politique, religieux, psychologique, etc., convergent vers la limitation des potentialités du rapport, mais ils sont aussi les liens du dialogue entre plusieurs aspects du discours<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Pour approfondir le discours à propos des obstacles que la psychanalyse rencontre pendant sa « traduction » dans le monde arabo-musulman, cf. : Ammar S., Douki S., Boucebc M., Chkili T. et Moussaoui D., Aspects cliniques et psychopathologiques de la dépression au Maghreb », *Psychopathologie africaine*, vol. 17, n°1/2/3/, 1981, pp. 16-26 ;  
Aouattah Ali, Immigration maghrébine, maladie mentale et psychiatrie, ou quand les immigrés emmènent leurs maladies, *Ann. Méd. psychol.*, vol. 158, n°9, 2000, pp. 693-701. Du même auteur : (à paraître). *Interprétations et traitements traditionnels de la maladie mentale au Maroc. Pour une psychiatrie « culturelle » marocaine*, Rabat ; De quelques résistances à la pratique psychanalytique dans la culture arabo-musulmane », *Cahiers de psychologie clinique*, 2007/2 n° 29, pp. 161-191 ;  
Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarion, Paris, 2004. Du même auteur : *Épreuve de l'innommable, L'étranger et le différent dans l'actualité du lien social*, Éditions Pleins Feux, Nantes, 2007, pp 125-128 ;  
Boucebc M., Le psychiatre et ses questions face aux pratiques traditionnelles au Maghreb », *Ann. Méd. Psycho.*, vol. 143, n°6, 1985, pp. 519-540 ;  
Chamoun M., Du familier vers l'inconnu : à propos de la rencontre analytique en pays d'Orient », *Revue française de psychanalyse*, n°1, 1988, pp. 63-74. Du même auteur : Les obstacles à la psychanalyse dans la culture arabo-musulmane », *Travaux et Jours*, n°69, 2002, pp. 225-240 ;  
Chebel Michel, *L'imaginaire arabo-musulman*, Paris, Le Seuil, 1987. Du même auteur : *Le sujet en Islam*, Paris, Le Seuil, 2002 ;  
Clement C., *Les révolutions de l'inconscient. Histoire et géographie des maladies de l'âme*, La Martinière, 2001 ;  
El-Khayat Ghita, Psychanalyse au Maroc: résistances culturelles, *Revue française de psychanalyse*, n°3, 1993, pp. 879-882 ;  
Kacha F., Évolution de la demande et de la prise en charge des malades mentaux, *Apport de la psychopathologie maghrébine*, Actes du congrès des 5, 6 et 7 avril 1990, Publication du centre de recherches en psychopathologie de l'Université Paris XIII, 1991 ;  
Safouan Moustapha, Pratique analytique dans le monde arabe : incidences et difficultés, *La célibataire, revue de psychanalyse*, n°8, 2004, pp. 11-18 ;

En ce sens, la première liaison à tresser conjugue la culture monothéiste au monde scientifique. A plusieurs reprises, le psychanalyste Fethi Benslama<sup>72</sup> répète qu'il est nécessaire d'adopter une approche scientifique à la folie, à travers la mise en place d'un secteur psychiatrique et psychanalytique dans le système de santé arabe, maintenant fondé, en majorité, sur des pratiques thérapeutiques traditionnelles.

En outre, il ne faut pas confondre l'approche scientifique avec un regard athéiste ou, pire, avec une « science juive » comme on le reproche souvent à la psychanalyse. En effet, depuis Freud, elle cultive un athéisme hypothétique. Autrement dit :

« On reproche encore à la psychanalyse son athéisme. Mais Freud, en tant que psychanalyste, cultivait ce que l'on pourrait appeler un athéisme *suppositionnel* : pour travailler, pour penser, on suppose que Dieu ne se mêle pas de tout. Ce qui était d'ailleurs, à l'époque, la position de nombreux savants, y compris musulmans, qui ne faisaient pas intervenir Dieu dans leur recherche. Et, enfin, l'université, pourtant ouverte à l'enseignement et à la diffusion de beaucoup d'autres sciences humaines, n'a pas aidé à faire évoluer les choses dans les pays musulmans<sup>73</sup>. »

Deuxièmement, il met en évidence un autre obstacle important tel que la forme politico-institutionnelle dominante dans un pays. La présence d'un Etat démocratique et des droits humains, en effet, est une exigence primaire car leur absence empêche la pratique clinique construite sur une parole de liberté :

« L'absence de démocratie et de droit de l'homme font obstacle, au niveau clinique, à la libre association et à la possibilité pour le sujet de l'inconscient d'énoncer une vérité d'où il puisse advenir (il n'y a de parole dans ces états

---

Vergote A., Le sujet en psychanalyse, *Problèmes de psychanalyse. Recherches et débats*, Paris, Desclée de Brouwer, n°78, 1972, pp. 11-40. Du même auteur : Psychanalyse et religion, *Cahiers confrontations, La religion en effet*, n°4, 1985 ;

Za'your A., *Psychanalyse du Soi arabe, Beyrouth*, (en arabe), 1977. Du même auteur : Réflexions sur la thérapie traditionnelle », *Lamalif*, n°161, Casablanca, 1984, pp. 52-54 ;

<sup>72</sup> Pour un approfondissement sur l'argument, cf. : Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarion, Paris, 2004. Du même auteur : La psychanalyse et l'islam, *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 62, 2005/4, pp. 91-100 ; Traductions du monothéismes (Entretien avec Jean-Luc Nancy), *Cliniques méditerranéennes*, n° 73, 1/2006, pp. 213-230 ; Islam et sexualité, *Sexe et Religion, Le Point référencé*, Paris, 2010 ; Les Musulmans sur le divan, *Jeune Afrique*, 11/11/2014 : <http://www.jeuneafrique.com/103716/archives-thematique/les-musulmans-sur-le-divan/> ;

<sup>73</sup> Benslama 2005, op.cit. p. 92 ;

totalitaires que celle de chef en position d'Autre par rapport au peuple qu'il gouverne<sup>74</sup>. »

La libre association est le moyen principal pour le sujet d'énoncer la vérité de son inconscient. De plus, cela implique qu'une fois libre, conscient et critique de lui-même et de son alentour, le sujet acquiert une capacité d'aborder frontalement ses résistances à l'analyse et les liens inutiles à ses racines. Cette opération concerne chaque sujet, indépendamment de sa culture, ainsi que pour l'arabe, il s'agirait de réélaborer ses origines spécifiques avec la même mobilité psychique d'un individu occidental.

Peut-être que le contexte est plus difficile car encore dans beaucoup de pays arabes, un État de droit et des institutions démocratiques est en train de se consolider :

« Si l'acte psychanalytique consiste, suivant le principe de l'association libre, en la mise en acte de la liberté de la pensée, il faut qu'il y ait un État de droit qui garantisse un tant soit peu la possibilité pour un patient de tout dire, sans crainte que cette parole puisse être utilisée contre lui. La crainte de la répression, de surcroît quand elle se transmet sur des centaines d'années, finit, selon M. Safouan, par corrompre même la nature du mot, de la parole<sup>75</sup>. »

Il y a aussi de grandes limites dans la sphère du religieux, surtout dans ces endroits où la religion joue un rôle normalisateur d'hégémonie. Tout autre discours alors est vu comme une interprétation dangereuse de la pensée islamique et considéré comme hostile à la pratique quotidienne d'un musulman. Dès lors, la présence de l'inconscient, inconnu dans cette culture, est confondue avec la détermination divine ou totalement niée car récusée de ne pas prendre en considération la partie supérieure du sujet, d'origine divine :

« L'hégémonie et l'influence normalisatrice du discours religieux font que toute autre interprétation du sens de la vie est vécue comme potentiellement hostile. Dès lors, l'inconscient est confondu avec la détermination divine. (...) »

---

<sup>74</sup> Aouattah Ali, De quelques résistances à la pratique psychanalytique dans la culture arabomusulmane, *Cahiers de psychologie clinique*, n° 29, 2007/2, pp. 161-191, p. 187 ;

<sup>75</sup> Ibid. p. 167. La théorie de Safouan est prise par : Safouan Moustapha., Pratique analytique dans le monde arabe : incidences et difficultés, *La célibataire. Revue de psychanalyse*, 2004, n° 8, p. 13 (actes du colloque qui a eu lieu en novembre 2002, organisé à Paris par l'Association Lacanienne internationale sur le thème « La psychanalyse et le monde arabe » ;

Par ailleurs, la psychanalyse est récusée parce qu'en s'occupant de l'inconscient, elle ne se concentre que sur les déchets de l'âme, qu'il faut dépasser et à quoi il ne faut précisément pas prêter attention. Le psychisme humain est certes multiple (en chaque homme existent plusieurs âmes), mais seule la partie supérieure, d'origine divine, est à prendre en considération<sup>76</sup>. »

Malgré cet obstacle, la religion islamique n'empêche pas la théorie et la pratique psychanalytique, ainsi qu'elle ne freine absolument pas le développement du sujet moderne, voire d'une subjectivité traitée selon une démarche scientifique et rationnelle. Cette approche, à bien y voir, élimine seulement en apparence la partie religieuse sur laquelle se base le sujet croyant.

En effet, en examinant mieux, elle reste active mais d'une façon inconsciente. Dieu reste à la fois présent et absent, immatériel et abstrait. Comme l'explique bien Benslama, c'est cette abstraction qui lie le religieux avec le scientifique :

« De fait, c'est bien au sein des trois religions monothéistes que, dans les temps modernes, on a développé le plus de savoirs et de discours scientifiques<sup>77</sup>. »

Tout autre discours à faire concerne le thème du sexuel, argument central tant pour la pensée arabo-musulmane que pour la psychanalyse. On approfondira cet aspect important dans une partie spécifique qui lui sera dédiée. Ici, il s'agit pour le moment de rappeler la méfiance réciproque vis-à-vis de la sexualité provenant des différentes conceptions que la psychanalyse et la pensée arabe font de ce concept.

Du côté islamique, on doute de la théorie freudienne « pansexuelle », autrement dit, de l'affirmation que l'inconscient est sexuel et perçu comme une menace publique ; de l'autre côté, on a la méconnaissance de la psychanalyse, et du monde occidental en général, vers le vrai contenu des Textes islamiques concernant le thème sexuel. En particulier, on verra que cette méconnaissance concerne surtout la plupart des tabous et des interdits qu'a la femme arabe, qui à bien y voir, ne sont pas liés à la Tradition religieuse, mais plutôt à son interprétation faite par les *hulemas* et les hommes du pouvoir pendant des siècles<sup>78</sup>.

---

<sup>76</sup> Ibid. pp. 187-188 ;

<sup>77</sup> Benslama 2005, op.cit. p. 95 ;

<sup>78</sup> On approfondira la problématique du féminin et de la sexualité féminin dans le monde arabe, dans la Partie II de la thèse ;

## Nécessité et désir de « traduire »

Pour résumer brièvement, on peut dire que, d'un côté, la société arabo-musulmane limite effectivement la théorie et la pratique clinique pensant protéger le sujet, la collectivité et la pensée islamique, mais de l'autre côté, les conflits personnels et le surmoi chargé de devoirs sociaux intériorisés, le sujet et toute la collectivité arabe sont parfaitement intégrables avec la nature de la psychanalyse.

Ce constat a été soutenu par plusieurs auteurs soit européens soit arabes. Comme l'écrit bien Ali Aouattah :

« Cette caractéristique de la psychanalyse n'a pas échappé aux intellectuels arabes dans les années 1970-1980, qui, pris dans un élan d'autocritique à l'époque, se sont appuyés sur les sciences humaines, notamment sur la psychanalyse, pour analyser les structures profondes des sociétés arabes, la culture et l'identité arabes, la personnalité arabo-musulmane, etc., l'objectif étant de décortiquer et de démasquer les structures qui, agissant, maintiennent le monde arabe dans l'état sous-développé qui est le sien<sup>79</sup>. »

A la suite de ces mots, on voudrait ajouter encore quelques témoignages de la possibilité, sinon de l'exigence de la mise en pratique de la théorie analytique dans les pays arabo-musulmans. Comme on le sait bien, sa clinique est salvatrice et peut être mise à la contribution de tous pour comprendre les divers domaines du quotidien et leurs déclinaisons personnelles.

Encore, on peut l'appliquer à toute situation et tout sujet afin de le supporter dans la compréhension de faits d'ordre social, familial, culturel, politique ou économique. Dans les changements de la modernité, la psychanalyse peut aider les personnes à retrouver une unité psychologique et sortir des difficultés internes liées à la famille ou à la collectivité.

Puis, elle peut soutenir le sujet, les couples ou les groupes arabes à trouver le bonheur sans plus bénéficier uniquement du soutien et du recours, désormais dépourvu de sens, aux descendantes, aux collatéraux, ou pire aux thérapeutes traditionnels. Enfin, la psychothérapie a une fonction sociale centrale car, si l'analyste façonne sur la psyché du sujet, cela a une énorme incidence collective. Néanmoins, cette double valeur est difficile à repérer si on

---

<sup>79</sup> Aouattah 2007, op.cit. p. 189;

conçoit la thérapie seulement comme une relation à deux, enfermée dans une pièce et loin des événements concrets qui affectent le monde arabe et méditerranéen.

Donc, malgré ses potentialités et limites, la psychanalyse comme sphère de mots serrés dans l'espace du cabinet, est exactement l'instrument nécessaire pour intervenir dans l'immédiat du social, car le contact et le dialogue quotidien du patient avec sa souffrance et son inconscient, lui permet d'élaborer une vision du monde qui valorise certains aspects niés par l'idéologie socioculturelle et de contribuer, à travers la réalisation du soi, au progrès collectif.

Malgré ces constats, afin de bien accomplir ces tâches-ci et d'autres aussi, la psychanalyse doit faire attention à toujours tenir compte du contexte culturel ainsi que du milieu socio-familial, spécialement dans le cas du monde arabe, étranger à son *corpus*. Plus qu'ailleurs, ici, la thérapie peut devenir dialogue, interprétation, déchiffrement, et mise en relation de la Tradition islamique.

En effet, dans le milieu socioculturel arabo-musulman, on a constaté que le discours analytique a du mal à franchir certaines barrières, malgré la proximité géographique, les échanges culturels, commerciaux et scientifiques, et les liens historiques ou humains que les deux bords de la Méditerranée entretiennent depuis des siècles. Néanmoins, ce monde est resté étranger à la culture européenne et, par conséquent, à la pensée analytique, elle aussi considérée comme un produit occidental fascinant, mais dangereux.

La difficulté générale de la discipline à se répandre dans ce milieu, ainsi que les différences entre les pays arabes et les classes socio-économiques, sont analysés dans un article sorti dans *Le Monde* après les États généraux de la psychanalyse, qui se sont déroulés à Paris en juillet 2000. Dans cette enquête, on constate que :

« Née il y a plus d'un siècle dans le vieil empire austro-hongrois, la psychanalyse a bouleversé les pratiques médicales en plaçant le sujet et la parole au centre de la thérapie afin d'ouvrir les portes de l'inconscient. Alors qu'elle donne l'impression d'être partout en Europe, faisant partie, dirons-nous, des meubles et du vocabulaire, elle ne semble pas avoir englobé, dans son mouvement expansif et parfois invasif, les autres aires culturelles. Peu ou prou, elle est restée européenne, dans la mesure où elle est pratiquement inconnue en Afrique et dans les pays arabo-musulmans, inexistante en Chine, embryonnaire en Méditerranée, mais en déclin sensible aux États-Unis sous la pression des

neurosciences et des thérapies cognitives-comportementales. En Russie, comme dans les pays de l'ex-Europe, où l'idéologie pavlovienne a régné sans partage pendant un demi-siècle, le réveil est très lent. Le seul endroit où elle prospère, en dehors de l'Europe, est l'Amérique du Sud où les premières générations de psychanalystes se sont massivement installées. Se voulant universelle, elle a du mal à franchir les frontières<sup>80</sup>. »

### **D'une « psychanalyse de l'Islam » à une « Pan-méditerranée »**

Un des objectifs prioritaires de la thèse est de démontrer que la psychanalyse est bien traduisible et exportable ailleurs, et que le monde arabo-musulman, spécialement la côte méditerranéenne, ne lui est pas réfractaire. Pour atteindre ce but, il faut faire une double analyse : sur le contexte étranger, et sur la pensée analytique.

Autrement dit, pour se déplacer à l'étranger, la psychanalyse doit accomplir des mouvements de transfert et de contre-transfert entre son inconscient et celui de la culture arabo-musulmane, son patient métaphorique. Comme l'explique Aouattah Ali:

« Nous pensons en effet que l'exploration des obstacles qui se posent à la psychanalyse est de nature, parce qu'elle demeure l'une des théories les plus élaborées de l'appareil psychique, à nous éclairer, d'une façon indirecte dirons-nous, sur les modalités d'adaptation et de réaménagement de nos cadres cliniques de sorte qu'ils deviennent plus *accueillants*<sup>81</sup>. »

Bien conscients que l'imaginaire et la symbolique de « nos cadres cliniques » ne sont ni universels, ni univoques, mais spécifiques et toujours en devenir, l'effort pour comprendre et s'adapter au monde arabo-musulman, demeure une tâche essentielle. Cela étant car, en tant qu'expérience intime par excellence, l'écoute du *parlêtre* est une révolution copernicienne des valeurs et des normes qui ouvre de nouvelles possibilités de lien vers l'autrui, lesquelles constituent l'essence même d'une politique universelle.

---

<sup>80</sup> Article paru le 6 juin sur la revue *Le Monde* après les États généraux de la psychanalyse, Paris, juillet 2000 ;

<sup>81</sup> Aouattah 2007, op.cit., p. 163 ;

Encore, l'écoute de l'inconscient dévoile la singularité de l'être parlant, et elle pose le problème millénaire, mais aujourd'hui plus préoccupant que jamais, du sens à donner à la singularité, désormais devenue synonyme de bonheur et de liberté.

La psychanalyse, pour sa part, est appelée à répondre à cette question parce que la découverte freudienne de l'inconscient a transféré les ambitions religieuses et philosophiques occidentales, fondées sur le souci des droits humains au cœur de la rationalité scientifique.

Alors, une approche psychanalytique de l'humain, spécifiquement ici de l'humanité arabo-musulmane, s'oppose à une perspective pseudo-humaine prête à blinder le malade, ou en général le sujet islamique, d'un côté, dans une cage construite par la terreur des intégrismes politiques ou religieux, et de l'autre, de divers acharnements scientistes ou néo-colonialistes.

C'est depuis cinquante ans déjà, que des personnalités, des experts dans la problématique, ont exprimé leur pensée sur la question. Parmi les principaux, le psychanalyste et chercheur arabe Abdelwahab Bouhdiba a fait appel à une « psychanalyse de l'islam<sup>82</sup> » en tant que culture et en tant que civilisation :

« (...) comprendre pour agir, exige de faire flèche de tout bois, de détecter la positivité des événements en cours pour aider la maturation et l'émancipation malgré un environnement souvent peu enclin à changer. Les approches socioculturelles, politico-juridiques ne doivent jamais occulter les dimensions essentiellement humaines et nécessitent de mettre à profit toutes les démarches scientifiques qui permettent non seulement l'exégèse du présent mais aussi la mise en place de stratégies à court et à moyen termes. A question complexe, approche multidisciplinaire donc. Comme vous le dites, l'apport de la psychanalyse est, ici surtout, sans prix. il y a près de cinquante ans déjà, j'ai appelé à une *psychanalyse de l'islam*, en tant que culture et en tant que civilisation bien sûr. »

Un autre témoignage encore, vient de l'arabe Malek Chebel qui a fait appel à l'exercice d'une « psychanalyse culturelle<sup>83</sup> » qui sache envisager les problématiques actuelles dans le respect de la Tradition arabo-musulmane en relation à l'exercice du pouvoir dans la

---

<sup>82</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *Entretiens au bord de la mer. Conduits par Lydia Tarantini*, Tunis, Sud Editions, 2010 ;

<sup>83</sup> Chebel Malek, Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en Islam, *Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, n° 41, 2002/2, pp. 47-63 ;

culture islamique. Effectivement, seulement grâce à une telle opération les imbrications de la composante personnelle dans les dynamiques collectives émergeront avec force, et en même temps, on construira un discours commun à toutes les personnes et toutes cultures de la Méditerranée, qui sont liés non seulement par des liaisons géographiques, historiques, culturelles et politiques, mais aussi par une exigence, « Pan-méditerranée ».

Alors, le devoir de contribuer aux mouvements globaux de cette zone représente aujourd'hui plus qu'hier, un important foyer d'opportunités comme d'atrocités. En fait, pour la première fois, depuis les âges les plus reculés, les statuts et les rôles traditionnels ne sont plus acceptés par une société qui a elle-même profondément changée.

Aujourd'hui les Arabes vivent de graves dysfonctionnements sociaux dans une condition de bricolage politique et culturel que les Occidentaux ont largement contribué à créer, et qui fait apparaître les statuts ou les rôles traditionnels comme des solécismes inappropriés. La société change, surtout à travers les messages diffusés par l'école, les médias et, des fois, par la famille même. Le contenu de ces messages influence les pratiques et les représentations quotidiennes des gens. Malheureusement, il ne s'agit pas toujours de messages positifs et de croissance.

Dans ce contexte, la thérapie analytique comme d'autres produits occidentaux, est souvent vécue comme une imposition et un danger pour l'équilibre social, d'autant plus que son effet scandaleux et révolutionnaire porte à mettre en relief le refoulé collectif. Pour le dire autrement, tout ce que la société arabe traditionnelle voudrait oublier, nier, ou anesthésier à travers différentes techniques de pouvoir, la psychanalyse en tant que pratique de liberté, le fait ressortir.

Comme en témoigne la psychothérapeute italienne Lidia Tarantini, pendant son dialogue avec Bouhdiba :

« Le chemin que nous, l'analyste et le patient, nous tous engageons en entrant dans le labyrinthe, avance justement en direction opposée à celle que la société nous indique comme la voie de la réussite. Il s'agit d'un chemin vers le bas, en pente, une voie à perdre, de faiblesse, peut-être de culture, sûrement pas de succès. *Contram naturam* quelqu'un a dit, *contra societatem* je dirais plutôt. En d'autres termes, les histoires qui soignent ou les mythes physiologiques que nous inventons avec les patients, permettent d'instaurer, ou de réinstaurer, un rapport avec la réalité, dialectique, soit problématique, qui n'est en tout cas pas

passive. Un rapport où il y a de la place même pour le sens, le symbolique, le mythique, pour cette partie que nous appelons âme<sup>84</sup>.»

Donc, accorder une attention particulière à l'égard de ces phénomènes devient un devoir commun. Mais pourquoi impliquer aussi la thérapie analytique ? On croit que, simplement, ce sont les sujets mêmes qui l'invoquent, poussés par le besoin « d'unités psychologiques » qui comblent les brèches dans les relations familiales et sociales de communautés mises à rudes épreuves par les changements irréversibles de la modernisation, ou par les difficultés économiques, les divorces, la détresse du travail, les diverses souffrances féminines, et les nouvelles tendances ou modèles éducatifs des enfants. En se référant à la « terre d'Islam » Bouhdiba la décrit comme :

« le paradis des ruptures. Faut-il s'étonner de l'irruption des feuilletons télévisés et de leur prolifération au point que nous sommes devenus une société à feuilletons ? des producteurs mexicains, brésiliens, sans parler des égyptiens s'y sont spécialisés et les quelques dizaines de t.V. arabes en gavent littéralement nos foyers. Opium délicieux et compensation d'un genre nouveau qui se substitue aux veillées familiales de jadis sans parler du recul de « l'écriture » littéraire lié aux nouvelles techniques audio-visuelles<sup>85</sup>.»

Alors, face à l'apparition d'une nouvelle morale, même si très peu « morale » au sens strict du terme, la psychothérapie provenant de l'Occident est invoquée par beaucoup de gens, comme un lieu de soin, et ensemble, de modernisation. Ou, encore, comme un guide dans le développement du sujet sans le séparer de son passé, au contraire, en guérissant les fractures avec ses origines, en tissant les liens enfantins, et en lui permettant d'intégrer de façon positive, les figures familiales, souvent devenues des freins à sa réalisation individuelle.

De plus, l'approche au passé subjectif se fait totalement en fonction de son futur afin de permettre une action autonome et libre des pressions externes. De fait, c'est surtout à travers un changement structurel de chaque citoyen, qu'une société entière peut se développer réellement.

---

<sup>84</sup> Bouhdiba 2010, op.cit. p. 188 ;

<sup>85</sup> Ibid. pp. 171-172 ;

A ce point, on voudrait suggérer encore une autre motivation, concernant les raisons d'encourager la psychanalyse à intervenir dans le milieu arabo-musulman. Cette piste se fonde sur l'hypothèse de la « récréation » de certains domaines traditionnels, dont la compréhension part de la connaissance de la volonté de Dieu révélée dans le Texte sacré, plutôt que des exigences individuelles ou de la communauté islamique.

Ici, la Tradition agissant comme un véritable surmoi pour le sujet islamique, doit être prise au sérieux par le thérapeute, qui a le devoir de la recevoir telle que le sujet la lui envoie, de la comprendre dans le cadre de la religion et de la culture islamique, et enfin de la recréer à mesure du sujet, ou mieux, du sujet de l'inconscient qui en a besoin pour se réaliser.

À travers une approche externe mais participante, la discipline analytique et l'anthropologie, ou bien ensemble, « l'anthropologie psychanalytique » pourrait aider la conscience arabo-musulmane à sortir d'une crise collective totale. Crise des rapports du sujet avec lui-même, avec la nature, et avec Dieu.

On pourrait parler, analytiquement, de la crise du sujet de l'inconscient. Et on pourrait ajouter pour conclure que la pratique analytique menée par des thérapeutes arabes pourrait aider à retrouver les instances ancestrales perdues dans les potentialités offertes par la modernité. Elle contribuerait aussi à jeter un regard renouvelé, par exemple, sur la nature, sur les modes de production, ou encore sur la création esthétique, sur l'appréhension de l'étranger, et sur la compréhension du monde, de la vie et de l'existence même.

## **Conclusion**

Avant de poursuivre, on voudrait faire une remarque à l'égard de la notion de « sujet », telle qu'elle est conçue dans l'imaginaire et la langue arabe. Ceci car, dans la tentative de tracer un profil libidinal du sujet arabo-musulman, on tombe dans l'impasse de son absence, au moins dans la conception que l'Occident a du terme « sujet ».

Pourtant, il faut souligner que l'absence du « je » en arabe est surtout un manque linguistique, plutôt que symbolique et pratique. Et si cela ne peut pas être ignoré dans certains domaines, au contraire, on peut le faire pendant la relation thérapeutique. Pour le dire autrement : si l'analyse avec un patient arabe ne peut pas se réaliser en pensant avoir devant soi un « être de conscience » à l'occidental, elle peut, d'autre part, y réussir avec un « être de croyance » islamique.

Surtout, vu que dans la conception arabo-musulmane, tout sujet inclut les deux *êtres* en lui-même :

« Le développement de la notion de sujet implique, aux yeux de l'islam, celle de la croyance. Il ne peut être question d'autonomie du sujet si celui-ci n'a pas d'abord et avant tout revêtu l'identité de croyant. L'*être-de-conscience* ne peut pas exister sans son fondement, l'*être-de-croyance*. C'est donc dans l'espace dévolu à la croyance (*al-imân*) qu'il faut chercher celui de l'ego (*al-insân*) et, par conséquent, celui du sujet politique, ainsi que leurs interpolations mutuelles<sup>86</sup>. »

C'est dans cet espace de croyance qu'on peut trouver un autre sujet encore, voire le sujet de l'inconscient. Alors, si la religion, en soi, ne favorise pas l'émergence d'un sujet autonome, et si le fait de se réaliser en tant qu'individu doit être un effort individuel, c'est à cet effort uniquement que la relation thérapeutique peut contribuer en conduisant « l'*être-de-croyance* » à se réinvestir correctement dans le privé et le social sans se perdre.

Enfin, une fois passée la phase critique pendant laquelle le sujet s'identifie au modèle des ancêtres et de la Tradition islamique, et qui représente pour les Arabes la vraie sortie de l'Œdipe<sup>87</sup>, les musulmans et les musulmanes réussiront à s'ouvrir à la modernité sans tourner le dos à leur origines. Cela, représente un devoir collectif, car c'est aussi sur le sujet musulman à venir que se forgera l'identité collective de la Méditerranée de demain.

---

<sup>86</sup> Chebel 2002, op.cit., p.61 ;

<sup>87</sup> Œdipe, ou Jawdar, pour le dire selon la mythologie sacrée islamique. On approfondira mieux la comparaison entre les deux mythes dans la II Partie de la thèse.



## II / Le Maghreb de la psychanalyse

### Introduction et précisions méthodologiques

Au-delà des frontières géographiques et symboliques de l'Occident, il existe un savoir métapsychologique sur l'inconscient qui est universel, voire présent en tous pays, toutes langues et cultures. On a vu comment la pensée analytique entre en relation avec la dimension culturelle et sociale pendant sa migration, et combien sa diffusion est liée à la diversité culturelle ainsi qu'aux changements sociaux.

Il est apparu que c'est à partir d'un dialogue avec ces pluralités et avec leurs façons de se réapproprier la culture de l'Autre et de la réinventer, que la psychanalyse peut trouver sa place dans un pays qui lui est étranger. Ainsi que, malgré tous les obstacles de sa « traduction », la relation thérapeutique en tant que dialogue entre deux sujets de l'inconscient peut devenir une histoire bilingue.

À bien voir, en Occident comme ailleurs, dans le passé comme aujourd'hui, parmi les pionniers comme parmi les thérapeutes modernes, plusieurs psychothérapeutes ont fait leur analyse personnelle dans une langue différente de leur langue maternelle, ou bien, ils/elles ont choisi un analyste étranger.

Une autre précision importante à faire concerne le terrain choisi pour cette enquête ethnographique. En discutant de l'aire méditerranéenne, en particulier la côte sud de la Mer, et ayant comme Centre de Recherche la France, on a dirigé notre attention sur les pays du Maghreb, profondément marqués par la colonisation française. Plus spécifiquement, on a choisi entre les cinq Etats, le Maroc et la Tunisie.

Premièrement, parce que c'est là-bas qu'on a repéré la plupart des contacts et sources de recherche. Au Maroc, on a rencontré, entre autres, Ghita El Khayat et Jalil Bennani, deux des principaux fondateurs de la « psy » locale ; tandis qu'en Tunisie on a recueilli le témoignage de Lidia Tarantini, psychothérapeute italienne qui a travaillé pendant cinq ans en terre arabe, de Sami Ali et de Abdelwahab Bouhdiba, deux personnalités centrales pour la psychothérapie en terre arabe. Enfin, c'est dans ces deux pays qu'on a repéré la plupart des sources bibliographiques, et récolté les données des anthropologues experts en la matière, des féministes, et des professionnels concernés dans l'argument.

Une deuxième raison de notre choix découle de l'histoire et des caractéristiques mêmes de ces deux pays. En effet, il s'agit des Etats maghrébins avec un enracinement plus profond de la psychothérapie, donc avec plus de données de recherche et plus de problématiques à analyser. En outre, ils possèdent les régimes plus démocratiques et ouverts à la modernisation, où les révolutions, la liberté de pensée et parole, et la défense des droits de la femme – éléments fondamentaux pour la prise de la thérapie – sont plus présents par rapport à d'autres contextes arabo-musulmans.

Donc, en choisissant le Maroc et la Tunisie, on a adressé la recherche sur deux terrains où les mutations sociales, l'élimination des certains tabous, la réinvention de la Tradition, l'émergence du sujet dans le tissu social, et d'autres changements modernes, ont favorisé l'introduction et la transmission de la discipline analytique.

Bien sûr, parler de psychanalyse au Maghreb est tout à fait nouveau, dès lors, en même temps plus intéressant et stimulant. Mais avant d'évoquer plus en détails les raisons, il est nécessaire de faire quelques autres éclaircissements théoriques et méthodologiques. Comme on l'a montré, un nombre croissant de psychiatres, psychanalystes, et professeurs universitaires maghrébins ont analysé le développement de la psychanalyse dans la culture arabo-musulmane. La plupart d'entre eux sont même les pionniers de sa diffusion au Maghreb et encore aujourd'hui les représentants des repères de la discipline sur le terrain.

Avec eux, on a tissé un rapport profond qui a permis de connaître la vraie histoire de la « traduction » des théories et des pratiques analytiques dans ces pays-là, de voir réellement les lieux principaux d'application, de toucher avec les mains les problèmes de sa mise en oeuvre ainsi que sa puissance, et enfin de rencontrer les patientes qui sont soignées par eux.<sup>88</sup>

Par rapport à la bibliographie utilisée dans ce paragraphe : étant donné la portée du travail, on ne pourra pas utiliser ni commenter tous les textes trouvés sur l'argument de la « traduction » de la psychanalyse au Maghreb<sup>89</sup>. Néanmoins, on signalera une bibliographie

---

<sup>88</sup> Dans les pièces jointes à la thèse il y a la transcription intégrale des dialogues et/ou des entretiens tenus avec eux ;

<sup>89</sup> Pour une bibliographie plus complète sur la psychanalyse au Maghreb, cf., : Ammar S., *Histoire de la psychiatrie maghrébine. Manuel de psychiatrie du praticien maghrébin*, Paris, Masson, 1987, pp. 1-25 ; Bensmail B., Suicides et conduites suicidaires en milieu maghrébin, *L'information Psychiatrique* n° 66/10, 1990, pp. 990-997 ; Berner P., Approche transculturelle de la dépression, *Psychologie Med.* n°19/12, 1987, pp. 2205-2209 ; Boiral P., À propos du mode de gestion de la maladie mentale dans un contexte local, *Journées de recherche en Santé mentale*, Paris, MIRE, mars

complète pour approfondir les recherches dans certains pays ou sur des arguments plus spécifiques<sup>90</sup>.

---

1988 ; Boucebcı M., Psychopathologie au regard de la culture, *l'Evolution Psychiatrique* n° 55/2, 1990, pp. 311- 328 ; Dibie P., Voyage oblique du côté de la folie ?, *Abstract Psychiatrie* n° 21/9, 2000, pp. 24-26 ; Essadek, et Le Cozannet, *La dépression chez les maghrébins*, Université de Rennes : Thèse de médecine, 1988 ; Fitouri C. *Biculturalisme, bilinguisme et éducation*, Genève, Delachaux et Niestlé, 1983 ; Hajbi M., Anthropologie et psychiatrie : Regards croisés sur le Maghreb, *Perspectives Psy*, 2006/2 Vol. 45, p. 151-156 ; Mohia-Navet N., *Ethnologie et psychanalyse, l'autre voie anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; M'Barga JP., Relation thérapeutique transculturelle, *Études Psychothérapiques* n°54/4, 1980, pp. 292-300 ; Moro MR., *Comment intégrer la différence culturelle dans le travail clinique avec les migrants ?*, CHS de Bècheville des Yvelines : Journées d'Ethnopsychiatrie, 1993 ; Moussaoui D., *Psychopathologie des migrants*, Paris, PUF, 1985. Du même auteur : *Apports de la psychopathologie maghrébine*, IMA, Paris, 1990 ; Piret B., Diagnostic, classification et culture, *Nervure* n°5/3, 1992, pp. 65- 69 ; Touhami M., Le marabout dans l'immeuble, *Psychologie Med* n° 23/1, 1991, pp. 29-31 ; *Topique* n°1/110, L'Esprit du temps, La psychanalyse au Maghreb et au Machrek, 2010 ; Yahyaoui A., *Identité, culture et situation de crise*, Paris, La Pensée Sauvage, 1989 ;

<sup>90</sup> Pour en savoir plus sur la diffusion de la psychanalyse dans des autres pays arabo-musulman, voir, pour l'Algérie : Bellakhdar S., Contribution à l'histoire de la psychanalyse en Algérie : une psychanalyse face à la violence extrême, *Topique* n°1/110, *L'Esprit du temps, La psychanalyse au Maghreb et au Machrek*, 2010 ; Boucebcı M., Aspects actuels de la psychiatrie en Algérie. *L'Information Psychiatrique*, n°66/10, 1990, pp. 952-962 ; Yaker A., Appréciation du développement du jeune enfant algérien dans différents milieux, *L'information Psychiatrique* n° 66/10, 1990, pp. 963-972.

Pour L'Égypte : Ben Slama R., La psychanalyse en Égypte. Un problème de non-advenue, *Topique*, 2010/1 n° 110, p. 83-96 ; Abdel Kader H., La psychanalyse en Égypte entre un passé ambitieux et un futur incertain, *La Célibataire* n°8, printemps 2004, pp 61-73. Pour le Liban : Osseiran M., De quelques difficultés de la pratique psychanalytique au Liban, *Topique*, 2010/1 n° 110, p. 97-103 ; Ayouch T., Hadnan Houballah : de l'exil d'un psychanalyste à une psychanalyse de l'exil, *Topique*, 2002/3 n° 80, p. 81-88..

A propose de la Turquie, voir : Tunaboylu-Ikiz T. et Arkonaç S., Les raisons diverses d'un retard de 100 ans de la psychanalyse en Turquie », *Topique*, 2004/4 n° 89 ; Tunaboylu-Ikiz T., La psychanalyse au carrefour de l'Orient et l'Occident : regard sur le sujet psychanalytique », *Topique*, 2012/4 n° 121, p. 23-35. Du même auteur : La psychanalyse en Turquie *Topique*, 2010/1 n° 110, p. 129-141 ; Alper S., De l'Empire ottoman à la République turque : le narcissisme des petites différences et la création de citoyenneté », *Topique*, n° 121, 4/2012, p. 51-57 ; Pinar P., Turquie, La Reconstruction du Surmoi de l'Empire à la République, *Topique*, n° 110, 1/2010, pp.143-155.

Pour l'Iran voir les ouvrages de la psychanalyste Gohar Homayounpour, et aussi Torkghashghaei Esmat, La notion de psychanalyse et les enjeux politiques : le parcours de la psychanalyse en Iran, *Topique*, n° 110, 2010/1, pp. 173-181.

Enfin, pour l'Iran voir les ouvrages de Rafa Nached, entre lesquelles : Nached R. Histoire de la psychanalyse en Syrie », *Topique*, n° 110, 2010/1, p. 117-127 ; *Psychanalyse en Syrie*, Association de Psychanalyse Jacques Lacan, Eres, Toulouse, 2012 ;

Une dernière parenthèse pour présenter brièvement le contexte géographique et historico-culturel du terrain ethnographique : le Maghreb constitue la région nord-occidentale de l'Afrique et inclut la Mauritanie, le Maroc, l'Algérie, la Tunisie et la Libye. Malgré les différences entre ces cinq pays, ils sont tous liés dans un union économique-politique et caractérisés par une homogénéité géographique et climatique.

En outre, leur population a des composantes anthropologiques et ethniques similaires, et une histoire commune. Encore, ils ont d'autres traits communs tels que l'alimentation, les vêtements, la langue dialectale, la présence des berbères et la colonisation française. Enfin, les transformations des cinq pays sont interdépendantes, autrement dit, les mutations sociales et économiques sont liées dans un état de pauvreté plus ou moins développé.

En conclusion, ce qui reste fondamental, c'est que le Maghreb a une implication locale, régionale et mondiale du fait qu'il est à la fois africain, méditerranéen et proche de l'Europe. Pour ces raisons, il est en train de se moderniser dans la mesure où il peut s'approcher des standards de développement des autres pays de la Méditerranée, qu'il aspire à rejoindre. Mais pour arriver à leur état, il doit améliorer la condition de vie de sa population s'ouvrant aussi à certaines pratiques étrangères parmi lesquelles, l'analyse.

Le fait de réexaminer les séquences de la réception et de la « traduction » de la psychanalyse dans les pays du Maghreb à travers la perspective indiquée, représente une authentique tâche intellectuelle et une contribution tout à fait secondaire pour la compréhension critique du lien entre psychanalyse et altérité culturelle.

Comme on l'a déjà vu, en effet, c'est dans ces pays qu'il y a une cinquantaine d'années la discipline s'est présentée, répondant à l'appel d'un désir. Pour cette raison dans la suite du paragraphe on approfondira les manifestations les plus concrètes et contemporaines de ce métissage.

Sans prétendre épuiser la question, on repérera certaines conjonctures caractéristiques, quelques moments clés, et quelques particularités du développement de la psychothérapie au Maroc et en Tunisie afin de mettre en relief certaines particularités concernant le domaine thérapeutique et la santé psychique de ces deux pays, bien consciente de l'hétérogénéité des lieux et des personnes.

## **Histoire de la psychanalyse au Maroc**

Plusieurs facteurs ont rendu possible l'existence, puis l'extension de la psychanalyse dans le Maghreb plus que dans d'autres pays arabes, surtout au Maroc et en Tunisie. En fait, il s'agit des endroits à dominance musulmane, mais situés à l'extrémité de l'Afrique et à proximité de l'Europe de laquelle ils perçoivent depuis toujours une grande influence. D'un côté, ils appartiennent à cette partie du monde que l'on nomme arabo-islamique, mais de l'autre, ils ont un lien profond avec le monde dit occidental, désormais moderne et globalisé, et leur situation à niveau géographique, culturel, linguistique et politique a rendu ces lieux propices à l'introduction des pratiques comme la psychanalyse.

Ces pays ont souvent accueilli des analystes européens, surtout français, vu le passé colonial et l'héritage commun de la langue, et cela a donné lieu à des expériences de thérapie originales et à la création de différentes écoles et pratiques. Surtout à partir de la période coloniale, ils ont tissé un rapport controversé et ambigu qui a suscité depuis toujours un sentiment ambivalent de haine et d'attraction. On parlerait, avec Freud, d'une « inquiétante étrangeté<sup>91</sup> » et d'une familiarité « perturbante<sup>92</sup> ».

On commencera par l'analyse des histoires singulières des pays choisis en commençant par le Maroc<sup>93</sup>. Celui-ci est l'Etat maghrébin qui a connu la plus forte présence de la psychanalyse pendant le colonialisme. Le premier analyste fut René Laforgue, exilé au Maroc à la moitié du XX siècle, puisque déçu par le contexte français. Néanmoins, sa présence, et surtout celle de ses élèves ne laisse aucune trace sur le futur de la pratique locale car elle était caractérisée par une empreinte idéologique et colonisatrice, loin de vouloir transmettre les fondements aux thérapeutes marocains.

---

<sup>91</sup> Sigmund Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Folio essais, 1985 ; du même auteur : *L'inquiétant familier*, Paris, Payot, coll. Petite Bibliothèque Payot, 2012 ;

<sup>92</sup> Concept traduit par l'allemand : *Das Unheimliche*. Pour approfondissement voir, entre autres, l'ouvrage freudienne : *Le perturbant*, publié pour la première fois sur la revue *Imago* en 1919 ;

<sup>93</sup> Pour approfondissements sur la psychanalyse au Maroc, cf. : Aouattah A., *Le sacré, la folie et la thérapie traditionnelle au Maroc*, *Migration-Santé* n° 4, 1993, pp. 37-56. Du même auteur : *Ethnopsychiatrie maghrébine. Représentations et thérapies traditionnelles de la maladie mentale au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 1993 ; Bennani J. *La psychanalyse au pays des saints*, Paris : Le Fenec, 1996. Du même auteur : *Psychanalyser au Maroc*, *Topique* n°1/110, L'Esprit du temps, La psychanalyse au Maghreb et au Machrek, 2010 ; Boughali M. *Sociologie des maladies mentales au Maroc*, Casablanca : Éditions Afrique-Orient, 1988 ; Dernouny M., *Corps, croyances et institution médicale au Maroc*, Longuenesse E. (sous la direction de), *Santé, médecine et société dans le monde arabe*, Paris, L'Harmattan, 1995, pp. 85-102 ; El Ayadi M., Hassan R., Mohamed T., *L'islam au quotidien, Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*, Éditions Prologues, 2007 ; Khati A., *Le scribe et son ombre*, Éditions de la différence, Paris, 2008 ;

La dimension traditionnelle, culturelle et sociale du pays était totalement oubliée à l'avantage des pratiques médicales et psychiatriques. De sorte que, la première « traduction » se fait sous le signe négatif d'une débordante imposition coloniale.

Donc, la vraie présence de la discipline se manifeste depuis les années cinquante au sein de la pratique psychiatrique, qui opère une rupture épistémologique par rapport au champ des croyances en ramenant la folie ou, en général, les troubles psychiques à des causes humaines plutôt que sacrées ou magiques. Ainsi, l'hystérie, l'obsession, la paranoïa et d'autres nosologies psychiatriques ont souvent remplacé les représentations traditionnelles de ce que la culture appelle « folie », ou la croyance en la possession de la part des *jinnns*<sup>94</sup>.

À ce propose Jalil Bennani<sup>95</sup>, psychiatre et psychanalyste marocain, président fondateur du *Cercle Psychanalytique* et pionnier de la pratique clinique au Maroc, témoigne de l'histoire complexe de la « traduction » de la psychanalyse dans ce pays :

« Un parcours qui commence à l'époque coloniale, se poursuit avec l'arrivée de praticiens marocains à partir des années 1970. L'époque postcoloniale est jalonnée par la fondation d'associations et de sociétés psychiatriques, psychothérapeutiques et psychanalytiques, par des ruptures et des réinventions. La transmission de la psychanalyse était liée au désir d'une fondation et à une

---

<sup>94</sup> Dans l'imaginaire traditionnel, les *jinnns* sont des êtres invisibles avec une force occulte, capable de posséder un corps et le priver de la raison;

<sup>95</sup> On a rencontré Jalil Bennani plusieurs fois pendant la recherche, en France, Italie et en Maroc. Pour une bibliographie approfondie de l'auteur, cf. : Bennani Jalil, *Psychanalyser au Maroc, Topique*, 2010/1, n° 110, pp. 7-21 ; *Un psy dans la cité*, entretien avec Ahmed El Amraoui, Editions La croisée des chemins, Casablanca 2013/2014 ; *Traces et paroles (Avec Mohammed Kacimi)*, Éditions Al Manar, Neuilly, 2008 ; *Psychanalyse en terre d'islam*, Éditions Arcanes-ères – Le Fennec, Strasbourg Toulouse, 2008 ; *La psychanalyse au pays des saints*, Le Fennec, Casablanca, 1996 ; *Le corps suspect*, éditions Galilée, Paris, 1980. Ouvrages collectifs : *Désirs et sexualités, D'une culture à l'autre, d'une langue à l'autre, Ouvrage collectif, codirigé avec Bertrand Piret*, Éditions Arcanes-ères, Strasbourg Toulouse, 2012 ; *Comment peut-on être Marocain ?* (dir. Abdesselam Cheddadi), Rabat, 2008 ; *Entre deux rives, Exil et transmission*, (dir Patrick Chemla), 2008 ; *Quelle société pour le 21<sup>ème</sup> siècle ?* (dir. Abdeslam Dachmi), Toulouse, 2007 ; *La psychanalyse dans le monde arabe et islamique*, (dir Chawki Azouri et Elisabeth Roudinesco), Rabat, 2005 ; *Islam et individuation* (dir. Nadir Boumaza), Beyrouth, 2005 ; *Le voyage des théories*, (dir. Ali Benmakhoulouf), Casablanca, 1999 ; *Voix du Maroc, Méditerranéennes*, (dir. Kenneth Brown), Paris, 1999 ; *La figure de l'autre, étranger, en psychopathologie clinique*, (dir. Zhor Benchems), Paris, 1999 ; *Les sites de l'exil*, (dir. Olivier Douville), Paris, 1997 ; *Apport de la psychopathologie maghrébine*, (dir. Yves Baumstimler), Paris, 1991 ;

demande insistante de formation émanant des praticiens exerçant sur le champ de la psychiatrie et de la psychologie<sup>96</sup>. »

C'est à partir des années '80 que le développement de la discipline change de direction grâce à la fondation de l'association le *Texte Freudien* créée par toutes les personnes intéressées par les textes de Freud, qui ont pu avoir accès à sa pensée et entreprendre, ainsi, un parcours intellectuel de connaissance de la discipline analytique. La première institution de thérapeutes naît seulement en 1992 : *l'Association Marocaine de Psychothérapie* avec l'objectif de confronter différents courants de psychothérapie et donner du corps à un projet de formation des thérapeutes locaux.

Ce projet se concrétise à travers les initiatives de la *Société Psychanalytique* fondée en 2001 qui invite chaque mois des analystes étrangers à donner des cours intensifs. Un programme utile, mais qui pose questions à propos de la pratique thérapeutique, des *transferts* et des résistances des élèves marocains. Alors, les divergences internes créent une fracture qui amène un groupe de psychanalystes à laisser la SPM en 2007 pour en fonder une autre deux ans plus tard : le *Cercle Psychanalytique Marocain*.

Parmi les objectifs de l'association : assurer la formation et l'enseignement de la psychanalyse au Maroc via les thérapeutes locaux ; créer un dispositif de contrôle pour la supervision des analysants ; mener des recherches sur les moyens les plus adaptés pour traduire la discipline. Encore Jalil Bennani divulgue l'histoire de sa diffusion, qu'il a vécue en personne :

« A l'époque postcoloniale, il n'y avait pas une vraie psychanalyse, plutôt une thérapie d'écoute dans le système psychiatrique dominant.

(...) À la fin, nous avons décidé de créer une Coordination arabe de façon que chaque Etat puisse rester autonome et organiser dans son pays des colloques ouverts à tous les autres, aidé par le comité central situé au Maroc.

(...) Notre intention pour “traduire” la psychanalyse dans le monde arabe n'était pas celle de le faire à travers l'enseignement de ses théories, mais plutôt en la pratiquant directement chez les patients.

(...) Finalement en 1985 j'ai créé le Texte freudien, composé en premier lieu de deux hommes et deux femmes parmi lesquels un français, deux marocains et un franco-marocain.

---

<sup>96</sup> Bennani Jalil, *Psychanalyser au Maroc, Topique*, n° 110, 1/2010, p. 14 ;

(...) Après quelques années, en 1992, naît l'Association Marocaine de la Psychothérapie. Mais, tout était confondu : il y avait plusieurs orientations thérapeutiques, parmi lesquelles les comportementalistes, les systémiques, les thérapeutes familiaux, et les psychanalystes, tout comme il y en avait certains qui ne connaissaient même pas la différence entre psychanalyse et psychologie ou qui exerçaient comme thérapeutes mais en tant que psychologues. Pour moi c'était une étape de passage obligée. Une association mélangée et maladroite, mais nécessaire. Car la mixité favorisait le dialogue, l'apprentissage, et l'émergence de cette pensée démedicalisée, et nous donnait la possibilité de nous exprimer, de débattre, et d'approfondir, chacun nos champs d'intérêt. (...)

Nous étions presque entre soixante et quatre-vingt membres, et Ghita El Khayat était le vice-président. On faisait des réunions régulières et des colloques annuels, mais pour faire avancer la théorie, c'était difficile de trouver un point d'union entre les différentes parties pour nous permettre d'avancer ensemble. C'est alors qu'on s'est rendu compte qu'on ne pouvait pas avancer. Donc, après six ans de travail ensemble, chaque orientation et groupe a créé sa propre association. En 2001 avec une dizaine de personnes, parmi lesquels sept membres fondateurs, nous avons créé la première association des psychanalystes, nommé le *Cercle Psychanalytique*. (...)

Aujourd'hui il y a deux associations plus importantes au Maroc : cette dernière plus la vieille *Société Psychanalytique Marocaine*, mais qui ne fait presque plus rien car elle s'est vidée de la plupart de ses membres. (...)

À la fin de cette longue histoire, après toutes ces années de travail, de pratique, de consultations, avec tous ces patients, ces psychanalystes en formation ici ou à l'étranger, je peux affirmer que la psychanalyse a acquis le droit de citoyenneté au Maroc. Je peux affirmer aussi qu'elle a tout à fait sa place dans la société, elle est connue, elle existe et elle a tout son droit de se traduire chez nous<sup>97</sup>. »

Ces mots sont encore plus vrais, à partir de 2015, quand la formation en psychanalyse est rentrée à l'Université avec la création d'un Certificat Universitaire de Psychanalyse accessible pour les psychiatres et les psychologues de l'Université de Marrakech. Le diplôme représente une introduction aux théories et pratiques de la psychanalyse que les élèves doivent intégrer selon leur savoir intellectuel et professionnel.

---

<sup>97</sup> Extraits par l'entretien avec Jalil Bennani, annexée à la thèse ;

## Histoire de la psychanalyse en Tunisie

Afin de présenter brièvement la situation de la Tunisie<sup>98</sup>, en matière de prise en charge psychothérapeutique, il est nécessaire de retourner vers les années '60 lorsqu'une psychologue et psychanalyste italienne, Lydia Torasi, s'installe à Tunis pour y exercer jusqu'à l'an 1985. Son travail restera pourtant solitaire et en marge de l'activité institutionnelle qui relevait encore du domaine absolu de la psychiatrie et était exercée dans les hôpitaux comme Razi, ou parfois en libre pratique, avec des tarifs hors de portée de la majorité des patients.

Aujourd'hui encore, la situation est précaire, le système de remboursement pour les soins sanitaires est presque inexistant et constitue un obstacle important pour l'accès à toute psychothérapie ou analyse. Comme en témoigne dans son article Nédra Ben Smail:

« Le corps psychiatrique constitue en Tunisie une sorte d'establishment à cause du pouvoir que notre société confère encore au statut de médecin et parce que cette corporation est financièrement liée aux puissants laboratoires médicaux qui se montrent très généreux (voyages luxueux, financement des associations...). Les psychiatres, qui travaillent en hospitalo-universitaires, jouissent, en plus, des avantages du pouvoir institutionnel, qui n'est relativisé par aucune structure psychanalytique ni par les psychologues, qui, nous le verrons, n'ont pas trouvé leur positionnement dans le système de santé tunisien : dans tous les cas, une situation confortable à laquelle il est difficile de renoncer. La psychanalyse, quand il y est fait référence, est ainsi souvent cantonnée à un rôle de « spécialité » supplémentaire à la psychiatrie, un autre abord diagnostique<sup>99</sup>. »

Bien que la situation de la discipline soit encore difficile aujourd'hui, les premiers changements dans le système de santé mental ont eu lieu à l'occasion de l'arrivée de jeunes psychiatres formés en France, comme Essedik Jeddi, Saïda Douki, Fakhreddine Haffani et Mohamed Ghorbal, à partir des années 1978-1980, ceux-ci ont permis à la psychanalyse de trouver une place dans l'hôpital psychiatrique. Surtout grâce à M. E. Jeddi et M. Ghorbal, la

---

<sup>98</sup> Pour approfondir l'argument faire référence à : Ben Rejeb Riadh, « La psychanalyse en Tunisie ». Approche historique et état des lieux, *Topique*, 2010/1 n° 110, p. 41-81 ;

<sup>99</sup> Ben Smaïl Nédra, Enfance et institutions en Tunisie : quelle place pour la psychanalyse ?, *Figures de la psychanalyse*, n° 24, 2/2012, p. 197-209, p. 203 ;

discipline est devenue une matière d'étude dans la formation clinique des psychiatres et des psychologues<sup>100</sup>.

Mais, si l'impulsion qui a permis la réintroduction de la psychanalyse en Tunisie fut universitaire, l'avenir de la psychanalyse ne pouvait pas se concevoir sans la création de groupes ou d'associations analytiques indépendantes grâce auxquelles il est devenu possible d'assurer une formation théorique et une pratique reconnaissable à niveau international.

Ceci, par exemple, en constituant des groupes d'échanges cliniques ou de transmission de la pratique car souvent les jeunes psychologues sortis de l'université manquaient de tout accompagnement dans la formation à l'écoute et à la prise en charge psychothérapeutique, d'autant plus qu'il n'existe pas encore de structures qui prolongent la préparation théorique des psychologues sur le terrain complexe de la pratique réelle.

C'est pour cette raison que pendant les vingt dernières années, ont été mis en place plusieurs groupes d'échange clinique, des espaces intermédiaires entre l'université et les premières années professionnelles, ainsi que d'autres occasions d'analyse des pratiques, d'enseignement des concepts théoriques analytiques, ou des lieux où apprendre à se repérer dans la clinique.

Tout ça, bien qu'encore partiellement, a permis aux psychiatres, psychologues, et professionnels divers de s'interroger sur l'importance et la difficulté de la présence de la psychothérapie dans la prise en charge de la santé mentale des patients : outil de compréhension de leur malaise orienté par le désir inconscient des sujets mêmes.

Comme le fait noter encore Ben Smail, ce nouvel abord clinique et théorique a permis à tout thérapeute de :

- « – considérer le symptôme comme une parole à s'entendre de la part du psychothérapeute, et remplissant une fonction pour le patient ; ce qui a permis de déjouer la tendance du psychologue à vouloir le faire céder coûte que coûte ;
- recevoir une parole d'un enfant ou d'un adolescent sans un jugement moral, ce qui n'est pas évident dans une société telle que la nôtre, patriarcale, traditionnelle et aux prises avec le religieux ; cela a eu pour conséquence

---

<sup>100</sup> Tandis que Mohamed Ghorbal a introduit son enseignement dans la faculté de psychologie en 1979, M. Essedik Jeddi a institué dans son service des séminaires hebdomadaires de formation théorique pour les étudiants psychiatres, psychologues et tout le personnel soignant, et de plus il a organisé des colloques ouverts au grand public ;

d'orienter le praticien du côté de la plainte de l'enfant plutôt que de celle des parents ;

– plus confiant dans son rôle auprès du patient et dans son apport dans le processus de l'institution, le psychologue a pu affiner son écoute, et agir parfois sur la dynamique de l'institution<sup>101</sup>. »

Un autre fait important pour cette histoire, fut l'arrivée à Tunis de M. Mohamed Halayem, pédopsychiatre et psychanalyste arabe. Il a formé, autour de lui, un petit groupe d'analystes nés en 1987, qui ont créé, à leur tour, la première association psychanalytique tunisienne, la *Société d'Études et de Recherches en Psychanalyse* (SERP). L'objectif principal du groupe était de promouvoir la psychanalyse dans le pays et d'instituer un cursus pour la formation de futurs thérapeutes.

Malgré toutes ces initiatives, la retraite de Mohamed Ghorbal en 1990, et la démission de M. Essedik Jeddi de l'hôpital psychiatrique en 1993 ont marginalisé de nouveau la psychanalyse, et l'ont évincée définitivement du champ de la psychiatrie hospitalière, renforçant la prise d'une orientation de plus en plus scientifique et médicale de la maladie mentale, ou l'avance des thérapies cognitives et comportementales de provenance américaine. La preuve est que le DSM est devenu l'outil diagnostique de référence, et le moyen classificatoire d'objectivation et d'uniformisation des malaises psychiques.

Après une longue période d'hibernation de la discipline analytique de plus de dix ans, de 1990 à 2001, le professeur Riadh Ben Rejeb<sup>102</sup>, a institué, avec la contribution de M. Patrick Delaroche<sup>103</sup>, une formation théorique d'initiation à la psychanalyse destinée aux étudiants, psychologues et psychiatres, travaillant dans les secteurs sanitaires publics et privés. Encore, Delaroche assurait à la faculté des Sciences humaines et sociales de Tunis, une formation théorique continue pour psychologues et psychiatres désireux d'approfondir leurs connaissances en la matière à travers une lecture guidée des textes fondateurs de Freud et de Lacan<sup>104</sup>.

Enfin, il faut noter qu'à la même période correspond la création de l'association *Espace Analytique Franco-Tunisien* (EAFT), dénomination qui fait référence à l'*Espace*

---

<sup>101</sup> Ben Smaïl, *op.cit.*, pp. 205-206;

<sup>102</sup> Chef du département de psychologie clinique à la faculté de Tunis et responsable de l'*Unité de Recherche en Psychopathologie Clinique* ;

<sup>103</sup> Psychanalyste et psychodramatiste français, membre fondateur, de l'Espace Analytique ensemble à l'ancien directeur du CMMP et de l'hôpital de jour de Ville d'Avray, Maud Mannoni ;

<sup>104</sup> Pour approfondir l'argument faire référence à : Delaroche Patrick et Karray Hager, « Brève histoire de la psychanalyse en Tunisie », *Topique*, 2010/1 n° 110, p. 33-39;

français, tout en restant indépendant. En effet, le rôle de la France dans ce milieu est bien particulier, car il fait office ou marque de garantie pour les groupes qui y sont liés. Depuis sa création, l'EAFI a organisé deux congrès, des activités régulières d'enseignement des membres en formation, et bien d'autres initiatives.

Tracer l'histoire de la psychanalyse en Tunisie signifie aussi analyser la relation entre le contexte socioculturel et politique, et la diffusion de la discipline au niveau théorique et pratique. Ceci car il s'agit d'un corpus qui, pour exister, exige un contexte démocratique où la liberté de pensée et de parole est implicite, plutôt qu'un régime autocratique dans lequel :

« une discipline telle que la psychanalyse ne peut véritablement exister ; d'abord, parce que l'exercice d'une activité associative est quasi interdite, ensuite parce que la psychanalyse exige l'effacement du maître pour que le sujet puisse émerger : or, dans un système structuré autour d'un *Un* totalisant et totalitaire, le sujet est nié, se nie lui-même, reprenant à son compte cet effacement<sup>105</sup>. »

En ce qui concerne la société tunisienne, depuis la révolution, la souffrance psychique des citoyens a commencé à devenir insupportablement pressante. Cette révolution a été un moment de rupture avec le système politique, mais aussi avec les vieilles modalités de relations intersubjectives ainsi que le vécu du sujet avec son corps et le langage utilisé : « D'objet de jouissance de l'Autre à sujet libre et désirant<sup>106</sup> ».

A la fin de cette brève histoire, on voudrait conclure de la même manière que l'on a ouvert le chapitre : avec Lidia. Mais cette fois-ci, il ne s'agit pas de Lydia Torasi, plutôt de Lidia Taratini, une psychothérapeute junghienne et italienne, protagoniste de la recherche. Comme on le verra mieux dans la suite de la thèse, elle a exercé à Tunis durant cinq ans<sup>107</sup>.

Pendant ce temps, elle a commencé à soigner aussi d'autres patients, surtout des

---

<sup>105</sup> Ben Smail, *op.cit.*, p. 208 ;

<sup>106</sup> Ibid. p. 208. Avec ce comment, Nedra Ben Smail fait référence à quelqu'un avec une nouvelle subjectivité capable d'être concerné par l'environnement. En fait, face aux récentes mutations, la discipline analytique est devenue, par différentes voies, un des outils individuels et collectifs pour faire face au vide laissé par les formes d'existence traditionnelles, de moins en moins présentes ;

<sup>107</sup> Le but initial de sa venue à Tunis était de contribuer à la création – jamais advenue – d'une Société junghienne locale. Pour ce projet, il était nécessaire suivre en analyse des thérapeutes de la IAAP pour, enfin, former une association reconnue au niveau international ;

femmes. D'un simple travail, son expérience est devenue un outil bien plus grand, pour elle-même, pour la discipline qu'elle représente, ainsi que pour les femmes tunisiennes et la société entière :

« Souvent je reviens physiquement et mentalement en Tunisie, là, où tout a commencé. Pour moi, ce pays représente un important lieu de la mémoire, mais il est aussi un souvenir qui active de l'énergie, des pensées, et réflexions. Mon espoir réside dans le fait que tout ceci soit du matériel utile pour ne pas manquer la rencontre avec l'Autre, porteur d'une demande de transformation et d'hybridation de notre culture et de nos exigences. Il s'agit d'un rendez-vous fondamental, sans lequel nous risquerions de perdre le droit de nous appeler : êtres humains<sup>108</sup>. »

## **Le système de soin traditionnel**

L'histoire des soins mentaux au Maghreb commence dans les hôpitaux avec la psychiatrie comme pratique dominante. Mais, elle devait faire concurrence aux méthodes traditionnelles, d'origine religieuse ou tribale car la psychiatrie, comme la médecine scientifique et la psychothérapie occidentale, arrive toujours après des pratiques et des représentations sociales et culturelles de la « folie ». D'autant plus que le cadre traditionnel est encore puissant aujourd'hui, et continue à faire prise chez les islamiques surtout avec les trois aspects du religieux, de la santé, et du magique.

On sait bien que toutes les cultures comportent leurs représentations spécifiques de ce qui est désigné par « folie », et elles ont leurs thérapeutes traditionnels avec leurs propres pratiques. Au Maghreb, la « folie » (*darija*) est souvent traduite en arabe dialectal : *ahmaq*, ou on utilise le verbe *mechiar* : frappé par une force extérieure, ou encore *mejnoun* : possédé par les démons, *mehbul* : devenu sans raison, *mekhalkhal* : qui a un comportement bizarre et qui est secoué, *mejdoub* : qui est ravi, au sens de la transe extatique, *meskoun* : habité par un autre être, *memlouk* : possédé au sens strict, enfin *sihr* pour parler desorcellerie.

---

<sup>108</sup> Extraits de l'entretien avec Lidia Tarantini, annexé à la thèse ;

Le riche panorama de soins traditionnels maghrébins est bien décrit par Ryta ou Ghita El Khayat<sup>109</sup>, première psychiatre marocaine, psychanalyste et anthropologue formée en France, qui travaille à Casablanca depuis des dizaines d'années<sup>110</sup> :

« Pendant le IX siècle, période de zénith de civilisation arabo-musulmane, c'était le *Maristane*, la figure de soin principal. (...) »

Après cet Âge d'or, les chamans se sont multipliés, les *Fquih*, hommes de religion tout puissants qui édictaient les *fadaises*, fabriquaient des amulettes, faisaient des exorcismes et commandaient des sacrifices ou rituelles propitiatoires contre le *jinn*, esprits responsables du mal<sup>111</sup>. »

En particulier, les *jinn*<sup>112</sup> ne sont pas mentionnés dans le Coran comme cause de pathologies, mais grâce à l'interprétation populaire, les familles pouvaient donner une origine à la souffrance du malade, ainsi que trouver la cause du malaise et demander l'antidote à quelqu'un parmi les spécialistes de la folie, de la stérilité, de la divination ou de la manipulation psychique.

---

<sup>109</sup> Pour une bibliographie approfondie sur l'auteur, cf. : El Khayat R., *Une Psychiatrie Moderne pour le Maghreb*, Essai, L'Harmattan, Paris, 1994 ;  
*Livre sous pseudonyme*, 1994 ;  
*Les Sept Jardins, Nouvelles*, Collection « Écritures Arabes », L'Harmattan, Paris, 1995 ;  
*Le Désenferment*, Récit, Ed. Aïni Bennaï, Casablanca, septembre 2002 ;  
*Le Sein, Nouvelles et Textes*, Ed. Aïni Bennaï, Casablanca, octobre 2002 ;  
*Métissages Culturels*, Collection Humanités, Ed. Aïni Bennaï, Casablanca, 2003 ;  
*Les Arabes riches de Marbella*, Roman, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2004 ;  
*L'Œil du Paon, Recueil de Poèmes, 1977-2002*, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2004 ;  
*Le Livre des Prénoms du Monde Arabe*, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2004 ;  
*Psychiatrie, Culture et Politique*, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2005 ;  
*Correspondance ouverte, avec Abdelkébir Khatibi*, Marsam, Rabat, 2005 ;  
*Réflexions à Beyrouth, QUESTIONS ARABES*, essai, Tome III, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2005 ;  
*Casablanca, ma Ville*, Folio, Collection "Offrande", Marsam, Rabat, 2006 ;  
*Georges Devereux, Il mio Maestro*, Armando Editore, Roma, 2008 ;  
*Lettera aperta all'Occidente*, Aveglia Editore, Roma 2008 ;  
*Le fastueux Maroc des Traditions et des coutumes*, Casablanca, Editions Aïni Bennaï, 2008 ;  
Une vision du Maroc de la première partie du XXème siècle et un trésor à découvrir, dans Ouvrage Collectif, *Un demi-siècle de photographies au Maroc par Flandrin, 1907-1957*, Edition Collection Fondation Banque Populaire, Casablanca, 2012 ;  
El Khayat R., Goussot A., *Psychiatrie, culture et politique*, Édition Eini Bennai, Casablanca, 2005.

On a exclu les textes sur le féminin qui seront indiqués dans la Deuxième Partie de la thèse ;

<sup>110</sup> On a eu la possibilité de rencontrer Ryta El Khayat plusieurs fois dans son studio à Casablanca pendant la recherche ethnographique en Maroc ;

<sup>111</sup> Extraits par l'entretienne avec Ryta El khayat, annexée à la thèse ;

<sup>112</sup> Êtres démoniaques dont le nom vient du mot *janna* (cacher) ou *janin* ;

Encore, entre autres experts de la « folie », il y a les *Chouaffates* ou voyants, ensuite les Saints ou *marabouts*, ou bien *Sadates* et *sahil* (pur), lesquels représentent en même temps, le lieu de divination et le saint. Ils ont le pouvoir de guérir, de prophétiser les oracles, et de donner la baraka (grâce divine), auprès d'eux la folie trouve donc un lieu privilégié pour se manifester.

D'autres figures sont les *Khouan*, les *Wali*, les herboristes, les orants du Coran, les *Maîtres des Lila*, les illuminées, les *Mborkine* qui détiennent des capacités surnaturelles, et toutes autres figures des soins populaires qui offrent un lieu et des pratiques pour contenir au niveau réel, symbolique et imaginaire, la souffrance psychique et physique.

C'est parallèlement à ces thérapies et croyances traditionnelles que s'ajoutent la médecine, la psychiatrie, et les psychothérapies occidentales y compris la psychanalyse. Malheureusement, cette pénétration a suivi et suit pour la plupart la route de la médicalisation et de la psychiatrisation moderne. De plus, ce processus ne s'est pas fait sans heurts car, comme l'explique Ghita El Khayat :

« Ces peuples ne voyaient pas pourquoi ils devaient changer la façon de se soigner, de traiter leurs fous, d'accoucher, de soigner leurs enfants dont les maladies étaient considérées comme normales, de comprendre les règles d'une éducation différente, etc., ou encore de changer l'approche face à certaines manifestations diagnostiquées en tant que maladies, mais qui pour eux font partie de la norme<sup>113</sup>. »

On sait bien, en effet, que chaque groupe ou société se caractérise par certaines structures de fonctionnement que ses membres respectent et réifient pendant les générations. Pratiques, rites, lois, rituels de gestion des sujets depuis leur naissance, dans l'évolution de leur vie, de leur sexualité jusqu'à leur mort, ou encore imaginaire collectif, symbolique général profond, mythes et contes populaires. Tout ça fait partie du bagage culturel et mental de chaque être social qui, même malade ou marginalisé, ne pourra jamais échapper complètement en restant lié à son milieu : c'est le milieu qui dicte inconsciemment une grande partie des comportements et des attitudes tolérables, souhaitables, voire obligatoires par le groupe.

La tendance à consulter, même aujourd'hui, les marabouts (*sadates*), les hommes de religion (*fouqaha*), les voyants (*chouafat*), les guérisseurs ou d'autres hommes de religion (*fqih*), ou à fréquenter les lieux traditionnels révèle l'importance des croyances anciennes qui ont survécu à toute implantation de thérapies occidentales et même à la médecine scientifique

---

<sup>113</sup> Ibid. de l'entretien ;

moderne. Il s'agit souvent de caractères tribaux ayant survécu pendant des siècles et légitimés par la religion :

« La pensée irrationnelle concerne fréquemment les superstitions, l'interprétation des signes, le recours à la magie et à la sorcellerie. Elle traduit des peurs profondes qui se rapportent généralement à la maladie et à la mort. Par exemple, les procédés pour conjurer les mauvais sorts ne manquent pas : évitement du mauvais œil (aïn), protection par le chiffre cinq (khamsa), utilisation de talismans (herz). Cette pensée irrationnelle a sa propre logique : les phénomènes vécus, ressentis ou redoutés, sont attribués à des forces obscures, extérieures au sujet et s'inscrivent dans un monde de signes, d'influences surnaturelles et cosmiques<sup>114</sup>. »

Pour ces raisons, on constate aujourd'hui encore que les guérisseurs locaux et les conceptions traditionnelles des souffrances psychiques sont les premiers agents vers lesquels la plupart des gens du Maghreb se tournent pour se faire soigner. Ajoutons que certaines figures sont devenues, à l'époque contemporaine, une sorte de nouvelle vague : les « tradi-praticiens » religieux, comme les appelle Ghita El Khayat, prétendent avoir le pouvoir surnaturel de guérir ce qui est intraitable par les thérapies modernes.

La présence de ces thérapies et thérapeutes s'avère tellement importante et puissante, que plutôt que de les sous-estimer ou les combattre, il faut les connaître afin de promouvoir un système de soins de meilleure qualité et plus efficace pour les gens :

« En pratiquant à Casablanca, j'ai eu l'occasion de comprendre que mes « confrères » les plus fréquents et les plus « puissants », voire les plus capables d'édicter et de réécrire des traitements magico-médicaux, étaient personnages, lieux et croyances venant du monde dit traditionnel. Tout ça était énormément surinvesti d'une importance telle qui lui a donné le don extraordinaire de soigner, ou souvent, de détruire psychiquement, physiquement ou socialement un sujet. (...)

Je peux dire avec courage que, dans ma carrière, je n'ai jamais soigné un patient qu'après un tas élevé de *tradi-praticiens*, charlatans et autres. Mais, pour ma part, je les affronte de plein fouet, dans leur élément, dans une société

---

<sup>114</sup> Extrait par l'entretienne avec Jalil Bennani ;

majoritairement analphabète, laissé en l'état pour diverses raisons, la première étant le sous-développement scientifique et intellectuel d'une très large partie des Marocains<sup>115</sup>. »

Vu que toutes ces pratiques demeurent très présentes au Maghreb, si les thérapies modernes, y compris la psychanalyse aspirent à être toujours plus reconnues par ces sociétés, elles doivent comprendre les lieux de passage d'une pratique à l'autre, et leurs modalités thérapeutiques qui se révèlent efficaces pour les gens, même s'il s'agit, pour le dire à la façon de Levi-Strauss, d'une « efficacité symbolique »<sup>116</sup>, en ce cas d'une efficacité thérapeutique.

Alors, lorsque le sujet porteur de croyances s'interroge dans le cabinet d'un thérapeute, sur ce qui lui arrive, de manière subjective, la psychanalyse doit savoir questionner ses croyances et les intégrer dans son histoire. Avec un effort continu, dans la contemporanéité, il sera possible de conjuguer les différents apports théoriques et pratiques, locaux comme étrangers, du passé comme du présent afin d'enrichir un fonds symbolique commun tissé de savoirs différents.

## **Médicalisation et psychiatisation des soins de l'époque coloniale à la modernité**

On a constaté que la direction choisie par la médecine et la psychiatrie, premières pratiques de soins occidentales à pénétrer au Maghreb, ont suivi les pas de la colonisation en imposant leur système de diagnostic, en prescrivant leurs soins et médicaments sans tenir compte du contexte culturel local, et en enfermant les patients dans des cages physiques et mentales. Ils ont commencé un procès de médicalisation et de psychiatisation de soins qui perdure encore aujourd'hui et qui, depuis l'époque coloniale, est en lutte avec le système traditionnel. Pour le dire avec les mêmes mots de Ghita El Khayat :

« Dans ces conditions, le Maghreb avait toute sa panoplie de défense contre le trouble mental et la folie dans ses divers degrés et ses conceptions en fait de psychisme humain. La médicalisation et la psychiatisation ont été donc une

---

<sup>115</sup> Ibid. de l'entretien avec Ryta El Khayat;

<sup>116</sup> Pour approfondir le concept, cf. : Lévi-Strauss C., L'efficacité symbolique, *Revue de l'histoire des religions*, tome 135, n°1, 1949, pp. 5-27;

agression étrangère contre les *modus vivendi* de la folie et les écarts psychologiques par rapport à la norme communément admise. L'affrontement a été sourd et violent et aujourd'hui le problème consiste dans le fait de rester entier. Les deux systèmes coexistent, se définissent, se contredisent sans cesse<sup>117</sup>. »

Ce qui est indispensable, c'est d'accorder à la Tradition la place centrale qui lui revient, plutôt que la nier ou la combattre. Il faut l'interpréter comme un effet du langage spécifique de la culture d'origine, et la traduire sans cesse, conscients qu'il s'agit d'un travail forcément inachevé. Ce passage d'un système culturel à l'autre, d'une langue à l'autre, s'interprète – en ce qui concerne le cours d'une analyse – à travers le mouvement de *transfert* et de *contretransfert* que chaque thérapeute doit prendre en considération.

Comme le travail de « traduire » d'une langue vers l'autre, ou d'une culture dans une autre, c'est une tâche toujours en devenir faite de réinterprétation et d'intégration : un passage continu d'identité en mouvement.

Naturellement, à partir des dix dernières années, on assiste de plus en plus à un changement au sein de la tradition car le sens actuel de la vie universellement partagé, plaide en faveur de la mondialisation et de l'utilisation des données modernes dans tous les domaines, y compris dans le système de soin mental. Face au bouleversement des coutumes et de la morale commune, ou à l'affirmation des nouveaux pouvoirs tels que la technologie et les media, la société arabo-musulmane, comme l'a vécu la société européenne par le passé, assiste à la modification de ses codes collectifs ou de ses représentations mentales.

Pour prendre un exemple qui se rapporte à l'argument d'intérêt de la thèse, on peut voir comment la perception de la douleur et de la souffrance a évolué dans ces contextes.

Aujourd'hui la souffrance se trouve niée ou exorcisée à travers une dissimulation et sous la forme de spectacle, et de fragmentation en compartiments séparément envisagés. Le physique, le psychique, l'individuel et le collectif sont manipulés par différents spécialistes de sorte que son expérience perd de centralité. Néanmoins elle existe toujours, mais elle est cachée, avec par conséquent, le fait que le sujet n'est pas capable de l'envisager quand elle se présente. Son travail de deuil est bloqué, ses capacités d'élaboration et de refoulement sont anesthésiées par l'illusion d'omnipotence offerte par le progrès et la technologie.

---

<sup>117</sup> Ibid. de l'entretien ;

Cette rationalisation ne laisse plus aucune place pour le vécu de la douleur lorsque dans le passé, cela était élaboré à l'intérieur d'un mythe collectif. La souffrance était une expérience hors du temps et de l'espace réel, une épreuve affrontée par le sujet dans une enceinte protégée, un « espace de transition<sup>118</sup> » pour le dire comme Winnicott, où elle prenait un sens moral, presque hermétique.

Dans ce cadre, le Maghreb et tous les pays arabes de la Méditerranée ont besoin d'instaurer des nouvelles pratiques de soin, surtout pour les groupes sociaux les plus marginaux. D'autant plus qu'aujourd'hui le culte de la jeunesse, de la richesse, de la puissance, de l'amour idéalisé sont les valeurs de référence, et tous ceux qui ne les détiennent pas sont considérés comme les nouveaux indésirables, les fous, les malades mentaux, les marginaux, les vieux, les idiots, les déments, les individus méchants dits dangereux, les poivrots invétérés, les drogués de la rue et toute cette humanité qui ne compte pas, ou pire, qui empêche les autres de vivre et de proliférer.

Dans ces pays dits traditionnels, ou émergents, ou en voie de développement, il existe une structure familiale et sociale de solidarité organique, qui est en train de disparaître sans que les spécialistes ne pensent à en parler, ou à en anticiper les conséquences. En effet, la désagrégation du profond lien social laisse et laissera les individus toujours plus isolés, désemparés, disloqués, et dans le désarroi, et pire, elle produira une maladie pour les membres qui sont les plus faibles. D'autant plus que la santé mentale est encore embryonnaire et que les planificateurs n'ont pas encore projeté ni un Code de la Santé, ni les moyens humains ou matériels aptes à répondre aux besoins urgents de la population.

Alors, face à une telle situation de malaise, on est d'accord avec Madame El Khayat quand elle écrit que :

« Il n'est pas question pour autant de revenir aux chamans ou aux *Fquih*. Il est question d'humaniser la *Psy*, de servir les malades mentaux à travers des lois qui n'existent pas encore, de les protéger, de les réinsérer dans la société normale, de les assumer dans tous le sens du mot<sup>119</sup>. »

---

<sup>118</sup> Pour approfondir le concept, cf. : Winnicott Donald Woods (1959), « Le destin de l'objet transitionnel », *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, 1/2016 (Vol. 6), p. 17-24. Du même auteur, *Les objets transitionnels*, Paris, Payot, coll. "Petite Bibliothèque Payot", 2010;

<sup>119</sup> El Khayat R., Goussot A., *Psychiatrie, culture et politique*, Édition Eini Bennai, Casablanca, 2005, p. 113 ;

## **Psychanalyse au Maghreb : difficultés et contributions de sa « traduction »**

En focalisant notre attention sur ce qui concerne spécifiquement la psychanalyse dans ce mouvement de « traduction » au Maghreb, on a vu, à plusieurs reprises, qu'en tant que théorie et pratique scientifique, elle peut être considérée comme universelle. La psychanalyse appartient à tout le monde, elle peut se pratiquer partout et également avec tout sujet. Mais, en même temps, on croit qu'elle ne se pratiquera pas réellement ni ne sera efficace dans les pays arabo-musulmans du Maghreb, si elle ne se met pas dans la position plus adaptée à ce milieu socioculturel.

Elle pourra bien sûr continuer à exister, à multiplier les associations ou les sociétés psychanalytiques, à former de nouveaux thérapeutes, et à se diffuser dans les universités, les hôpitaux ou dans les cabinets. Mais, elle ne rentrera pas dans la quotidienneté de la vie, ne touchera pas la majorité de la population, ni ne gèrera la mentalité musulmane ou jouera un rôle tel pour transformer la société maghrébine :

« Les désordres moins graves, ceux qui ont donné naissance à la psychanalyse, car ils peuvent sidérer la vie des personnes apparemment normales, ces désordres restant invaincus chez nous, car la psychanalyse reste un phénomène partagé entre Rabat et Casablanca, en ce qui concerne le Maroc, et de même elle n'a pas réellement pénétré notre société, elle est antinomique, semble-t-il, avec la culture arabo-islamique. Pour cela elle ne rentrera pas dans les habitudes des gens ni pourra transformer notre société. Bien sûr, elle est présente depuis des années et probablement, augmentera encore, mais elle n'arrivera jamais à toucher l'âme et la psyché de la population maghrébine<sup>120</sup>. »

À ces mots font écho ceux de Jalil Bennani qui a parlé de la particularité des méthodes et perspectives de sa pratique analytique à cause du contexte spécifique. En effet, il affirme que :

« Bien que mon orientation dominante soit la psychanalyse, je suis psychiatre aussi et je me rends compte que tout ce que je peux faire pour mes patients c'est

---

<sup>120</sup> Ibid. de l'entretien avec Ryta El Khayat;

grâce à cette double position qui me permet de recevoir tout le monde en consultation. Travailler seulement comme psychanalyste signifierait réduire beaucoup le rang des patients. Ils sont surtout cultivés et alphabétisés provenant de la ville, mais il arrive aussi de personnes de la campagne, des étudiants, de psychologues ou psychiatres en formation, des bourgeois, des étrangers, etc. (...)

Et je vous le dis de plus : bien que je reçoive en tant que psychiatre, je maintiens une position éthique et un regard spécifique qui est propre à la psychanalyse, c'est-à-dire l'écoute de la parole propre et le respect de la liberté individuelle. En général, je reçois en consultation plus de femmes que d'hommes. Et il me semble très clair que le discours des femmes est plus ouvert, plus en devenir, mais si d'un côté beaucoup d'entre elles mettent en question la tradition, les interdictions, les lois, etc., il y a aussi le côté opposé, c'est-à-dire celles qui sont les gardiennes de la tradition. Je ne crois pas dans les différences de genre, mais chez nous celles-là existent et la femme se trouve encore, même si pas comme avant, dans une condition subordonnée. Cela aussi parce que, ce qu'il nous arrive de la tradition c'est le message pour lequel plus l'homme refoule le féminin et la partie féminine en lui, plus il renforce son attitude de pouvoir, sa puissance. Autrement dit, sa virilité, c'est spectaculairement lié au déni de la femme<sup>121</sup>. »

Les résistances face à une analyste et à sa pratique sont encore nombreuses, surtout dans un contexte qui les renie en partie car elles représentent le rapport de force joué depuis des siècles, bien avant le passé colonial, envers la politique occidentale. La politique a souvent imposé ses théories et pratiques comme des témoignages de vérité, de sorte qu'une telle relation à sens unique se reflète aussi, même si inconsciemment, pendant une analyse. Comme l'explique encore Jalil Bennani :

« La résistance se manifeste dans le transfert à travers le refus de l'interprétation et, souvent, le refus de la même consultation. Mais, si la résistance est porteuse de vérité, ceci est à chercher dans les spécificités culturelles. De telles spécificités peuvent se manifester en tant que mécanismes défensifs ; alors, elles doivent être comprises afin de dépasser les résistances. Dans ces cas et à ces

---

<sup>121</sup> Extrait de l'entretien avec Jalil Bennani, annexée à la thèse ;

conditions, une théorie peut ne pas être repoussée, au contraire elle devient l'objet de réappropriation après le travail de déconstruction<sup>122</sup>. »

Suivant les témoignages directs de deux psychanalystes marocains rencontrés, on peut soutenir que dans ces pays, la priorité est d'accorder l'assistance et le soin immédiat à des milliers de personnes sérieusement malades ou indigentes, ainsi que leur sensibilisation sur les soins adéquats afin de les libérer des superstitions des charlatans, aujourd'hui détenteurs de l'autorité en matière de soin physique et mental.

En outre, la plupart des gens sont encore incapables de suivre pour longtemps une analyse car elle ne fait pas partie de leur mentalité, ou parce que ces gens ont des problèmes plus urgents à résoudre, ou encore du fait qu'elle est trop chère.

Un autre aspect de cette difficulté concerne les professionnels de la discipline. En effet, il n'existe pas encore une vraie formation spécifique en psychanalyse, et parmi les associations existantes ou les petits cercles locaux, la qualité est faible et l'expérience analytique insuffisante. Elle reste encore un appendice de la psychiatrie, à son tour, une discipline colonialiste et impliquée dans des jeux politiques et économiques. La formation de psychanalyste est fournie par l'État de sorte que les étudiants apprennent quelques notions du DSM, quelques noms de médicaments et sont prêts à travailler dans les hôpitaux du Maghreb.

Face à un tel cadre, comment penser à une psychanalyse tout court, d'autant plus qu'elle est une matière complexe et récente ? Ou, comment ne pas constater que sans thérapeutes adéquatement formés, la psychanalyse même souffrira d'un manque grave ? Enfin, comment donner de l'espoir aux analystes qui vont faire leur formation à l'étranger, et souvent y restent, en privant de cette façon le pays d'une force de qualité ?

Il est possible de témoigner d'une présence et d'une activité psychanalytique dans ces pays, même si cette présence est encore faible et son chiffre difficile à établir, car tous les thérapeutes ne sont pas inscrits auprès d'une institution.

L'apport principal de la théorie et de la pratique analytique est, entre autres, celui de bouleverser l'approche à la maladie. En cela, elle diffère soit de la psychiatrie, soit du système de soin traditionnel. Surtout par rapport à la première, on voit le passage du registre nosographique à une lecture des troubles plus attentive de la dimension psychique, culturelle,

---

<sup>122</sup> Ibid. de l'entretien ;

sociale et familiale du sujet. La même opération faite en Occident depuis la deuxième moitié des années '50.

Par rapport aux pratiques traditionnelles, la psychanalyse s'ouvre à tous les savoirs en cherchant à tisser un dialogue, tout en maintenant sa spécificité. Néanmoins, un effort continu de réinvention et de traduction est indispensable. En effet, les psychothérapeutes marocains commencent aussi à utiliser le langage analytique pour permettre le soin du sujet articulé avec le système traditionnel, culturel et social, duquel il fait partie.

La diffusion de la discipline se doit aussi à sa capacité d'opérer un renouvellement des soins psychiques et psychiatriques, en prenant le patient non comme objet, mais comme sujet pris dans son langage. Parallèlement, l'augmentation du nombre d'associations ou de groupes psychanalytiques et de la demande des séances, est liée à une ouverture démocratique de la société ainsi qu'à l'élargissement de la liberté de parole, aux changements du statut de la femme et à l'utilisation de plusieurs langues comme l'arabe, le berbère, le français, l'anglais et l'espagnol.

Ces facteurs-ci et d'autres doivent servir toujours plus de base commune pour favoriser ultérieurement l'ouverture de certains discours considérés comme *tabous* et permettre l'émergence d'une parole individuelle plus libre et ouverte.

Collaborer avec d'autres disciplines complémentaires, telles que l'anthropologie experte de l'altérité, est une autre possibilité importante pour la psychanalyse afin d'être réellement utile à ces gens. En outre, elle doit offrir son assistance aux gens les plus communs et disparates de toutes provenances ou classes sociales, et pénétrer dans des lieux de soin encore précaires, sans instrumentation adéquate, et pas encore tout à fait hygiéniques, où travaille une équipe médicale de psychiatres, thérapeutes, infirmiers, etc. dans la plupart des cas, insuffisamment formés ou préparés.

Ceci afin de soigner les patients avec une approche qui soit plus proche de la perspective psychanalytique : voire humaine, profonde, d'écoute et de parole, au lieu d'un travail sommaire et médicalisant. Comme l'explique Jalil Bennani:

« Je ne travaille même pas comme un psychanalyste classique, c'est-à-dire que je maintiens une ouverture anthropologique et pluridisciplinaire. J'essaie d'être flexible par rapport aux horaires, aux tarifs ou aux numéros de séances en fonction du patient. J'essaie toujours d'écouter la personne dans son histoire et

d'arriver à un diagnostic s'il est nécessaire. Je maintiens une position médiane. En effet, à mon avis, la pathologie se nourrit des éléments culturels. Mais, attention, je ne crois pas que ce soit la culture qui cause les symptômes, sinon je ferais de l'ethnopsychiatrie. Je pense plutôt qu'il y a des mécanismes psychiques universels, et que la façon de les exprimer dépend de la culture. Encore, je considère les structures psychiques universelles, inhérentes au langage et aux interdits universels. Les spécificités culturelles nous permettent d'aborder, chacun à sa manière, le fond symbolique humain, qui est universel et qui se nourrit des particularités culturelles, des différentes langues qui peuvent exprimer différemment des images, des métaphores, et toute autre particularité en se rapportant au fond commun.

Alors, le savoir est universel mais il est tissé dans un contexte qu'il faut déconstruire et reconstruire afin de comprendre l'humain qui est dans chacun. C'est à cause de ça que je crois que la psychanalyse est universelle et qu'il est possible de déplacer et "traduire" ses théories et pratiques à l'étranger. Et cela on le fait tous les jours, depuis une quarantaine d'années, au Maroc, en France comme d'ailleurs<sup>123</sup>. »

Ces phrases acquièrent encore plus de valeur étant donné que tous les « psy » modernes doivent faire concurrence aux guérisseurs traditionnels qui, comme on l'a vu, détiennent encore l'autorité en matière de soin psychique. À ce propos, la psychanalyse en premier lieu doit apprendre à questionner le système traditionnel par le biais des signifiants pris dans la culture même du pays sans s'opposer ni à la tradition thérapeutique, ni à la modernité médico-psychiatrique.

En effet, dans certains cas, elle est appelée à déconstruire une transmission dangereuse provenant, d'une part, de l'héritage des islamistes fondamentalistes, et de l'autre, du passé colonial, en favorisant au contraire, une critique raisonnée des différents savoirs analytiques en les traduisant à la lumière de la tradition afin de les intégrer tous les deux dans des valeurs universelles. Enfin, avec ses instruments, la psychanalyse doit accompagner la création des nouveaux sujets conscients et désirants qui agiront comme des êtres humains et des citoyens en laissant une trace féconde pour l'avenir du Maghreb et de toute la Méditerranée.

## Ouvertures et perspectives futures

---

<sup>123</sup> Ibid. de l'entretienne ;

En retournant de nouveau à un niveau plus général, on peut conclure ce paragraphe avec des réflexions à propos de l'actualité du contexte socio-culturel maghrébin. Comme on l'a constaté directement ou à travers les mots des psychanalystes rencontrés, ces pays sont pris dans un processus de changement d'époque, globalement irréversible, auquel il est impossible de se soustraire.

Les jeunes et les femmes surtout, nourrissent de grands espoirs face à certains mouvements de la modernité qui ont pu briser la croyance en une fatalité de la servitude volontaire porteuse de désir de liberté, risques, sacrifices, prise de parole, rébellion aux interdits et aux refoulés d'un passé opprimant, soit pour le fondamentalisme religieux soit pour l'oppression colonisatrice. Tout ça a forgé jours après jours de nouvelles identités qui refusent une vie de fatalité et d'obligations à l'avantage d'une vie faite d'activisme et d'autonomie.

En discutant de cet argument avec Lidia Tarantini, psychanalyste italienne avec une expérience décennale de pratique analytique en Tunisie, elle témoigne que:

« Depuis toujours, la politique tunisienne a été caractérisée par l'intolérance et la manque de dialogue. Le printemps tunisien et les années de Bourghiba, les vingt ans de dictature de Ben Ali, la victoire du parti *Ennahda* (Renaissance) en 2011, et la démocratie masquée, les assassinats politiques des opposants du parti et les attentats des kamikaze désespérés comme forme de rébellion, tout ça est un signe d'une politique incapable et trop centrée sur la lutte entre islamiques et non-islamiques.

Les années vécues en Tunisie et les longs discours avec ces gens-là, au contraire, m'ont fait comprendre que parmi les citoyens il y a l'envie de parler et de se confronter. Et le vrai défi, pour eux, n'est pas celui d'éliminer l'islamisme, plutôt de le marginaliser politiquement et de penser aux vrais problèmes du pays, à savoir la reprise économique, la pauvreté, la corruption et le chômage. Se diriger dans cette direction, pour les Tunisiens, signifie défendre la liberté de pensée et de parole, péniblement rejointe, ainsi que défendre les lieux et les instruments de sa diffusion, par exemple Internet.

L'originalité du mouvement tunisien se situe dans le fait qu'il est né et a évolué dans un espace entre le réel et le virtuel, entre la place et le web, autrement dit, que le réseau a été un instrument au service du réel et qui l'a renforcé<sup>124</sup>. »

---

<sup>124</sup> Extrait par l'entretienne avec Lidia Tarantini annexée à la thèse ;

La projection d'un avenir et un futur de liberté sont les objectifs principaux vers lesquels tous pays, toutes forces institutionnelles et toutes personnes devraient se tourner, y compris la psychanalyse. Alors, aux mots de la psychanalyste italienne font écho ceux de sa collègue marocaine Ghita El Khayat qui confesse au cours d'un entretien son désir d'humanisation et d'anthropologisation pour les êtres humains :

« En grec *anthropos* signifie homme, et il est arrivé le temps de globaliser l'étude de l'homme et des hommes, au lieu de globaliser l'économie et le profit. Dans le terme *anthropos*, bien sûr, sont inclus tant les hommes que les femmes, lesquelles sont malheureusement vues plutôt comme des servantes que des êtres humains. En outre, cette approche anthropologique tend vers la réalisation concrète des Droits Humains, pas des Droits de l'Homme, ainsi qu'elle représenterait la première vraie révolution universelle de l'Humanité toute. (...) Je voudrais faire lire et comprendre ces dernières phrases à tous les psychiatres, psychanalystes, médecins, politiques, gens cultivés ou analphabètes. Je voudrais faire leur comprendre qu'il faut éloigner la notion de Culture et la considérer avec suspicion car elle est source d'injustice et discorde entre les hommes, les femmes, les érudits ou les présumés tels ! Peut-être que ceci est une utopie, mais c'est justement à coups d'utopies que l'humanité a progressé.

Je fais partie d'un des peuples les plus analphabètes et pauvres, ou pire, j'appartiens à sa frange la plus marginalisée et invisible, celle des femmes arabes. Je navigue dans une Culture que ne leur a pas permis de prendre parole, ou qui leur a toujours imposé un seul état des choses possible, et encore qui n'a jamais pris en considération l'hypothèse – en laquelle je crois profondément – que le seul changement de la condition féminine influencera inévitablement l'ensemble des membres de toute la société humaine<sup>125</sup>. »

Suite à ces mots, on suivra l'analyse en focalisant notre attention au cours des prochains chapitres sur la question au cœur de la recherche, à savoir le rapport complexe, mais fécond entre les mondes féminin, arabo-islamique, et psychothérapeutique.

---

<sup>125</sup> Extrait par l'entretienne avec Rita El Khayat, annexée à la thèse.



## **DEUXIEME PARTIE**

### **LE TEMPS DE COMPRENDRE**

#### **I/ Le féminin islamique : au royaume des *Grands-Mères***

##### **Introduction : le masculin « entre deux femmes »**

« À l'aube de l'humanité, un face-à-face entre deux femmes.  
L'origine s'écrit désormais au féminin<sup>126</sup>. »

Dès que l'on spéculé sur l'origine des peuples et de toutes les civilisations, l'antériorité et la préséance du Féminin est bien évidente. Et ceci est valable pour la Tradition islamique aussi. En particulier, on verra à quel point, dans l'exégèse coranique sur l'origine du monde et de l'être humain, la figure féminine joue un rôle central et fondateur.

A travers les réflexions anthropologiques et psychanalytiques à suivre, à propos du féminin dans la religion musulmane, on retrouvera des «éléments » pan-culturels qui le lient aux deux autres monothéismes, judaïque et chrétien, en fondant une continuité réelle et fondamentale entre eux.

Freud avait déjà soutenu que l'islam est une reprise des croyances, des mythes, et des symboles juifs et chrétiens relus parfois avec de grandes variantes, parmi lesquelles la première et la plus importante est l'absence du sentiment de culpabilité pour l'homicide du Père. Cette réécriture musulmane assume positivement les autres traditions et, d'après leurs emprunts, elle construit une nouvelle vision du rapport de l'Homme avec le divin, la psyché et le monde.

---

<sup>126</sup> Abdelouahed Houria, *Figures du féminin en Islam*, PUF, Paris, 2012, p. 36-37;

Enfin, et c'est ce à quoi on s'intéresse le plus, Freud considérait que toutes les religions ont à voir avec le refoulement. En effet, au cœur des trois grandes traditions monothéistes de la Méditerranée, on retrouve le refoulement de la question féminine. On approfondira cette thèse ailleurs, mais ici il suffit de constater que, spécifiquement dans le système arabo-musulman, le masculin est placé « entre deux femmes ».

A partir d'une telle hypothèse, on voudrait soutenir que toute la destinée du genre humain se joue « entre deux femmes », et que depuis l'aube de l'humanité jusqu'à nos jours :

« l'autre femme est toujours le double de la femme, elle n'existe pas sans son autre, à savoir, la *femme de l'Autre*<sup>127</sup>. »

Néanmoins, dans la réalité, l'Autre femme n'est pas nécessairement une autre personne, elle peut être aussi la même femme divisée par l'écart ou le clivage des deux figures originaires. Entre elles, se trouve l'espace posé par des fantasmes inconscients, entre la jouissance féminine et la loi phallique.

### *Adam et Eve*

A partir de cette hypothèse on trouve un premier témoignage dans l'histoire de la Genèse qui voit Adam placé entre l'Essence divine (*Dhatal haqq*), dont il procède, et Eve, qui procède de lui<sup>128</sup>. Le plus intéressant dans le récit mythique d'Adam, Eve (*Hawwa*) et du démon Iblis, est le fait de comprendre où s'engendre la conception moderne du féminin, et si elle est la même depuis l'origine ou si elle a changé au cours des siècles.

Selon l'interprétation de Tabari<sup>129</sup>, bien loin du péché originel qui caractérise la pensée judéo-chrétienne, à la base de la culture islamique, il y aurait la jalousie envers les générations futures par ses ancêtres mythiques. Adam, une fois sa descendance découverte, en est jaloux (notamment du prophète Mohamed), et Eve aussi vis-à-vis de Fatima.

---

<sup>127</sup> Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarions, Paris, 2004, p. 117-174 ;

<sup>128</sup> Pour en savoir plus, voir l'interprétation des *Fusus al-Hikam* de Ibn Arabi ;

<sup>129</sup> Tabari était un historien, l'un des plus illustres historiens et exégètes perses du Coran, né en 839 au Tabaristan, et mort en 923 à Bagdad. Musulman de tradition sunnite, il est célèbre pour son histoire universelle, *l'Histoire des prophètes et des rois*, et pour son commentaire du Coran ;

Jaloux au point de désobéir à l'interdiction divine de s'approcher de l'arbre. Alors, sa haine entraîne la fuite du jardin d'Eden, et fait surtout de la femme de tout temps un individu envieux, une mère inquiétante, une médiatrice démoniaque et dangereuse pour le masculin.

C'est de cette façon que le féminin fait irruption dans la structure mythique de l'Islam, par le moyen d'un désir d'infanticide, d'une pulsion de la mort et d'une confrontation entre « le masculin du discours et le féminin de son altération<sup>130</sup>. »

C'est seulement plus tard qu'Eve, mère meurtrière qui « porte sur sa fille, regard envieux et hostile jusqu'au désir d'extermination<sup>131</sup> » devient la Mère des toutes les mères, symbole de maternité et de la jeunesse du genre humain.

### *Agar et Sarah*

La confrontation entre Eve et Fatima n'est pas la seule confrontation au féminin de l'histoire islamique. Un deuxième affrontement se joue entre Agar, esclave d'Abraham, et Sarah son épouse et mère d'Ismaël, l'« ancêtre des Arabes ». La première est particulièrement intéressante car, si dans le texte coranique, tous les protagonistes de la Genèse sont présents, même s'ils ne sont pas nommés, la seule qui manque est Agar, répudiée par Abraham sur demande de Sarah, après la naissance d'Ismaël.

La fin de la confrontation entre les deux femmes voit Agar s'évanouir parmi les dunes du désert, chassée par la Bible, bannie par le Coran donc, exilée à tous niveaux, même étymologiquement, le texte ne fait jamais allusion à elle, sauf au verset 14:37. Alors, dans le Coran, elle incarne une mère seule, vécue pour enfanter, et en détresse.

Le geste d'Abraham s'est prolongé ensuite à travers tout le texte, peut-être parce que pour le Prophète, il était difficile de dire aux fiers Arabes que leur mère ancestrale était une servante répudiée. Néanmoins, Agar est la seule femme qui a vu Dieu et à laquelle Dieu a promis une descendance équivalente à celle d'Abraham. Mais, cette figure de mère de la généalogie islamique, et fondatrice de l'ordre symbolique, est répudiée par ce même ordre et absente du texte sacré.

Dans le monothéisme islamique, en fait, elle est au fondement de la répudiation féminine, et représente le cœur perturbant de la culture musulmane. Enfin, psychanalytiquement, elle représente la jouissance féminine, double valeur d'un pouvoir

---

<sup>130</sup> De Certeau Michel, *l'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p. 286;

<sup>131</sup> Abdelouahed 2012, op.cit. p. 37 ;

occulte et inquiétant, double altérité qui jouit soit de son corps en tant que corps désirant, soit par la captation de la descendance :

« Qui est cette femme qui court, haletante, pour sauver son enfant dans le désert de l'Arabie<sup>132</sup>? »

Agar expulsée à cause de son premier accouchement. Et, si l'homme écrit son nom en tant que père sur le rocher de l'édifice symbolique de la *ka'ba*, la femme aussi entaille sur la pierre, son nom de mère blessée et fondatrice.

« Que reste-t-il de ce corps amoureux qui connut le spasme et le ravissement? Il ne figurera, dans le texte, que comme corps mutilé, abandonné et meurtri. Ce corps est écrasé par les Écrits<sup>133</sup>. »

### ***Amina et Roquiaha***

La troisième confrontation entre deux femmes dans le Coran, a comme protagonistes deux figures entre lesquelles se jouent les actes de la génération des prophètes : Amina et Roquiaha. Entre elles, l'espace d'un montage mythique qui est au fondement de l'Islam, ainsi que la lutte pour la jouissance phallique et le statut de femme de l'autre.

À la fin, Amina sera la Mère, femme de l'autre, et Roqayya l'Autre femme, refusée en tant que simple désir d'un homme, Adballah, face à la loi symbolique. Elle exige que le choix du père soit pour la procréation du prophète plutôt que pour la satisfaction du désir sexuel.

## **Le féminin islamique comme figure d'exil**

A partir de ces confrontations se révèle un féminin comme figure de l'exil:

---

<sup>132</sup> Ibid. p. 60 ;

<sup>133</sup> Ibid. pp. 62-63. A ce propos, dans son texte, Abdelouahed explique que : « la femme et le devin partagent d'une acuité visuelle. Lacan remarquera que le dévoilement du signifiant caché est celui des mystères réservés aux femmes : La femme (*mar'a*) et voir (*ra'a*) partagent dans la langue arabe la même racine étymologique. La langue arabe institue la femme comme visuelle (Ibid. p. 64);

« qui se perd dans les brumes de l'inconnu. Les traces sont effacées par le vent du désert et les pans de sa robe. Nous ne pouvons qu'imaginer, construire, croire ou rêver<sup>134</sup>. »

En même temps, elle demeure une figure divine, vertueuse (*salih'at*) en tant que « fervente de Dieu », *quantitatun*, et *h'afidhatun lil ghayb*<sup>135</sup>. En effet, le Coran autorise à parler d'elle comme « veilleur de l'invisible », « vigile de l'au-delà », « sentinelle du soi », et d'autres appellations qui ne la placent pas seulement à l'origine du monde, mais aussi dans une place avancée aux portes mêmes de l'inconnu sur lequel elle est chargée de veiller.

### **Le féminin islamique comme vision divine et démoniaque**

La femme de la Tradition islamique est une figure d'une vision divine car, dans le récit coranique, le féminin dévoile du signifiant caché, celui des mystères réservés aux femmes. Elle est dotée d'un savoir sur la lumière et sur le corps, elle voit l'invisible au père qui porte le fils, et met en scène l'appropriation phallique.

À travers l'épiphanie de la lueur, portée par le père mais dévoilée par la mère, les deux femmes se manifestent – l'une qui l'a, l'autre qui ne l'a pas – et grâce à elles, se met en action la loi du Père. Dans cette tradition d'un Dieu non paternel<sup>136</sup>, la mère est seulement une fiction<sup>137</sup>.

Enfin, c'est la langue arabe même qui institue la femme comme visuelle car son nom est *Mar'a* et le verbe de la vision est *ra'a*, ainsi, les deux termes partagent la même racine étymologique et la même acuité visuelle.

Voilà que la femme quasi angélique se dresse face à une autre figure quasi démoniaque comme se transmet la loi du père islamique dans l'écart originare entre deux femmes, dans l'intervalle structurel entre le vide et la lumière. Niant le désir originare et ignorant le destin, la culture musulmane a rempli pendant des siècles cet espace entre les deux femmes, entre les deux alternatives de loi, et a construit un système patriarcal et misogyne.

---

<sup>134</sup> Benslama 2004, op.cit. p. 66 ;

<sup>135</sup> D'une telle manière la désigne la sourate IV, *Les femmes*, au verset 33 ;

<sup>136</sup> Il faut préciser que l'homme est enceint phalliquement ;

<sup>137</sup> Car elle montre l'alternative de l'origine ;

Telle est le sort du féminin dans l’Islam, et telle est l’image de la femme archaïque, primitive et menaçante à cause de sa voyance.

Néanmoins, cette image n'est pas inconnue à la culture Occidentale, au contraire elle est partagée avec les femmes d'autres religions et traditions, par exemples les figures des Saintes ou les mythiques *Méduse* ou *Gorgo*, jusqu'aux femmes voilées d'aujourd'hui. Donc, cette image de la femme n'est pas la particularité du féminin islamique ou du monde arabe patriarcal et *théo-phallogentrique*. Mais c'est un élément qui lie les différents pays et cultures de la Méditerranée.

### **Le pouvoir de la femme-mère, de la tradition à la contemporanéité**

Ce qu'on peut relever de tous ces récits et ces effacements du féminin, est la présence grandiose de la femme en tant que mère, au centre de l'inconscient collectif des musulmans. Sa primauté est évidente et son statut de reine du foyer se trouve au cœur de la société traditionnelle et moderne aussi. Son amour infini et le lien profond qui l’unit à ses fils représentent la clé de voûte de tout système social, et le capital psychique central dans la culture arabo-musulmane, surtout du passé.

En effet, en ces temps-là, quand la régulation sociale avait encore un caractère affectif relationnel, la mère en était la régulatrice car elle disposait du capital psychologique et affectif de la famille – tandis que le père disposait du capital économique et juridique.

Pour l’Islam, comme pour d’autres traditions religieuses et culturelles de la Méditerranée, le lien vaginal mère-enfant est, depuis toujours, une relation exemplaire, tant viscérale qu’ambiguë. Cela puisque la femme, souvent frustrée de sa condition dévalorisée et marginale, reverse sur ses enfants toute son affectivité et son pouvoir. Elle se comporte souvent de manière possessive, abusive, voire obsessionnelle comme pour trouver dans la famille, et en particulier dans la relation avec ses enfants, les droits qu'elle n'a pas dans le domaine public et pour revendiquer un statut que lui est refusé dans la société.

Pour cette raison, la maternité devient l'identification principale pour la majorité des femmes : un instrument de protection et de sécurité. La progéniture semble, en effet, être l’une de seules voies pour atteindre la satisfaction matérielle et la santé psychique de la femme :

« Il n'y a pratiquement pas d'autre rôle social institutionnalisé imparti à la femme que celui de la mère. D'où la recherche de la maternité à tout prix et l'importance revêtue par les pratiques magico-religieuses et la pharmacopée traditionnelle dont une bonne partie est orientée vers la lutte contre la stérilité et vers l'augmentation de l'aptitude génésique<sup>138</sup>. »

Bien sûr, dans la société contemporaine, le statut de la mère est en train de changer, et il ne perd pas sa primauté car la mère joue un rôle central biologiquement, culturellement et psychologiquement. Même si elle n'est plus l'élément de stabilité et le lien social par excellence :

« De nouvelles lois et de nouvelles stratégies sont en train d'être mises en place, mais c'est la mère bien sûr, quel qu'en soit le statut juridique qui demeure toujours biologiquement, affectivement et moralement le grand trait d'union ! Qu'elle soit présente sous le toit de son mari ou qu'elle soit logée chez ses beaux parents, qu'elle retourne chez les siens ou qu'elle aille dans une autre famille, ou qu'elle vive encore seule, comme cela arrive de plus en plus fréquemment, elle demeure encore, malgré tout, le lien social par excellence.

La vieille *silatu arrah'im* éternelle est malgré tout encore vivace. Quoique nous en ayons dit des ruptures brutales de la famille, le lien social y demeure assuré par la mère<sup>139</sup>. »

Les conditions de vie et les aspirations des jeunes changent toujours à plusieurs reprises ayant pour conséquences de nouvelles exigences économiques ; le culte de la famille est investi dans de nouveaux objets provenant d'une société toujours plus globalisée. L'enfant vit autrement en choisissant de nouvelles figures, qui ne sont plus celles du père ou de la mère, comme des modèles de référence. Il reste, ainsi, dans un état de précarité, entre les deux chaises d'une tradition qu'il a vécue, et d'une aspiration dérisoire ou illusoire.

La métamorphose de la mère contemporaine suit, alors, les directives de la modernité et elle pivote de sa structure de tampon ou d'encadreur vers une structure différente. Elle s'adapte aux nouvelles relations interpersonnelles, au développement économique et, en général, à tous les différents processus humains. Car elle détient le droit inaliénable de la

---

<sup>138</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003, p. 265 ;

<sup>139</sup> Bouhdiba Abdelwahab *Entretiens au bord de la mer. Conduits par Lydia Tarantini*, Sud Editions, Tunis, 2010, p. 176 ;

maternité qui lui confère un caractère universel et permanent. Néanmoins, sa figure parvient à être intériorisée sous des formes et moyens différents.

La femme joue et jouera toujours un des rôles inaliénables et imprescriptibles car inscrit dans la durée biologique et affective du monde islamique. Mais, en même temps, ce rôle sera appris, compris, joué et assumé autrement.

### ***Entre Imago maternelle et « fonction du Père<sup>140</sup> »***

De l'autre côté de la mère et de son enfant, se dresse la figure d'un père terrible, puissant, et autoritaire, mais doté d'un pouvoir que la mère n'a pas. La relation entre le féminin et le masculin est défavorisée depuis le départ pour la femme, qui se trouve face au Père symbolique, qu'il soit incarné par le mari, le père, l'enseignant, le maître, le patron, le gouvernant, etc.

Une relation d'autorité, donc, qu'on peut relever dans toute société patriarcale du monde arabo-musulman ou dans certaines sociétés occidentales, et qui change seulement les termes avec lesquels on nomme le Père, mais qui ne modifie pas sa posture autoritaire et discriminatoire envers la femme.

Toutefois, il faut noter que cette posture vient juste d'un lien viscéral et profond entre, d'abord, la mère et son fil, et entre l'homme et la femme, ensuite :

« le premier réceptacle de l'image de l'âme pour l'homme est pratiquement toujours la mère ; plus tard, les réceptacles qui apporteront à l'homme un reflet vivant de son *anima* seront les femmes qui font vibrer les sentiments de l'homme, qui ce soit, d'ailleurs, indifféremment dans un sens négatif ou positif<sup>141</sup>. »

---

<sup>140</sup> On a pris cette expression de la terminologie lacanienne. Lacan décline la fonction paternelle en plusieurs plans : père symbolique ou « nom du père », père réel et père imaginaire. Cf, Lacan Jacques, *Le séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique, 1954-1955*, Paris, Seuil, coll. « Le champ freudien », 1978, leçon du 8 juin 1955. Pour approfondir l'évolution du concept de Lacan, voir l'article paru dans la revue *Psychanalyse*, cf.: Père et Nom(s)-du-Père (3e partie) », *Psychanalyse*, n°15, 2/2009, pp. 123-134 ;

<sup>141</sup> Jung Carl, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, éd. Gallimard, coll. Folio Essais, 1964 (éd. or. 1933) p. 90 ;

A ce propos, Bouhdiba parle d'un processus d' "émasculat[i]on universelle"<sup>142</sup> » qui a plusieurs conséquences : en premier lieu, la mère devient un « tampon<sup>143</sup> » complice de son fils, médiatrice dans une relation trop orientée en faveur du père, et compensatrice d'un écart énorme ; deuxièmement, ce processus unit les mères et les enfants dans la lutte contre l'abus de pouvoir paternel et du système patriarcal. Enfin, la relation utérine apparaît comme un point ferme vers lequel le sujet se tourne à chaque occasion en restaurant le milieu utérin imaginaire.

### *Mythe œdipien de Jawdar*

Ce point de liaison entre les deux imaginaires mythique-culturels est témoigné aussi par les mythes fondateurs de la civilisation arabo-musulmane. Dans le texte des Mille et une Nuits<sup>144</sup>, on raconte l'histoire de Jawdar qui est mise en relation, par plusieurs auteurs, avec le mythe d'Œdipe<sup>145</sup>. Pour résumer brièvement le contenu, afin de parvenir à une maturation psychologique, le protagoniste doit tuer l'image de sa mère, la profaner. Nous dirons, d'après Lacan que cette relation est tellement préférentielle dans la vie d'un homme, que s'il veut se réaliser et devenir un être autonome, il doit démythifier sa mère symbolique.

Cette relation prime tellement sur tous les autres rapports interpersonnels et représente le pivot de la vie de l'enfant, que c'est seulement en contemplant sa stricte nudité qu'on pourra débloquent sa propre conscience, *Rafi al awçada*, *ibtal al awçada*, et parvenir à la maturité de sujet. Dans son image fantomatique et fantasmatique, il y a la vérité et les ombres dont l'enfant est prisonnier. La mère est une ambiguïté de laquelle il faut distinguer la piété, le respect filial, les fausses traces du fétichisme utérin et du désir maternel.

Pour cela, si on reste bloqués dans sa fausse image et dans les souvenirs infantiles, et si on hésite, comme Jawdar le fait la première fois, à la déshabiller complètement, notre âme sera bloquée dans une souffrance éternelle et impossible à vivre:

---

<sup>142</sup> Bouhdiba 2010, op.cit. p.268 ;

<sup>143</sup> Ibid. p. 179 ;

<sup>144</sup> Creusot Valérie, *Les Mille et Une Nuits*, Univers Poche, Paris, 2010. Nuits 606 à 624 ;

<sup>145</sup> Pour approfondir l'interprétation que Bouhdiba fait du mythe de Jawdar, cf. Bouhdiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003, p. 274 ;

« Il faut tuer l'âme en nous-mêmes pour pouvoir renaître à nouveau<sup>146</sup> », disait l'imam Ali en anticipant il y a des siècles les mots de Jung qui affirme que l'« *anima* en jachère sous forme de l'imgo de la mère<sup>147</sup> », ou bien les mots de Bouhdiba quand il rappelle que :

« Malheur à celui qui n'ose récuser l'*anima* en jachère : il est battu ; il est vaincu. Au contraire tout sera permis à celui qui aura à accomplir le dernier pas et déchirer les faux liens qui l'unissent à sa mère<sup>148</sup>. »

Est-ce qu'on pourrait parler d'une « relation de Jawdar » en les mêmes termes que ceux que l'on utilise à propos de la relation œdipienne ? Autrement dit, pourrait-on trouver dans le complexe de Jawadar tous les éléments psychiques, sociaux, subjectifs, collectifs, normaux, pathologiques, oniriques et rationnels qui sont présents dans le complexe d'Œdipe ?

Enfin, peut-on parler d'un Œdipe arabe qui renforce la position de ceux qui affirment une unité fondamentale de l'Œdipe universel, malgré des déclinaisons culturellement différentes ?

Il y a sûrement des divergences car Jawdar n'est pas coupable de parricide ou d'inceste. Son acte est libérateur et nécessaire, donc il est débarrassé de toute culpabilité. Mais, il y a aussi des analogies car :

« Jawdar apporte une réponse archétypale mais spécifique aux grandes questions de la vie, à l'amour, à la haine, à la violence, à l'insécurité, au besoin<sup>149</sup>. »

### ***Conséquences du mythe sur la figure maternelle***

Malgré l'importance des débats autour de la question Œdipienne, ce qui nous intéresse dans ce mythe, ce sont surtout ses conséquences sur la femme. Si l'histoire de Jawdar représente un acte fondamental pour le développement du sujet, quel est le tribut payé par la femme ? Quelles implications concrètes y a-t-il à son dévêtissement symbolique ? Quel est le prix à payer pour permettre la socialisation de l'Eros et la construction d'une société masculine ?

---

<sup>146</sup> Bouhdiba 2010, op.cit. p.276 ;

<sup>147</sup> Jung 1964, op.cit. p. 193 ;

<sup>148</sup> Bouhdiba 2010, op.cit. p.276 ;

<sup>149</sup> Ibid. p. 277 ;

Selon Bouhdiba il s'agit d'un problème de « mutilation et manque<sup>150</sup> ». L'opération psychanalytique, qui permet de déchiffrer les symboles (*rumuz*) du mythe archétypal de *Jawdar*, montre le prototype de la mère arabe, vouée à la grossesse, l'allaitement, l'éducation, et la garde de ses enfants. Le mythe parle aussi d'une conception de la mère encore existante actuellement dans les pays arabes contemporains, et souffrant d'un « drôle de statut<sup>151</sup> » ; enfin, il confirme un féminin arabe ambigu et puissant car il déchiffre les mystères et les signes. Néanmoins, l'homme refuse ce rôle révélateur, et la femme devient tout au plus une ombre, un complément, un appoint ou un ornement. Même si elle représente l'essence, elle est niée, reléguée aux vieilles lunes.

Culturellement et cliniquement, la mère incarne l'objet sacrificiel. Elle est la seule figure qui demeure interdite dans les conceptions les plus disparates de la culture arabo-musulmane, mais on pourrait dire aussi dans presque toutes les cultures de la Méditerranée et bien au-delà. Son corps est le premier lieu de séjour pour chaque enfant, inoubliable, source onirique tant excitante que calmante, endroit de la complétude perdue et jamais renouvelable, il ne peut que rester interdit et inaccessible au risque de perdre la vue et la raison. Il en est de même quand la psychanalyse, avec sa narration du mythe de l'ordre primitif et du roman familial du névrosé, évoque l'interdiction maternelle :

« l'accès au désir et à l'historicité ne se soutient que d'un renoncement à la toute-puissance narcissique. L'interdit porte sur le désir de visiter le lieu d'où on est sorti, le lieu de l'amour inconditionnel<sup>152</sup>. »

## **Entre le Royaume des Mères et leur refoulement**

Enfin, le mot « mère » est utilisé partout comme synonyme de femme, même si on sait très bien qu'elle ne se réduit pas à une seule figure du féminin :

« la maternité est l'une des manifestations de la femme. C'est la femme qui est la matrice et non la mère<sup>153</sup>. »

---

<sup>150</sup> Ibid. p. 278 ;

<sup>151</sup> Ibid. p. 278 ;

<sup>152</sup> Abdelouahed 2012, op.cit. p. 204 ;

<sup>153</sup> Ibid. p. 218 ;

En particulier, dans le monde arabo-musulman, on se trouve en présence du « Royaume des mères » comme l'appelle Bouhdiba :

« Bien plus que du foyer ou de la nuit, la femme arabe est la reine de l'inconscient (...) sur les fondations d'une société patriarcale castratrice s'édifie le royaume des mères <sup>154</sup>. »

Malgré ce constat, comment est-il possible aujourd'hui encore d'assister à la subordination et à la marginalisation féminine ? D'où vient une telle peur ? Est-ce vraiment le Coran, à travers les contes de la vie du prophète et des rapports avec ses femmes, qui a dicté une attitude misogyne et autoritaire ?

## **Les deux attitudes du prophète face au féminin**

Comme on le verra par la suite, il ne faut pas confondre les trois instances de l'Islam : la foi, la loi et la pratique. Plusieurs prescriptions et conceptions coraniques se sont corrigées, complétées et ajustées coup après coup, au cours de l'histoire. En général, le modèle islamique féminin qui prévaut coïncide avec les changements d'attitude du prophète face aux femmes. En effet, il y a deux périodes dans la vie amoureuse de Mohamed, signées par la mort de son épouse, Khadija.

Pendant son mariage avec Khadija, il encourage la fidélité, la monogamie, et une haute idée du partenaire. Même si cette femme a été répudiée et refoulée par la suite, elle joue un rôle capital lors de la Révélation. Elle est la première musulmane à reconnaître en Mohammed le prophète, et elle est la femme qui lui montre la distinction entre l'ange et le démon. Tant que Khadija est en vie, aucun élément défavorable aux femmes n'a été introduit dans le Coran.

### ***Posture mariale***

---

<sup>154</sup> Bouhdiba 2010, op.cit. p. 270 ;

Ce n'est qu'après sa mort, qu'on note un basculement chez le Prophète et qu'il commence à refouler la position féminine qui a accompagné la réception de la lettre et du Verbe. En effet, en analysant bien sa première position, lors de la révélation, il se trouve dans une « posture mariale », ce qui explique la place importante de Marie dans le Coran. Autrement dit, il se trouve dans une position féminine vis-à-vis de Dieu à cause des trois éléments de la virginité, de la visite de l'ange et de la réception de la lettre.

Comme Marie, Mohamed était illettré, ou comme le disent les textes sacrés : « vierges de toute lettre ». Ensuite, il a aussi été visité par un ange qui lui a insufflé le verbe. Enfin, cette réception de la lettre par le prophète comme capacité à recevoir Dieu, serait équivalente à la gestation de Mariam.

### ***Posture phallique***

Face à ce premier Mohamed, une grande fracture se consomme lors de la mort de sa femme. À partir de ce moment, c'est le chef de Médine qui domine, l'homme de la conquête et d'État. Il assume une position phallique et plus masculine qui implique le refoulement de ce qu'il fut précédemment et, donc, du féminin. Il devint polygame et fait du mariage une question de routine et d'alliance. Néanmoins, ce changement naît de raisons politiques et stratégiques plutôt que de haine envers les femmes.

En effet, sa vision sociale, culturelle et intime demeure gravée de féminité comme le souligne bien un célèbre *hadith* :

« Il m'a été donné d'aimer dans ce monde trois choses : les parfums, les femmes et surtout la prière. (...) »

Je vous recommande vos femmes. Traitez-les avec douceur et n'oubliez pas que vous vous êtes rendu licite leur sexe en prononçant les paroles de dieu<sup>155</sup>. »

### **Les Mères des croyants<sup>156</sup>**

---

<sup>155</sup> Les dernières recommandations du Prophète lors du Pèlerinage d'adieu ont été pour les femme ;

<sup>156</sup> Pour approfondir l'argument, voir, entre autres, Abdelouahed Hourie, *Les femmes du prophète*, Ed. Seuil, Paris, 2016 ;

## ***Khadija***

Pour retourner aux figures féminines de l'Islam, on présentera dans la suite quelques unes des nombreuses « Mères des croyants », comme Mohamed appelle ses épouses. On peut commencer par Khadija, la meilleure des femmes du monde, mère de tous et de toutes, première croyante et épouse-mère du prophète. Femme veuve, beaucoup plus âgée que Mohamed, mais belle, riche, sophistiquée, noble et surtout sensuelle.

En qualité d'aimante, elle l'a initié à l'amour physique ; comme épouse, elle lui est restée fidèle jusqu'à sa mort ; comme confidente, elle a été la première à recevoir la révélation. Enfin, croyante exemplaire, femme respectueuse et digne de respect, Khadija représente l'archétype même d'un idéal féminin sacré.

## ***Fatima***

Khadija a donné au prophète trois filles. La plus jeune, Fatima, reste sa favorite, mais aussi la plus importante dans l'histoire de la culture islamique. Fatima sainte pour tous les musulmans n'était que le prolongement charnel de Khadija. Elle est l'archétype de la féminité malheureuse et malade, à la différence de sa belle-mère, obéissant tant au père qu'au mari, elle connaîtra une fin tragique comme sa descendance.

Néanmoins, les *chiites* ont porté son exaltation à l'incandescence, repérant en elle la voie royale de la transmission, par filiation féminine, du sens du sacré et de la légitimité du pouvoir. C'est ainsi qu'un véritable culte centré sur une génétique de la sainteté de Fatima est apparu<sup>157</sup>.

## ***Aisha***

Face à l'archétype de la féminité triomphante incarné par Khadija, se dresse une Autre femme, Aisha, épouse-fille de Mohamed, Mère des croyants, mais non des croyantes. Une petite rousse au destin et au rôle particuliers. Selon l'interprétation psychanalytique qu'en fait

---

<sup>157</sup> Pour donner un exemple anthropologique, c'est grâce à Fatima qu'a été introduit un trait important comme la façon d'enterrer les femmes. Ceci est différent de celle des hommes, et consiste à transporter tout en pudeur le corps de la femme du domicile au cimetière en passant par la mosquée ;

Ferenczi, Aisha subit un trauma du fait d'avoir vu son immaturité sexuelle infantile violée prématurément. Cela engendre un clivage et une mutilation psychique avec un conséquent défaut d'inscription, et un anéantissement du sentiment de soi.

Il fait une lecture clinique du récit mythique en soulevant la question de la confrontation problématique des deux sexualités : celle de l'enfant et celle de l'adulte. Telle confrontation c'est dangereuse car elle excède les capacités psychiques de la jeune et affecte sa mémoire qui devient incapable à refouler.

Comme Benslama l'explique bien :

« face à l'effraction, ou pare-excitation comme l'appelle Freud, le moi se dépouille des qualités du vivant pour rendre l'inscription non advenue. Et afin de se protéger de l'excitation pulsionnelle, le moi devient lui-même agent de *dépulsionalisation*, ce qui n'est qu'une autre variante de la pulsion de mort<sup>158</sup>. »

### ***Zainab et Bilqis***

Pour prendre d'autres exemples, Zainab, la plus belle des femmes de Quraish, cousine de Muhammad, épouse de l'esclave et du fils adoptif du prophète, Zaid. Sa présence bouleverse l'ordre social, mais jamais les historiens n'ont persisté sur sa figure :

« refoulé sera le lien de la femme fatale aux bouleversements que sa présence a dû imposer et qui viennent aujourd'hui hanter la scène publique sociale et politique du monde<sup>159</sup>. »

Ou Bilqis, un souffle qui dessine l'image, reine de Saba, du trône magnifique et immense (*azim*) elle nous vient de l'histoire comme la femme païenne vaincue par Salomon, l'homme qui représente le monothéisme et qui, par sa victoire sur Bilqis, scelle le triomphe de la religion de l'Un ainsi que l'autorité phallique : « C'est comme si c'était lui (Cor. 27:42) », dit Bilqis alors que son trône et son pays disparaissent de sa vue pour réapparaître devant le roi Salomon comme une nouvelle création.

---

<sup>158</sup> Benslama 2004, op.cit. p.43 ;

<sup>159</sup> Ibid. p. 79 ;

## *Mariam*

Pour finir avec une femme d'importance capitale : Mariam : son histoire dans le Coran est différente du texte biblique car elle descend d'une lignée de prophètes<sup>160</sup>. Son image est complètement prise dans la dualité parce qu'elle voit l'Ange sous forme d'un homme, bien qu'il s'agisse de l'apparition d'un invisible.

Cette présentification de l'absent se manifeste aussi dans les couples ombre/figure, lumière/vision, voix/parole. Comme Abdelouahed le note :

« de la même façon que la lumière est la condition de toute figuration, la voix est la condition de toute parole. En outre, Gabriel – qui est Lumière et voix – rappelle qu'il est Invisible. Il est par définition l'invisible condition de possibilité de toute figure.

Le *sure* (en arabe aussi bien la forme que l'image). Et elle est également le son ou la voix. C'est la vocalité de l'image qui vient se dessiner. La voix-Lumière énonce l'engendrement du Verbe<sup>161</sup>. »

Enfin, dans la structure coranique, l'image de Mariam est contournée d'intrigue et d'ambivalence, elle comporte de la piété et de l'impudique, elle est vierge et séductrice, elle est ambiguë comme l'histoire de sa grossesse. On sait bien que dans toutes les traditions religieuses, Marie tombe enceinte d'un enfant, un « garçon pur », sans être jamais touchée par aucun homme. De plus, dans le Texte islamique aucun nom masculin n'est mentionné comme son compagnon, et l'engendrement est représenté comme un acte douloureux, presque annihilant :

« Après l'accouchement, Marie lança ce cri : ne suis-je morte ! Cri léthal qui énonce le désir de dissolution dans l'inorganique. Désir que l'être retourne au non-être, que l'animé rejoigne l'inanimé, l'avant-vie, ou l'état paisible de non-tension, de non-agitation<sup>162</sup>. »

---

<sup>160</sup> (Coran 19:16-22) ;

<sup>161</sup> Abdelouahed 2012, op.cit. p. 110 ;

<sup>162</sup> Ibid. p.111 ;

Son devenir maternel pur et divin se manifeste dans le souhait de ne pas encore être vivant à côté du destin d'engendrer un enfant imaginaire sans avoir agi spontanément. Cet espoir rappelle que toutes les femmes ont le même avenir : devenir mère. C'est-à-dire qu'elles ne sont pas libres de faire le choix de la maternité, mais elles y sont prédestinées sous le pouvoir du Seigneur, du père ou de la communauté de mâles, comme Marie le symbolise bien :

« Ainsi se trouve compromis le passage aussi bien réel que fantasmé de la femme à la mère, passage qui puis dans la transmission du féminin et du maternel entre mère et fille ou dans les potentialités féminines et maternelles de la mère<sup>163</sup>. »

Imago, visibilité, voix, parole, sacrifice, interdiction, qu'évoquent aujourd'hui tous ces mots concernant la femme ?

### **Le texte coranique et son interprétation : un *hiatus* impossible à combler ?**

Cette liste tout à fait exhaustive des femmes islamiques montre plusieurs visages des femmes islamiques et témoigne le rôle ambigu qu'elles recouvrent dans la Tradition. En général, les textes sacrés ont une vision égalitaire entre les sexes, mais entre l'affirmation de ces principes et leur inscription dans le droit, et surtout dans les faits, il y a incontestablement un *hiatus* que ni les théologiens, ni les simples croyants n'ont jamais réussi à combler. Au contraire, ils ont écrasé l'idéologie misogyne, les coutumes patriarcales, les structures de la parenté, les décisions politiques et les injonctions des théologiens juristes.

Les premiers musulmans enseignèrent que tous les êtres humains doivent s'estimer et se respecter mutuellement, quel que soit leur sexe ou leur rang social. Et les innovations du Coran dans le domaine du statut social et juridique des femmes sont loin d'être négligeables : reconnaissance de l'égalité «spirituelle» des sexes, interdiction absolue du meurtre des petites filles, obligation pour le mari de subvenir aux besoins de sa femme et de ses enfants, parfois autonomie financière de l'épouse, droit à l'héritage, limitation et réglementation sévère de la

---

<sup>163</sup> Ibid. p.112 ;

polygamie<sup>164</sup>, droit pour la femme au douaire, libre disposition et gestion de ses biens dans certains cas, etc.<sup>165</sup>.

Toutefois, s'il est vrai que le niveau mythique réfléchit à la question et engendre le plan réel, il faut affirmer également que ce passage peut s'accomplir de façon fautive et instrumentale, à l'avantage de certains intéressés.

### *Récits à lire contre les femmes*

Le Coran lui-même offre beaucoup de récits pris comme fondements des interdictions socioculturelles. Pour en citer quelques-uns, il y a l'histoire d'Aïcha qui part à la recherche d'un collier perdu dans le désert durant une nuit accompagnée par Safwan, un homme de la caravane, et qui est accusée d'adultère<sup>166</sup>. Mais, lors de cet acte, Aïcha était une petite fille de douze ans, seule, pendant la nuit et dans le désert. Néanmoins, à l'occasion de cette affaire, il en découle la délimitation de l'espace public et privé, la réclusion des femmes dans le privé, la désignation de leurs relations possibles en fonction des liens de parenté, et le voilement de leur corps.

Un autre exemple, c'est l'histoire de Zainab, surprise par Mohamed en tenue légère, alors troublé par sa beauté, le prophète en reste fasciné. Ainsi Dieu autorise le mariage qui est célébré par les anges, cas unique dans le Coran de célébration céleste<sup>167</sup>. Mais, en même temps, ce récit génère l'interdiction à prendre d'autres femmes, à l'adoption et porte aussi à généraliser la restriction du voile :

« Oh prophète, dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des croyants de serrer sur elles leurs voiles. Cela sera le plus simple moyen afin qu'elles soient reconnues et qu'elles ne soient point offensées<sup>168</sup>. »

On pourrait citer encore l'histoire de Zuleikha, la femme du Pharaon al-Aziz, tentatrice de Joseph, adultère, rusée, et jamais nommée dans le Coran ; ou bien l'histoire de Hinde la

---

<sup>164</sup> qui est une tolérance, assortie de l'exigence d'équité, en aucune manière un commandement religieux ;

<sup>165</sup> On approfondira mieux l'argument dans la Deuxième Partie de la thèse ;

<sup>166</sup> Cette histoire est narrée dans le Coran, sourate de *La lumière* ;

<sup>167</sup> Sourate *Les factions*, XXX, 3 ;

<sup>168</sup> (Coran, V, 59) ;

païenne, et d'autres récits qui créent la conception ambiguë de la femme et de sa condition marginale<sup>169</sup>. Beaucoup d'extraits de la Tradition sont repris par la tradition, c'est-à-dire réinterprétés par les théologiens, les juristes et d'autres hommes de pouvoir. Ils ont mis en scène le trouble de l'homme à la vue de la femme, ou mieux de sa puissance, de son altérité et de sa voyance :

« c'est de sa propre féminité originaire que l'islam a essayé en fait de se couper<sup>170</sup>. »

### *Ambivalence étymologique*

En faisant une analyse plus approfondie de la féminité, on peut voir qu'elle a déjà dans ses termes sa particularité et son ambivalence. En effet, sur un plan étymologique, il faut dire que le mot femme (*al mar'a*) partage la même racine que d'autres mots renvoyant au champ lexical du visuel, tels que miroir (*al-mir'at*), jugement (*ra'y*) ou rêve (*ru'ya*). Néanmoins, c'est l'unique terme de la langue arabe qui change en passant du singulier au pluriel (*nisa*) c'est-à-dire que dans la multiplicité, le réel reste sans visage, ou qu'en tant que miroir il réfléchit « un royaume infini d'images sans compte<sup>171</sup>. »

Beaucoup de spécialistes ont déjà découvert aux racines linguistiques arabes, un sens d'exil caractérisant le féminin<sup>172</sup>. A partir de sa première enfance, la femme est condamnée aux ruptures et multiples deuils, jusqu'à se demander si ce n'est pas exactement là la source de la mélancolie qui caractérise la femme :

« à peine inscrite qu'il me faut partir. Assujettie au langage, mon destin est d'être une éternelle voyageuse<sup>173</sup> ».

---

<sup>169</sup> Pour approfondir l'argument, voir le texte de Benslama, op.cit. 2004 ;

<sup>170</sup> Benslama 2004, op.cit. p. 218 ;

<sup>171</sup> Pour un approfondissement, cf. Abdelouahed 2012, op.cit. p. 209 ;

<sup>172</sup> A telle propose Houria Abdelouahed commente : « ainsi, la femme se trouve expulsée hors sa racine linguistique dès qu'elle commence à jouir de sa maternité. Toute femme serait en puissance Hajar, exilée à cause de sa première accouchée » Ibid. p. 207 ;

<sup>173</sup> Ibid. pp.207-208.

## **Conclusion**

Destin d'investissement et de désinvestissement, ou, pour le dire en termes psychanalytiques, de dissymétrie lorsque chaque fille doit changer de sexe et objet d'amour afin d'accomplir son chemin identificatoire. Un destin, donc, enfermé dans le nom qui fait du féminin une image perturbante, exilée, mais en même temps fondamentale dans le monde arabo-musulman. Destin commun, enfin, à celui de toutes les autres femmes de la Méditerranée.



## II/ Sexualité, Islam et psychanalyse : là où la clinique rencontre lemythe

### Introduction : réflexions sur la liberté sexuelleislamique

« L'homme va et vient entre le désir qu'il a du corps de la femme et la crainte qu'elle lui inspire<sup>174</sup>. »

Ces mots signifient que la culture islamique légitime l'accomplissement de la sexualité en se joignant à l'érotisme et l'onirisme. En recommandant de rechercher le désir sous toutes ses formes, d'être attentif à son corps, et de l'assumer en son unité, la vision islamique de la sexualité aide à la formation des modes d'existence spécifiques, conscients et inconscients, individuels et collectifs, ambigus et vertueux, harmonieux et contradictoires.

L'éros, la sexualité, la jouissance de l'âme et la sensualité du corps montrent, alors, l'autre face de l'Islam en la révélant comme une religion tout à fait stigmatisante, au contraire de la tradition qui vénère ouvertement le désir, le culte du corps, le souci de soi, la satisfaction des sens et des plaisirs en tant que dons divins :

« L'Islam suppose donc une reconnaissance pleine et entière du désir. L'amour (*al-'ishq*) est une «condition naturelle» ; le seul vrai remède à la passion amoureuse reste la «consommation sexuelle» (dans un cadre codifié, évidemment). Mieux : le plaisir sexuel préserve l'espèce et constitue une manifestation de la grâce divine. Tout le texte coranique peut être lu et médité comme une *louange au Créateur*, une *ode à la beauté de ses créatures*<sup>175</sup>. »

Aux mots de l'arabe Lamchichi font écho ceux d'un autre auteur expert de la sexualité islamique :

« La sexualité jouit en Islam d'un statut privilégié. Qu'il s'agisse des textes qui en règlent l'exercice au sein de la vie collective ou de ceux qui rendent au rêve

<sup>174</sup> F.Schott-Bilmann, 2006, p.105, en Abdelouahed *Figures du féminin en Islam*, PUF, Paris, 2012, p. 172 ;

<sup>175</sup> Lamchichi Abderrahim, Eros et sacré. Sociétés, religion et éthique sexuelle, *Confluences Méditerranée*, n°41, 2/2002, pp. 19 ;

sa pleine densité onirique, partout le droit aux jouissances du sexe est affirmé avec force. L'Islam est un lyrisme de la vie. (...)

Aux dimensions biologiques et éthiques de l'amour le Coran en ajoute une autre d'essence esthétique<sup>176</sup>. »

Enfin, c'est Chebel qui constate que :

« Toutes les études que nous avons menées sur la sexualité en Islam montrent un fait indéniable : dans la conscience islamique – qu'il faut distinguer les us et coutumes arabes, bédouins d'abord, puis urbains –, aucune culpabilité ne s'attache à l'acte charnel, hormis ce qui détermine les conditions de l'échange, à savoir sa légitimité sociale, l'acceptation des partenaires et le refus explicite de la violence (...)

L'homme et la femme des temps classiques, de condition libre et ne subissant aucune contrainte conjoncturelle, pouvaient s'adonner à toutes les joies possibles de l'amour, sans frein, sans calcul et sans restriction, situation paradoxale qui a suscité des propos flatteurs que le Prophète aurait tenus sur l'amour et les amants<sup>177</sup>. »

, la liberté islamique, comme en témoignent les psychanalystes et les experts de la culture arabe cités ci-dessus, est une liberté sexuelle bien lisible, tant dans les Textes, qui sont riches des références à ce sujet, que dans la littérature, ou dans les écrits de érotologie<sup>178</sup>, les narrations populaires telles que les célèbres *Mille et Une Nuit*, ou encore dans la poésie, la musique et le théâtre de toute époque.

## Sexualité féminine

---

<sup>176</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003, p. 110 ;

<sup>177</sup> Chebel Malek, Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en Islam, *Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, n° 41, 2002/2, p. 59 ;

<sup>178</sup> Un des plus grands ouvrages d'érotologie islamique est celui du cheikh Nefzawi rédigé au XVI<sup>e</sup> siècle pour un Bey de Tunis : *Arrawdh al atir fi nuzhatilkhatir*, connu en France sous le nom de *Jardin parfumé*. Il représente le prototype même et le plus populaire de la littérature érotique dont il constitue le modèle achevé ;

Pour parler plus spécifiquement de la sexualité féminine, telle qu'elle est considérée dans la pensée islamique originaire, on ne trouve presque rien de discriminatoire à propos des femmes, au contraire, dans le Coran une architecture mythique-religieuse se dégage, chargée d'une sensualité et d'une jouissance qui effleure la luxure, et qui va bien au-delà du sens de culpabilité ou du péché typiques de la tradition judéo-chrétienne.

Par exemple, déjà à l'aube de l'humanité, le péché originel n'est pas imputé à Eve, mais plutôt au démon Iblis et, de manière plus abstraite, à la capacité humaine d'accomplir le mal. En outre, le Coran, à travers les mots du prophète, recommande aux musulmans le respect envers la femme, sa dignité et son autonomie.

Néanmoins, la sexualité a été, et est encore aujourd'hui contrôlée arbitrairement par les chefs du pouvoir. Ainsi que, dans la vie quotidienne des Arabes, elle est souvent instrumentalisée pour soumettre les femmes :

« Quoique fortement désirée, la sexualité arabe n'est pas encore suffisamment épanouissante pour les couples, la femme subissant évidemment plus que son compagnon la censure morale et psychologique<sup>179</sup>. »

## **Analyse et interprétation des Textes**

### ***Métaphore sexuelle de la Table et du Calame***

On peut commencer cette brève analyse de la sexualité féminine arabe, par l'examen des Textes Sacrés. On partira d'une métaphore qui montre bien son profil, une figure rhétorique qui arrive directement du Coran<sup>180</sup>. Il s'agit de la symbolisation langagière du Coran vu comme une *Table* primaire dont découlent toutes les autres écritures secondaires. Ici, il émerge une propension à l'acte d'inscription, capable de continuité et de récréation sous

---

<sup>179</sup> Chebel 2002, op.cit., p.55 ;

<sup>180</sup> Le Coran est conçu par ses fidèles en tant que « Coran glorieux écrit sur une Table gardée (*lawhmahfuz*) (Cor. 85:21-22). » ;

une forme différente de l'originnaire : une « générativité symbolisante<sup>181</sup> », comme l'appelle René Roussillons.

Alors, c'est le cœur de l'Islam, en tant que *Table* jouissante qui parle d'une rencontre amoureuse et guerrière entre le calame et le corps de la feuille, surface qui accueille son jet :

« La rencontre est physique, sensuelle et multi-sensorielle. Le *lawh* dit qu'il n'y a pas de rencontre sans une épreuve de plaisir, et que la rencontre se fait avec l'autre. Jouissance de soi et de l'autre, de soi dans la rencontre avec l'autre. L'écriture naîtra à partir des jouissances amoureuses entre le calame et la Table. Et ce que le calame inscrit sur la table sera comparé à des âmes d'enfants déposées dans une matrice. Le contact est physique, corporel, amoureux et érotique, comme celui des mots et des choses qui fait notre jouissance, ou notre réjouissance comme disait Francis Ponge, nous les êtres de la parole<sup>182</sup>. »

Enfin, peut-être qu'on peut retrouver les plus belles images de cette métaphore textuelle dans l'imaginaire mystique d'Ibn Arabi qui trace très bien le mouvement du calame sur la *Table*, engendrement de l'écriture et symbole d'union du couple. Mais il ne s'agit pas d'un acte de violence masculine – le calame en tant que père – sur le féminin – la table comme la mère – mais plutôt de considérer l'homme comme une fonction, un instrument de même que la mère :

« La parole de l'architecte est un père. La réception chez le menuisier est une mère. Et la trace qui naît de cette saisie est un enfant<sup>183</sup>. »

Alors, de cette métaphore qui fait de l'acte langagier le miroir d'une sexualité douce passionnée, sensuelle et amoureuse, on peut déduire que dans la Tradition islamique, il n'y a aucune trace de machisme, de patriarcat et de soumission de la femme. Rien d'humiliant dans cette rencontre enthousiaste et vouée au plaisir : l'image est visible, l'écriture est figurable. Mais c'est aux hommes musulmans et aux *ulémas* de l'interpréter et de la concrétiser dans

---

<sup>181</sup> Avec cette expression Roussillons fait référence aux processus primaires qui transforment une matière psychique première déjà « pré-symbolisée ». pour approfondissements, cf. Roussillons René, *Agonie, clivage, symbolisation*, Paris, PUF, 2000, p. 92 ;

<sup>182</sup> Abdelouahed 2012, op.cit. p. 164 ;

<sup>183</sup> Arabi Ibn, *Al-Futuhatal Makkiya*, trad. Les Illuminations de la Mecque, 4 tomes, éd. Dâr Sâdir, le Caire, sans date d'édition, en Abdelouahed 2012, op.cit. p.166 ;

leurs pratiques et représentations quotidiennes. Et c'est ici que se trouve la racine et le commencement d'une longue histoire, presque universelle, de soumission du féminin.

### *Métaphore du paradis et de l'enfer*

Au fil du temps, la sexualité islamique est devenue un instrument dans les mains des mâles et des chefs du pouvoir, qui en ont fait un abus à partir même du lieu traditionnellement voué à l'apogée sexuelle, c'est-à-dire l'au-delà, le *Janna*, lieu de jouissance paradisiaque, de l'accomplissement du corps et de la fin des frustrations :

« Le rôle prépondérant de la sexualité se retrouve intimement mêlé aux représentations musulmanes du paradis (*Janna*) et de l'enfer (*Nar*). L'eschatologie traditionnelle qui nous intéresse ici a un double titre. D'abord le paradis est un lieu de jouissances sexuelles. Ensuite le symbolisme des délices et des tourments de l'au-delà est d'une richesse onirique telle qu'il est nécessaire pour notre propos de nous y arrêter un instant puisqu'il implique la double intégration de la vie à l'au-delà et de l'au-delà à la vie<sup>184</sup>. »

Les délices du paradis ne sont pas réels, néanmoins le paradis est pensé comme une réalité. C'est l'homme qui, au contraire, est rendu immatériel car sa nature est réduite au plaisir pur et à la sensation absolue. Ainsi, le plaisir se produit sans sa contrepartie mondaine car il n'y a pas d'excrétion ni de grossesse au paradis. Et, enfin, le sens de la jouissance paradisiaque fait prendre au sérieux son propre corps.

Malgré cette conception originaire du Paradis, c'est au fur et à mesure qu'on avance dans les commentaires et les lectures coraniques qu'on reste frappé par une inexorable cruauté envers les femmes. Le *janna*, lieu de jouissance pour tous, devient un lieu de plaisir exclusif pour les hommes auxquels est promise une jouissance infinie, un excès d'excitation sexuelle, presque illimitée sinon absolue. Cette jouissance est douloureuse tant elle est perpétuelle et congestionnant le pénis dans une érection continue. La femme ne se repose jamais, prisonnière d'un corps qui reste vierge pour l'éternité, vouée à satisfaire une virilité vorace et masculine.

---

<sup>184</sup> Ibid. p. 91 ;

La promesse d'un *janna* alléchant de jouissance sexuelle et de plaisir masculin appelle le sacrifice féminin et sa servitude. Ceci d'une telle façon qu'aux niveaux réel et social, la femme dès sa plus tendre enfance, est vouée à l'anéantissement d'elle-même et de sa capacité critique au bénéfice de la famille et, en général, d'une communauté patriarcale et machiste revendiquant la parole de Dieu comme justification de toute saleté.

Alors, il est bien évident que l'imaginaire musulman génère encore une vision archaïque et patriarcale selon laquelle :

« La femme reste un corps, possédé ici-bas et dans l'au-delà. La jouissance sera masculine et la femme, pour mériter le Paradis, doit faire preuve de soumission. Comment sera-t-elle récompensée? Un voile sur sa sexualité de femme. Son destin se trouve ainsi scellé : obéissance ici-bas et chasteté dans l'au-delà. Ainsi en va-t-il des femmes dans les traités de théologie<sup>185</sup>. »

## **Le Coran entre érotologie et prescriptions**

Bien que les interprétations de la majorité de théologiens et des hommes de pouvoir donnent une description du sexe masculin éternellement jouissante, face à une femme vouée à le satisfaire, cette lecture n'est pas une orthodoxie pour la pensée islamique. Par exemple, la littérature érotique situe l'homme en rapport à son épreuve de castration car, si son sexe subit un incident, il perd de la valeur et sa mémoire disparaît puisque sa raison d'exister s'anéantit.

Grâce à cette littérature, mais aussi à la rhétorique ou à la poésie, surtout pendant la période des Abbassides<sup>186</sup>, les corps des hommes et des femmes musulmans reprennent leur dimension libidinale et leur érogénéité, et ils participent ensemble à la jouissance physique. Ce n'est pas un hasard si Nafzawi, l'un des auteurs les plus connus dans le domaine de l'érotique, a recensé quarante et un noms pour le sexe masculin et quarante-deux pour celui de la femme<sup>187</sup>.

Si on passe directement au Coran, la sexualité n'a aucun caractère honteux, mais elle doit s'accomplir dans le mariage. Même si l'éthique coranique met en garde contre la «

---

<sup>185</sup> Ibid. p.122 ;

<sup>186</sup> Cette période, qui va du 750 à 1258, est définie comme l'Âge d'or des Arabes ;

<sup>187</sup> Pour de plus amples approfondissements, faire référence à son ouvrage *Arrawdh al atir fi nuzhatilkhatir*, connu en France sous le nom de *Jardin parfumé* ;

tentation de la séduction » et les excès du plaisir ou de l'ostentation, et même si elle encourage le respect du rôle premier de la mère, du code de bonne conduite et de préservation de la famille, les plaisirs charnels ne sont pas interdits. Ils sont plutôt encadrés par des lois afin de garantir l'ordre social et le contrôle du désir débordant. De très nombreux versets portent sur l'organisation familiale et sociale de la sexualité en matière de famille, mariage, séparation, accueil et protection des orphelins, héritage, adultère, etc.<sup>188</sup>.

Pour prendre un exemple, se marier est un plaisir et un devoir, et la tradition même pose qu'il est fortement recommandé, jusqu'à l'obligation de l'amour physique entre époux. De plus, la femme ne peut pas se refuser à son mari, et c'est un *hadit* qui le précise :

« La femme qui fait la grève de l'amour et dort ailleurs que dans le lit de son mari est maudite par les anges jusqu'à ce qu'elle revienne<sup>189</sup>. »

Le mariage (*nikah*) est une institution forte de l'Islam, car il se fonde sur la reconnaissance de l'harmonie d'un couple humain comme idéal de vie, sur la complémentarité des sexes, sur la volonté divine et le miracle de la création. Il faut se marier, s'accoupler, il faut marier les enfants, les mères ou les pères veufs, il faut faire l'amour, satisfaire le désir, et jouir dans la vie mondaine et post-mortem. C'est le prophète même qui, dans une prière très connue, exalte l'orgasme de l'amour comme une jouissance partagée :

« Il m'a été donné d'aimer de votre bas monde trois choses : les femmes, les parfums mais la prière est la prunelle de mes yeux<sup>190</sup>. »

La sexualité apparaît donc comme un fondement de la culture arabo-musulmane, monument de l'unité des sexes, de l'amour et de la foi, du plaisir physique et de la vertu, de l'Eros et du religieux, du sacré et du sexuel, et de toutes autres dichotomies qui s'engagent mutuellement dans le même processus de défense de la collectivité. De plus, la sexualité baigne toute l'existence des islamiques et vise à son élévation plutôt qu'à la négation, à l'acceptation joyeuse plutôt qu'à la renonciation.

Enfin, l'acte sexuel est une manière de prendre conscience de sa corporéité. Il s'agit d'une vision totale de l'amour et de la possession mutuelle des membres du couple :

<sup>188</sup> Pour connaître d'autres versets, cf. Rulleau Claudine, « Coran et sexualité » Extraits du texte coranique choisi, *Confluences Méditerranée*, 2002/2 N°41, p. 23-25 ;

<sup>189</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit., p. 111 ;

<sup>190</sup> On a déjà discuté de cette prière dans le chapitre précédent ;

« L'amour musulman est un amour sans péché, un amour déculpabilisé et dans lequel jouissance et responsabilité sont coextensives l'une à l'autre<sup>191</sup>. »

### *Versets et pratiques en matière de sexualité et procréation*

Restant fidèles au Texte, plusieurs versets décrivent la genèse de la vie fondée sur la copulation, loi universelle par excellence, et enseignent à considérer les rapports sexuels sous l'angle de l'amour physique et charnel. La sexualité occupe une position centrale dans le processus de renouvellement de la création et de la reproduction des espèces.

En effet, la bipartition (*zawj* ou *azwâj*) et le dualisme mâle et femelle sont entendus comme un signe du miracle divin, ainsi que la complémentarité des sexes n'est pas seulement licite, mais conforme à l'ordre du monde et relève même du miracle permanent de la puissance de Dieu. Enfin, la relation sexuelle d'un couple réfléchit et amplifie l'ordre cosmique en le débordant de toutes parts : la procréation reproduit la création, et l'amour mime l'acte créateur de Dieu<sup>192</sup>.

Plusieurs pratiques, admises par de multiples traditions coraniques, témoignent de l'importance du plaisir sexuel en lui-même et de l'érotisme comme trait essentiel de la civilisation islamique. Pour en citer un, il y a le *coitus interruptus*, une forme de *nikah* temporaire dont la jouissance est la fin (*nikah al muta'a*). Cette pratique se fonde sur la notion ambiguë et ambivalente de *mujun*, objet de réprobation et d'admiration collective:

« Le sens du radical (*Ma Ja Na*) renvoie à la densité, l'épaisseur, le manque de pudeur, la frivolité, la gratuité, l'art de mêler le sérieux et le plaisant, l'austérité feinte, le badinage vrai. Le *mujun* est l'art d'évoquer les choses les plus impudiques et d'en parler de manière si plaisante que l'approche se mue en humour grivois. Le *mujun* en principe ne devrait pas dépasser la parole. En fait il est le fantasme présent grâce à la parole. Il est onirisme, vécu collectif et libération par le verbe<sup>193</sup>. »

<sup>191</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit., p.115 ;

<sup>192</sup> Pour en avoir des exemples, cf. : Coran, LI, 49 ; XXXVI, 36, Coran : les Femmes IV, 1 ; *A'râf* VII,186 et 189 ; les Croyants XXIII, 12-17 ; les Groupes XXXIX, 8 ; l'Etoile LIII, 45 ; Noé LXXI, 13-14 ; les Messagères LXXVII, 20-21, la Résurrection LXXV, 37-38 ; la Génisse II, 183-187) ;

<sup>193</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit., p. 157 ;

On retrouve au contraire dans les mots de la sourate III (*La Vache*) ou de la suivante *Les Femmes*, plusieurs injonctions divines qui condamnent toutes déviances telles que, par exemple, la fornication, l'homosexualité, l'adultère, l'inceste, la prostitution, etc.

Un autre exemple est l'interdiction qui arrive à partir du mois sacré du *Ramadhân* pendant lequel :

« la cohabitation avec vos femmes vous est permise durant la nuit qui suit le jeûne. Elles sont un vêtement pour vous, vous êtes, pour elles, un vêtement (...) Cohabitez maintenant avec vos femmes. Recherchez ce que Dieu vous a prescrit. Mangez et buvez jusqu'à ce que l'on puisse distinguer à l'aube un fil blanc d'un fil noir. Jeûnez, ensuite, jusqu'à la nuit. N'ayez aucun rapport avec vos femmes lorsque vous êtes en retraite dans la mosquée. Telles sont les Lois de Dieu ; ne les transgressez pas<sup>194</sup>. »

### *Vertus féminines en matière de sexualité*

En matière spécifique de sexualité féminine, la vision islamique a donné lieu à des visions très différentes, par exemple une vision rurale et l'autre, citadine. Ou encore, la *bédouine* et la *beldia*, caractérisées, la première, par un plus grand attachement à l'éternel féminin, et par un sens aigu de la fidélité, tout le contraire de la deuxième, caractérisée par plus de sensualisme, de raffinement et desophistication.

En général, le Coran indique la pudeur (*hichma*) comme une vertu primaire des femmes, et la nudité comme une interdiction absolue. La première évoque la retenue et la discrétion féminine, aptitude cardinale de la femme islamique et, parfois, signe de son acceptation à être un non-sujet. Le deuxième est un interdit sexuel massif, mais valable surtout pour les femmes, et représente une terreur sans nom à cause de l'occultation et du déni de sa figure. Pour les avocats musulmans, elle est une *fitna*, une transgression sur laquelle on a construit la légitimité du voile féminin et la croyance que seule la femme vêtue peut être décente et ne met pas en péril l'ordre social.

---

<sup>194</sup> Coran II, 187;

## Le musulman face à l'*ummah* : manque du sujet ?

On a vu comment l'interdit sexuel se pose comme un fil rouge séparant la bonne et la mauvaise application religieuse dans la vie quotidienne de tout croyant. Ce conformisme particulière de sexualité religieuse, ou bien, de sexualité sacrée, est due surtout au fait que le musulman est une personne qui peut se définir et, donc, exister, seulement en référence à la communauté des fidèles (*Ummah*) de laquelle il fait partie, et de laquelle il est partie dépendante et constitutive. La communauté fonctionne comme un corps nourri par ses parties, les croyants, qui ont comme points cardinaux : l'*Ummah*, le *fique* et Dieu.

L'islam est une religion du « vivre ensemble », un monothéisme égalitaire et communautaire qui exclut la chevauchée individuelle, la mise à l'écart et le vœu de chasteté. Le fait d'être croyants implique la participation de tous et toutes aux signes communs de ralliement ou de convergence :

« Telle est sa force de cohésion, mais tel est aussi son handicap face à d'autres cultures et surtout face à celles qui ont privilégié le mouvement, comme la culture occidentale<sup>195</sup>. »

Être musulman signifie vivre la religion simultanément en tant que cadre moral, loi et dogme, de telle façon qu'il devient difficile de penser au *Sujet* dans le sens d'autonomie et liberté, typique de la vision occidentale. Dans cette conception, la communauté inclut, englobe et précède les sujets, elle leur succède et leur survit.

Au contraire, selon l'imaginaire commun et l'ethos économique et politique occidental, le sujet psychologique, le je, le moi, l'identité, l'intériorité, mais également le sujet social, est celui qui pose, dans chaque acte ou représentation, les termes de la contradiction, et qui, en faisant cela, peut décider de suivre, de s'opposer, ou de transcender un ordre qui lui préexiste. Donc, il semblerait que tout musulman vive dans un statu quo éternel en consacrant le moi à une obéissance qui l'empêcherait de s'individualiser.

Chebel a défini la vision musulmane du Sujet comme une opération de mauvaise interprétation à l'instar de la « vampirisation de la vie intime<sup>196</sup> », lors de laquelle le domaine privé se trouve dirigé par la *doxa*, à tel point que les choix du sujet concernant l'intimité seraient considérés comme suspects et ambigus ou encore dénigrés ou destinés à être dissolus

---

<sup>195</sup> Chebel 2002, op.cit., p. 49;

<sup>196</sup> Ibid. p. 50 ;

dans une vie souterraine et inconsciente, avantage de la sociabilité religieuse, voire du vécu collectif du sacré.

Il s'agirait, donc, d'un « dressage psychique et mental<sup>197</sup> » accompli depuis l'enfance, autrement dit, d'une forme particulière de globalisation exclusive, plutôt qu'inclusive, qui unit entre eux seulement les fidèles islamiques.

### ***Conception islamique du sujet et du lien entre la vie sexuelle et religieuse.***

« Rarement culture religieuse aura été aussi orgiaque dans sa structure et aussi permissive à l'égard des formes les plus variées de la jouissance terrestre<sup>198</sup>. »

D'un autre côté, le « sujet-pas-sujet » islamique est aussi un authentique *homo eroticus*. Pour le dire autrement, depuis la naissance du monde arabe, certaines structures émotionnelles et culturelles se sont consolidées et, à cause de ça, il n'est plus possible d'établir précisément une distinction entre sexualité et loi islamique. Il peut sembler, dans certains cas, d'être face à un être très désinhibé, sensuel, érotique, libidinal, et jouissant, surtout par rapport au sujet occidental, et pour lequel assujettir la loi à la sexualité est gratifiant.

Cependant, il n'existe pas une véritable notion musulmane de « sujet », la vie sexuelle de l'islamique ne réfléchit pas seulement à propos de la volonté divine, mais elle appartient aussi à l'ordre de l'existence incarnée dans des corps historiques. De plus, il y a une dimension personnelle de la sexualité qui démystifie toute conception du sujet musulman complètement dépourvue de la dimension individuelle :

« Il ne faut pas oublier toute la dimension personnelle et même personnaliste de la sexualité musulmane, car fondée sur la notion de responsabilité : la sexualité est bien un *dépôt* confié à l'homme. Chaque individu est responsable. Chaque musulman et chaque musulmane est responsable de soi-même et de son corps d'abord<sup>199</sup>. »

---

<sup>197</sup> Ibid. p. 50 ;

<sup>198</sup> Ibid. p.52 ;

<sup>199</sup> Ibid. p.121 ;

Enfin, un autre élément à mettre en évidence, c'est le clivage et l'intégration entre sexualité et religiosité. Dans la vision musulmane, l'absence de compétition entre les deux est destinée à satisfaire la dualité de l'homme islamique qui se manifeste de manière duale en tant qu' « être-de-conscience » et « être-de-croyance »<sup>200</sup>. Le premier se contente des bienfaits que lui prodigue sa communauté, et, l'autre cherche à concilier les bienfaits du Ciel avec ceux de l'existence quotidienne.

Il y aurait, donc, une possibilité de circonscrire les deux « êtres » en fonction de leurs investissements dans la réalité. Mais du fait que la sexualité est une donnée immédiate de l'Islam, la collectivité en a développé une utilisation réservée surtout à la dimension charnelle, populaire et jouissive. Sans aller trop loin dans la question du sujet musulman, ce qui nous intéresse le plus ici, c'est de souligner une fois encore l'importance de la dimension sexuelle dans la Tradition arabo-musulmane, d'autant plus qu'elle sera utile pour tisser des liens entre la psychanalyse et la culture islamique :

« La sexualité est à prendre au sérieux car elle témoigne le sérieux de l'existence<sup>201</sup>. »

### **Décalage entre le *fique* et l'éthique du Coran**

Mais, que se passe-t-il alors entre les Textes et leur mise en pratique ? Quelles sont les causes et les raisons du décalage entre *les mots et les choses*<sup>202</sup> ? Aujourd'hui, on assiste à une crise sexuelle arabe et mondiale. Ce changement local et global prend la forme d'une fuite exagérée dans la sexualité, d'une libération totale des comportements libidinaux, d'une véritable « contre-socialisation<sup>203</sup> » érotique :

---

<sup>200</sup> Pour approfondir la question de le sujet dans la conception arabo-musulman, cf. : Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarions, Paris, 2004. Du même auteur : *La guerre de subjectivités en Islam*, Paris, Éditions Lignes, 2014 ; Chebel Malek, *Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en Islam, Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, n° 41, 2002/2, pp. 47-63 ; Bouhdiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003 ;

<sup>201</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit. p. 118 ;

<sup>202</sup> Cette expression a été prise en prêt par le titre du livre de Foucault, cf. : Foucault Michel, *Les mots et les choses : une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1966 ;

<sup>203</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit. p. 297 ;

« dans la mesure où l'intégration de l'Eros au social ne se fait plus ni selon les normes traditionnelles jugées périmées, ni en fonction d'ajustements internes aux structures sociales elles-mêmes en crise et en pleine mouvance, dans la mesure où le mimétisme et l'acculturation l'emportent et vident en quelque sorte toute référence sérieuse aux sens de la sexualité<sup>204</sup>. »

Pour exemplifier cela, le mot sexe (*Al-farj*) en arabe désigne aussi bien l'organe masculin que l'organe féminin ; pour sa part, le vagin (*mahbal*) fait référence au lieu de la folie. Cela devient une fente et un interstice, une véritable ouverture sur le savoir sexuel. Ainsi, le vagin évoque l'idée de la mort : « *Farajafâhu, fatahahulilmawth* », écrit Ibn Manzûr à l'heure du XII siècle<sup>205</sup>.

On peut montrer encore la grande antinomie entre l'éthique coranique et le *fique* en matière de sexualité, surtout féminine. Pendant des siècles, la vie communautaire s'est organisée en dissociant les sexes, plutôt qu'en les rendant complémentaires. Le *fique* a réussi à déconstruire l'harmonie coranique des sexes en structurant un bimorphisme social institutionnalisé.

Si le Coran et la prédication prophétique parlent d'un décalage d'un seul degré entre les sexes et en faveur des hommes, le *fique* au contraire soutient une disparité de nature et déréalise la femme jusqu'à l'écraser en la reliant à un statut ambigu. Et, si l'éthique coranique insiste sur l'égalité spirituelle entre les deux sexes, historiquement, ni les théologiens ni les juristes ou les responsables politiques n'ont majoritairement pas su retranscrire cette égalité en droit ou, d'autant moins, en égalité de fait.

Ainsi, ils ont mené à la ruine l'éthique sacrée, fondée, comme nous l'avons vu, sur la tendresse conjugale et l'unité harmonieuse des sexes :

« Tout se passe comme si l'appivoisement et la domestication continus de l'amour débouchaient sur une négation de l'amour ; c'est-à-dire, dans une société androlâtre, sur la négation de la femme. Tout se passe comme si la redistribution des rôles masculins et féminins à laquelle l'éthique mohammedienne appelait de tous ses vœux était restée lettre morte ; ou presque<sup>206</sup>. »

---

<sup>204</sup> Ibid. p. 297 ;

<sup>205</sup> La traduction de cette expression, en référence à la vagine, c'est que là « il lui a ouverte pour la mort » ;

<sup>206</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit., p.260-261 ;

## La mystique : l'exception qui fait la norme

Exception faite pour la mystique soufi. Cette tradition montre, encore une fois, une force révélatrice qui parle d'un Islam bien différent, surtout en ce qui concerne la sexualité de la femme et la conception du féminin en général. À ce propos, on peut constater que la pensée mystique passant de la renonciation à la sublimation de la femme, accorde beaucoup de respect et d'attention au féminin, et sa spiritualité s'est nourrie pour des siècles du culte sublimé de la femme. Comme le résume bien Houria Abdelouahed :

« La plus grande révolution de l'Islam n'est pas *'ilm al-kalam* mais la mystique qui a su s'arracher au rite en transgressant les lectures théologiques dogmatiques et déployer une pensée où l'écart est nécessaire pour penser la source. La mystique a su re-problématiser des thèmes qui relèvent de l'universel : la vision, le langage, la subjectivité... et le féminin<sup>207</sup>. »

Le soufisme, au contraire de certaines approches théologiques et de la jurisprudence musulmane, a enlevé l'Islam de la misogynie sociale et il a réalisé une véritable avancée culturelle dans la mesure où il a tracé un imaginaire du féminin créateur et originaire, ainsi qu'une complémentarité entre homme et femme. Dans cette vision, dont la pensée de Ibn Arabi ou Rumi en sont les iconographies représentatives, le *Féminin* ne s'oppose pas au *Masculin*, plutôt il le contient en réunissant en lui les deux aspects :

« La femme est le rayon de la lumière divine  
Ce n'est point l'être que le désir de sens prend pour objet  
Elle est le créateur, faudrait-il dire  
Ce n'est pas une création<sup>208</sup>. »

## Quelle actualité pour la sexualité féminine ?

---

<sup>207</sup> Abdelouahed 2012, op.cit. p. 222 ;

<sup>208</sup> Versets écrits par le poète Rumi ;

Au cours des dernières décennies, on assiste à de profonds changements, orientés en sens positif, vers les sujets et les sociétés islamiques. Ceci, malgré les effets et les traumatismes vécus par de siècles de soumission, de violences et habitués à une infériorité presque intrinsèque ou naturelle de la femme ou, encore, malgré une façon d'être ou de faire orientée à recevoir ou à donner du plaisir au mâle.

Toutefois, de tels éléments sont encore profondément enracinés dans la mentalité arabo-musulmane, et il faudra beaucoup de temps pour changer un tel dispositif culturel. La tâche à accomplir est, en effet, longue et difficile car il faut retirer de la mémoire collective et de la transmission intergénérationnelle, un héritage bien enraciné qui justifie une généalogie au féminin, d'une partie soumise ou marginalisée pour ses « femmes », de l'autre, vénérée pour ses « mères »<sup>209</sup> :

« S'il est vrai que la sexualité conserve son effet traumatique car elle s'appuie sur la passivité du sujet, que la scène de séduction implique nécessairement la présence de l'autre assurant ainsi *la force de construction du fantasme*, cette construction peut être endommagée par une effraction réelle sur le corps de la petite fille – un court-circuit entre la petite mort et la mort – et par le traitement sociologique et l'injonction d'obéissance qui deviennent des conditions historiques. L'homme paraît dans les textes et dans la société comme débordé, une figure d'un père excité, et la femme comme une fille incestueuse qui provoque l'excitation du père<sup>210</sup>. »

### ***Facteurs dangereux pour les femmes***

Tout au long du texte, on a vu comment l'interprétation de la sexualité, faite par les autorités religieuses et autres détenteurs du pouvoir, a eu comme effets, parmi lesquels la transformation du corps social dans son rapport avec les plaisirs et la jouissance. En outre, cette lecture se trouve à l'origine de nombreux interdits concernant la sexualité, surtout féminine.

D'un point de vue psychanalytique, on pourrait dire, qu'on est face à une sorte de personnalité collective, sensible aux voluptés de la chair, à la nervosité des échanges globaux

---

<sup>209</sup> Il faut noter comment, à y regarder de plus près, dans la Tradition islamique, « les femmes marginalisées » sont les mêmes personnes que « les mères » vénérées ;

<sup>210</sup> Abdelouahed 2012, op.cit., pp. 123-124 ;

et manquants de tout sens de culpabilité. C'est aussi pour ces raisons que la sexualité est devenue, au fil du temps, un lieu d'épanouissement individuel pour la majorité des femmes, tant au niveau physique que moral :

« Pour toutes les femmes de tous temps, la féminité et la sexualité féminine sont intrinsèquement liées à la place que la femme occupe dans son milieu familial. Plus la famille est répressive, moins la femme a une chance d'être épanouie. Or, la famille est caractéristique d'une époque et d'un milieu donné. Sa structure est, de plus, totalement définie par les règles culturelles et religieuses que régit la parenté familiale dans le contexte considéré<sup>211</sup>. »

L'empreinte familiale est déterminante dans le processus de réclusion féminine car elle façonne le rôle de « femme » tant au niveau individuel que social. Des facteurs tels que l'ignorance, l'analphabétisme, le manque d'information en matière sexuelle<sup>212</sup>, la virginité, l'honneur de la famille, le mariage, la fidélité conjugale, le soin de la descendance, le voile, les espaces réservés aux femmes, etc., sont certainement de nombreux éléments qui justifient la subordination des femmes arabo-musulmanes. Et de plus, ces facteurs sont liés à des pratiques aberrantes, encore d'application dans certains lieux, comme la mutilation sexuelle, le crime d'honneur, et d'autres coutumes érotiques ou sexuelles<sup>213</sup>.

Tout cela caractérise plusieurs pays ou régions maghrébines, mais en aucun cas, ces facteurs ne sont ni exclusivement réservés à ces zones, ni diffusés dans tout le Maghreb. Au contraire, on peut les retrouver dans le passé, tout comme aujourd'hui, dans plusieurs lieux de la Méditerranée : énième preuve du fait que l'on parle d'un bassin avec des structures socio-économiques, politico-religieuses et familiales similaires, ainsi que des mentalités patriarcales analogues.

## **Eléments communs à toute la Méditerranée**

Bien que le texte coranique conserve toute sa particularité et que la culture islamique ait des caractéristiques spécifiques, il y a un fond commun, presque universel dans les pays de

---

<sup>211</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit. p. 84-89 ;

<sup>212</sup> On verra, dans la suite, combien les superstitions et les pratiques magiques gravent sur le manque d'information en matière de sexualité ;

<sup>213</sup> On en discutera dans la suite ;

la Méditerranée. Notable, par exemple, dans le fait que la sexualité féminine est, souvent, vue en fonction de celle des hommes :

« Elles sont (vos femmes) un vêtement pour vous et vous êtes le leur (...) Voyez vos femmes dans le désir de recueillir les fruits qui vous sont réservés<sup>214</sup>. »

Ou, encore, comme l'écrit bien Rita El Khayat :

« C'est la nature humaine qui expose l'homme ou la femme à des pratiques sexuelles aberrantes. Cela pour de très nombreuses raisons dont la plus probable est une construction pathologique de l'individu dans la prime enfance. Le malade sexuel a construit sa maladie sexuelle dans son enfance. (...) Donc, tous ces tabous qui entourent le sexe doivent tomber : oui, l'Islam est une religion qui garantit l'équilibre de la femme par son droit au plaisir dans un couple normal. Mais il existe les mêmes tourments sexuels que dans l'ensemble de l'univers connu, signé par les tabous et la honte, la fameuse *Hchouma*<sup>215</sup>. »

Problèmes communs, donc, aux hommes et aux femmes, aux arabes et aux autres gens de la Méditerranée. Problèmes, peut-être, universels et originaires dans l'enfance de chaque sujet et culture humaine. Problèmes communs, enfin, auxquels la psychanalyse, depuis la naissance de la métapsychologie freudienne, est appelée à répondre.

## **Islam et psychanalyse : analogies critiques**

Si la pensée arabo-musulmane sur la sexualité féminine a été critiquée de misogynie et fondamentalisme, de pareilles accusations ont été adressées à la civilisation judéo-chrétienne, voire occidentale, et à toutes ses pratiques de soin, y compris la psychanalyse. En effet, même si depuis sa naissance la métapsychologie freudienne a essayé de donner une réponse aux problèmes liés à la sexualité féminine, elle est en même temps à l'origine de nombreuses critiques.

---

<sup>214</sup> Coran, la Génisse, II 183 ;

<sup>215</sup> El Khayat Ryta , *Le monde arabe au féminin*, l'Harmattan, Paris, 1985, p.86;

Donc, comme certaines phrases ou certains versets des Textes Sacrés islamiques, des expressions psychanalytiques ont été objets de polémiques venues soit de la part de chercheurs arabes soit des psychanalystes et féministes occidentaux. Pour prendre seulement un exemple, des phrases du Coran telles que : « Nous vous avons créés à partir d'un mâle et d'une femelle<sup>216</sup> », ou : « Le masculin n'est pas comme le féminin<sup>217</sup> », ou encore le fait qu'en langue arabe le mot *farj* indique le phallus, témoignent une pensée fondée sur la différence biologique entre les deux sexes organisée autour du primat phallique.

Selon certains, le père de la psychanalyse s'est approprié une version phallique de la différence anatomique de sorte que tout est réfléchi en fonction de l'organe emblématique, qui est le *pénis*, en mettant la femme à côté du mâle :

« En posant l'anatomie comme destin — « L'anatomie, c'est le destin », écrit Freud en parodiant Napoléon —, Freud instaure apparemment une méthode fondée sur l'objectivité. Le corps lui-même se ferait commandement. Remarquons d'emblée que ce corps n'est pas envisagé dans sa totalité, mais dans ses emblèmes. Un « morceau » est privilégié, présent uniquement sur le corps masculin : le pénis. La femme n'est pas définie par un privilège corporel, mais par ce qui, dans la comparaison avec le corps masculin, fait l'objet d'un manque<sup>218</sup>. »

Les critiques réfèrent qui selon Freud, tout ce qui existe a un *pénis* et est donc masculin. Toute ce qui n'existe pas est féminin, un vagin sans forme, un masculin atrophié. Ainsi, le Père de la psychanalyse affirmerait le primat biologique du masculin qui fonde et soutient la supériorité d'un sexe par rapport à l'autre manquant ou, pire encore, inexistant<sup>219</sup>.

En outre, Monique Schneider soutient que la pensée occidentale se fonde sur la dichotomie phallus/père et vagin/mère, et qui a amené Freud à accorder la primauté au père et

---

<sup>216</sup> Cor.49-13 ;

<sup>217</sup> Cor. 3:36 ;

<sup>218</sup> Schneider Monique, *Le corps masculin ; Une production culturelle ?*, Texte présenté à Chengdu lors du colloque franco-chinois, « Masculinité et paternité » 男性与父性, 19, 20 et 21 avril 2011, version en ligne : [http://www.lacanchine.com/Schneider\\_01fr.html](http://www.lacanchine.com/Schneider_01fr.html), p. 1 ;

<sup>219</sup> Pour approfondir l'argument, voir, entre autres, l'ouvrage qu'André Green a dédié aux origines féminines de la sexualité, dans lequel il développe l'idée d'une féminité originaire refoulée et d'une psychanalyse fondée sur le primat phallique conscient. Cf. Green André, *Aux origines féminines de la sexualité*, P.U.F., Paris, 1995 ;

au phallus. Dans ses ouvrages *Généalogie du masculin*<sup>220</sup> et *Le Paradigme féminin*<sup>221</sup>, l'auteur cherche à abolir ce primat. Elle se voit prise dans le piège d'accorder ce primat à la mère et au vagin car Monique Schneider soutiendrait que, selon Freud, la civilisation se fonde sur une « évagination » et un rejet du féminin, du vagin et de la mère.

Malgré certains aspects critiquables de la théorie freudienne de la sexualité et du féminin, plusieurs psychanalystes parmi lesquels Jacques Lacan, André Green ou Monique Schneider sont allés bien au-delà de sa pensée, en affirmant qu'il faudrait la placer dans son contexte historique et culturel pour l'analyser de façon approfondie.

Sans trop rentrer dans les polémiques autour de la pensée freudienne, ce qui dépasse notre sujet, on est d'accord pour dire que la vision anatomique de la différence sexuelle dessinée par le père de la psychanalyse, ainsi que l'obsession de l'énigme féminine, resteront des questions irrésolues de sa métapsychologie. Plus ou moins directement et volontairement, ce savoir a alimenté un système de références masculines, déjà présent dans la culture occidentale, ainsi qu'une idéologie patriarcale bien enracinée depuis des siècles:

« La psychanalyse, qualifiée de révolution copernicienne, est restée, en fait, prisonnière d'une version masculine de la différence sexuelle, version anatomique constituant l'équivalent d'un voile dans sa dénégation de la physiologie<sup>222</sup>. »

On voudrait étendre le constat d'Abdelouahed aussi à la culture arabe selon laquelle, pour le dire brièvement, le *pénis* représente l'unité à partir de laquelle la femme est définie comme moitié de l'homme. Par exemple, il y a un *hadith* qui dit : « Les femmes sont faibles dans leur foi et leur esprit », ou bien il y a une loi avec laquelle la femme hérite de la moitié de la part de l'homme.

Une autre preuve de la similarité entre les deux fronts se trouverait même dans la langue. Si en allemand *scheiden* signifie « décider, juger, trancher » et *scheide* désigne le vagin, on reste surpris de savoir que, similairement, en arabe, *ra'y* indique « le jugement », alors que « femme » se dit *mar'a*. Dans les deux cas, les termes non seulement ne s'excluent pas, mais ils partagent la même racine.

---

<sup>220</sup> Schneider Monique, *Généalogie du masculin*, Aubier, 2000 ;

<sup>221</sup> Schneider Monique, *Le Paradigme féminin*, Aubier, 2004 ;

<sup>222</sup> Pour approfondir la question, cf., Abdelouahed 2012, op.cit. p. 168-169 ;

## Perspectives et propositions

À la fin de ce paragraphe, en croisant les logiques de la sexualité islamique et de la psychanalyse, l'espoir est d'avoir fait comprendre, que dans les deux cas, la liberté du sujet est toujours liée avec la libération du désir inconscient, et l'épanouissement sexuel et amoureux de l'individu.

En outre, par rapport à la spécificité féminine, on a constaté combien il est nécessaire de sortir de toute logique fondamentaliste, qu'elle soit d'origine arabo-musulmane ou bien issue de la psychanalyse.

Ce qui demeure important, c'est d'arriver à configurer une féminité différente et éradiquer toute tradition misogyne. Il faut, alors, affirmer que le masculin et le féminin ne sont pas des positions renvoyant à une corporéité immobile, mais plutôt qu'ils sont à l'origine d'un mouvement continu dans lequel ce serait surtout au « féminin de circuler<sup>223</sup> ». Car si la femme circule, non plus comme un produit d'échange parmi les hommes de la famille, les hommes aussi circulent en créant un circuit vertueux.

Ici, la position d'Ibn Arabi<sup>224</sup> est encore utile car il met en comparaison les deux positions et les considère comme des réalités mobiles, interchangeables, caractérisées par une idée de mouvement. En particulier, la mystique propose la configuration de quatre couples trouvables dans les origines mêmes de la civilisation tant arabe que judéo-chrétienne.

Ainsi, se dressent les figures d'Adam-Marie et Eve-Jésus ; ou la métaphore du calame et de la table ; ou, encore, l'allégorie de l'architecte et du menuisier selon laquelle la parole de l'architecte serait le père, et la trace ou le *qubûl* (faculté réceptive) serait l'enfant.

Finalement, Ibn Arabi affirme que dès qu'on spéculé sur l'origine et la cause du monde, on peut constater l'antériorité du féminin, comme le prouve l'un des *hadit* les plus connus du prophète :

« Trois choses de votre monde me furent rendues dignes d'amour : les femmes,  
le parfum et la prière<sup>225</sup>. »

---

<sup>223</sup> Abdelouahed Houria, La féminité et le mouvement, *Recherches en psychanalyse*, n° 4/2005, pp. 41-52 ;

<sup>224</sup> Ibn Arabi, *Fusûs al-hikam*. Ed. Dâr al-Kitâb al-'arabî, Beyrouth, 1946 ;

<sup>225</sup> « Le prophète dit : *thalâthun*. Or, *thalâthun* désigne trois choses féminines. Pour parler de trois choses masculines ou de deux choses féminines et une chose masculine, nous disons : *thalâthatun*. Dans ce *hadîth* où le prophète nomme les femmes, la prière (terme également féminin en

Donc, il faut rompre avec toute dichotomie et concevoir la féminité comme une substance, essence et réalité en devenir. Encore, il faut donner à toute femme la possibilité d'être réelle et de se substantiver à la fois en tant que particulière et universelle car elle devient sujet de la parole, ouverture à son désir et à l'autre, ainsi que :

« dans ce rapport à l'ailleurs, quand le nom et la chose aspiraient à l'union et que l'un disait à l'autre *donne-moi cela*, la seule réponse qui pouvait se dessiner : *comment te donner ce que je n'ai pas* ?<sup>226</sup> »

On voudrait conclure ce paragraphe avec les mots de Chebel dans l'espoir de pouvoir les étendre à toutes les femmes et à tous les hommes, de tout pays et de toute époque :

« La femme musulmane est, hic et nunc, le véritable sujet de l'Islam. La prise de conscience collective de ses aspirations propres est au centre de l'avènement de la liberté en terre d'Islam. Son destin coïncide à ce point avec celui de l'homme qu'aucune émancipation ne sera envisageable tant que celui-ci ne sera pas affranchi lui-même de ses mythes. En d'autres termes, la modernité démocratique n'est pas concevable sans émancipation de la femme ; et cette dernière ne peut advenir en l'absence d'autonomie du sujet masculin lui-même<sup>227</sup>. »

---

arabe) et le parfum (*al-tîb*, terme masculin), il fallait, du point de vue grammatical, que le masculin l'emportât sur le féminin. Muhammad faillit donc à la règle grammaticale puisque dans ce *hadîth*, le féminin l'emporte sur le masculin. ». Texte extrait par : Abdelouahed 2005, op.cit. p. 49, note en bas de page n°49 ;

<sup>226</sup> Abdelouahed 2005, op. cit. p. 50;

<sup>227</sup> Chebel 2002, op. cit. p. 62.



### **III/ La Méditerranée des femmes arabo-musulmanes d'une époque à l'autre**

#### **Introduction**

Qui est cette « femme arabo-musulmane », objet et sujet du discours ? En quoi consisterait son « arabité » et quel est le poids contenu dans le nom qu'elle porte ? Quelle place occupe-t-elle dans l'imaginaire local et occidental ? Enfin, combien sa figure, souvent cachée derrière les voiles et draps, est loin des autres femmes de la Méditerranée ?

Interrogations difficiles, rhétoriques et provocatrices dont il est opportun de discuter en prenant les précautions appropriées, car il s'agit des questions, toujours plus urgentes sur la scène internationale. Toutefois, avant de s'engager dans l'étude du féminin arabo-musulman de la Méditerranée, on voudrait brièvement tracer les lignes directrices des prochains paragraphes, en précisant certains termes ou concepts, et en illustrant les méthodes de recherche ainsi que les références bibliographiques les plus utilisées.

Des explications terminologiques, en fait, sont d'autant plus nécessaires qu'on traite d'une catégorie si vaste, comme « la femme arabo-musulmane », qui risque de perdre sa valeur si celui qui l'utilise n'est pas conscient de son sens spécifique et contextuel.

#### ***Définitions des concepts clés***

Tout d'abord, il ne faut pas confondre l'appartenance ethnolinguistique au monde arabe avec la religion islamique. Deuxièmement, il faut préciser le terme « arabe » car même si les arabes ont, aujourd'hui, une conscience plus ou moins unitaire de leur civilisation, avec ce mot, on fait référence à une énorme variété de peuples et pays, dialectes et nations, personnes et cultures différentes.

D'autre part, le fait de se reconnaître dans un même écoumène « panarabe » est dû principalement à l'utilisation d'une langue commune, l'arabe classique, formée au cours des siècles, au cours d'un processus entamé bien avant l'apparition de l'Islam. A partir de 633, la

religion a contribué à diffuser la langue arabe au travers les conquêtes des empires byzantin, sassanide, égyptien, berbère, et ce, jusqu'en Iran, l'Arménie et la Cyrénaïque.

Une telle variété humaine et socioculturelle concerne aussi les femmes : blanches et noires, africaines et asiatiques, atlantiques et continentales, au point d'unir entre eux les mots « femme », « arabe » et « musulmane » et au risque de ne jamais développer la complexité interne qui les caractérise. Toutefois, ces mots indiquent l'appartenance sexuelle, après l'origine ethnique, linguistique, et la religion. La complexité du féminin et de sa structure physique ou psychique, d'une part, et la multitude culturelle, de l'autre, distinguent tellement les « femmes arabo-musulmanes » entre elles, que toute analyse – qui n'est pas une enquête qualitative et à la petite échelle – en devient difficile.

Cependant, l'intention de ce travail<sup>228</sup> est de recourir à des catégories plus générales pour cibler en particulier les femmes arabes et musulmanes qui peuplent les rives de la Méditerranée. L'élargissement de la perspective de recherche, permet d'évoquer des questions scientifiques et culturelles de grande envergure puisqu'on fait référence à un ensemble hétérogène de sujets, pays et sociétés. Tout cela afin d'effectuer des comparaisons et déductions qui ont à disposition le plus grand nombre possible de données utiles pour formuler des hypothèses de recherche et les argumenter.

### *Textes et témoignages de recherche*

A propos des femmes arabo-musulmanes qui peuplent les pays de la Méditerranée, on a appris beaucoup grâce aux textes scientifiques, aux ouvrages de sciences humaines, ou aux essais de critique féministe, aux enquêtes ethnographiques, aux analyses interdisciplinaires et aux nombreux documents concernant leur condition dans une société patriarcale et monothéiste – structure qui caractérise la plupart des pays méditerranéens, surtout au sud de la mer.

Néanmoins, aucune histoire connue sur le féminin n'a été écrite, ni dans la période qui précède l'ascension de l'empire islamique ni avant la conquête occidentale ou du post-colonialisme de nos jours. L'intérêt est ici d'utiliser le plus possible des textes et témoignages directs de femmes. Ce choix est dû au fait que les « femmes arabo-musulmanes » sont

---

<sup>228</sup> Dans ce travail de thèse on n'hésite pas à utiliser l'expression « femme arabe et musulmane ». Néanmoins, on est bien conscients de sa complexité et d'une inévitable marge de généralisation ;

« l'objet » de la recherche et, donc, on trouve important qu'elles deviennent aussi « sujet » du discours.

Personne, en fait, aussi expert qu'il soit, ne pourrait mieux que ces femmes, apporter des données utiles et véridiques, de nature observable ou invisible sinon indicible, du passé comme du présent, quantitatives et surtout qualitatives.

En outre, bien que beaucoup de femmes sont aujourd'hui conscientes de leur condition de discrimination, on constate qu'elles sont elles-mêmes un frein à leur émancipation. Plutôt que de représenter une ressource pour une société civile, certaines femmes arabo-musulmanes préservent et transmettent des codes ou des comportements à leur désavantage.

Enfin, comme source bibliographique, on fera surtout référence à la production culturelle et intellectuelle de chercheuses et spécialistes – pour la plupart psychothérapeutes, anthropologues et expertes des problématiques de recherche. L'intention est de rendre un témoignage le plus fidèle possible au féminin arabo-musulman, et de se servir de l'écriture comme d'un acte intellectuel de grande valeur :

« Il s'agit d'un vrai dogme qui n'a pas besoin des preuves, au contraire elle (l'écriture) devrait nous conduire à amener des revendications culturelles soulevant la problématique du personnage féminin arabe, en toutes ses dimensions intellectuelles et culturelles<sup>229</sup>. »

Le « personnage féminin arabe » doit régler ses comptes avec le fait que c'est seulement récemment que les femmes ont commencé à être les auteurs de recherches ou réflexions sur des questions qui les concernent. La femme arabe, en particulier, a été évincée des grands développements historiques, des importants débats politiques et intellectuels, ainsi que des principales décisions politiques et des études scientifiques.

A l'époque moderne aussi, peu nombreuses sont les femmes arabes qui ont la possibilité de conduire des recherches, d'écrire, de s'informer, d'accéder aux connaissances, et encore moins nombreuses sont celles qui ont élaboré une vraie réflexion sur elles-mêmes, sur l'image passive qui caractérise la féminité arabo-musulmane, et sur leur complicité à un système qui les marginalise.

Malgré ce manque ou retard de décodification et production au féminin, les femmes ont toujours joué un rôle clé dans l'histoire de ces pays, mais il s'agit aussi probablement d'un

---

<sup>229</sup> El Khayat R. et Goussot A., *Psychiatrie, culture et politique*, Édition Eini Bennai, Casablanca, 2005, p. 159 ;

défaut académique étant donné que pendant des siècles, la majorité des historiens, philosophes, et spécialistes de toute discipline, ont produit un matériel et des données avec un regard au masculin ou avec des interprétations généralistes.

De cette manière, il s'est produit un savoir qui marginalise les femmes, et un discours ethnocentrique qui englobe toutes les composantes de la société en stéréotypes de genre. Pour cette raison, l'académie, qui se veut porteuse de leurs droits et revendications, a été complice plus ou moins consciemment, du pouvoir local en excluant les femmes du développement historico-culturel des peuples méditerranéens.

Afin de poursuivre une ligne de travail la plus cohérente et complète<sup>230</sup> possible, on a intégré dans la bibliographie au féminin certains textes de femmes qui ne sont pas arabo-musulmanes et le cas échéant des mâles, tous experts de l'argument ou impliqués directement dans la vie quotidienne des arabes-musulmanes. Enfin, on a utilisé des entretiens avec des psychothérapeutes, psychiatres, anthropologues et chercheuses sur des questions du genre pouvoir et religion.

Pourquoi de tels choix bibliographiques ? Puisqu'au fond, la recherche n'a pas seulement pour objectif de rendre ces femmes « sujet » du discours, mais entretient également l'espoir de contribuer au lent mais inexorable processus d'émancipation féminine, actuellement en œuvre. Les femmes arabo-musulmanes et les questions qui les concernent, en fait, sont prises dans un changement continu, divisées entre mondialisation et modernité d'une part, et localisation et tradition, de l'autre. Encore, elles sont coincées entre des aberrations psychiques et physiques d'un côté, et des luttes féministes de l'autre.

Donc, dans la mesure du possible, on voudrait donner la parole à leurs histoires de vie comme à celles de leurs ancêtres, et décrire les particularités ou les comportements que la société arabe, comme occidentale, ont envers elles. Enfin, en suivant les pistes passées, on voudrait tracer les trajectoires futures qui aboutiront à une unité et à une conscience commune de toutes les femmes de la Méditerranée, qu'elles soient voilées ou habillées de manière succincte, noires ou blanches, arabophones ou s'exprimant dans d'autres langues, islamiques ou appartenant à d'autres confessions religieuses.

### *Structure et contenu d'une histoire de « longue durée »*

---

<sup>230</sup> C'est-à-dire, suppléant au manque de données et restituant au féminin sa place centrale de « sujet » et pas seulement d'« objet » du discours ;

Ce qui va suivre c'est une narration historique à la Braudel, un parcours de « longue durée<sup>231</sup> » divisé en quatre périodes, depuis l'époque préislamique jusqu'à la contemporanéité, liées entre elles par des continuités historiques, politiques et culturelles. Le cadre de référence est le monde arabo-musulman, même si, souvent, l'analyse focalise son attention sur les pays du Maghreb, terrain spécifique de la recherche.

Bien qu'il soit impossible de retracer en détail toute cette histoire, on essaiera de donner certaines informations essentielles sur le contexte politique, religieux et socioculturel du monde arabo-musulman de l'antiquité comme d'aujourd'hui, dans lequel la « question féminine » et la figure de la « femme arabo-musulmane » s'insèrent. On discutera de ces arguments dans une perspective anthropologique et psychanalytique, afin d'avoir une vision globale mais articulée, synchronique et diachronique, évitant toute lecture réductionniste et essentialiste.

### *De la dimension thérapeutique à la psychanalyse*

Pour commencer, il faut dire que le niveau psychothérapeutique, autrement dit les conceptions, les prescriptions, les pratiques et les figures autour de la prise de soin physique et psychique des femmes arabo-musulmanes, est profondément lié aux prescriptions politiques, religieuses, culturelles et sociales des pays islamiques.

Alors, il sera utile prendre en compte les données historico-culturelles sur la condition féminine avec les changements dans les pratiques de soins psychiques, afin de voir comment tout ça se croise, et quelles interactions s'engendrent.

La focalisation sur la dimension thérapeutique, tant traditionnelle que moderne, sera à nouveau utile ailleurs pour accomplir une analyse critique de la généalogie et de la

---

<sup>231</sup> La « longue durée » est un concept historique créé en 1947 par Fernand Braudel. Il introduit la formule dans sa thèse sur « La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II » à travers laquelle il permet une approche nouvelle de l'histoire. Selon Braudel, à côté des faits événementiels, autrement dit constitués par des « oscillations brèves, rapides, nerveuses », et à côté des faits lents, cycliques et conjoncturels, propres à l'histoire économique et sociale, il y a une histoire quasi immobile. Cette période de longue durée se réfère aux phénomènes historiques extrêmement longs. Malgré cette première théorie, Braudel précisera la notion de « longue durée » seulement en 1958, à l'occasion d'une controverse avec Claude Lévi-Strauss, après laquelle il sort son article « La longue durée ». Pour approfondir l'argument, cf. : Braudel Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Armand Colin, 1949 ; du même auteur : « La longue durée [archive] », in *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 13<sup>e</sup> année, n° 4, 1958. pp. 725-753 ;

transmission de la psychanalyse dans ces pays, ainsi que pour élaborer une réflexion attentive sur les conséquences du fait qu'elle a été gérée par des hommes, même en ce qui concerne les questions et les problématiques de la féminité.

Que s'est-il donc passé au sud de la Méditerranée du point de vue psychanalytique ?

Pour conjurer une image signée complètement par le masculin, il faudra faire sortir de l'obscurité tout ce que l'histoire, la tradition et les analyses modernes n'ont pas considéré comme important, ou qu'ils n'ont pas voulu le rendre visible au regard des femmes. Pour exemple, leur passé, leur présence et leur incidence dans chaque événement historique et culturel à toutes les époques. Ceci, dans l'espoir que cela servira à tracer finalement la fascinante et singulière histoire de L'Autre moitié de l'Autre côté de la Méditerranée, dirait-on avec un excès d'altérité.

## **Traits communs aux femmes pendant les quatre périodes historiques**

### *Caractères physiques et sociaux*

D'une époque à l'autre, la « femme arabo-musulmane » a maintenu certains caractères communs qu'il semble important de mettre en relief car l'unité féminine représente le « talon d'Achille<sup>232</sup> » des sociétés islamiques dans lesquelles prévalent encore les problématiques des femmes.

Avant tout, elles se ressemblent physiquement, morphologiquement et culturellement étant donné leurs origines assez communes, les brassages de populations, les courants migratoires, les traites d'esclaves et les métissages Nord-Sud. Ces femmes arabes et méditerranéennes, au bassin large comme les amphores pleines d'eau qu'elles portent encore sur leur tête, parlent les mêmes langues, arabe et berbère, et parlent des douzaines de dialectes différents qu'elles gardent comme un trésor et desquels elles sont les représentantes vivantes. En fait, sans ces femmes, la perte d'identité linguistique, culturelle et symbolique due à la globalisation, serait encore plus grave.

De ces femmes, Ghita El Khayat fait une lucide et déprimante description :

---

<sup>232</sup> El Khayat Ryta, La donna nel mondo arabo, in AA.VV., *Il Mediterraneo. Figure incontrate*, Jaca Book, Milano, 2005, p. 46 ;

« Elles se ressemblent, parlent les mêmes langues ou sous-langues, vivent dans les mêmes bidonvilles ou les mêmes maisons dépareillées, se marient dans les mêmes conditions, s'arrachent massivement à leurs terres pour venir s'amonceler dans les faubourgs miséreux des villes, vivent les mêmes contradictions juridiques qui règlent leurs statut personnel, poussent beaucoup leurs filles à faire des études, les encouragent très jeunes au mariage pour s'en débarrasser, sont massivement désorganisées, non politisées, petitement matérialistes, hautement conservatrices, franchement difficiles à faire évoluer et à franchir le pas du modernisme et du progrès social<sup>233</sup>. »

### ***Gardiennes de la tradition : le « cycle du féminin »***

Un élément important, constant au cours du temps, c'est le rôle de la femme en tant que gardienne de l'héritage social et culturel de son groupe. Depuis l'époque pré-islamique jusqu'à nos jours, la transmission des fondements collectifs était mise entre leurs mains de mères, maîtresses de la maison, éducatrices, dispensatrices de soins, nutriments et traditions.

Pendant tous les moments d'initiations ou les rituels de passage de la vie d'un homme, mais aussi dans le développement d'un groupe, les femmes étaient présentes avec leur rôle central de témoins garants de la préservation des membres et de la collectivité. Chaque époque, alors, dès la période païenne-tribale, à l'empire islamique, ainsi que pendant la colonisation ou la post-colonisation, jusqu'à la globalisation actuelle, se fait le rempart de la tradition familiale et populaire.

Ceci soit en sens positif comme des mémoires et pratiques, qui autrement seraient perdues, soit aussi en sens négatif car, plus ou moins consciemment, elles ont freiné le développement collectif dans plusieurs domaines, y compris celui de l'émancipation féminine.

Il s'agit de ce que Rytta El Khayat appelle « le cycle du féminin<sup>234</sup> », à savoir un mécanisme commun à toute l'humanité lors duquel, à travers la succession générationnelle, se produisent d'autres générations plus ou moins similaires grâce aux rituels d'initiations ou de passage, à la transmission des savoirs oraux, à l'imitation des gestes et comportements, à

<sup>233</sup> Ibid. p. 47 ;

<sup>234</sup> Ibid. p. 48 ;

l'enseignement de la langue et des langages, ainsi qu'à travers beaucoup d'autres pratiques d'apprentissage direct ou indirect, conscient ou non, positif ou mauvais pour la collectivité même.

Alors bien que différents, les nouveaux membres d'un groupe ou d'une société gardent toujours les marques des générations précédentes. Et, dans ce processus universel, les femmes de tout peuple ou époque, jouent toujours un rôle clé. Enfin, en ce qui concerne les islamiques, on peut attester que la société arabe et musulmane a toujours préservé leur position de « gardiennes de la tradition » : qu'elles soient mères, épouses, croyantes, soignantes, sorcières, paysannes, travailleuses, analphabètes ou cultivées. Bref, peu importe leur condition, la femme arabo-musulmane est une protagoniste du bien et du mal de ces pays.

### *Femme de plaisir, femme de devoir*

Une autre caractéristique commune aux femmes arabo-musulmanes est leur position par rapport aux hommes de la famille ou du groupe. Elles sont préposées à satisfaire les besoins du mâle, à s'occuper de la maison et des fils. Elles sont filles, épouses, et mères. Encore, elles sont l'objet du plaisir masculin. Finalement, quelle que soit leur condition ou provenance, la plupart de ces femmes sont considérées comme des femmes de devoir et de plaisir :

« Tout se passe comme si les femmes, persécutées par la position qui leur est permise, auraient bien accompli ce que le groupe attendait d'elles afin de garantir la poursuite de la société. Alors, elles se sont pliées aux lois du groupe avec une remarquable docilité, en les intériorisant au point de devenir elles mêmes l'instrument de transmission le plus important du mécanisme global qui gère le fonctionnement social<sup>235</sup>. »

Comme conclusion à cette brève introduction aux quatre périodes historico-culturelles, il est important de mettre en évidence une considération positive dans tout ce cadre défavorable pour la femme arabo-musulmane. En fait, bien qu'aucun système d'aucune époque n'ait garanti l'égalité de genre ou l'autonomie féminine, mais qu'au contraire il a

---

<sup>235</sup> Ibid. p. 162 ;

freiné son émancipation, on démontrera que beaucoup de ces femmes ont été capables de se libérer du poids d'un héritage collectif invalidant.

Nombreuses figures féminines, du passée comme d'aujourd'hui, se sont battues contre le mécanisme d'isolement et de marginalisation qui les veut ignorantes et dociles, ou pire, qui les rend complices du système. Enfin, plusieurs d'entre elles sont devenues une icône de modernité et civilisation, de démocratie et d'humanité. On proposera le témoignage de ces femmes, et on tracera les profils de leurs héritières.

## **La femme arabo-musulmane dans les quatre périodes<sup>236</sup>**

### **Époque préislamique**

Le début de l'histoire commence bien avant la révélation prophétique et l'expansion de l'empire musulman démarré symboliquement avec l'*Hégire* du 622. Que s'est-il passé pendant l'époque préislamique (la *Jâhiliyya*) ? Et comment vivaient les femmes durant cette période ?

Si l'on cherche dans l'histoire du monde arabe, on reste étonné du petit nombre de femmes qui ont laissé une trace, même si on sait bien que beaucoup de personnages féminins ont illuminé cette histoire. Mais leur mémoire est tombée dans l'oubli. Des divinités comme Astarté, Lat, Manat, et Ashtarout dominaient le panthéon polythéiste ; des magiciennes et sorcières étaient respectées et redoutées ; des guerrières et reines, telles que la célèbre reine de Saba ou la berbère Kaehena d'Algérie dominaient des peuples et pays ; des poétesses et

---

<sup>236</sup> L'analyse de la femme arabe dans les quatre périodes du monde musulman, se base sur l'étude des différents textes de Ryta El Khayat à propos du féminin islamique. Pour approfondir l'argument, voir : El Khayat Ryta, *Le monde arabe au féminin*, l'Harmattan, Paris, 1985. Du même auteur :

*Les sept jardins*, 1995 ;

*Les Maghreb des femmes*, Marsam, Rabat, 2001 ;

*Le Somptueux Maroc des Femmes*, Essai, illustré par J-G. Mantel, ré édité Marsam, Rabat, 2002 ;

*Les Femmes Arabes*, Essai, Ed. Aïni Bennaï, Casablanca, décembre 2004 ;

La donna nel mondo arabo, in AA.VV., *Il Mediterraneo. Figure e incontri*, Jaca Book, Milano, 2005 ;

*Les « Bonnes » de Paris*, Essai sur l'émigration des femmes maghrébines, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2006 ;

*Il Complesso di Medea, Madri mediterranee*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli, 2006 ;

*Réflexions sur les femmes*, Essai, Tome I, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2007 ;

*La femme artiste dans le monde arabe*, Ed. de Broca, Paris, 2011 ;

*Donne e violenza, Femmes & violence*, éd. La Lantana, Rome, 2013 ;

philosophes enrichissaient la culture arabe. Il suffit de savoir que la plus célèbre et ancienne université du monde fonctionnant encore, l'Université de la Karaouiyne, a été fondée au Maroc par Fatima El Fihrit.

Néanmoins, parallèlement à ces figures du féminin arabe, il existe et prédomine, encore aujourd'hui, une réalité faite de centaines de femmes recluses dans leurs maisons, négociées comme si elles fussent des marchandises, ou encore, utilisées principalement pour la reproduction et l'éducation des enfants, marginalisées dans la subalternité et contraintes à respecter des tabous et prescriptions.

Pendant toute l'histoire de la civilisation arabo-musulmane, en fait, les femmes circulaient d'un clan à l'autre, de même que des biens ou des objets, ou elles étaient prises comme esclaves dans d'autres pays, gagnées en tant que butin de guerre ou après actes de piraterie. Beaucoup d'entre elles étaient immédiatement assimilées au groupe, souvent à travers le mariage.

Donc, depuis la nuit de temps de tout pays arabe, la femme a été soumise à des rapports d'échange et de force entre familles, clans et tribus. On peut constater ces traits communs à toute civilisation de la Méditerranée, qui font de la femme, d'une part, un être métis, étranger et toujours en mouvement, de l'autre, une gardienne de la mémoire de générations et cultures, autrement perdues dans l'oubli.

### *À propos du code d'honneur méditerranéen*

Un autre trait qui rapproche les femmes de l'époque tribale, dans les sociétés patriarcales du bassin, était leur rôle de reproduction, et l'élevage et le soin des membres de la famille. L'honneur du clan exigeait la virginité des filles et la fidélité des épouses, les unions étaient d'ailleurs conclues souvent pour sceller des alliances tribales, et le contrôle de la sexualité des femmes s'intégrait dans des stratégies claniques de domination de la part des hommes ayant le monopole du contrôle de la circulation des biens.

Qu'il fût le mari ou le père, c'était toujours à un homme de gérer la vie et le destin d'une jeune. Et la dévotion féminine envers la famille, la société et les figures masculines était considérée comme un comportement nécessaire pour toute femme : ceci était à la base de la préservation de la communauté, ainsi qu'un élément fondateur de tout code d'honneur des clans arabes, et en général des groupes présents à l'époque dans l'aire méditerranéenne.

Le code d'honneur, en particulier, prévoit que la virilité est une caractéristique des mâles et un signe d'autorité, bien que la gestion du foyer revienne seulement aux femmes. Autrement dit, à l'homme l'obligation d'assurer un salaire et de gérer les affaires, et à son épouse de procréer, d'élever et de soigner les enfants, préférablement des mâles.

Alors, l'identité des hommes et des femmes qui se transmet depuis des générations, au cours des siècles, se rapporte fortement aux rôles assignés à l'époque tribale, pendant laquelle se sont développés les idéaux et les pratiques d'une conception du féminin vouée à la pudeur, à la fertilité et à la docilité.

Partagées par tous les membres de la société et, donc, authentifiées par elles-mêmes, les coutumes tribales seront héritées telles qu'elles furent à l'époque, mais en subissant naturellement des mutations dues à l'histoire, la géographie, l'économie, la politique, et la religion d'un peuple. Malgré les différences internes à chaque lieu, la position du féminin restera presque la même au cours du temps et des lieux.

En effet, beaucoup de pratiques ou rituels culturels seraient sacralisés par l'Islam. Toutefois, cela ne signifie pas que tous sont des prescriptions religieuses. Au contraire, souvent, il s'agit souvent de fondements tribaux et profanes successivement intégrés par le système politico-religieux afin de maintenir le contrôle et le pouvoir sur les groupes assujettis ou marginaux, tels que les femmes.

### ***Dimension juridique: héritage, endogamie, inceste et concubinat***

Sur le plan économique et juridique, la femme arabe préislamique n'avait aucune autonomie et elle était toujours sous la tutelle d'un homme qui fût le père, le mari ou tout autre mâle de la famille. Face à la loi, plus ou moins codifiée, une femme restait toujours une diminuée, un être impotent auquel revenait moins de droits.

Puis, en matière d'héritage, une part moins importante que celle de l'homme leur a été accordée, et dans certaines sociétés, le droit coutumier a mis au point des biais pour les en priver totalement. De plus, dans les systèmes pastoraux et ruraux, la structure endogamique a freiné la circulation des femmes, et leurs ressources économiques souffrent d'une grave condition inférieure et d'une véritable discrimination, accentuées par une « ex-héréditation » systématique.

Concernant les unions entre les membres du groupe, afin de renforcer l'économie familiale, les hommes optaient pour un mariage préférentiel avec une cousine consanguine.

Cette pratique incestueuse avait comme conséquence d'enfermer le groupe agnatique, de freiner l'échange des femmes et d'exclure celles-là du groupe en accentuant la bipartition sexuelle et en déréalisant la femme qui n'était rien de plus que l'ombre de l'homme.

Une autre caractéristique spécifique de la structure tribale était le *concubinat*, autrement dit la présence concurrentielle et permanente de plusieurs femmes autour d'un seul homme. Successivement, cette assise économique et juridique du groupement familial tribal sera reprise par l'Islam et rationalisée ou sacralisée *a posteriori* par de nombreuses justifications, parmi lesquelles celle de protéger un être faible comme la femme.

Donc, au niveau économique, juridique, familial, politique et social le *statut* de la femme musulmane ne changera pas trop après l'introduction de la culture islamique.

### *Pratiques rituelles : l'excision clitoridienne*<sup>237</sup>

Les remarques ci-dessus sont vraies aussi dans d'autres domaines et pratiques comme, par exemple, l'habitude ancestrale de l'excision partielle (la clitoridectomie) ou complète (l'infibulation) des petites ou des grandes lèvres. Cette pratique propre au domaine magico-thérapeutique, est pratiquée encore aujourd'hui dans la plupart des pays arabes. Elle relève de l'importance de certaines traditions bédouines qui seront assimilées et pratiquées à l'avenir dans le silence, commode et avantageux, des hommes religieux, les *ulémas*, et d'autres politiciens.

En termes psychanalytiques, ce silence peut être interprété comme le signe de la peur d'une libido excessive, ainsi que de la crainte d'une jouissance féminine qu'il faut contrôler par des rituels et prescriptions. Pour prendre un petit exemple, selon une croyance magique, le clitoris était un dard qui pouvait tuer un homme qui avait des relations sexuelles avec une femme non circoncise.

Donc, une telle assise économique tribale systématisant la pratique incestueuse entre cousins et freinant l'échange des femmes, de type endogamique et fondée sur le mariage selon les intérêts du groupe, ou encore sur des pratiques ancestrales et des coutumes tribales héritées de générations en générations, ne pouvait que réduire la femme à un état d'esclavage.

---

<sup>237</sup> Pour approfondir l'argument voir, entre autres : Khayat Jacqueline, *Rites et mutilations sexuels*, Ed. Guy Authier, Paris, 1977 ; Westermarck Edward, *Ritual and belief in Morocco*, London, Mac Millan, 1926 ; El Khayat Ryta, *Le culte de saints autour de la Méditerranée*, Etude pour les Editions « Autrement », 1987 ; *La violence et les femmes*, La Rose des Vents, Université de Paris VI et VII, Paris, déc-janv. 1999 – 2000, Spécial Afrique ;

## Époque arabo-musulmane<sup>238</sup>

Comme on l'a montré, la société arabo-musulmane traditionnelle a conçu, consolidé et conservé certains traits du modèle préislamique, et elle les a rationalisés en les rendant compatibles aux principes religieux. En se servant de plusieurs ressources, le *fiqh* s'est maintenu, malgré l'esprit et contrairement à la lettre, comme une structure multiséculaire qui, dans certaines cas, est encore visible aujourd'hui.

D'un autre côté, la Loi islamique a introduit des mesures que plusieurs groupes tribaux, ruraux, nomades ou sédentaires, n'avaient pas accepté, surtout concernant la femme. Car à leurs yeux, les nouvelles règles étaient trop favorables à son émancipation. Par exemple, le Coran affirme l'égalité spirituelle entre les hommes et les femmes, en tant que créatures de Dieu.

Donc, comme pour les autres monothéismes, on peut dire que l'introduction de l'Islam dans les territoires arabes a représenté, dans certains cas, un progrès par rapport à la condition féminine, d'autant plus qu'en la comparant à la situation précédente, la Loi sacrée peut sembler, sous certains aspects, parfois féministe.

### *Entre reprise des pratiques tribales et nouveautés émancipatrices*<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> Pour en savoir plus sur les femmes islamiques et leur droits, voir, entre autres : Chahla Chafiq et Khosrokhavar Farhad, *Femmes sous le voile face à la loi islamique*. Ed. du Félin, Paris, 1995 ; Chekit Hafida, I diritti delle donne nei paesi arabo-islamici del Mediterraneo, en Horchani F. Zolo D. et al., *Mediterraneo - Un dialogo fra le due sponde*, Roma, Jouvence, 2005 ; Ferjani Mohamed-Chérif, « Islamisme et droits de la femme », *Confluences Méditerranée* 2006/4, n°59, p. 75-88 ;

Imache Djedjiga et Nour Inès, *Algériennes entre islam et islamisme*. Edisud, Aix-en-Provence, 1994 ; Lamoum Olfa, « Les femmes dans le discours islamiste », *Confluences Méditerranée*, 2006/4 n°59, p. 89-96 ;

Khosrokhavar Farhad, *L'Utopie sacrifiée*. PUF, Paris, 1993 ;

Taarji Hinde, *Les voilées de l'islam*. Eddif, Casablanca, 1991 ;

<sup>239</sup> Pour approfondir, voir : Bennani-Charaïbi M., *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*. Le Fennec, Casablanca, 1994 ;

Bessis Sophie et Belhassen Souhayer, *Femmes du Maghreb : l'enjeu*. JC Lattès, Paris, 1991 ;

Daoud Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb, sept décennies de lutte*. Eddif, Casablanca, 1996 ;

Fatima Mernisi, *Sexe, idéologie, islam*, chez Tierce, 1975. Du même auteur : *Le harem politique*, Ed. Albin Michel, 1987 ; *La peur moderne*, Ed. Albin Michel, 1992 ;

Néanmoins, pour s'instaurer, l'empire islamique a dû faire des compromis avec la loi bédouine en maintenant la femme dans une position subordonnée et en contribuant à la réification de son état de misère et de marginalisation. Plusieurs facteurs fixent la condition précaire dans laquelle se trouvent, aujourd'hui encore, la plupart des femmes arabomusulmanes.

Beaucoup d'entre elles sont liées à l'archaïsme des traditions et à une société caractérisée par une structure clanique fondée sur le système de filiation patrilinéaire, et sur des règles comme l'endogamie, le mariage entre cousins et la polygamie. De telles pratiques et d'autres encore amènent à la non-existence sociale des femmes qui sont totalement enfermées à l'intérieur du clan, de la lignée, et de la famille où elles jouent seulement le rôle de fille, d'épouse, ou de mère.

### *L'exemple de la polygamie*

En ce qui concerne la polygamie, bien qu'avec l'instauration de la loi islamique, on a réduit à quatre le nombre de femmes par homme, elle reste une règle machiste. En outre, c'est la cause des conflits entre la première femme et les anti-épouses<sup>240</sup>.

Si on lit bien le Texte coranique, le prophète permet à l'homme d'épouser jusqu'à quatre femmes, mais à la condition expresse de les traiter avec une parfaite équité. La polygamie lui est interdite s'il existe le moindre doute quant à son attitude parfaitement égalitaire. Malgré tout cela, il est évident qu'une interprétation humaine et libre de cette pratique est à prévaloir.

Devant la polygamie, les femmes ont réagi différemment. Tout d'abord, il y avait celles, essentiellement vieilles et analphabètes, qui l'acceptaient et la vivaient comme normale ; d'autres qui ne la considéraient comme pas normale, mais restaient avec le mari pour des raisons matérielles ; enfin, certaines qui la refusaient, mais ces femmes étaient rares et finissaient par être abandonnées et laissées sans enfants, maison, et mari.

---

Nawâl Sa'dâwî, *Les femmes de l'islam*. Du même auteur : Ed. La Brèche ; 1980, *La face cachée d'Eve*, Ed. des femmes, 1982 ;

<sup>240</sup> Les « anti-épouses » sont souvent des femmes instruites, douées, et belles... causes de la jalousie de la première femme ;

En tout cas, chaque femme considérait la polygamie comme une sorte de catastrophe surtout parce qu'elles devaient vivre avec de coépouses, les *charika*. Donc, la précarité juridique, l'ignorance des droits, l'absence de liberté et d'indépendance, faisaient comme si les femmes n'appartenaient pas véritablement à elles-mêmes, mais plutôt comme si elles étaient définies par le corpus religieux et juridique au pouvoir.

### ***Femmes travailleuses « hors système »***

Un autre facteur de vulnérabilité des femmes musulmanes était dû à une situation économique précaire et à l'absence d'un travail car la majorité d'entre elles restaient recluses à la maison ou elles sortaient au maximum pour aller au *hammam*, visiter les Saints, se rendre au cimetière, et aux cérémonies organisées par la famille proche. Bien que certaines femmes travaillaient, leurs travaux n'étaient ni rémunérés, ni jugés productifs, et donc conçus « hors système ».

Parmi les travailleuses on peut citer certaines figures encore présentes aujourd'hui telles que les *Tayabates*, les ouvrières chargées de tenir la caisse au bain, ou les cuisinières lors des fêtes ; les *Nagafates*, les maîtresses de cérémonies et des rituels ; les *Dalalates*, les femmes pauvres chargées de revendre les vieux vêtements, bijoux et autres petits choses féminines ; les *Qablates*, les laveuses de morts occupant un rôle noble et respectable dû au fait de traiter les cadavres. Souvent elles étaient des personnes instruites, vieilles pieuses et sages, considérées comme asexuées, et expertes en sexe et anatomie.

D'autres femmes jouaient un rôle terrifiant en tant que Matrones chargées de pratiquer l'ablation du clitoris, la fermeture des grandes lèvres, et la circoncision féminine.

La majorité de ces figures était analphabète, elles étaient vieilles et mères de plusieurs enfants. Elles avaient une nature sacrée et jouaient un rôle très pervers et ambigu dans la société, les hommes en avaient peur. Enfin, leurs métiers traditionnels étaient tous réservés aux femmes, montrent que la précarité de la condition féminine était une des causes de la perpétuation de certaines pratiques et, parfois, une aptitude des femmes mêmes :

« En tant que gardiennes de la tradition, leur autorité était fondée sur le respect et la crainte qu'elles inspiraient tant était redouté le rôle, à la limite magique,

dont elles s'étaient emparées à la force du poignet, du mensonge et de leur capacité à manipuler leurs congénères<sup>241</sup>.»

On pourrait poursuivre avec d'autres exemples de pratiques et traditions de ce type, ou en énumérant les conduites, les nomenclatures, les détails et les variations internes des coutumes typiques du monde arabe, héritées du système bédouin ou introduites par le Texte coranique. Elles sont merveilleuses, signifiantes, mais absolument impossibles à recueillir dans leur entièreté, et surtout ceci n'est pas l'objet de la recherche.

De plus, on sait bien que le monde d'hier et d'aujourd'hui évolue toujours plus vers le métissage et la fusion des cultures les unes avec les autres. Alors, les données relevées ici seront suffisantes pour démontrer l'aspect extraordinairement riche des sociétés arabes depuis l'époque islamique, ainsi que de la condition propre à leurs femmes. Le système moderne et occidental s'imposera plus ou moins victorieusement sur tout cela.

## **L'époque moderne<sup>242</sup>**

L'arrivée de la modernité a bouleversé le monde arabo-musulman et, notamment, sa population féminine. Au cours des siècles, les femmes islamiques ont vécu dans un temps lent, stagnant, et partagé seulement avec d'autres femmes de la même position socioculturelle :

« Primairement et universellement, la relation entre la femme et le temps a la forme de cycles strictement féminins : cycles menstruels et reproductifs qui commencent quand l'enfant n'est pas encore capable de procréer, et finissent lorsqu'elles deviennent stériles<sup>243</sup>. »

Le rythme biologique a été pris, souvent, comme un prétexte pour faire de la femme une mère, sans que cette opération ne pût être renversable. De la même façon, dans la culture musulmane, les femmes devenaient des épouses très tôt, et restaient toute leur vie sous la tutelle du père, du mari ou d'autres mâles de la famille. Encore, elles devaient arriver vierges

---

<sup>241</sup> El Khayat 2005, op.cit. p.134 ;

<sup>242</sup> Pour des approfondissements, cf. : Ferhat Horchani, Tradizione e modernità: le condizioni del dialogo fra le due sponde, en Zolo, op. cit., 2005 ;

<sup>243</sup> Ibid. p. 129 ;

au mariage et vivre enfermées dans la maison ou dans des espaces réservés aux femmes, très loin des lieux publics et du pouvoir.

L'arrivée d'une modernité frénétique, qui célébrait l'individualisme et l'ouverture à des pays et peuples lointains a perturbé une telle absence de mouvement et cette habitude de vivre de la même façon depuis durant des années et des années.

Le choc provoqué par le clash culturel entre peuples et coutumes différents, se rencontre déjà dans la première époque coloniale avec l'arrivée des Européens au sud de la Méditerranée visant à l'expansion. La conquête du monde arabe par l'Occident démarre après les campagnes de Napoléon en Egypte au XVIII<sup>e</sup> siècle, lesquelles ont permis la conquête d'une vaste aire géographique culturellement mélangée, et ainsi prête à subir l'invasion par les forces européennes, puis américaines.

C'est à partir de cette date que le monde arabo-musulman tel qu'il était jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, prend une autre direction et commence un parcours qui l'amènera à un présent fait de dépendance matérielle et symbolique, du monde blanc, euro-américain et moderne.

### ***Manque des textes sur les femmes et modernité au Maghreb***

En se mettant à l'époque moderne des pays arabo-musulmans, et en cherchant des textes ou ouvrages avec lesquels reconstruire l'histoire de ces peuples, on peut remarquer la grande difficulté à repérer des matériaux bibliographiques spécifiques sur le féminin. Il est très rare de trouver des documents écrits par des femmes et sur les femmes maghrébines de cette époque. En outre, le peu de textes écrits par d'auteurs-femmes n'ont pas beaucoup de valeur littéraire, et encore moins ethnographique ou historique. Enfin les auteurs sont presque toutes des occidentales<sup>244</sup>.

Donc, l'histoire des pays du Maghreb obscurcit l'entité réelle de ses femmes, qui à bien y voir, trouve toute sa cohérence dans une géographie et une histoire dominées par les hommes. Et ce ne sont pas seulement les maghrébins qui ont construit cette image, mais elle a aussi été reprise et utilisée à leur avantage par les Occidentaux, surtout à l'époque de la colonisation.

<sup>244</sup> Parmi les quelques figures représentatives, on peut trouver à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, début du XX<sup>e</sup> : Isabelle Eberhardt, intellectuelle et voyageuse qui traverse le Maghreb travestie en homme et, qui à la fin, devint musulmane ; et Henriette Willette qui relate des histoires réelles concernant les femmes arabes et les démons ou la sorcellerie maghrébine ;

Finalement, jusqu'à aujourd'hui, les colonisateurs de tout sorte, profession, classe et origine ont réifié un profil de la Maghrébine, toujours représentée dans une position dominée, secondaire, et impuissante.

### ***Deux figures exemplaires de la modernité : femme coloniale et femmepostcoloniale***

Naturellement, avec l'arrivée des Européens et l'influence exercée par le colonialisme, les femmes arabes ont adopté beaucoup de coutumes occidentales, de vêtements, de modes, de styles de vie moderne, ou encore d'alimentation, d'instruction et de soins. A l'exemple des femmes occidentales, elles ont commencé à côtoyer des femmes étrangères, habillées différemment, apparemment plus libres, parfois bien éduquées, et dont le travail était reconnu.

Malgré cela, la modernisation a eu son lot de conséquences néfastes pour la plupart des femmes arabes, et leur situation de précarité n'a pas trop changé avec l'occidentalisation. Afin de retracer synthétiquement un trajet de l'évolution féminine pendant cette époque, on peut trouver, en général, deux courants.

Le premier se manifeste à partir de la colonisation jusqu'aux guerres d'Indépendance, et la femme de ce groupe s'impose avec un double rôle : celui de défenseur des valeurs sociales, morales et religieuses locales, et en même temps, celui de libératrice des cages du patriarcat traditionnel. Le deuxième courant à considérer va de l'Indépendance à nos jours, et voit le monde arabe pris dans des graves conflits et problèmes dérivés du colonialisme.

Dans le contexte postcolonial, à la moitié des années '50, caractérisé par le bouleversement total des sociétés arabo-musulmanes et leur rentrée presque forcée dans la modernisation, certaines femmes ont dévoilé leur visage, se sont battues aux côtés des militants contre l'ennemi étranger, et ont défilé pour la réclamation des droits fondamentaux. Mais, au-delà de ces changements et différences, on peut dire que, globalement, le colonialisme et la modernité ont été, pour la plupart des femmes arabes, un déclenchement de leur émancipation et liberté.

Un frein très puissant de cette émancipation reste, avant tout, le poids des traditions et des valeurs ancestrales qui, comme on l'a vu, fixent la condition féminine depuis siècles et, probablement, encore dans l'avenir. En effet, même s'il y a des évolutions, les mentalités sont extrêmement lentes à changer et, normalement, il faut au moins deux ou trois générations pour modifier un comportement. Mais si les actes et intentions ne commencent pas à se transformer radicalement, les gens n'évolueront pas vraiment.

C'est malheureusement le cas de beaucoup des pays arabo-musulmans où la peur des femmes est un fait réel, et la modernité n'a fait que les mener vers la débauche. En effet, le fait d'être libre de s'habiller, de sortir, de trouver un travail, etc., même si cela représente un pas vers l'émancipation, n'est pas un signe de vraie autonomie de la pensée. Souvent l'émancipation est trompée par une liberté apparente qui est seulement le reflet d'un miroir faux et aveuglant.

### ***Problème de sécularisation et nouvelles forces islamistes***

Donc, ce qui se profile dans le monde arabe, plutôt qu'un problème de modernisation, peut être vu comme un problème de sécularisation du système politique, économique et social<sup>245</sup>. Autrement dit, il faut distinguer sécularisation et modernité car cette dernière n'est pas toujours laïque, et surtout, ne l'est presque jamais et nulle part, elle implique une réelle condition de liberté et de droits pour les femmes.

En effet, malgré les changements socio-culturels, la misogynie n'a jamais cessé d'être poursuivie et légitimée surtout par des élaborations issues d'un corpus juridique éculé, et des sources religieuses qui prétendent trouver partout des preuves en faveur de la hantise du féminin.

A bien y voir, la condition féminine dans les pays du Maghreb, n'est pas, de fait, si différente de celle des autres pays de la Méditerranée. Les attitudes répressives envers les femmes ne sont pas la particularité des hommes musulmans. En outre, on considère l'Islam, comme toute autre religion, compatible avec la modernité qui, depuis la colonisation, a créé deux forces parallèles dans ces sociétés.

D'une part, l'inéluctable modernisation ; de l'autre, la force de la résistance du courant religieux, plus ou moins intégriste, qui en assumant un nouveau manteau innovateur, professe le respect littéral des textes et le retour aux sources sacrées de l'Islam.

Entre ces deux forces opposées, il y a les femmes arabes dont la plupart ne peuvent pas encore être considérées comme des personnes. Leur condition de sujet actif, participatif des décisions politiques et religieuses, des leurs propres droits et devoirs, reste encore impossible à se réaliser.

---

<sup>245</sup> Il faut préciser qu'une situation pareille peut être observée dans le passé du monde occidental ;

La majorité d'entre elles ne sont pas libres de parler, choisir leur destin, gérer leur futur, ou devenir responsables et autonomes. Leur force intellectuelle est presque nulle et leur conception de la modernité est souvent fallacieuse et mensongère. Leur effort pour changer l'interprétation déviante des Textes est négligeable et inefficace. À ce propos, il est évident qu'elles aient peu ou pas du tout participé à l'élaboration des règles politiques actuelles fondées sur la religion.

Nombreuses, en fait, sont les règles de la tradition coranique, au niveau juridique, social, économique, familial, individuel, etc. qui sont instrumentalisées pour marginaliser la femme et, aussi, pour la stigmatiser en tant que véhicule de corruption et de dépravation, comme si elle fût une complice et une alliée de l'ennemi occidental.

Dans la tentative de dénoncer la décadence des coutumes traditionnelles et de se protéger de l'invasion étrangère, les hommes politiques et religieux ont encouragé l'intériorisation du sentiment de menace externe comme parallèle à la dégénération endogène – à laquelle les femmes auraient contribué en tant qu'êtres débiles ou tentateurs. Donc, un imaginaire machiste et paternaliste a pris forme<sup>246</sup>, mais celui-ci s'est paradoxalement accentué avec la modernisation, ouvrant la voie aux discriminations actuelles de genre.

### ***Dimension juridique: le cas du Droit tunisien***

Par exemple, en matière de droits, la majorité des pays musulmans se caractérisent par une relative autonomie entre la sphère religieuse et politique, surtout depuis les luttes d'indépendance, quand le droit moderne (droit pénal, civil, public, commercial, international, etc.) a profondément influencé la plupart des Etats musulmans. Mais, à bien y voir, le droit islamique *stricto sensu* est encore important pour la plupart des Etats musulmans surtout en matière de gestion du féminin.

Par exemple, les mariages demeurent à caractère religieux et ils relèvent du droit musulman, donc de tribunaux confessionnels ; le mariage laïque – au sens d'une union non religieuse – dans la plupart des cas, n'est pas possible. L'obligation d'enregistrement civil de ces mariages dans certains pays ne signifie nullement l'existence du mariage civil laïque, au sens d'union libre non religieuse.

---

<sup>246</sup> Comme on l'a vu, cet imaginaire était déjà présent surtout dans les sociétés préislamiques et islamiques à structure tribale et clanique, ainsi que dans un régime patriarcal et segmenté ;

On prend le cas de la Tunisie, premier pays maghrébin à avoir ratifié en 1956 un code de statut personnel très moderne par rapport à ceux d'autres Etats musulmans. Après l'indépendance, la politique adoptée par le gouvernement du Président Habib Bourguiba a représenté une conquête importante surtout en matière de droits des femmes. Le nouveau statut juridique, en effet, leur a donné une position différente au sein de la famille et de la société qui ont été réorganisées en fonction des besoins féminins.

Tout cela a été possible car la nouvelle classe dirigeante a voulu cette modernisation comme tâche centrale pour la construction d'un pays moderne ayant comme condition de développement la situation des femmes. Entre autres, les réformes ont concerné le mariage en légitimant le divorce et en supprimant la possibilité qu'il revienne à un tuteur masculin de décider de l'union en reconnaissant ainsi son existence juridique. Encore, la polygamie et la possibilité pour le mari de répudier sa femme sans appel ont été supprimées, puis l'avortement a été légalisé, et l'instruction rendue gratuite.

Malgré ce cadre favorable et positif, la rupture avec la tradition ne s'est pas accomplie complètement. Pour exemplifier cela, notons seulement que le président Bourguiba a répudié sa femme. La référence à la loi islamique a été maintenue, et les inégalités entre les sexes se poursuivent. Même s'ils représentent un avancement incontestable, les codes modernes de statut personnel ou familial maghrébins ne sont pas un succès complet et surtout au niveau pratique, les règles sont appliquées différemment par les différentes ethnies et pays.

Donc, compte tenu des diversités, les femmes du Maghreb vivent encore sous le pouvoir de la tradition et la suprématie d'une famille et d'une société patriarcale, fondée sur l'autorité masculine. En général, la condition juridique de la femme est encore très largement soumise à la *Shari'a* dans sa traduction la plus rétrograde, et dans le domaine crucial qui constitue l'égalité juridique entre les hommes et les femmes, les progrès réalisés dans les pays musulmans restent insuffisants.

Certes, des femmes arabes et musulmanes ont accès à diverses activités professionnelles, à des postes salariés, à des travaux de responsabilité dans différents secteurs socio-économiques, ainsi qu'à l'université, à l'art et à la culture. Mais globalement, ces réalités ne concernent qu'une partie limitée de la population féminine, surtout les femmes appartenant aux milieux urbains plus avancés et aux élites.

Enfin, les femmes musulmanes n'ont pas toutes la même vie, les mêmes contraintes ou les mêmes marges de liberté en fonction des lieux de provenance, des classes sociales et du pays de naissance. Les Codes de statut personnel, ou Codes de la famille, varient, et parfois radicalement. Ce qui reste essentiel c'est, en premier, que des conceptions rétrogrades

marquent en sens traditionaliste ou islamiste tous les milieux, et deuxièmement que la Tradition a été souvent réinterprétée dans un sens défavorable à l'égard des droits des femmes.

### *Loi islamique entre traditionalistes et modernistes*

Malgré le frein de la tradition, certains théologiens essayent toujours de donner une autre lecture des textes. Ainsi, par exemple, ils rappellent que pour l'Islam, le mariage n'est pas un sacrement, comme dans le christianisme, mais un contrat : le mari a certes le droit de répudier sa femme, mais, au moment du mariage, la femme peut faire figurer dans l'acte un certain nombre de clauses en sa faveur, voire la monogamie et le divorce. Pourtant, ces prescriptions n'ont pas été toujours respectées ou ont été appliquées avec plus ou moins de rigueur selon les époques et les pays.

Malgré une attitude plus nuancée de certains théologiens et hommes politiques, la majorité des *ulémas* condamne l'irruption de la femme dans les espaces publics (idée arrivée avec la modernité) et ils insistent pour enfermer la femme dans le monde domestique. Dans l'ensemble, la plupart des hommes arabes et islamiques s'opposent de plus en plus, à la mixité, au travail professionnel des femmes, à leur instruction, et surtout à la possibilité pour elles d'avoir des métiers à responsabilité publique, judiciaire et politique.

Donc, à l'époque moderne, dans les pays au sud de la Méditerranée, la condition féminine reste coincée entre une tendance moderniste et une tendance traditionaliste qui, à leur tour, incluent des positions de degrés différents. Le monde arabe se trouve pris entre la famille et l'espace public, entre les droits et les interdictions politiques et juridiques, influencées par les modes occidentales et les traditions musulmanes.

Malheureusement, dans la majorité des cas encore, c'est la tendance traditionnelle qui prévaut, l'inégalité subsiste et l'émancipation des femmes reste confinée à l'intérieur de limites bien strictes et codifiées. D'autant plus qu'à certains niveaux, tels que ceux des classes populaires, analphabètes, et pauvres, la renaissance de la religion musulmane s'introduit sous sa forme la plus intégriste qui enferme les femmes dans leurs cages et les amène à transmettre le message religieux qui leur est appris.

Sans en arriver à ces extrêmes, on peut dire que la modernité islamique s'oppose au libéralisme occidental et cache la femme arabe derrière de nouveaux voiles.

### ***Modernité versus monde rural***

D'une dimension à l'autre de la société arabo-musulmane, bouleversée par l'avancée inéluctable de la modernité, un aspect important à souligner est sa rencontre avec la réalité rurale de ces pays. En général, le progrès s'arrête là où, s'éloignant des zones plus urbanisées, se présente la campagne. La différence entre les deux réalités est profondément marquée et significative pour comprendre la situation moderne des pays arabes.

Cette condition renvoie à des fractures historiques que l'on peut retrouver depuis la chute des empires espagnols, lorsque des centaines de musulmans et juifs, ayant échappé à la conversion chrétienne, ont afflué vers la rive sud de la Méditerranée, s'établissant dans les villes. Dans le temps, ces peuples ont transmis leur culture andalouse et omeyyade, restée méconnue du monde rural constitué pour la plupart des descendants des arabes venus d'Orient pour conquérir les terres des berbères.

Ces terres étaient des zones féodales, tribales, et agrestes, leur femmes subirent, et c'est encore le cas aujourd'hui, une situation de subordination plus grave exercée par les hommes, et aussi par toutes les autres femmes de la ville ou par toute autre catégorie sociale plus élevée.

En arrivant à la période la plus récente, une situation s'est instaurée au milieu, entre les deux mondes urbain et rural, une terre de frontière faite de bidonvilles qui s'étendent aux marges des villes, et dans lesquelles vit un sous prolétariat d'ouvrières, de femmes de ménage, de serveuses et d'autres femmes indigentes, ignorantes et pauvres.

### ***Citoyennes versus paysannes***

Si on focalise notre attention sur les femmes, la différence entre le monde rural et urbain détermine une profonde fracture. Citoyennes et campagnardes ou montagnardes représentent deux populations à l'opposé l'une de l'autre et, il est évident que la modernisation concerne beaucoup plus les premières et ne transforme quasiment pas les femmes du monde rural.

Le rôle de celles-ci change selon contexte de vie, surtout pour des raisons d'instruction, de médias et de proximité avec les Occidentaux. Normalement, les paysannes ne

vont pas à l'école, elles sont incultes et leur éducation est entre les mains des autres femmes plus âgées qui leur apprennent des choses au fil des jours.

Leur vie quotidienne est gérée par les charges familiales, les devoirs du mariage, généralement très précoce, l'éducation des enfants, le ménage et le soin de la famille. Les femmes n'écoutent pas la radio, ni regardent pas la télévision, elles ignorent ce qui se passe dans le monde, et les informations qu'elles entendent viennent des discussions échangées à la rivière ou à la fontaine publique avec d'autres femmes.

Encore, beaucoup des montagnardes ou campagnardes représentent un grand pourcentage de la main d'œuvre rurale totale, et elles se consacrent à une série d'activités productives surtout agricoles, de transports de l'eau, de cultures vivrières ou de combustibles. Et, même si elles passent beaucoup de temps hors de la maison, elles n'ont aucune possibilité de se déplacer plus loin ou de connaître d'autres milieux.

Un autre problème très sérieux est le taux de natalité très élevé qui touche surtout les femmes rurales et paysannes. En effet, bien que la reproduction est partout un des principaux buts des communautés humaines, les conditions socio-économiques de certains pays arabo-musulmans n'incitent pas à la croissance démographique.

La crise de chômage, l'insuffisance alimentaire, le nombre déjà élevé de fils, le déficit sanitaire et d'autres situations d'indigence, s'ajoutent au système patriarcal, au machisme et à la prééminence naturelle de l'homme sur la femme. Tout se déverse sur la femme en aggravant sa condition de réclusion. Néanmoins, très peu des femmes le comprennent ou même si elles en sont conscientes continuent à faire beaucoup d'enfants.

Enfin, un autre élément affecte de façon indicative ce cadre dramatique qui touche surtout les femmes rurales, c'est l'analphabétisme et le manque complet d'instruction:

« les Maghrébines donnent naissance à un nombre d'enfant très considérable mais elles détiennent un record très triste dans le domaine du savoir, de la culture, de la formation, de l'information, de la communication, de la recherche et de la quête scientifique<sup>247</sup>. »

Evidemment tous ces facteurs sont liés l'un à l'autre, de sorte que la plupart des femmes qui sont alphabétisées ou instruites, et qui travaillent ou fréquentent les lieux publics, réduisent leur procréation. Dès que leur niveau de formation s'élève et dès qu'elles changent

---

<sup>247</sup> El Khayat 2005, op.cit. p. 91;

leur approche à la vie, au mariage, au travail, à la famille, etc., elles sont d'autant plus capables de se faire une opinion personnelle et de devenir autonomes.

Mais d'un autre côté, il n'est pas certain que les femmes de la ville, travailleuses et conduisant leur vie dans les espaces publics, aient une plus grande liberté par rapport à leur cousines rurales. En effet, dans un certain sens, le temps des citoyennes peut être encore plus strict et limité car rempli par les activités domestiques en plus du travail.

Donc, quelle que soit leur provenance, leurs habitations ou conditions de vie, en général, les différences impossibles à combler entre les femmes rurales et celles des villes, ne concernent pas leur situation de précarité et la subordination qui, même si elle est due à des conditions différentes, reste une constante pour toutes les femmes arabes.

Une des raisons principales de cette constante est le fait que la femme arabe a été considérée comme la gardienne des valeurs ancestrales, de l'éducation traditionnelle et des règles religieuses grâce à son rôle d'éducatrice dans la famille. D'autant plus que beaucoup d'entre elles ont été considérées comme un véhicule d'obscurantisme. Depuis toujours et encore plus depuis l'arrivée des Occidentaux, les femmes ont été élues gardiennes de la tradition et, avec le temps, elles se sont parfaitement identifiées à ce rôle :

« Psychologiquement, elles sont déterminées à respecter les structures mentales archaïques de leur propre enfance et ne se lancent pas dans l'angoisse insupportable du changement radical des arcanes qui ont fabriqué leur être même. En effet la résistance aux transformations provient de la peur viscérale de ce qui est inconnu et donc dangereux et en définitive insécurisant<sup>248</sup>. »

À la fin de toutes ces réflexions à propos des différents domaines de la société arabo-musulmane touchés par la modernisation, on peut conclure provisoirement que, pendant l'époque moderne, le changement des pays arabes, ou plus spécifiquement maghrébins, à l'égard de leurs femmes, n'a pas été possible car ces pays n'ont pas réussi à se détacher d'un héritage patriarcal, et à promouvoir pour elles une vraie modification des rapports entre les sexes, soit au sein de la famille soit en public.

En tournant la perspective vers l'époque contemporaine, ou bien, vers le futur, ce détachement ne doit pas se faire envers la tradition musulmane dans sa complexité, mais seulement envers un héritage qui ne représente plus l'identité moderne de ces pays, plutôt un

---

<sup>248</sup> Ibid. p. 8 ;

héritage maintenu en vie par un morceau résiduel, bien que dangereux, de certaines franges fondamentalistes et archaïques :

« Le caractère le plus influent sur ces sociétés maghrébines est la condition des femmes. Le Maghreb n'avancera pas si la condition qui y est faite aux femmes reste la même<sup>249</sup>. »

## Époque contemporaine

### *Les femmes d'aujourd'hui*

Dans le chaos actuel d'attentats, séquestrations, rébellions, traites d'êtres humains, manifestations, prosélytismes et médiatisations, où se positionnent les femmes arabomusulmanes ? Que crient leurs visages cachés derrière de nouveaux voiles plus ou moins épais ?

Tout à fait homogènes et définissables, ces femmes se différencient selon le pays d'origine, le contexte socioculturel, le type de vie, les influences externes, etc. à former une richesse innombrable. En général, aujourd'hui, on constate une multiplicité de statuts et de rôles féminins, souvent contradictoires et aptes à constituer des typologies que l'on va brièvement présenter dans la suite<sup>250</sup>.

Les visages des femmes arabes contemporaines sont multiples et toujours en changement. Mais, premièrement, une figure clé et commune à tous les pays provient du passé, et représente, peut-être, le pouvoir féminin par excellence. C'est la matrone ou *matriarche*, laquelle même aujourd'hui, maintient une position prédominante dans la société arabe.

Elle est dotée d'une autorité sans égal dans l'univers féminin : elle est chargée des pratiques de fécondité et stérilité, sexualité et amour, magie et sorcellerie, santé et maladie, opérations chirurgicales et rituels d'initiation, et ainsi de suite. On note, en général, qu'après

---

<sup>249</sup> Ibid. p.8 ;

<sup>250</sup> Il faut préciser que cette classification est une construction fonctionnelle à l'analyse, et qui ne reproduit pas la réalité de la complexité féminine;

la ménopause, la femme accroît sa puissance et aussi face aux hommes change son rôle qui passe de dangereux à rassurant.

### *Couples antithétiques des citoyennes*

Tout au long de la ligne socio-économique, on peut trouver certains couples antithétiques qui montrent synthétiquement la coprésence dans les zones urbaines, de figures très différentes. Par exemple, il y a les femmes mariées ou « comme il faut » et des divorcées qui incluent les femmes marginalisées par le groupe, les répudiées, les nubiles, les abandonnées, les divorcées pour exaucer les intérêts des familles, ou les jeunes rebelles aux règles traditionnelles.

Une autre catégorie se compose des femmes presque analphabètes, souvent dévoilées et poussées par la force de la modernité à changer quelques idées ou comportements hérités durant leur jeunesse ; à l'opposé, des autres femmes qui sont très à l'aise soit avec la tradition soit avec la modernité, souvent instruites, travailleuses et indépendantes même si dans le respect de la tradition.

En suivant le tas de figures féminines contemporaines, qui habitent les villes et sont sujettes aux influences occidentales, on trouve celles qui vivent en cherchant l'égalité entre les sexes plutôt que la non-discrimination. Souvent elles remplissent des fonctions réservées aux hommes par le passé, par exemple, comme fonctionnaires de l'Etat, policiers, ministres, députés, chefs d'entreprise, pilotes, magistrats, notaires, archivistes des propriétés foncières, et d'autres dont la présence, aujourd'hui et dans plusieurs endroits, est presque inaperçue.

Après, il y a les femmes qui continuent à vivre dans une condition traditionnelle en se consacrant aux activités domestiques et au soin de la famille. Mais elles ont été capables de faire émerger cette position à leur avantage si bien que ces tâches sont devenues des travaux rémunérés, par exemple l'enseignement, le nursing, l'assistance sociale ou paramédicale, les travaux ménagers, etc.

D'autres encore ont doublé leurs rôles : mères de famille et travailleuses, et d'autres encore ont renversé leurs rôles en se chargeant des devoirs normalement typiques du mari tandis que celui-ci a pris en charge le ménage.

## *Les féministes et les modernes religieuses*<sup>251</sup>

Ensuite, dans les rangs des citoyennes, nous trouvons aussi les féministes. Au niveau général, dans le monde musulman, on peut identifier deux vagues de féminisme. Une première et plus ancienne, est originaire du passé du monde arabe et elle est venue se croiser avec un mouvement occidental pendant les luttes pour les droits de la femme. A son côté, dans le temps, une deuxième vague s'est formée qui a rassemblé les musulmanes qui avaient été exclues de l'analyse exégétique des textes sacrés, qui visent une nouvelle interprétation fondée sur les valeurs de justice, égalité entre les sexes, liberté et d'autres concepts qu'on repère dans le Coran.

Ce dernier type de femmes lutte contre l'hégémonie masculine et revendique l'émancipation de la femme et l'égalité des sexes, mais ces femmes le font au nom de la religion. Elles réclament l'égalité des droits en partant du postulat que, loin de les dévaloriser ou de les asservir, l'Islam est un formidable outil d'émancipation.

Enfin, elles considèrent que le Coran en tant que parole divine, est le même pour tous les croyants, et il leur a reconnu une dignité égale à celle de l'homme. Mais le problème est que les textes sacrés et le corpus juridique contiennent des dispositions pluri-thématiques et polysémiques que certains musulmans ont diversement commenté et élucidé en fonction du contexte historique, culturel, social et des enjeux du moment.

### *Femmes frein de l'émancipation*

Sans aller trop loin dans cette catégorisation, on peut constater, en général, que c'est surtout grâce à la minorité des sujets émancipés qu'est dû le changement du rôle de la femme, grâce à leur capacité de produire un savoir, de créer des emplois et déconstruire les stéréotypes.

---

<sup>251</sup> Pour approfondir l'argument, voir : Adelhah Fariba, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*. Karthala, Paris, 1991 ;

Amrane Djamila, *Les femmes algériennes dans la guerre*. Plon, Paris, 1991 ;

Badran M., *Feminists, islam and Nation*. Princeton University Press, Princeton, 1995 ;

Labidi Lilia, « Discours féministe et fait islamiste en Tunisie », *Confluences Méditerranée*, 2006/4 N°59, p. 133-145 ;

Marzouk Ilhem, *Le mouvement des femmes en Tunisie au 20e siècle*. Maisonneuve et Larose, Paris, 1993.

Naturellement, à l'extrême opposé de ces types de citoyennes, on trouve les femmes des campagnes ou les habitantes des bidonvilles de grandes centres urbains qui font souvent partie de la troupe des vieilles générations, analphabètes, traditionnelles et enracinées dans un passé d'ostracisme et de marginalisation.

Celles-là sont souvent les partisans de la subordination, complices de la condition désavantageuse dans laquelle vivent beaucoup des femmes arabes. On a déjà évoqué une véritable coresponsabilité féminine, plus ou moins grave et consciente, aux problèmes sociaux des pays arabo-musulmans.

D'ici se dessine une pyramide socio-économique qui voit apparaître tout en haut des femmes très instruites, avec un métier prestigieux, après viennent les riches, indépendamment qu'elles soient alphabétisées ou travailleuses, et ainsi de suite, tout au long d'une chaîne vers le bas dont la large base est constituée des femmes marginalisées et subordonnées.

### ***Les fondamentalistes***

Une autre catégorie, toujours plus importante aujourd'hui, comprend les intégristes ou fondamentalistes qui adoptent une position de rejet face à l'occidentalisation, et sont souvent imbues de certaines rhétoriques doctrinaires et hyper-traditionalistes. Celles-ci considèrent la modernité comme une façon de vie effrénée et débauchée, et elles imposent une vision néo-fondamentaliste qui concerne aussi la conception de la femme vue comme un être tentateur et un facteur dangereux de désordre (*fitna*).

Pour défendre la culture islamique de la décadence et de la perte morale, amenée par la dissolution de la liberté individualiste occidentale, la thématique intégriste rejette l'imitation du modèle occidental d'égalité entre les sexes, la confusion des rôles, et l'ambition des femmes à être à l'instar d'eux. De plus, les fondamentalistes refusent la mixité, imposent le voile comme forme de protection et pudeur, en préservant l'autorité masculine, et le droit de répudier les femmes qui désobéissent à leurs tâches domestiques d'épouse, de mère, ou de filles. Enfin, elles défendent la polygamie comme réponse au célibat.

Ces attitudes-ci et d'autres machistes et patriarcales que défendent les islamistes radicaux, mais aussi bien beaucoup de traditionalistes, consistent à faire obstacle à toute volonté féminine d'autonomie, à toute aspiration d'émancipation, et exigeant un contrôle strict de leur sexualité, cachent un fantasme machiste ancestral qui considère la féminité

comme inquiétante et destructrice, et symbole de dérèglement de l'ordre divin, ou bien masculin.

Malheureusement, les positions néo-fondamentalistes ne concernent pas seulement les hommes arabes, au contraire on assiste toujours plus à l'émergence de jeunes étudiantes musulmanes voilées, croyantes et pratiquantes, qui agissent dans les milieux urbains, universitaires et des lieux publics en soutenant la nécessité d'une double rupture, tant avec le traditionalisme qu'avec la modernité laïque occidentale. Leur but est d'islamiser la modernité, et l'unique soumission qu'elles reconnaissent, c'est la soumission divine.

Dans leur position rebelle et militante, souvent à côté des hommes intégristes, elles vivent l'Islam comme un ordre total qui, en tous les aspects de la vie, est incompatible avec la modernité. De plus, l'Occident mécréant et athée est coupable de la dissolution des mœurs et du déclin des sociétés musulmanes, si bien que, pour arriver à la liberté dans son acception coranique, l'engagement de ces mouvements islamistes exige une abnégation et une soumission totale qui anéantit le sujet féminin.

### *Les modernistes*

Néanmoins, on ne peut pas rester enraciné dans un jugement généralisant qui condamne tous les musulmans en tant qu'intégristes. Depuis toujours, et particulièrement à partir des luttes pour l'indépendance des pays arabes, l'histoire de ces peuples est aussi riche d'un esprit réformiste et contraire à tout acte de violence et de discrimination envers les femmes.

De très nombreux modernistes, intellectuels, et libres-penseurs aspirent à la liberté féminine en suivant de manière critique et libérale les dogmes religieux, et en agissant en dehors de toute tradition ou prescription religieuse machiste. Leur volonté d'ouverture affecte plusieurs secteurs de la société et ouvre au partenariat avec la laïcité.

De très nombreux citoyens et associations, dont un nombre considérable de femmes, essaient depuis plus d'un siècle, de déconstruire les interdits et les contraintes de la tradition en luttant quotidiennement pour obtenir des droits égaux, et pour la réalisation des aspirations et projets de vie des femmes. Alors, on peut heureusement constater que la force et la capacité des femmes modernistes sont à l'instar, sinon plus fortes, que celles de leurs sœurs fondamentalistes.

Un dernier constat à propos des catégories de femmes modernes et plus émancipées, concerne celles qui occupent des positions apparemment de prestige ou de pouvoir dans le système social. Ou, plus précisément, les figures féminines mises en évidence servent souvent comme alibi pour un système patriarcal et traditionnel qui les utilise pour se maintenir tel quel.

En fait, il est permis à certaines d'entre elles d'accéder à des positions politiques, des postes ministériels ou institutionnels, des fonctions juridiques et des charges dans la gestion du savoir, ainsi que d'autres professions de premier plan. Mais, à bien y voir, de tels rôles cachent souvent la volonté de maintenir le *status quo* en construisant un visage nouveau et libéral au système social, sans rien changer en profondeur.

En particulier, dans le domaine de la prise en charge du malaise psychique, et donc des psychothérapeutes, on verra que la plupart du peu de professionnelles déjà présentes au Maghreb ont une position de façade dans les associations « psy » et un espace limité dans le secteur privé. Elles jouent sûrement un rôle secondaire par rapport aux hommes desquels elles sont souvent les « épaules » ou les porte-paroles.

## **Conclusion**

Sans trop s'étendre sur la liste vertigineuse qui inclut les visages féminins arabomusulmans, on peut dire, en général, que, si d'un côté, les changements modernes ont bouleversé le monde maghrébin ; de l'autre, de nombreuses conceptions et pratiques aberrantes, qui touchent la condition de la femme, son rôle et sa dignité d'être humain en plus de son statut de citoyenne, sont encore malheureusement actuelles.

Malgré les efforts internationaux accomplis, qui à partir des années '70 ont imposé les règles de la Convention de Copenhague à propos de l'interdiction de discriminer la femme, de nombreux pays ont éludé la norme de plusieurs façons, en invoquant par exemple la religion. C'est-à-dire, qu'ils ont pris, en la falsifiant, l'origine divine, et donc, inviolable, de la discrimination.

Toutes les données présentées jusqu'ici, même dans leur variété, témoignent d'une condition féminine encore subordonnée et d'un discours encore démagogique ou inefficace pour l'émancipation. Et, ce qui est pire, c'est qu'une large part du système international et des

femmes même contribuent à leur marginalisation. Ce qu'on peut envisager c'est que le retard mis en évidence est le résultat d'une tension lente et continue à la fois contre le féminin.

De plus, le destin des femmes a subi une régression ou même une stagnation dans les dernières douzaines d'années. A son tour, une telle condition a influencé négativement toute la société arabo-musulmane, d'hier comme aujourd'hui.

Donc, des thématiques telles que l'alphabétisation, la santé, les droits politiques et juridiques, l'industrialisation, le travail, la technologie, la recherche scientifique, et ainsi de suite, représentent des nœuds clés dans l'avancée de l'émancipation féminine et de toute la société, tant maghrébine que méditerranéenne.



## **IV/De la Tradition à la tradition: la femme arabe comme refoulée et *Maître signifiant***

### **Introduction**

Le but principal de ce paragraphe est d'évoquer la place de la femme et du féminin dans la Tradition coranique. On soutiendra l'hypothèse que cela représente un des plus grands refoulements de l'histoire arabo-musulmane toutes époques confondues. De plus, il s'agit d'un point crucial qui concerne aussi le rapport entre l'Islam et la psychanalyse. Pour cela, en l'analysant et en remontant certains éléments à la surface, on remarque un effet si pas libérateur, du moins de prise de conscience et de réflexion critique.

Le fil rouge qui relie toute l'analyse suivante se base sur la thèse que le féminin est au cœur du système patriarcal des pays arabes de la Méditerranée. Son abnégation, faite au cours des siècles par les détenteurs du pouvoir, a souvent été cachée sous des prétextes issus de la Tradition religieuse, qui, comme on le verra par la suite, est un corpus tout à fait misogyne et machiste.

Depuis sa naissance, la culture islamique traite les femmes et le féminin d'une manière particulière, très différente des autres textes monothéistes :

« En lançant le débat sur la question de la féminité dans l'islam, en tentant de lever ce refoulement, je peux espérer produire certains effets, même si, bien sûr, ce travail doit être poursuivi. En se demandant, par exemple, s'il n'y aurait pas eu, à l'origine, une sorte de surestimation du féminin, qui expliquerait qu'on ait par la suite tenté de réduire drastiquement sa place. Jusqu'à faire de l'islam une sorte de monument contre-féminin si je puis dire<sup>252</sup>. »

L'Islam de l'Arabie, anciennement terre des Déeses-Mères, a livré une lutte drastique contre les femmes et le féminin afin d'édifier le pouvoir de l'Un. Le drame du monde arabe,

---

<sup>252</sup> Benslama Fethi, La psychanalyse et l'islam, *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 62, 2005/4, pp. 91-100, p. 98 ;

c'est que le Texte qui fait encore et toujours loi, en tant que sacré, reste prisonnier des lectures médiévales des docteurs de la loi.

Et puis, aujourd'hui, il y a les interprétations qui appauvrissent les ressources mythopoétiques de la langue et les enferment dans un sorte de « cramponnement », et une littéralité fermée à toute « sollicitation à interpréter ».

Tout le présent des *fuqaha* est réduit à un fondement supposé originaire, idéal, stable, et éternel, sans aucune évolution. Cela signifie ne pas connaître que l'identité, comme l'origine, est une construction toujours en devenir. Et on peut ajouter que ce type de vision provoque une sorte de malaise collectif. Et elle ne date pas de l'instauration du califat, mais lui est plutôt postérieure. Plus précisément, cela découle de ce qui a été énoncé sur le Texte fondateur, en certains moments et endroits du monde arabe. Donc, ce sont les principes mêmes de la fondation et les conditions historiques de l'Énonciation qu'il faut reconsidérer.

Il serait passionnant de suivre cette piste et de faire une recherche plus approfondie des arguments abordés, mais en ce qui concerne l'intérêt de la recherche, il suffit de se situer au cœur de la Tradition afin de la percevoir, comme l'ont fait des générations entières de musulmans :

« en tant qu'ensemble formé d'apports d'âges divers certes mais constitutif d'une éthique qui se veut intemporelle. Elle contient l'histoire, la prophétie, la légende et le mythe, tellement mélangés, qu'il n'est plus possible de les délier. Pour cette raison, si on veut la comprendre il faut l'identifier et analyser en bloc<sup>253</sup>. »

A partir d'ici, le propos central de ce chapitre, est de montrer les points de convergence entre la Tradition arabo-musulmane et la pensée psychanalytique. Car il semble que les recommandations faites par la culture islamique à propos de la prise en charge de soi-même, de son propre corps et des désirs individuels, ressemblent beaucoup aux incitations que la pratique psychothérapeutique fait aux patients.

De plus, les recommandations religieuses se traduisent dans des traits et des comportements spécifiques des Arabes sur lesquels la psychanalyse pourrait opérer. Enfin, un autre élément de grand intérêt est l'effet de la Tradition sur la personnalité de base arabo-musulmane. La plupart des arabes se conforment tellement au passé qu'ils en restent marqués de manière indélébile. Par conséquent, une bonne connaissance de la Tradition s'avère indispensable à la bonne réussite d'une analyse.

---

<sup>253</sup> Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarions, Paris, 2004, p. 13 ;

## **Décalage entre Tradition et tradition, ou bien, entre les Textes et leurs interprétations**

Fatima, Eve, Agar, Amina, Mariam, Aisha, Khadjia, Bilquis, et bien d'autres femmes de la Tradition, représentent-elles le début d'une longue histoire de soumission féminine dans la culture arabo-islamique ? Le mépris de la femme arabe a-t-il été inauguré par le coup de fouet abattu sur ces figures mythiques ?

Encore, la polygamie débridée, l'imposition du voile, la répudiation, l'enfermement domestique de l'épouse, de la fille, et de la mère, les violences conjugales, le refus de la mixité, et ainsi de suite, sont-ils les prescriptions d'une religion sexiste et aliénante ? Ou, au contraire, la situation inique imposée aux femmes en plusieurs pays arabo-musulmans, est-elle le résultat d'une approche interprétative, voire bouleversante, de la Tradition d'où découle évidemment une pratique injuste et fortement éloignée de l'esprit coranique ?

Face à telles interrogations, les opinions divergent. Plusieurs hommes et femmes, revendiquent un message égalitariste de l'Islam et sa décharge vers la volonté de réclusion de la femme. Selon eux, cela serait plutôt le résultat d'une lecture rétrograde faite par beaucoup de *fuqahâs* et de *'ulémas*, ainsi que d'une volonté de domination masculine dans des sociétés machistes et patriarcales.

On se trouve, alors, de plus en plus, face au développement des idéologies les plus folles qui font du psychique et du social un roc de la domination masculine sur le monde féminin. En outre, de telles idéologies ont formé l'assise d'un discours qui, pendant les siècles, a imposé la dimension symbolique sur ce qu'il y a de plus pulsionnel chez l'homme, à savoir, l'inquiétante étrangeté du féminin.

Comme expliqué dans l'Introduction de la thèse, la position vis-à-vis de telles thématiques, qui ont donné vie à de longs débats sur la question féminine, se construit dans l'interstice entre deux champs scientifiques : l'anthropologie et la psychanalyse. En outre, elle se place de manière critique entre les deux extrêmes d'une posture essentialiste, d'une part, et du déterminisme culturaliste ou religieux, de l'autre.

En effet, les deux extrêmes risquent, respectivement, l'une de condamner injustement tout le monde islamique et, l'autre, d'analyser n'importe quel acte à la lumière d'un faux

libéralisme justificateur s'appuyant sur la thèse de la pureté coranique et d'une mauvaise lecture du texte. Finalement, il faut préciser que la discrimination féminine n'est pas une caractéristique exclusive des sociétés arabo-musulmanes, mais un caractère commun à plusieurs pays Méditerranéens.

Ce qu'on essaiera de mettre en évidence, dans la suite du travail, est premièrement, le décalage entre la Tradition et la tradition arabo-musulmane. Autrement dit, le décalage entre le contenu et l'esprit des Textes sacrés d'un côté, et leurs interprétations, de l'autre. Ou encore, entre la pensée des origines, et la mise en pratique des fondements théologiques et culturels concernant le féminin.

Donc, si le travail de l'histoire consiste à « créer des absents », comme le note Michel de Certeau, il ne faut pas confondre le passé avec le présent, ni utiliser l'histoire ancienne pour des finalités contemporaines :

« L'histoire n'est pas légende(...) »

Elle explicite une identité sociale, non pas en tant qu'elle est *donnée* stable, mais en tant qu'elle se différencie d'une époque antérieure ou d'une autre société<sup>254</sup>. »

Or, il semble que malgré un statut juridique en principe favorable et un idéal coranique qui exalte la femme arabe au cours des siècles, dans l'histoire, la femme a été réduite au rôle de ménagère, mère de famille, procréatrice et épouse, privée de maîtrise et considérée comme une incapable.

En outre, même si le Texte coranique est bien loin d'avoir proposé une vision harmonieuse des sexes, il est devenu une source de conflits et d'instrumentalisation. Comme le note bien Bouhdiba :

« Ce qui s'unifiait dans la Révélation éclate au niveau de l'historique. Le collectif ici ne réduit ni le sexuel, ni le sacré, mais les utilise pleinement, quitte pour ce faire à les violer l'un et l'autre. Aussi bien le libidineux que le sacré se trouvent-ils intégrés par le groupe en fonction des besoins vitaux collectifs. C'est cet ajustement dialectique du sacré, du sexuel et du collectif qui donne, croyons-nous, à la civilisation islamique sa spécificité et rend compte à la fois de ce qui est permanent en elle et de ce qui est historicité et conjoncture<sup>255</sup>. »

---

<sup>254</sup> De Certeau Michel, *l'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975, p.72 ;

<sup>255</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003, p. 141 ;

Donc, à bien examiner, aucun texte de la Tradition ne se prête à une interprétation misogyne car la pensée islamique et la haine envers la femme seraient incompatibles de droit. Néanmoins, on s'aperçoit de plus en plus de l'évidente dévaluation de la féminité en plusieurs milieux arabo-musulmans.

Mais d'où vient cette profonde contradiction entre le droit et le fait ? D'où vient tant de malveillance masculine qui trahit mille et une variations sur la femme, sur la sexualité et sur la jouissance ? D'où est née enfin, cette peur de la femme, cette angoisse devant sa force procréatrice et son intrinsèque ambiguïté ?

Encore Bouhdiba suggère qu'une telle « fuite devant la femme<sup>256</sup> » découlerait surtout du fait que, malgré tous les efforts faits par le pouvoir patriarcal, on ne peut pas priver la femme de tous ses droits économiques et civils, la frustrer et l'enfermer trop, d'autant plus que le Coran lui accorde la magnificence et la grandeur. Alors, l'inquiétude et l'ambiguïté que cette attraction mystérieuse soulève à l'égard de la femme, cet être inconnu et Autre, se révèlent souvent comme « l'inconnu de l'être » et se transforment, encore plus souvent, dans le refus social du féminin :

« La peur de la femme, l'angoisse devant les forces procréatrices qu'elle charrie en elle, l'étrange inquiétude que soulève cette attirance mystérieuse vers un être inconnu qui n'est souvent que l'inconnu de l'être. Tout cela se mue fréquemment en beaucoup de sociétés en refus de la femme(...) »

Comment ne pas constater que cette fuite devant la femme est aussi une fuite dans la femme, et en déduire donc que la féminité est au cœur même de la culture arabe en tant que refoulée et maître signifiant ? Et, comment refuser que la négation de la femme est une négation de soi, soit pour le sujet que pour toute la société arabe ? Enfin, comment ne pas conclure que la psychanalyse en tant que pratique refoulée, refusée, et niée par cette culture, représente une voie privilégiée de l'inconscient arabe<sup>257</sup> ? »

Donc, fuite dans la femme et négation d'une partie de soi-même, féminité comme refoulée et *Maître signifiant* de la culture arabe. On voudrait ajouter à de tels propos un élément qui concerne la psychanalyse. L'hypothèse, c'est que la psychothérapie occidentale,

---

<sup>256</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit. p. 143 ;

<sup>257</sup> Ibid. p. 143 ;

en tant que pratique refusée, niée et refoulée par la culture musulmane, représente une voie privilégiée de l'inconscient arabe.

On reviendra sur ces positions pour les argumenter et les approfondir. Pour le moment, il suffit d'affirmer avec Lamchichi que :

« Bien souvent, c'est la misère et l'ignorance – voire un délire obsidional, joint à une peur quasi obsessionnelle du sexe féminin – qui conduisent des hommes à des comportements agressifs et outrageants à l'égard de la femme<sup>258</sup>. »

Si on remonte au texte coranique, celui-ci parle d'un temps où la femme était médiatrice et libératrice, car pour fonder la Loi islamique, on a eu besoin de son corps pour montrer la vérité. Comme on l'a vu, c'est juste grâce à Eve que l'homme a vu son destin, et à travers Khadija que l'ange a apporté la preuve de la raison. Encore, c'est à travers Mariam et bien d'autres femmes que l'Islam a accédé à un savoir antérieur au savoir du prophète.

Donc, la culture musulmane refuse l'une de ses premières épreuves de vérité qui repose « sur les genoux d'une femme<sup>259</sup> ». Et, si on compare ce temps-là avec la conception moderne de la femme, selon laquelle elle est devenue progressivement un être inférieur manquant de raison et de religion, presque un auxiliaire démoniaque, on reste incrédules face à ce renversement de condition.

Que s'est-il passé entre le salut de l'ange à Khadija et la réclusion de la femme derrière un voile réel et symbolique, autrement dit, entre sa célébration et sa déconsidération ? Plusieurs réponses sont possibles. On peut donner, par exemple, des explications d'ordre global, ou à caractère sociopolitique et culturel, jusqu'à en faire des lectures analytiques concernant un changement du comportement de Muhammad<sup>260</sup> qui aurait été transmis à tous les hommes arabes à venir.

Quelle que soit l'interprétation choisie, un constat fondamental demeure, celui qu'il existerait une tradition spirituelle féminine refoulée au fondement de la tradition monothéiste et patriarcale des musulmans. Et la preuve serait écrite dans le Texte qui raconte l'histoire d'Agar et de la salvatrice du fils.

---

<sup>258</sup> Lamchichi Abderrahim, Condition féminine, *Confluences Méditerranée*, n° 41, 2/2002, pp. 89-99, p. 92 ;

<sup>259</sup> Benslama 2004, op.cit., p. 218 ;

<sup>260</sup> Après la mort de son épouse, on peut noter un changement de l'économie libidinale chez le prophète qui modifie son rapport au féminin et commence à s'entourer de plusieurs femmes ;

Cette thèse est tout à fait nouvelle, bien que hasardée. Par exemple, dans plusieurs textes, Benslama écrit que l'islam procéderait de ce ressort spirituel au féminin en fondant une tout autre dimension de la religiosité et en lui donnant une autre place dans la Tradition<sup>261</sup>.

Toute tentative d'expliquer et de combler le manque de codes traductifs laïques à propos de la culture arabo-musulmane, est une opération risquée, surtout si, on le fait à travers une lecture anthropologique et psychanalytique de codes islamiques.

L'interprétation qu'on propose ici, en fait, pourrait être critiquée d'être l'énième irruption coloniale masquée derrière une fausse défense de la femme arabe et de ses droits. Ou encore, une façon de donner un sens analytique au religieux, avec le risque, paradoxal, de nuire à la condition et l'existence même des femmes.

Sans s'attarder trop sur les éventuelles critiques<sup>262</sup>, l'objectif ici est plutôt de faire une lecture, la plus neutre possible, anthropologique et psychanalytique d'une culture et d'une religion étrangère. L'intérêt principal est d'approfondir, à travers cette perspective, l'idée de la féminité refoulée.

Autrement dit, on voudrait mettre en évidence les moments, les pratiques et les usages qu'on a fait de la Tradition pendant les siècles, surtout, depuis l'éclat de la modernisation quand l'Occident est entré avec force dans tous les milieux du monde arabo-musulman.

En effet, la question de la féminité opposée à la masculinité occupe l'avant-scène depuis que l'islam est devenu régressif face à l'Occident, ou mieux face à ses outils technologiques et économiques qui ont commencé à dicter la loi au reste du monde :

« le monde arabe se sent rabaissé et *efféminé*, non plus en relation avec le refoulé ancien, qu'il soit mythologique ou prophétique, mais dans une

---

<sup>261</sup> Pour approfondir, voir : Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarions, Paris, 2004. Du même auteur : *La psychanalyse et l'islam, La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 62, 2005/4, pp. 91-100 ; Traductions du monothéisme (Entretien avec Jean-Luc Nancy), *Cliniques Méditerranéennes*, n° 73, 1/2006, pp. 213-230 ; *Islam et sexualité, Sexe et Religion, Le Point référencé*, Paris, 2010 ; *Les Musulmans sur le divan, Jeune Afrique*, 11/11/2014 : <http://www.jeuneafrique.com/103716/archives-thematique/les-musulmans-sur-le-divan/> ; *La guerre de subjectivités en Islam*, Paris, Éditions Lignes, 2014 ;

<sup>262</sup> Pour approfondir le débat sur l'argument voir Benslama Fethi, *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica, Geografie della psicoanalisi*, n° 1/2008, Il Saggiatore, Roma ;

opposition négative liée au processus de dépersonnalisation induit par l'Occident<sup>263</sup>. »

## **Le féminin au cours de la tradition islamique**

« Depuis tant de siècles, la jeunesse musulmane a été contaminée par l'uranisme, ce n'est pas seulement à cause de la promiscuité des esclaves domestiques, préfigurée dans l'accusation portée, selon les Pères par Sara contre Ismaël (jouant avec Isaac) qu'elle fit chasser; mais aussi à cause du mépris de trop des musulmans pour le rôle sociale de la Femme, mépris qui a commencé à Médine à l'encontre de Fatima<sup>264</sup>. »

Afin de parvenir à l'objet de la thèse, de repérer et d'analyser les moments de rature du féminin islamique, on commencera par les origines de la Tradition et de l'histoire arabo-musulmane.

Une première figure à signaler est Omar, homme et chef de la communauté musulmane, qui a appliqué à la lettre les versets du Coran où l'on détaille la punition à assumer pour l'infidélité (*nushuz*):

« Admonestez celles dont vous craignez le *nushuz* ; reléguez-les dans les chambres à part et frappez-les<sup>265</sup>. »

Ce verset est apparu dans la deuxième période islamique, pendant laquelle Mohammed était à la recherche d'alliances masculines pour accroître ses conquêtes.

Un autre encore est dans la sourate *Les femmes* portant la mise en garde :

« Nous rejetons dans le feu ceux qui ne croient pas à nos signes.  
Chaque fois que leur peau sera consumée, nous leur en donnerons une autre afin qu'elles goûtent le châtement<sup>266</sup>. »

---

<sup>263</sup> Chebel Malek, Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en Islam, *Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, n° 41, 2002/2, pp. 47-63, p. 54 ;

<sup>264</sup> Abdelouahed 2012, op.cit. p. 117 ;

<sup>265</sup> Cor. 2:259 ;

<sup>266</sup> Cor. 4:56 ;

Femmes en tant qu'infidèles, donc. Et, plus on avance avec les traductions, les commentaires et les interprétations coraniques, plus on voit monter l'attitude punitive, machiste, cruelle et violente contre la féminité en revendiquant un pouvoir et une supériorité intrinsèque, retrouvée *a posteriori* dans le Texte.

De tels comportements, comme on l'a bien vu, n'ont presque rien à voir avec la cruauté à l'égard des femmes. Tout au contraire :

« Le réel sociologique imprégné par le religieux – qui connaît aujourd'hui une recrudescence inquiétante – crée un court-circuit entre une séquence, pur produit de l'analyse, et une réalité matérielle, concrète, compromettant ainsi la construction fantasmatique<sup>267</sup>. »

Ainsi se manifeste l'image d'une femme, menteuse et trompeuse, qui découle de son double pouvoir révélateur d'éprouver, d'une part, le vrai et le faux, la raison et la déraison, le visible et l'invisible, et de l'autre, son savoir antérieur au savoir prophétique.

Pour le dire en termes lacaniens, elle semble capable de rendre imaginaire le réel, ou bien, de réaliser l'imaginaire, et de générer le symbolique. Elle dispose d'une jouissance Autre qui n'est pas dans l'économie sexuelle et ne peut pas être comprise par le modèle de la sexualité masculine et phallique.

Face à ce « gouffre de la femme<sup>268</sup> », l'organisation masculine essaye de la contrôler et de la maîtriser à travers son effacement en posant un écran sur son corps, en la rendant opaque et anonyme dans le public ou dans les rapports sociaux, et l'entourant « d'un cercle opaque de méfiance morale hypersexualisé<sup>269</sup> ».

Malgré les efforts, cette opération échoue lorsque la femme échappe à toute forme de contrôle et sa jouissance devient pour l'homme :

« la jouissance de la faillite de l'homme, et, dans certains cas, la jouissance de l'homme faillit<sup>270</sup>. »

---

<sup>267</sup> Abdelouahed 2012, op.cit. p.123 ;

<sup>268</sup> Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarions, Paris, 2004, pp. 227-229 ;

<sup>269</sup> Ibid. p.229 ;

<sup>270</sup> Ibid. p.228 ;

### ***Entre le pur et l'impur***

On voudrait ajouter une chose encore à propos de l'interprétation de la sexualité liée au féminin – thématique approfondie dans un chapitre précédent. Comme déjà expliqué, la sexualité et la féminité ont en commun une essence ambiguë. Mais si, d'un côté, l'Islam reconnaît la sexualité, de l'autre, il méconnaît la femme en tant que sujet avec une sexualité de la même manière que de l'homme.

Autrement dit, en acceptant ses conflits et contradictions, la culture musulmane a pu intégrer la sexualité dans un mélange du sérieux et du ludique, du collectif et de l'individuel, du sacramental et de l'historique. Néanmoins, il n'a pas fait ce parcours avec la femme. Au contraire, face à son ambiguïté, le système l'a enfermé dans une série des tabous, voiles et devoirs.

Pour prendre un exemple, c'est à travers la relation inégale des sexes, que se joue la dialectique entre le pur et l'impur. Si, d'un côté, l'impureté de la femme est rejetée, et le lien sexuel (*nikah'*) est consacré au mariage légal et à la fidélité conjugale ; de l'autre, le lien du *nikah'* se base sur une logique juridique et économique, ciblée vers l'objectif de ne pas dépenser le patrimoine. Ceci au détriment d'un véritable lien d'amour au sein ducouple.

Alors, le fait d'avoir une seule épouse ne signifie pas, pour l'homme, d'avoir une seule partenaire sexuelle, comme en témoigne la présence de l'« anti-épouse » dans beaucoup de familles islamiques. Il s'agit d'une figure présente jusqu'aux temps modernes, qui témoigne de la continuité de l'approche masculine à la femme depuis la nuit des temps de la culture arabo-musulmane.

À partir de ce moment, les femmes arabes appartiennent à deux catégories exclusives : le sérieux ou le ludique, le mariage ou son antithèse. En fait, s'il existe le *nikah'*, il existe aussi son contraire, le *zina*, signe d'une interdiction violente explicitée dans vingt-sept versets qui lui sont consacrés.

### ***Instrumentaliser l'inceste, le concubinat et d'autres pratiques***

Un autre élément significatif contenu dans le Coran et objet d'instrumentalisation envers les femmes est l'inceste. L'Islam en a une conception très large qui va bien au-delà des

liens de consanguinité. Comme écrit dans la sourate *Les femmes*<sup>271</sup>, les femmes du père sont assimilées à la parenté du sang de sorte qu'on interdit le *nikah* avec les ascendants, les descendants, les latéraux, les collatéraux, les neveux et les nièces.

On peut dire que le *nikah* est la forme légale du lien sexuel car il a pour but de rendre licites les rapports sexuels, lesquels ont quant à eux pour effet de justifier le *nikah*, sinon de le rendre possible.

Enfin, un dernier élément à souligner, comme exemple de « socialisation » des prescriptions coraniques concernant le domaine de la sexualité est le *concubinat*, autre visage de l'inceste et phénomène autorisé dans plusieurs pays arabes. Cette règle enferme la femme dans le rôle d'épouse et mère de famille, et a souvent comme conséquence la dissociation de la féminité de l'harmonie originaires entre les sexes, bien présente dans le Coran.

Comme le *concubinat*, d'autres pratiques socioculturelles ont aussi eu le même effet. Par exemple, certaines considérations économiques du passé ont exclu la femme de l'héritage à travers la rotation des femmes et la circulation des biens. Elle sera située en retrait par rapport aux déclarations coraniques, dissociées de leur contexte et réinterprétées dans un sens misogyne.

La femme sera indiquée dans d'autres textes sacrés, tout aussi bien authentiques, comme un être substantiellement inférieur, ou réduite au rang de jouet érotique, apte à satisfaire l'égoïsme sexuel des mâles.

### ***Lire ou « fail-lir » les Textes***

À bien y voir, beaucoup de textes islamiques se prêtent à une interprétation misogyne, surtout les apocryphes tels que certains du *fique*, de la *sunna* et des *hadits*. À titre d'exemple, on en citera schématiquement quelques-uns dont on a déjà parlé ci-dessus :

- la déclaration du prophète lors de son ascension nocturne, quand il « constate que l'enfer est surtout peuplé des femmes<sup>272</sup> » ;

- l'affirmation de Mahomet lorsqu'il dit que « le paradis se trouve sur les pieds des mères » ;

- l'affirmation de l'Imam Ali lorsqu'il dit que « la femme toute entière est un mal ; et ce qu'il y a de pire en elle c'est qu'il s'agit d'un mal nécessaire<sup>273</sup> ! » ;

---

<sup>271</sup> Coran, IV, 22, 26-27 ;

<sup>272</sup> Bouhdiba 1975/2003. op.cit. p. 144 ;

- la croyance selon laquelle la femme est apparentée au démon, et s'interpose entre l'homme et Dieu comme un écran « le plus opaque sur lequel on doit dresser un écran qui interdit et sépare<sup>274</sup> ».

- la comparaison entre, d'une part, l'anecdote des deux femmes omeyyades montées à cheval et livrées à une course telle « qu'elles découvraient les chaînettes qui ornaient leurs chevilles<sup>275</sup> », et lesquelles ont été enterrées dans un chemin, et, de l'autre, l'événement réel datant de 1990 quand quarante-sept femmes saoudiennes prirent le volant d'une voiture pour manifester contre l'interdiction de conduire et furent punies.

On pourrait suivre cette opération infaillible et transhistorique qui a démonisé et soumis la femme à travers la parole divine réinterprétée dans un sens « théo-phallo-centrique ». Cette lecture patriarcale et masculine, soutient que l'ordre divin établit la division de genre, et naturalise les différences entre les sexes :

« Dieu, dit le Coran, a créé l'Homme (*insan*) mais il a aussi créé 'le mâle et la femelle' séparément<sup>276</sup>. »

L'ordre divin des genres est strictement binaire (depuis Adam et Eve) et il a deux genres seulement :

« Hommes! Soyez pieux envers votre Seigneur qui vous a créés à partir d'une personne unique d'où, il a créé une épouse et d'où il a fait proliférer en grand nombre des hommes et des femmes<sup>277</sup> ! »

Encore, il a transmis au cours des générations, l'idée d'une mauvaise étrangeté de la femme en portant comme preuve la parole divine, comme écrite dans *l'hadit* :

« Par la nuit quand elle s'étend ! Par le jour quand il brille ! Par ce qui a créé le Mâle et la Femelle<sup>278</sup> ! (...) »

---

<sup>273</sup> Ibid. p. 145 ;

<sup>274</sup> Benslama Le plein genre, Masculin-féminin, *Pour un dialogue entre cultures*, Nadia Tazi (dir.), La découverte, Paris, 2014, pp. 11-37, p. 21 ;

<sup>275</sup> Ibid. p.21 ;

<sup>276</sup> Coran, 49/13 ; 53/45 ; 75/39 ; 92/3 ;

<sup>277</sup> Blanchère Régir, *Le Coran : traduction nouvelle*, Maisonneuve et Co., Paris, 1947-1950, pp. 923-924 ;

Dieu sait ce que porte chaque femelle et la durée de la gestation. Toute chose est mesurée par lui (...)

Dieu maudit les hommes qui veulent ressembler aux femmes et les femmes qui veulent ressembler aux hommes<sup>279</sup>. »

Enfin, cette lecture attribue les qualités divines du féminin maternel à un dieu créateur en valorisant la fonction paternelle, donc symbolique, et elle marque l'évidence biologique du père<sup>280</sup>.

Aussi aux niveaux juridique et politique, l'interprétation de plusieurs versets joue au bénéfice de la suprématie ontologique, politique et juridique des hommes.

Par exemple, on dit que le témoignage d'une femme vaut la moitié de celui d'un homme car le mensonge et la menace de la manifestation de la vérité de Dieu sont attribués au féminin. En tant qu'épouse, la femme doit l'obéissance à son mari, il lui est interdit d'exercer des fonctions d'autorité publique, et elle est recluse dans une spatialité sociale marquée par le « voile ».

Un autre exemple vient d'une histoire de violence domestique quand Dieu même se révèle et prononce un verset qui ordonne à toutes les femmes de « rester dans leurs demeures<sup>281</sup> » :

« Les hommes ont autorité sur les femmes du fait qu'Allah préfère certains d'entre vous à certains autres, et du fait que – les hommes – font des dépenses sur leurs biens - en faveur de leurs femmes. » (...)

« Celles dont vous craignez l'indocilité, admonestez-les ! Reléguez les femmes dans les lieux où elles couchent ! Frappez-les ! Si elles vous obéissent, ne cherchez plus contre elles de voie – de contrainte ! Allah est auguste et grand<sup>282</sup>. »

Donc, en donnant une lecture misogyne aux fragments coraniques, la tradition a réinterprété dans son sens la Tradition. Autrement dit, la tradition a créé une attitude

---

<sup>278</sup> *Soratte de la nuit* ;

<sup>279</sup> Coran XIII,8 ;

<sup>280</sup> Pour approfondir cette question voir, Benslama Fethi, Traductions du monothéisme (Entretien avec Jean-Luc Nancy), *Cliniques méditerranéennes*, n° 73, 1/2006, pp. 213-230 ;

<sup>281</sup> Coran XXXIII, 53 ;

<sup>282</sup> Blanchère 1947-1950, op.cit., p.935 ;

soupçonneuse et austère envers la femme, ainsi qu'elle a engendré une méfiance à son regard jusqu'à causer un cycle de sexualité répressive.

En général, ce qui en découle est le fait que, si le masculin constitue un plan à prendre au sérieux, tout ce qui concerne le féminin est dangereux. On en est arrivé ainsi à rompre l'harmonie sexuelle proposée par la Tradition, et la complémentarité entre les sexes, bénéficie de l'avantage de l'assise économique, patriarcale et masculine.

La misogynie, donc, n'est pas un simple accident de parcours dans la structuration des sociétés arabo-musulmanes. Au contraire, pendant les siècles, on assiste à une croissance exponentielle des différentes *techniques du pouvoir*, voire des pratiques de *gouvernance*, pour le dire en termes foucauldien<sup>283</sup>, qui gèrent le corps féminin en le délaissant comme corps souffrant, voilé, battu et violé tant par la force physique qu'avec la violence psychique, plus subtile mais aussi perverse.

Et ainsi, dire que le mari, sur décret divin, a le pouvoir de juger l'âme de sa femme et le droit de la punir. Donc, dominer la femme devient un droit souverain qui peut transformer le pouvoir en *sur-pouvoir* géré par les hommes de façon arbitraire :

« Le système punitif est à placer dans une certaine économie politique qui assujettit le corps féminin et opère sur lui une prise immédiate autant physique que psychique. Dans la conception des exégètes des premiers siècles de l'Islam jusqu'aux *fuqaha* docteurs de la loi d'aujourd'hui, le corps de la femme est soit productif (maternité), soit assujetti – ou les deux à la fois<sup>284</sup>. »

## Dérives de la modernité

---

<sup>283</sup> Pour approfondir le concept proposé par Michelle Foucault, voir : Foucault Michel, *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984. Du même auteur : *Dits et écrits, 1954-1988*, t. II, 1976-1988, Paris, Gallimard. Notamment : « Bio-histoire et bio-politique », 2001(1976), p. 95-97 ; « Subjectivité et vérité », 2001(1981), 2001(1981), p. 1032-1037 ; « À propos de la généalogie de l'éthique », 2001(1983), p. 1202-1230 ; « Qu'est-ce que les Lumières ? », 2001(1984), p. 1381-1397 ; « Les techniques de soi », 2001(1988), p. 1602-1632 ; *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001 ; *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2004 ; *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2008 ;

<sup>284</sup> Blanchère 1947-1950, op.cit., p.121 ;

Ce bref excursus du monde théologique, de l'imaginaire, et du plan réel et social islamique, converge à mettre en évidence les différents profils du féminin. Tous ces aspects visent à faire de la femme un objet de manipulation. Elle peut figurer comme un jouet ou une poupée destinée à satisfaire la jouissance et l'érotisme du mâle. Ou bien, elle peut devenir la femme-épouse, contrepartie maternelle et rassurante du féminin, qui s'incarne dans la mère réelle : médiatrice et complice de ses fils contre le père.

La femme arabo-musulmane d'hier comme d'aujourd'hui a également beaucoup d'autres visages, découverts ou cachés derrière un voile. La plupart d'entre eux ont une caractéristique commune : satisfaire le plaisir et le besoin du mâle, en particulier celui des hommes de la famille.

A toutes, en fait, est imposé le mariage, la maternité, la gestion de la sphère privée et domestique, avec la conséquente marginalisation de l'espace public. Une telle condition, dans les cas les plus extrêmes d'autoritarisme et d'aliénation, peut compromettre la santé physique et psychique des femmes.

Donc, à l'orée du XXI siècle, on peut constater que la reproduction de certaines coutumes anciennes se poursuit, de manière différente, surtout dans les milieux ruraux, mais aussi dans les grands villes de tous les pays arabo-musulmans de la Méditerranée.

Comme on l'a vu, ces pays sont, entre autres, encore bien enracinés dans des caractères tels que l'assise économique du groupement familial fondé sur *l'exhérédition* des femmes, l'endogamie et l'inceste entre cousins, le *concubinat* et la polygamie, la doctrine du *nikah* en opposition au *zina*, la vision dichotomique pur/impur, la relation inégale entre les sexes, le vécu du sexuel avec le sacré, ou mieux, la mise en pratique de la sexualité telle qu'elle est contenue dans la Tradition, l'érotisme ou l'érotologie, le *fiqh* ou l'exégèse coranique.

Tous ces traits expliquent comment et combien la pratique sociale a fait pour traduire, voire, réinterpréter à l'avantage du pouvoir patriarcal, les principes de la Tradition islamique à propos de la femme et du féminin.

Mais, que poursuit aujourd'hui la mentalité traditionnelle et qui maintient son emprise sur le développement du monde arabe moderne ? Le débat et les réflexions faites jusqu'ici sur les figures féminines de la culture arabo-musulmane ou sur leurs conditions dans la société actuelle, semblent rendre compte, à la fois, du prestige de la femme et de l'ambivalence des rôles joués par elle depuis les origines de la pensée arabo-musulmane.

Au cours des siècles, les ajustements historiques et socioculturels ont changé la vision qui sous-tend le rapport avec les prescriptions coraniques, et beaucoup de déclarations

mohammadiennes ont été dégradées. Le dualisme contemporain entre la loi islamique et les lois politiques, ou plus radical entre la *Chari'a* et les déclarations internationales concernant l'élimination des discriminations féminines, a induit souvent au niveau psychique du collectif, une sorte de schizophrénie islamique moderne.

Ceci se fonde sur un grand écart entre, d'un côté, les législations traditionnelles, l'anachronisme et l'anti-historicité de certaines positions et, de l'autre côté, les transformations contemporaines faites par les mouvements des femmes, la modernisation de nouvelles générations et la globalisation.

Cette antinomie se manifeste, par exemple, avec la ratification de la loi contre la violence faite aux femmes signée par quatorze pays, mais de fait rendue vaine par la « Déclaration du Caire sur les droits de l'homme en Islam<sup>285</sup> » de 1990 selon laquelle chaque pays peut émettre des réserves au nom de la *Chari'a* ou des spécificités culturelles.

Alors, le recours aux sources islamiques pour légiférer sur la famille ou sur le statut personnel, les problèmes en matière de droit civil ou pénal, sont rendus à discrétion du gouvernement de chaque pays, et souvent la *Charia* reste la référence principale pour interpréter et mettre en pratique la Déclaration. Surtout, elle est utilisée comme garantie pour maintenir les rapports traditionnels entre les genres, le contrôle de la femme, la définition des rôles, et ainsi de suite.

Donc, à travers l'actualisation de la Tradition, s'est accompli le passage d'une vision ancienne des sexes, construite sur le monisme biologique, au binarisme contemporain de genre, (néo)fondamentaliste, qui naturalise les différences entre les sexes.

En outre, certains courants féministes arabes ont repris aussi la Tradition et ont naturalisé les différences sexuelles engendrant une nouvelle institutionnalisation des genres. Par conséquent, le modèle idéal des rapports entre les sexes a, peu à peu, cédé la place à un autre, clos et serré, construit sur le pouvoir du mâle et l'hypocrisie sociale.

De plus, la bipartition sexuelle est devenue un dimorphisme abusif pénalisant les catégories minoritaires, en premier lieu, la féminité, souvent niée jusqu'à l'affirmation de son inexistence. L'Occident, lui aussi, a contribué à une telle négation de son autonomie à travers la colonisation, source de décadence politique, économique et socioculturelle.

Face à ce malaise moderne, on a vu comment le Coran récuse une vision de la femme impure par essence et par substance, même si aujourd'hui, beaucoup de sociétés, musulmanes

---

<sup>285</sup> Pour lire le texte complet de la Déclaration, voir : [http://www.oic-iphrc.org/fr/data/docs/legal\\_instruments/OIC%20Instruments/Cairo%20Declaration%20on%20Human%20Rights%20in%20Islam%20-%20FV.pdf](http://www.oic-iphrc.org/fr/data/docs/legal_instruments/OIC%20Instruments/Cairo%20Declaration%20on%20Human%20Rights%20in%20Islam%20-%20FV.pdf);

notamment, ont fait de la femme, un problème. On pourrait dire que, si le Coran a introduit une sorte de révolution féministe par rapport à la période tribale précédente, l'histoire en a à nouveau fait une esclave.

Dans l'époque contemporaine, la question de la femme arabe est devenue le cœur de débats internationaux, et un paravent à beaucoup de carences sociales et d'intérêts politiques. De plus, face aux fronts modernistes, des courants fort rétrogrades et obscurantistes tiennent le drapeau haut en réduisant la femme à une carte politico-religieuse : dernier bastion de l'identité, ultime justification des refus séculaires et des égoïsmes patriarcaux.

Donc, malgré le front moderniste semble être toujours plus important, la femme arabe continue à souffrir des conditions intolérables. Contre les mots d'autonomie et de liberté, qui sonnent faux et dangereux aux oreilles de générations entières d'Arabes encore vivantes et influentes, plusieurs sociétés ont accentué leurs défenses autour des zones traditionnelles.

L'intégration et la globalisation, souvent puissantes et rigoureuses plutôt qu'égalitaires et participatives, menacent certains groupes qui avaient élaboré des stratégies de survie ayant pour objectif de construire une société autonome, close et bien intégrée. Les pays du Maghreb surtout, à cause des influences séculaires païennes, latines, judéo-chrétiennes, et européennes, ont toujours fait des efforts pour sauvegarder leurs traditions :

« Les enfants de jadis étaient préparés à la société de jadis. L'éducation qu'ils recevaient était d'une efficacité exemplaire, car ils étaient perçus d'abord et avant tout, comme de futurs adultes appelés à jouer un rôle au sein de la famille et de la tribu, des rôles rigides prédéfinis et préétablis. L'enfant était pré-informé en quelque sorte avant d'être formé<sup>286</sup>. »

D'ici il paraît compréhensible qu'aujourd'hui la famille et le foyer sont devenus, dans certains milieux, de véritables zones de réclusion pour une femme déjà aliénée :

« Dès lors la femme arabe s'est trouvée promue au rôle historique et inattendu de gardienne de la tradition et de conservatrice de l'identité collective. (...) Occupées, niées, humiliées, les sociétés arabo-musulmanes découvriront, sans peut-être en prendre toujours une conscience suffisante sur-le-champ, que le

---

<sup>286</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *Entretiens au bord de la mer. Conduits par Lydia Tarantini*, SudEditions, Tunis, 2010, p. 175 ;

dimorphisme sexuel et la réduction de la féminité à la maternité constituent des armes inégalables et efficaces<sup>287</sup>.»

## **Les femmes, où sont-elles?**

Face à un tel cadre, il est important d'examiner comment réagissent les femmes arabomusulmanes de pays et milieux socioculturels différents, ou quels rôles elles jouent dans le changement et la reproduction de la condition féminine.

Un premier constat montre que de nouveaux rôles et fonctionnalités se sont attachés à la femme depuis l'entrée des pays arabes dans la modernité. Par exemple, au niveau sexuel, on a assisté à un renouvellement général. Néanmoins, ce ne fut pas forcément un changement positif pour les femmes car il s'est souvent réalisé au prix de sacrifices et d'obligations.

En effet, encore considérée comme sauvegarde de la tradition, ou mère gardienne de la pureté islamique, la femme a incarné un rôle renouvelé contre la menace de l'altération subie par l'envahisseur, ou un refuge à la maintenance de l'identité collective et des structures sociales. Dans certains endroits, enfin, elle-même fait obstacle aux changements, de sorte que les processus d'émancipation sont encore trop lents.

En revanche, plusieurs femmes ont réagi d'une manière inattendue, et ont adopté une attitude d'opposition à cette nouvelle réclusion dans la tradition et le foyer. Progrès et modernité comme antithèses aux anciennes coutumes, c'est la phrase qui représente le mieux leur nouvelle façon de vivre et de penser.

Produits et méthodes contraceptifs, abolition du voile et mini-jupe, striptease et nudité, prostitution et pornographie, danse et cinéma, musique commerciale et drogue, publicités érotiques et promiscuité, tout ça a nourri les fantasmes de ces femmes, frustrées et épuisées d'une souffrance millénaire. Toutefois, elles semblent projetées vers une éthique sexuelle aussi radicale, mais en sens opposé. En effet, la frénésie sexuelle d'importation occidentale est devenue un danger pour la femme arabe, un prétexte et une couverture tout à fait synonyme d'émancipation réelle.

Désacralisation de l'Eros, dés-érotisation de la tradition, distorsion de l'histoire, et démythification des fondements socioculturels, avantages des nouvelles coutumes provenant de l'étranger, et ainsi de suite, si tout cela a signifié, d'un côté, le début de l'émancipation

---

<sup>287</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit. pp. 282-283 ;

féminine, de l'autre, cela représente le début d'un procès de vide éthique, de ridiculisation et d'infantilisation de la femme :

« La négation des références est encore une référence. Le gros risque est justement la non-référence. Les modèles faciles de comportements sexuels nord-américains ou européens, puissamment diffusés par toutes sortes de mass media, n'incitent pas tellement à trouver un sens à la sexualité<sup>288</sup>. »

Enfin, si une partie des femmes ont bouleversé complètement les règles passées, l'autre partie s'est enfermée encore plus dans la tradition en renforçant la réclusion et provoquant une fracture radicale et irrémédiable, un dialogue impossible entre les femmes même.

Donc, comprendre quels sont les problèmes fondamentaux qui empêchent, d'une part, les femmes arabes de s'émanciper, et de l'autre, la féminité de se considérer d'une façon unitaire et autonome, est une question de plus en plus urgente et internationale, aujourd'hui.

Quant à nous, nous voudrions reprendre les mots de la chercheuse et psychanalyste arabe Ryta El Khayat à propos de la situation des femmes maghrébines et élargir sa réflexion à l'entièreté du monde arabo-musulman ou même méditerranéen :

« Ce problème présente une seule origine homogène : le patriarcat, la réclusion des femmes, le culte absolu de la virginité, le culte de la fidélité des femmes, leur exclusion du monde extérieur, leur maintien en tutelle, leurs droits à demi-accordés et à demi-valables, leurs statut et leurs rôles ancestraux à savoir la procréation et la servitude à demeure<sup>289</sup>. »

Une autre interrogation à se poser concerne la place des recherches académiques sur cette question. Comment envisager et donner une contribution en tant que chercheurs en sciences humaines, sociales et psychiques ? Un premier effort à faire se situe sûrement au niveau théorique, conscients que la valeur heuristique de toutes réflexions a une valence et une incidence pragmatiques.

Mais, à leur façon, tous les approches socioculturelles, politico-juridiques et aussi psychologiques ne doivent pas occulter les dimensions humaines et universelles, mais plutôt

---

<sup>288</sup> Ibid. p. 297 ;

<sup>289</sup> El Khayat Ryta, *Les Maghreb des femmes*, Marsam, Rabat, 2001, p. 149 ;

réussir à mettre à profit toutes les démarches scientifiques aptes à permettre non seulement l'exégèse du présent, mais aussi la mise en place de stratégies à court et à moyen termes.

Alors, pour réfléchir sur le devenir réel du monde arabe et méditerranéen, une analyse critique s'impose à propos du combat entre tradition et modernité, ou mieux entre un retour aux coutumes traditionnelles, voire à l'équilibre de la société arabe avant l'arrivée de la colonisation, ou bien, le choix de la modernité qui a changé les lois y compris les normes concernant le statut de la femme.

Ce débat semble fondamental même au niveau psychanalytique car, par exemple, il se décline comme un choix entre l'équilibre et la cohésion sociale garantis par la famille patriarcale, et la rupture avec la continuation transgénérationnelle, ou spécifiquement avec la figure maternelle ou paternelle du passé, perçues comme un facteur de blocage pour le développement du sujet.

Toutefois, malgré ce dualisme radical et cette lutte inévitable entre tradition et modernité, on est d'accord avec Ryta El Khayat qui, en la jugeant "problématique vide", propose une troisième voie repérée dans la vie quotidienne. En fait, la réalité est bien loin d'être dichotomique, au contraire, on se trouve dans une situation de marasme socio-culturel où aucun choix radical ne peut être fait :

« Si on s'attache à prouver les bienfaits de la tradition on aura vite fait d'en démolir une grande quantité, de même que si l'on s'attaque à la modernité, on peut faire tomber en un rien de temps une large part de ses acquis. (...)

Les femmes se battent en fait avec une tradition qui leur est imposée et une modernité qui leur est autant imposée, sans qu'elles puissent gérer l'une ou l'autre et choisir ce qui va bien pour elles, dans les conditions particulières à chacune, dans leurs éléments et leurs définitions<sup>290</sup>. »

Nulle part, dans le monde arabo-musulman, ne se trouve un exemple aussi bien réussi de synthèse harmonieuse entre tradition et modernité. Cela vient du fait qu'à bien y voir, ce n'est pas dans ce combat que se joue vraiment l'avenir de la condition féminine. Et, si l'on veut, on peut même dire qu'un choix entre les deux – si vraiment on veut le faire – s'est déjà fait, car le futur du monde arabe est désormais dessiné :

---

<sup>290</sup> Ibid. p.159 ;

« L'avenir est un élan irrésistible vers la modernité. Celle-ci est un amalgame maintenant totalement précis pour l'ensemble de l'humanité. Elle consiste en un respect des droits fondamentaux de l'être humain, en une vie possible sur la terre améliorée grâce au savoir, à l'industrialisation, à la technologie<sup>291</sup>. »

Les pays arabes et même les pays occidentaux qui prendront rapidement des décisions modernistes, en ce sens, sortiront plus vite du combat et mettront fin à la domination sur la femme, à l'anarchisme, l'esclavage, la misère, l'ignorance et l'obscurantisme qui affectent encore le milieu féminin.

Ceux-ci sont les enjeux fondamentaux, auxquels s'ajoute un autre objectif prioritaire, tel que l'unité interne des femmes arabes, musulmanes et méditerranéennes qui ne se connaissent pas encore entre elles, et qui ne font presque rien pour se rejoindre. Par ignorance ou impossibilité réelle – car elles sont enfermées ou forcées à l'impuissance – la plupart d'entre elles ne réalisent pas que l'union fait la force contre l'exclusion. Elles ne réalisent pas que les solutions à tous leurs problèmes se trouvent parmi elles-mêmes.

En effet, aujourd'hui, les femmes mêmes sont un instrument de lutte ou de condamnation. Condamnation, si elles restent dans l'analphabétisme, l'inconscience des droits, des devoirs, et de leur potentialité réelle. Cette masse serait un frein à toute évolution de richesse, beauté et liberté féminine. Le combat, alors, ne se joue pas seulement entre tradition et modernité, mais plutôt entre « la belle-mère castratrice et acariâtre » encore présente dans le monde arabe, et « les jeunes filles ivres de révolte<sup>292</sup>. »

Ici on rencontre un problème fondamental, tout à fait résolu. Il est bien évident, que les sociétés arabes ont infléchi les conceptions plus ou moins ouvertes du Coran et de la *sunna* dans un sens autoritaire favorable au groupe masculin. En effet, l'analyse des Textes ici faite par rapport à leur mise en pratique socio-juridique, a permis d'avoir un cadre, même si général, d'une société hiérarchisée, rigide et patriarcale. Les chefs du pouvoir ont utilisé la Tradition pour fixer les rôles féminins et masculins, et les a réclamés comme préétablis ou prédisposés, en prenant des libertés évidemment injustifiées.

Alors, le problème ne consiste pas seulement à savoir si le Coran est conforme à l'esprit ou à la lettre de l'Islam, ou *vice-versa*, si la collectivité arabo-musulmane est conforme à l'esprit ou à la lettre du Coran. Le fait que les *hadiths* ou le Coran soient authentiques ou apocryphes a peu d'importance. Finalement, ce n'est pas l'exactitude

---

<sup>291</sup> Ibid. p.164 ;

<sup>292</sup> Ibid. p.155 ;

matérielle et factuelle des Textes qui demeure centrale pour les sciences humaines. Ce qui est prioritaire, c'est davantage leur valeur réelle, et le constat que la société toute entière y croit et continue à en suivre les prescriptions.

Il reste essentiel de voir, d'abord, comment les gens vivent ces prescriptions et comment elles sont pratiquées, ou comment les gens ont reçu le message concernant la femme, et comment ils y ont réagi. Cela, dans la mesure où ils ont cru en la légitimité des prescriptions, l'importance des obligations, et la majesté des modèles. Encore du fait que leur valeur s'est traduite en attitudes psychologiques individuelles et en comportements collectifs.

Pour ces raisons, on considère qu'il est tout à fait nécessaire de commencer par la réalité pour permettre à la femme arabo-musulmane de sortir définitivement du cadre en fer dans lequel elle se trouve enfermée depuis de trop nombreux siècles.

## **Conclusion**

A la fin de ce bref aperçu en partant de la Tradition jusqu'à la tradition moderne, il ne reste plus qu'à réfléchir aux efforts à faire, en tant que chercheurs de la matière, afin de porter l'attention de l'ensemble du monde méditerranéen sur la nécessité et l'urgence des enjeux discutés.

Pourquoi ces questions auraient-elles de l'intérêt pour les disciplines qui s'occupent du domaine psychique ? Pour quelle raison et à quel titre celles-ci devraient contribuer à l'émancipation des femmes arabes ? Comment chaque psychologue devrait-il ou elle se positionner et agir, concrètement et analytiquement ? A l'intérieur des fractures Tradition/tradition, tradition/modernité, mondes arabe/occidental, où se placent les thérapies analytiques sur la psyché ? Sont-elles à côté des femmes ?

Jusqu'ici, on a montré la place centrale du féminin dans la Tradition arabo-musulmane, tant dans un sens négatif que positif. Ensuite, on a analysé le niveau théologique et socioculturel, jusqu'à réfléchir sur les débats contemporains à propos de la dite question féminine, et à propos de la confrontation entre tradition et modernité, toujours par rapport à la condition de la femme arabe.

Maintenant, pour conclure ce chapitre, on voudrait faire un pas en avant, en se demandant pourquoi la question féminine est si importante pour les équilibres des politiques

globales, et en ce qui nous concerne, pourquoi elle est si importante même pour les enjeux de la psychothérapie qui migre ailleurs. Et comment, enfin, ces deux arguments peuvent être liés entre eux.

Une première hypothèse de réponse est circulaire, et il s'agit d'un cercle vertueux. Autrement dit, la problématique de l'émancipation féminine est un enjeu fondamental dans le dialogue/combat entre différentes positions et différents pays. Elle est profondément liée au processus global de démocratisation, laïcisation des institutions publiques et d'émergence d'un sujet autonome et libre. Fondements nécessaires pour pouvoir mettre en œuvre n'importe quel type de psychothérapie.

Contribuer à la cause féminine est un devoir auquel tous devraient adhérer, et les sciences humaines, sociales et psychologiques en premier. En fait, ces disciplines ont une responsabilité primordiale par rapport à la prise en charge des questions liées à la « femme » car elles disposent d'un savoir et des instruments appropriés pour les comprendre en profondeur. Mais, c'est seulement en agissant avec précaution et conscience critique que ces sciences seront capables d'être à la hauteur d'une telle tâche, et de concourir ainsi soit à l'émancipation d'une seule femme soit à l'émancipation de la collectivité féminine, qui pèse considérablement sur les politiques globales.

Voici, que les trois niveaux – question féminine, politiques globales et pratiques psychothérapeutiques – restent strictement liés autour du défi commun d'éduquer à la démocratie, à la tolérance et au vivre ensemble, ainsi que de construire un sujet capable de respecter la dignité d'autrui, l'altérité et la différence, notamment sexuelle :

« La femme et la sexualité ont été les derniers refuges dans lesquels s'était abritée une certaine permanence de l'être, il était tout à fait normal que le travail de rénovation commençât par-là<sup>293</sup>. »

En effet, chaque sujet devrait vivre sa sexualité de manière émancipée et devenir maître de son destin projeté à la gestion de ses choix éthiques, politiques, professionnels et personnels librement en fonction de ses propres désirs et des contraintes de la réalité :

« Les germes sont là : livres, personnalités, congrès, etc.... mais les mentalités sont féroce­ment réactionnaires et rétrogrades. Elles ne peuvent muter qu'au fil

---

<sup>293</sup> Bouhdiba 1975/2003, op.cit. p. 285 ;

des générations et cela est regrettable car le monde avance plus vite que les générations<sup>294</sup>! »

Donc, le travail de rénovation auquel les pratiques analytiques doivent contribuer, commence par la question féminine, ou mieux, à travers la thérapie avec les femmes, spécialement si elles ont l'ambition de se « traduire » dans les pays arabes et musulmans contemporains.

D'autre part, si la femme arabe moderne, en revendiquant pour elle une autre éthique sexuelle et une nouvelle fonction sociale, participe à changer la vision collective du monde, la psychothérapie doit nécessairement soutenir ceci :

« les théories explicatives doivent muter et trouver d'autres sens. Les autres sont bien vieilles et bien usées. Les ethnologues occidentaux se sont beaucoup efforcés d'arriver à des conclusions fondamentales. Nos féministes maghrébines ou arabes ont également bien cogité sur la question. Hélas, on en est au statu quo ! Très vraisemblablement, seule la psychanalyse arrivera à repenser la société maghrébine, bien entendu avec l'effort des seuls psychanalystes maghrébins<sup>295</sup>. »

On insiste encore sur le fait que l'émancipation féminine est directement liée à sa conscience de sujet doté d'*agency*, partie active de la communauté, comme une personne capable d'accéder à toutes ces positions considérées comme traditionnellement masculines. Et vice-versa, sa réalisation est une cause, mais également un effet d'une société qui la conçoit en tant que sujet actif.

Et, en ce qui concerne le plan psychothérapeutique, on dira que c'est aussi grâce à l'analyse personnelle que des dizaines des femmes arabes pourraient atteindre cet objectif, voire trouver un moyen de conquérir la liberté, la plénitude et la positivité. La société toute entière pourrait bénéficier d'une voie efficace pour le changement. Enfin, plusieurs domaines et processus collectifs le ressentiraient, au niveau de la famille, du couple, des relations sexuelles, des questions légales, jusqu'aux plans économique et politique, et aux sphères religieuses ou traditionnelles.

---

<sup>294</sup> Ibid. p. 149 ;

<sup>295</sup> El Khayat 2001, op.cit. p. 58.

En général, il s'agira premièrement de passer d'une vision générale, à savoir historique, culturelle, anthropologique et théorique à propos du féminin, de la sexualité et de la pensée arabo-musulmane, à une approche plus analytique et critique. Autrement dit, voir si et comment la vision musulmane et une approche métapsychologique peuvent se rencontrer à ce croisement dangereux, mais fécond qu'est la « femme » : étrangère et mère symbolique. Deuxièmement, il faudra saisir sur le terrain pratique de la vie quotidienne des thérapeutes aptes à envisager la problématique. Enfin, réfléchir si les femmes psychothérapeutes arabes, formées en Occident ou « à l'occidentale » – qui partagent deux mondes et connaissent les particularités d'être une femme – sont les meilleures candidates pour accéder au cœur du monde arabo-musulman et aux savoirs inconscients de ces femmes.



## IV/Aller et retour d'un bord à l'autre de la Mer/Mère

### Réflexions ethnographiques : la remise en question des hypothèses initiales

« Il y a quelque chose d'étrange dans le fait de me rendre au Maroc dans un pays qui n'est pas le mien, au sens où je n'entretiens pas de rapports directs avec ses lieux ou personnes, mais je les ai plutôt vécus, seulement à travers des lectures ou de gens nés là-bas mais rencontrés ailleurs.

Il y avait quelque chose d'étrange aussi dans le fait de connaître finalement et concrètement ce monde, duquel j'avais fait des hypothèses à propos de sa culture et ses habitants, mais en fin de compte, j'y allais sans bien savoir ce qui m'attendait là-bas<sup>296</sup>. »

La recherche ethnographique, à comprendre comme un séjour prolongé sur le terrain, est notoirement une expérience qui déstabilise le chercheur tant au niveau personnel que professionnel, et si bien dans un sens positif que négatif. Des sentiments tels que désillusion, frustration, mais aussi merveille, ou sens de la découverte se mélangent afin de donner un arrière-goût aigre-doux à mes propres hypothèses ou questions de recherche initiales.

Néanmoins, chaque chercheur – et surtout les anthropologues – sait aussi que s'il réussit à maintenir un regard critique pendant le séjour, à réélaborer et à métaboliser les réactions les plus instinctives, il lui sera possible, avec le temps, de formuler une élaboration plus détachée, bien que jamais objective, des données de recherche.

Dans mon cas, dès mon retour du Maroc, m'est venue l'envie d'approfondir, de repenser et modeler, de nouveau, certaines hypothèses et de remettre en question certains acquis du départ :

« Pourquoi la psychanalyse ? Ou bien, pour quelles raisons vouloir « traduire » juste ses théories et pratiques ? Pourquoi penser déplacer l'analyse et voir comment fonctionne la psychothérapie avec les Arabes tandis que la

---

<sup>296</sup> Extrait du carnet de recherche, écrit à Rabat, Maroc, en 10 – 05 – 2015 ;

plupart d'entre eux sont analphabètes, indigents, sans travail, et surtout sans un accès suffisant aux soins médicaux de base ?

De plus, si même la médecine et la psychiatrie – qui ont une histoire plus longue dans les pays du Maghreb – n'ont pas réussi à appliquer adéquatement leurs théories et pratiques, comment pourrait y parvenir la psychanalyse<sup>297</sup> ? Alors qu'aujourd'hui encore, médecine et psychiatrie ne sont pas capables de former du personnel médical-sanitaire préparé ! »

Une autre série d'interrogations formulées pendant le voyage et revues au retour, concernent les questions à propos du féminin :

« Pourquoi parler uniquement des femmes psychothérapeutes, et les penser comme médiatrices d'émancipation subjective et collective pour toute la communauté féminine arabe ? En particulier, pour quelles raisons les maghrébines devraient-elles aller chez une psychanalyste – donc étrangère ou quand même formée à la façon occidentale – plutôt que chez un des dizaines de *tradipraticiens*<sup>298</sup> locaux, pour parler de leur souffrance profonde comme la civilisation musulmane, et ancrée à des questions culturelles séculaires<sup>299</sup> ? »

Les nombreuses femmes, rencontrées pendant les pérégrinations de recherche, ne semblaient pas les mêmes que celles qu'on peut découvrir dans de nombreux textes. Tout d'abord, par le fait d'être de vraies personnes et donc des êtres parlants, certaines montraient une force incroyable, bien que d'autres étaient caractérisées par une souffrance innommable, et d'autres encore apparaissaient complètement détachées et indifférentes à tout ce qui se passait autour d'elles.

En les observant et en pensant à toutes les autres – citoyennes, femmes de la campagne, analphabètes, femmes en carrière, nues dans les hammam, voilées, à la mode occidentale, seules, avec leur mari, leurs enfants, au téléphone, au fleuve pour faire la lessive, dans les cafés, les parcs, ou derrière des portes épaisses, dans les *riads*, à la Médine, et dans n'importe quel autre lieu ou situation encore – de nouvelles questions surgissaient immédiatement et spontanément :

---

<sup>297</sup> Ibid. du 13 – 05 – 2015 ;

<sup>298</sup> Expression utilisée par Ryta El Khayat pendant l'une de nos rencontres à Casablanca pour désigner les guérisseurs locaux modernes qui récupèrent la tradition pour soigner le malaise physique et psychique ;

<sup>299</sup> Extrait du carnet de recherche, écrit à Casablanca, Maroc, en 13 – 05 – 2015 ;

« Comment leur montrer l'efficacité de la psychothérapie occidentale, et comment les convaincre de sa valeur par rapport à une autre pratique de soin traditionnelle ? Pourquoi accomplir ce changement, et comment faire pour donner finalement un nom à leur souffrance psychique ? Est-ce qu'il est juste de les induire à changer de catégories, à renoncer à un imaginaire millénaire, à faire confiance à nos mots et soins en les concevant meilleurs et plus efficaces<sup>300</sup> ? »

Ryta El Khayat, psychiatre et psychanalyste rencontrée plusieurs fois au Maroc, se pose une question fondamentale à la base de toutes nos interrogations et nouvelles réflexions de recherche :

« Comment donc, pouvais-je les aider à guérir? Et, quand bien même, j'arriverais à les faire évoluer psychiquement plus harmonieusement, quel avenir leur promettaient leur pays, leur ville ou leur village, leur famille et leur entourage<sup>301</sup> ? »

Néanmoins, elle-même répond qu'« il y a un moment où je n'ai plus pu<sup>302</sup> ! », autrement dit, face à une si grande souffrance subjective et collective, à des difficultés internes et externes si nombreuses, à de si nombreux abus de pouvoir locaux comme internationaux, une réaction de colère est inévitable. Mais, chaque chercheur ou thérapeute consciencieux doit faire suivre à cette explosion de colère, une remise en jeu et une reprise critique des théories et pratiques élaborées afin de proposer des critiques constructives et des perspectives futures de recherche, ainsi que de travail.

Donc, en poursuivant les recherches, en rencontrant les personnes dans les rues, les cafés ou les salles des hôpitaux et cliniques, On s'est rendu compte de l'autre visage, après l'étonnement initial. A savoir, on a vu qu'il existe un Maroc, et plus généralement, un monde arabo-musulman avec une nuance très similaire à celle des pays de l'autre bord de la Méditerranée, et destiné à lui rassembler toujours plus car ébloui par les lumières modernes, par la lueur de l'argent, de la technologie, et de la vogue occidentale.

---

<sup>300</sup> Ibid. du 14 – 05 – 2015 ;

<sup>301</sup> El Khayat Ryta, Goussot Alain, *Psychiatrie, culture et politique*, Edition Eini Bennai, Casablanca, 2005, p. 83 ;

<sup>302</sup> Ibid. p. 84 ;

Alors, il faut prendre conscience de ces aspects, et commencer à les reconnaître car nous sommes tous pris dans un vortex centrifuge de langues, idées, échanges, marchandises, modes, et mélanges à un tel point que ne nous sommes plus à même de bien distinguer les différences qui existent parmi les peuples de ce bassin.

Enfin, en ce qui concerne la psychanalyse – un des nombreux produits de l'import-export moderne – nous sommes convaincus que la psychanalyse pourrait représenter, mieux que d'autres, un « objet » d'échange valable :

« Convaincue également de l'importance de la Psychanalyse, j'ai tenté d'en rapporter l'impact dans l'exercice quotidien et de l'appliquer à la compréhension des thérapies dites traditionnelles, en fait, à ce qui a généré leur matrice même, leur a donné sens et valeur d'expérience<sup>303</sup>. »

Il est donc très important de reconnaître que, si d'une part, il y a la poussée que ces pays reçoivent du monde occidental, présumé moderne et globalisé, et les caractéristiques qu'ils prennent de ce monde – y compris ses névroses et ses thérapies – d'autre part, il y a toujours une diversité intrinsèque et impossible à combler.

Vestiges et héritages ou reprise et réaménagement de la tradition de soins, croyances religieuses et para-religieuses, nosographies psychiatriques et étiquettes du DSM, *Sures* du Coran et prescriptions des chefs religieux : tout ça et bien d'autres choses se mélangent dans un produit impur et incontrôlable.

Les « fruits purs n'existent pas<sup>304</sup> » disait James Clifford dans un des ouvrages plus importants pour l'anthropologie postmoderne. Voilà donc, que de retour du terrain, une fois ses fruits métabolisés, et intégrés avec d'autres données, nous sommes arrivés à élaborer une série de nouvelles réflexions et hypothèses de recherche, bien conscients que n'importe quelle thèse ne sera jamais certaine.

### *A propos du système actuel thérapeutique au Maghreb*

---

<sup>303</sup> Ibid. p. 87 ;

<sup>304</sup> Clifford James, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988/1993 ;

Un premier résultat, qui arrive du champ ethnographique, tend à affirmer que la psychanalyse classique, telle qu'elle est pensée et pratiquée dans les classes moyennes et bourgeoises des pays européens – et pas seulement – ne peut pas se développer au Maghreb.

Dans les pays occidentaux, la psychanalyse classique est née et connue depuis plus d'un siècle, et elle représente aujourd'hui une des pratiques psychothérapeutiques les plus communes et requises. Sa difficulté de se « traduire » ailleurs, n'est pas tant due au fait qu'il s'agisse de populations arabes, européennes, américaines, etc., mais plutôt qu'on voie se profiler un problème socio-économique et politico-culturel.

Bref, dans la plupart des pays arabo-musulmans, et sûrement au Maghreb, les conditions économiques et gouvernementales, la situation du travail et du système socio-sanitaire, les besoins de la population, les coutumes et la mentalité culturelle, ne rendent pas possible la mise en pratique d'une psychanalyse *tout court*.

Il est prioritaire, alors, de tenir compte de telles considérations, ou les psychothérapies risqueront de poursuivre à se diffuser seulement comme un produit parmi la multitude de produits occidentaux : réservés à un nombre limité de citoyens, riches et cultivés, habitants de grandes villes. Au contraire, afin de pénétrer au fond, dans le tissu social, de sorte que tous ceux qui en demandent puissent y accéder, la psychanalyse doit prendre en considération un système local constitué par :

- Pratiques de soins, guérisseurs traditionnels, et nouvelles figures telles que les *tradipraticiens*, très présents et puissants ;
- Croyances traditionnelles, la plupart mélangées avec les nouvelles idées et doctrines étrangères, qui déterminent les choix des gens à propos de l'étiologie de la souffrance, les soins à prendre, les experts à consulter, etc. ;
- Stéréotypes par rapport à la confrontation « nous » *versus* « eux », souvent vécue comme un vrai combat, ou à l'opposé, un *eux versus* nous, donc refus ou émulation ;
- Forte domination de la culture religieuse car le décalage entre le contenu et l'interprétation des Textes sacrés est très profond et instrumentalisé pour perpétuer l'autorité des détenteurs du pouvoir politico-religieux ;

- Une vie quotidienne vécue dans les rues, les bars, les *souks*, les Mosquées, les *hammams*, et dans d'autres lieux où les groupes, souvent divisés selon leur genre, profession et classe sociale, s'échangent informations et conseils ;
- Conditions, même extrêmes, de pauvreté, d'analphabétisme, absence d'instruction secondaire et universitaire, assistance sanitaire presque inexistante, institut peu ou pas du tout à l'avant-garde, etc. ;
- Formation insuffisante de jeunes arabes dans les professions médicales, psychologiques et sanitaires ;
- Absence d'une formation universitaire locale, spécifique et approfondie en psychanalyse. Elle est plutôt gérée par les Associations ou menée en de brefs cours en interne des professions de médecin ou de psychiatre ;
- Elitisme de la psychanalyse même qui s'adresse principalement à de riches patients, instruits, et modernes, et qui est pratiquée surtout par des thérapeutes occidentaux ou formés à l'étranger.

### ***Quelles conséquences pour la psychanalyse ?***

A partir de ces données, tout à fait exhaustives, à propos de la situation réelle du contexte arabo-musulman, il est évident que les pratiques psychothérapeutiques n'arrivent pas à se diffuser dans certains secteurs ou niveaux sociaux, lesquels, cependant, représentent la partie la plus en manque de soins et assistancesocio-psychologique.

D'ici, certaines conséquences en découlent qu'on peut résumer schématiquement :

- La psychanalyse tout-court n'est pas concevable ni praticable au Maghreb ;
- La psychanalyse destinée à certaines catégories socioculturelles, proposée à certains tarifs économiques, et connue seulement dans certains milieux ou à travers certains moyens de diffusion, n'est pas utile ni nécessaire au Maghreb ;

- La psychanalyse n'arrive pas à la majorité de la population prise dans l'urgence du manque des droits fondamentaux, et par la condition de vie précaire ;

- La psychanalyse ne peut pas être pratiquée indistinctement par tous – universitaires et professionnels – qui s'y intéressent et l'étudient pour une ou deux années. Tout cela à cause de son langage, de ses concepts et de ses instruments compliqués à comprendre et à mettre en pratique.

A ces données, on voudrait en ajouter d'autres, destinées à souligner que, si difficile et critiquable qu'elle soit, la diffusion de la pensée et de la pratique analytique, au Maghreb comme ailleurs, est une opération souhaitable. A condition que celle-ci reformule ses théories et instruments sur la base d'un nouveau contexte.

Ceci, d'autant plus que :

- La psychanalyse existe, de façon plus ou moins institutionnalisée, depuis une trentaine d'années, et elle est vouée à se diffuser de plus en plus si on considère le processus de globalisation. Partout, dans les villes, les zones rurales, les villages, des montagnes jusqu'au désert, on peut trouver des étrangers, comme des savoirs, marchandises et d'autres traces de l'inévitable mondialisation ;

- Les maghrébins, toujours plus industrialisés et urbanisés, sont en train de changer leurs façons de vivre et ils acquièrent de nouvelles habitudes qui sont la cause principale à la base des névroses des sociétés industrialisées modernes ;

- L'Université, les hôpitaux, les cliniques, et les instituts privés sont toujours plus intéressés par la matière et ils adoptent, dans leurs carrières, des cours et des formations pour devenir psychanalyste ;

- La psychiatrie, en particulier, est en train de s'ouvrir à la pratique psychanalytique, plutôt pour des raisons économiques, que pour un vrai intérêt vers la qualité de la discipline ;

- De nombreux maghrébins, partis pour étudier ou travailler à l'étranger, retournent au pays pour appliquer ce qu'ils ont appris, mais ils ne le font pas toujours d'une façon attentive et institutionnalisée, plutôt à travers des personnalisations ou réinterprétations de la matière à leur avantage.

## **Conditions et perspectives pour une « traduction » possible**

Les données montrées sont quelques unes des motivations à la base d'un devoir, presque moral, éthique, humain, professionnel et personnel, de repérer les meilleures modalités et les langages pour « traduire » la psychanalyse ailleurs, et spécifiquement au Maghreb. Ceci aussi parce que, entre autres :

- Etant donné que la psychanalyse existe, et qu'elle est destinée à se diffuser encore davantage, il faut centrer son organisation sur les besoins des patients, plutôt que sur des intérêts de nature économique et politique, ou sur des interprétations personnelles qui avantagent un seul ou un groupe de thérapeutes ;

- Etant donné les conditions de vie de la majorité des maghrébins et de la situation générale des pays arabo-musulmans, la psychothérapie doit s'ouvrir à une plus large tranche de population grâce à la baisse des tarifs. Ceci afin de rencontrer les jeunes, ou les classes les plus marginalisées, et d'entrer dans les écoles, les hôpitaux, les associations locales, les zones rurales et les lieux de rencontre ;

- Etant donné la présence et les caractéristiques de la médecine et de la psychiatrie au Maghreb, la psychothérapie analytique doit entamer avec les patients un dialogue et un échange de savoirs et méthodes, afin de travailler de façon complémentaire à leur avantage ;

- Etant donné la situation actuelle de la psychanalyse dans ces pays et la préparation insuffisante de très peu de thérapeutes locaux, la clinique doit améliorer sa formation locale à travers l'entrée aux départements universitaires de médecine ou

psychologie, et à travers la création d'Écoles de Spécialisation avec un programme sérieux et complet ;

- Enfin, étant donné ses théories et ses concepts de compréhension difficile, il faudrait, au moins en principe, rendre son langage plus facile et compréhensible. Cette modulation doit concerner surtout les notions et les images métaphoriques, ou les concepts utilisés pour stimuler l'imaginaire du sujet et construire avec lui un dialogue fécond et réciproquement utile.

### **À la rencontre des maghrébines : « sujet » de la recherche**

Dans la rencontre avec le monde arabo-musulman de l'autre bord de la Méditerranée, on ne pouvait pas manquer l'épreuve de se soumettre à une série d'interrogations autour de la question féminine. Plus précisément, il est nécessaire d'analyser à fond les enjeux historiques entre les femmes de l'Occident et de l'Orient, de l'Europe et de l'Islam, du monde traditionnel et de la modernité ou de l'hyper-modernité, surtout parce qu'il s'agit d'une problématique tant actuelle qu'urgente et mal posée.

On sait bien, désormais, que le corps féminin est au cœur des discours islamiques depuis sa fondation jusqu'aux fondamentalismes modernes, et surtout qu'à partir de la période coloniale et postcoloniale, il est parvenu au centre des débats internationaux en tant que porteur d'intérêts politiques et de conflits économiques.

Alors, pour le dire en termes psychanalytiques, si le féminin se confronte, depuis toujours, aux limites du phallique, dans quelle mesure le rapport des femmes avec leurs idéaux bouscule-t-il les pouvoirs et les assurances des systèmes culturels et politiques?

Cette question stimule une réflexion croisée qui invoque plusieurs approches disciplinaires, plusieurs langues et espaces de civilisation à considérer en rapport avec ce qui arrive aux femmes islamiques dans la culture méditerranéenne d'aujourd'hui.

Pendant l'expérience de terrain ethnographique au Maghreb, nous avons essayé de découvrir comment le rapport des femmes se passait dans ces pays vis-à-vis des idéaux de la civilisation moderne. Et nous avons constaté que l'actualité du Maroc et celle de la Tunisie sont marquées par la contribution décisive de ses citoyennes à plusieurs niveaux,

premièrement à l'instauration d'une constitution démocratique. Cet enjeu est fondamental car il est à la base de toute une série de changements liés à la présence d'un État libéral.

En ce qui nous concerne de plus près, un éventail de questions s'est ouvert d'emblée, par rapport aux bouleversements contemporains qui ont changé la place des femmes dans le système thérapeutique, au point de le transformer et de contribuer à permettre la diffusion des pratiques psychothérapeutiques dans ces pays.

D'ici, comment penser ces changements du point de vue historique, anthropologique et psychanalytique, et également comment les lier à la problématique à propos de la « traduction » de la pensée analytique que nous avons analysée dans les chapitres précédents?

Nous avons amplement discuté des conditions, des problématiques et des perspectives de la migration dans les pays arabo-musulmans ainsi que de la vie des femmes islamiques. Et, nous avons aussi retracé un cadre suffisamment complet des deux questions afin de pouvoir les croiser entre elles et les faire confluer dans le discours plus général de la place du féminin dans la civilisation islamique du Méditerranée, et, en particulier, dans le système de soins mentaux.

Donc, maintenant, après avoir déconstruit, analysé, décolonisé un passé difficile et avoir construit un héritage contemporain, nous nous proposons de relire l'histoire de la « traduction » de la psychanalyse au Maghreb avec le filtre du féminin et de la réinventer à la lumière des luttes et des conquêtes faites par ces femmes. Dans la partie qui suit nous aborderons de telles questions en commençant par des interrogations telles que:

Quid de la femme et de sa souffrance psychique dans le monde arabo-musulman d'aujourd'hui ? Y-a-t-il des psychothérapeutes arabes ou étrangères pratiquantes dans le Maghreb ? Qui sont-elles ? Quelles sont les caractéristiques de leur thérapie avec d'autres femmes arabo-musulmanes ? Quel rôle jouent-elles dans cette histoire, quel poids et quelle influence ? Quel est leur futur, et quelles perspectives nouvelles peuvent-elles donner à la pratique analytique ?

### **« Traduction » de la psychanalyse « au féminin »**

La vie et l'imaginaire féminin de ces pays sont féconds et complexes, de sorte que les mettre en relation avec la pensée psychanalytique se révèle être un défi fascinant. Les hypothèses que nous proposerons veulent être des pistes de recherche possibles, toutes

orientées vers un objectif unique : contribuer – avec les moyens mis à disposition – à créer un présent préférable et un futur meilleur pour les milliers des femmes qui vivent, travaillent et enrichissent ces terres et ces peuples. C’est pour elles, en effet, et en fonction de leurs besoins, leurs habitudes et langages que les psychothérapies doivent réexaminer leur attitude.

Donc, « traduire au féminin », expression utilisée plusieurs fois dans ce texte, signifie que la psychanalyse peut être véhiculée au Maghreb à travers la multitude de femmes locales, qu’elles soient mères, jeunes, travailleuses, professionnelles, divorcées, épouses, voilées, et ainsi de suite. Et qu’elles soient aussi les destinataires de la pratique psychanalytique.

Cela signifie leur permettre d’avoir accès à une thérapie à prix de base et facilement repérable, grâce à laquelle elles peuvent avoir des informations dans les lieux typiquement féminins comme les *souks*, la Medina, les *hammams*, les coopératives de produits locaux, etc. Ou encore, que la formation spécifique soit ouverte et bien approfondie pour les étudiantes en psychologie et en médecine, destinées aujourd’hui principalement à devenir infirmières.

Encore, « traduire au féminin », implique que les associations des femmes qui se battent pour les droits des maghrébines, ou que les enseignantes qui préparent les futures générations d’Arabes, le fassent en sachant qu’il existe la possibilité de s’occuper et de faire face aux malaises psychiques des femmes, plutôt que de les considérer comme un tabou ou un destin à supporter en tant que femmes. Enfin, cela comporte que la présence de la psychothérapie empêche à certains *tradipraticiens* de profiter de la condition féminine à leurs avantages.

Bref, il faut que la « psychothérapie au féminin » prenne en considération ces tâches afin de discuter le plus possible, avec les femmes arabo-musulmanes, pour les soutenir dans le difficile parcours personnel et collectif d’émancipation. De plus, il importe que les théories et les pratiques de la pensée analytique soient utiles pour permettre à ces femmes de poursuivre leurs tâches traditionnelles et les conjuguer avec leurs désirs nouveaux les plus personnels.

Enfin, « traduire au féminin » entraîne une « traduction » adéquate de la psychanalyse ailleurs, sans aucun compromis avec le pouvoir politique ou religieux, local ou étranger qui puisse représenter une forme de violence physique ou psychique pour les femmes.

Autrement dit, elle oblige à libérer la femme de tout stéréotype misogyne ou patriarcal, prescription pseudo-religieuse, croyance populaire, pression sociale ou familiale : tous voiles qui depuis trop longtemps pèsent fortement sur leurs corps et sur leurs psychés, et qui anéantissent leur créativité.

## **A propos de l'origine socioculturelle du malaise psychique et social des femmes maghrébines**

Les objectifs posés surgissent à la lumière de la situation actuelle du système thérapeutique local encore influencé par des conceptions magiques, religieuses, et archaïques à propos des troubles mentaux. En outre, un tel pouvoir du système traditionnel en matière de soins a de profondes conséquences surtout sur la situation de vie des femmes, dites folles.

Avec l'arrivée massive de la modernité, en fait, les changements sociaux et culturels en champ socio-sanitaire ont gravés sur la façon de lire les souffrances des femmes et de diagnostiquer leurs malaises, en les interprétant à l'avantage du système au pouvoir et en les instrumentalisant afin de maintenir le contrôle sur le féminin, marginalisé et subordonné.

La plupart des femmes dites « folles », chez lesquelles on diagnostique une psychopathologie ne sont pas vraiment des malades mentales, mais plutôt des sujets souffrants à cause d'une multitude de raisons de caractère social, politique et culturel. Elles subissent une « épreuve d'abandon<sup>305</sup> », c'est-à-dire elles expérimentent la douleur d'être abandonné, rejeté par le mari, la famille au sens large – ascendants, collatéraux, ancêtres, alliés et savants – et par la société entière.

Il s'agit de dizaines et dizaines de femmes de toute condition sociale, profession, instruction et provenance : jeunes, vieilles, étudiantes, citoyennes, paysannes, femmes au foyer, professionnelles, femmes de ménage, ouvrières, veuves, orphelines, et ainsi de suite. Elles sont aujourd'hui de plus en plus nombreuses car jamais aucune autorité politique ou intellectuelle n'a décidé de traiter à fond cette problématique.

Les chefs au pouvoir ont préféré classifier ces femmes comme des malades mentales, des folles, ou bien des *personae non gratae*, des marchandises périmées, plutôt que les voir telles qu'elles sont : victimes, boucs émissaires, et sacrifiées d'une société depuis toujours misogyne, archaïque patriarcale et anachronique.

Par exemple, un homme peut épouser deux, trois ou encore quatre femmes, il peut avoir une maîtresse, avoir des enfants avec différentes femmes, et il peut les abandonner quand il veut avec leurs enfants. Il peut aussi les répudier parce qu'elles sont frigides et le pire c'est que, dans ce cas, la frustration plus grave pour une femme sera de n'avoir pas su provoquer l'orgasme chez son partenaire.

---

<sup>305</sup> El Khayat et Goussot 2005, op.cit. p. 44 ;

Ces femmes et bien d'autres vont remplir la troupe des femmes coupables, insatisfaites, incapables, dégoûtées de tout plaisir et désir propre. Dans la plupart des cas, le mari ne sera condamné par aucun tribunal, dirigé naturellement par des juges misogynes et complices de ce système :

« La société a décidé depuis toujours de faire de la fille un garçon de deuxième ordre et de la femme un homme inaccompli et sans pouvoir (...) Le sacrifice des femmes est très frappant dans les sociétés traditionnelles où elles n'ont aucun droit et où aucune politique ne les défend. Les caractéristiques misogynes de la société arabe et maghrébine sont particulièrement sévères, particulièrement fixées et répétitives : elles supposent que des changements de fond, des changements tellement importants qu'ils doivent être des révolutions anthropologiques, doivent advenir pour voir une adéquation des systèmes familiaux et sociaux à une amélioration de l'état des femmes<sup>306</sup>. »

La condition féminine dans ces pays provoque des pathologies très graves et des problèmes de vide existentiel, dépression, agressivité réactionnelle, frustration sexuelle, insécurité, etc., mais que malheureusement ni les hommes en charge de la psychiatrie ni de toute autre thérapie n'a su effacer. De fait, en de telles sociétés, où les hommes détiennent depuis toujours le pouvoir et gèrent la vie des femmes de tout niveau social, on admettra difficilement les culpabilités des générations de mâles qui poursuivent leurs crimes encore aujourd'hui, avec un jeu de forces déloyal.

En effet, quelle valeur peut avoir la parole d'une femme contre le prestige des juges, avocats, médecins, psychiatres, thérapeutes, et toute autre série de hommes suivant inconsciemment les règles claniques nées avec l'histoire même ?

Alors, c'est d'abord la misogynie et l'écrasement des femmes depuis leur jeunesse, qui cause les pathologies psychiques si fréquentes et rend impossible une transformation culturelle qui, au contraire, donnerait finalement la pleine qualité d'êtres humains aux femmes. Et, c'est justement le contentieux psychologique joué entre l'homme et la femme qui freine les pays traditionnels dans leur avancée vers la modernité. Encore, ce sont juste les frustrations vécues par la majorité des femmes maghrébines qui rendent impossible la sublimation et la réalisation en sens qualitatif de la société entière.

---

<sup>306</sup> Ibid. pp. 44-46 .

Enfin, c'est surtout la poursuite de la médicalisation et psychiatriation de la condition féminine et le silence complaisant de la plupart du monde « psy » local ou international, qui aggrave l'état psychique et social des systèmes arabes. Pire encore, cette complicité alimente les formes les plus archaïques et rétrogrades de soin, et encourage les charlatans et les *tradipraticiens* qui affluent dans les rues des pays arabes et que les femmes en premier vont consulter afin de réduire leur souffrance.

## **Quelques perspectives et mises au point conclusives**

Le discours et les représentations sur les souffrances des femmes arabes, relus notamment dans les discours sociaux et religieux, suscitent des réactions et des passions multiples. Celles-ci déploient un spectre qui va de la colère à l'envie de se battre et du désir à l'effroi. Et, si, d'un côté, elles semblent reléguées à des rôles séculaires tels qu'ils sont distribués par les structures de l'alliance et de la parenté, il n'en reste pas moins qu'aujourd'hui elles jouent un rôle de premier plan dans plusieurs domaines familiaux et sociaux, de sorte qu'elles participent à l'échange dans la culture et à la réinvention de celle-ci.

Alors, malgré une architecture socioculturelle fondée sur cette peur et structurée sur les dichotomies masculin/féminin, culture/nature, père/mère, actif/passif, et ainsi de suite, aucune culture et institution aussi répressive qu'elle soit, n'a fait oublier la profonde essence du féminin et n'a pu anéantir les figures archétypales présentes dans chaque culture. De plus, en ce qui concerne la Tradition islamique, nous avons vu combien la femme et le féminin, en général, sont positifs, voire fondateurs.

En outre, aujourd'hui, toujours plus des femmes surtout des adolescentes, sont de moins en moins disposées à supporter les interdits sociaux et les ordures de l'héritage. Dans un contexte de mondialisation effrénée et de déculturation galopante, de nouveaux besoins et désirs surgissent chez les nouvelles générations, de sorte que le statut et l'autoreprésentation de la femme se modifient jours après jours, plus rapidement que le changement culturel. Alors, un profond recentrage de l'ensemble de la société devient urgent.

On discutera de tout cela dans les chapitres suivants, à travers les mots des experts en la matière, et les témoignages directement impliqués dans ces questions. On utilisera l'expression « psychothérapie au féminin », pour entendre la relation thérapeutique entre femmes. En outre, avec cette expression, on envisagera le féminin comme un Ailleurs

symbolique, culturel et politico-économique. Enfin, grâce à la multitude des femmes, on dessinera le profil d'une « thérapeute frontière » : passage à la limite de plusieurs mondes et dimensions.

Cette métaphore que les femmes incarnent représente la possibilité d'aller et de retourner, dépassant les barrières entre pays et sociétés différents. Les leurs sont des histoires d'un voyage dans l'inconscient de civilisations ancestrales comme des réalités actuelles, leur parcours de vie témoigne l'expérience possible de la réalisation du désir féminin et de l'émancipation de ladite « femme arabe ». Alors, chaque pas, mot, action et réflexion de ces thérapeutes aura la valeur d'une profonde recherche de vérité : d'une vérité singulière et à la fois plurielle, voire universelle.



## **TROISIÈME PARTIE**

### **LE TEMPS DE CONCLURE**

#### **I/ « Psychothérapie au féminin » : la triple valeur de la double altérité**

##### **Introduction**

Malgré les difficultés concernant la « traduction » de la pensée psychanalytique à l'étranger, et si l'on considère les motivations qui encouragent un tel effort, nous voudrions vérifier dans la partie qui suit, si les obstacles sont non seulement surmontables, mais aussi si cela vaut la peine de les résoudre. Ceci en partant de l'hypothèse que l'étrangeté de la psychanalyse représente une clé d'accès au monde féminin arabo-musulman.

En effet, nous savons parfaitement que souvent, l'être étranger d'un point de vue géographique, historico-culturel, linguistique, religieux et philosophique, mais aussi symbolique et émotionnel, peut favoriser un patient dans la recherche de son désir et de vérité. Après tout, pour le sujet, il restera toujours une certaine « perturbante familiarité<sup>307</sup> » dans cette recherche conduite ailleurs.

Or, en dépassant les hypothèses sur la « traduction » d'une psychanalyse générique, nous voudrions notamment réfléchir sur la psychothérapie conduite par des femmes locales ou étrangères. Et sur ces dernières qui ont une profonde expérience de vie et de travail dans un pays islamique, en engageant une thérapie avec des patientes arabo-musulmanes. Ceci avec l'objectif d'approfondir la thèse selon laquelle une « psychothérapeute » en tant que femme et aussi porteuse d'une discipline Autre, et donc doublement Autre – ou même triplement si elle

---

<sup>307</sup> Concept freudien dont nous avons discuté dans la Partie précédente;

est étrangère – représente une voie d'accès privilégiée pour la « traduction » et la transmission de la psychanalyse ailleurs.

Pour le dire autrement, la « psychothérapie au féminin » peut-elle contribuer à briser les obstacles causés par la « traduction » de la discipline dans ces pays ? Quels caractères la privilégieraient par rapport à une thérapie exercée par des hommes ? Enfin, si la femme arabo-musulmane, ainsi que la plupart des femmes de la Méditerranée, joue un rôle de médiatrice dans la famille, dans la société et même dans les Traditions monothéistes et les mythologies ou les cosmogonies, pourquoi ne pourrait-elle pas assumer ce même rôle dans le milieu psychanalytique, lorsque la psychanalyse se mesure avec l'autre côté de la Mer ?

D'un point de vue mythique et archétypal, on pourrait se dire que si, en chaque homme, il y a un *Jawdar* ou un *Œdipe* qui dort, et si dans chaque mère fantomatique, il y a une mère réelle qui souffre, alors les thérapeutes joueraient les rôles de magiciens qui poussent le sujet à forcer les blocages, à déchiffrer les énigmes, et à trouver la vérité. En d'autres mots, ceux-là pourraient incarner aujourd'hui le rôle de *Tierce* mythique et médiateur<sup>308</sup>.

En effet, qui sinon une thérapeute pourrait être capable d'instaurer des relations thérapeutiques et favoriser le dialogue avec le monde arabo-musulman, en raison de l'ensemble des contradictions qui la caractérisent, et pour ses qualités féminines ?

On sait bien que les caractéristiques d'une femme, et donc d'une thérapeute, naturelles et construites par les systèmes culturels pendant le temps, ont fait de la femme l'élément refoulé par excellence. Et, c'est surtout sur le plan du retour du refoulé que se joue la partie la plus importante pour la « traduction » de la psychanalyse à l'étranger.

Bien sûr, cette thèse ne veut pas soutenir que seule une analyste femme est capable de « traduire » la psychanalyse dans les pays arabes ou qu'elle seule puisse incarner en elle les aspects du masculin et du féminin, ou encore que la psychanalyse faite par une femme doit être institutionnalisée.

Nous sommes convaincus que le genre du thérapeute n'a pas d'importance si il ou elle est capable d'assumer les deux positions. Ceci devrait être un acquis incontournable de sa profession. Après tout, pour la plupart des psychothérapeutes, la femme ne représente plus le « continent noir » freudien, et ils ont appris à intégrer le côté féminin dans leur personnalité, à

---

<sup>308</sup> A savoir le magicien dans le mythe de *Jawdar* et la sphinge dans celui d'*Œdipe*;

l'accepter et à le vivre comme la partie manquante permettant de combler l'unité psychique du sujet.

Mais, à bien y voir, ce travail de complémentarité, c'est plutôt un processus psychique commun en Occident, lieu d'origine de la psychanalyse qui, depuis des siècles, est pratiquée et diffusée dans tous les pays dits occidentaux. La théorie et la pratique métapsychologiques sont bien adaptées au contexte occidental, et *vice-versa*, les sociétés influencées par elles les ont incluses dans les pratiques normales de leurs cultures.

En ce qui concerne la question du genre, il est communément reconnu que l'identité de genre est plus ou moins indifférente pour devenir psychothérapeute, et que ce dernier représente le côté social d'un sujet. Mais, en allant ailleurs, et en particulier dans les pays arabo-musulmans, nous devons prendre en considération la conception locale liée aux différences de genre et de sexe.

De plus, pour la plupart des Occidentaux, le genre est considéré comme le résultat d'un processus d'*embodiment*, à savoir d'un perpétuel se faire et se défaire de l'humain dans un corps qui remplit un rôle et un statut social spécifique. Par conséquent, nous ne pouvons pas nous abstenir de connaître la représentation locale du féminin.

D'autant plus que, comme nous l'avons vu, dans la mentalité et l'imaginaire arabo-musulmans, la femme joue un rôle très singulier et complexe. Donc, en migrant, la psychanalyse ne peut pas s'abstraire du contexte, au contraire, elle doit devenir transculturelle et métisse, sinon toutes ses théories et pratiques n'auront pas de sens.

En outre, pour ne pas échouer, toute psychothérapie doit se mesurer avec une pensée Autre, qui interprète et vit le masculin, le féminin, la sexualité, l'intimité, etc. de sa propre façon. Ceci est très important dans la relation thérapeutique de sorte que l'analyste doit nécessairement la connaître. Dans le cas du monde arabo-musulman alors, nous devons rendre compte du poids que la Tradition et la quotidienneté jouent dans la condition féminine.

C'est pour ça que l'identité de genre assume une si grande importance pour une thérapeute. On pourrait dire que son genre représente une sorte de présence psychosomatique très forte, et chargée d'implications tant au niveau public, que sur le plan du *transfert* et du *contre-transfert*.

Donc, sur la base de ce dont nous avons précédemment discuté, il semble évident que le fait d'être une femme favorise le travail d'une thérapeute avec des patientes femmes, surtout au cours des premières séances. Enfin, ce type de relation thérapeutique contribue à l'égalité de genre, la prise de conscience en tant que femmes, et en général, à l'émancipation féminine arabo-musulmane.

## **« Psychothérapie au féminin » comme *Tierce* médiateur et les trois dimensions du travail psychanalytique**

Il est certainement plus difficile pour les hommes de s'ouvrir à une thérapeute, car ceux-ci peuvent « faire question », en touchant des refoulés séculaires. Toutefois, c'est par-là que le travail analytique devrait commencer. Autrement dit, l'obstacle de genre représente le cœur de la problématique de sorte que, si l'on parvient à rendre normale une « psychothérapie au féminin » dans les sociétés du monde arabo-musulman, ce sera une victoire pour tout le monde méditerranéen : un pas vers la modernisation critique.

A ce point, on voudrait se demander ce qui fait vraiment la différence entre un homme et une femme pour la psychanalyse locale. On essaiera d'expliquer les motivations pour lesquelles nous avons choisi de discuter seulement des thérapeutes féminines. Bien conscients des risques et de l'ampleur de la matière, notre objectif principal dans le texte qui suit, est de chercher à comprendre pourquoi et comment la « psychothérapie au féminin » peut être un instrument à l'avantage de la « traduction » de la psychanalyse au Maghreb, et plus généralement dans le monde arabo-musulman.

Il faut préciser que pour une femme psychanalyste, il ne s'agit pas d'assumer les attitudes caractéristiques des hommes, par exemple le fait de faire carrière, d'occuper des fonctions politiques ou de pouvoir, de prendre des décisions de responsabilité publique, d'avoir plusieurs relations sans être répudiées ou punies, de vivre ou voyager toutes seules, etc. Mais il s'agit plutôt de penser le féminin à l'intersection des indicibles, impensables, interdits, refoulés, etc., et donc, au croisement entre ce qui est indicible, impensable, interdit, refoulé, etc.

En outre, il faut ajouter que notre ambition n'est pas d'imposer la « psychanalyse au féminin », ni de la considérer comme meilleure par rapport au travail analytique des hommes, ni de la voir comme une solution au malaise des femmes arabes et de leur subordination. Au contraire, nous essaierons de réfléchir sur les potentialités inhérentes à la thérapie entre femmes, et à sa valeur ajoutée pour la « traduction » de la psychanalyse ailleurs.

Et ce faisant, pour schématiser, nous avons identifié trois niveaux d'action pour la « psychanalyse au féminin » :

- Individuel, voire joué dans la relation thérapeutique entre femmes ;
- Collectif, qui réunit l'ensemble des femmes arabo-musulmanes ;
- Théorico-épistémologique, qui concerne les aspects les plus conceptuels de la « traduction ».

L'hypothèse de départ est qu'à tous ces trois niveaux, la « psychothérapie au féminin » peut contribuer comme une valeur ajoutée avantageuse de :

- Chaque femme, dans la mesure où le thérapeute sert en tant que miroir critique, et instrument de réalisation du propre désir inconscient ;
- La collectivité féminine étant donné que la psychanalyse entre femmes favorise l'émancipation et la modernisation ;
- La « traduction » de la théorie psychanalytique dans le monde arabe, ou parfois le métissage de la psychanalyse dans des cultures Autres.

## **Première dimension : la subjectivité**

### ***La thérapeute et sa langue : deux étrangères comparables***

Un cas singulier, c'est la figure de la thérapeute étrangère qui travaille dans les pays arabo-musulmans. Trois fois Autre, en tant que : femme, porteuse d'une pratique inconnue, et originaire d'un pays occidental parlant une langue étrangère. Pour ces raisons, il est intéressant d'approfondir les conséquences liées à de telles caractéristiques incarnées dans une psychothérapeute occidentale.

Étrangère par excellence, on peut représenter sa triple altérité d'une manière similaire à celle de la langue, dans notre cas le français, ou bien, le français utilisé dans le langage de la

psychanalyse. En premier lieu, tant pour la thérapeute étrangère que pour la langue, il s'agit d'incarner une inquiétante altérité, inhérente à leur essence même, autrement dit, à leur profonde nature symbolique, imaginaire et réelle.

De plus, la langue maternelle et la femme, entendue comme mère, sœur, épouse, etc., sont tous des lieux familiers et accueillants pour les hommes, mais en même temps insaisissables et ambigus. Enfin, le langage analytique est comparable à l'image que beaucoup d'Arabes se font d'une psychothérapeute occidentale, porteuse d'un savoir méfiant, sinon colonisateur.

Donc, femme, langue, thérapeute étrangère, psychanalyse, etc. font l'épreuve d'une identité innommable, impossible à traduire, et irrémédiablement Autre. En sus de lui être intrinsèque, cette altérité se décline en tant que manque, *Pas-tout*, pour le dire avec Lacan, ou au contraire, se fait excédante, en dépassant les limites du contrôle masculin.

Alors, d'une certaine manière, on pourrait penser que ce binôme qui fait tant de familiarité que d'altérité, et sur lequel la psychothérapeute et la langue étrangère courent ensemble, sont à la base de chaque lien social, voire humain.

### ***Risques de la relation thérapeutique au féminin***

Il est bien évident que le rapport entre thérapeute et patient est loin d'être facile ou exempt de risques. S'il est vrai que cette relation, à certains égards, semble plus aisée avec les femmes, au contraire, elle pourrait représenter une impasse pour les hommes arabomusulmans. Autrement dit, l'excès d'altérité de la psychanalyste risque de devenir un obstacle qui empêcherait l'accès des hommes à l'analyse.

En outre, il y a toujours la possibilité que même la relation entre deux femmes, si elle n'est pas bien gérée par la thérapeute, peut faillir si elle arrive à créer une sorte de *ghetto*, ou bien un lieu tellement intime, protégé et féminin, d'évincer ou anéantir le masculin : altérité nécessaire dans toute relation thérapeutique.

Enfin, un autre obstacle serait représenté par un mécanisme pas du tout inconnu à la psychanalyse. En effet, pour le patient, un accroissement de la conscience de Soi grâce à sa thérapeute, peut correspondre à une sorte d'immobilisme physique et psychique à cause de l'impression que l'analyse est l'unique voie pour la réalisation de son propre désir.

Néanmoins, à bien considérer, ce serait un désir illusoire, immobile, et loin d'être mis en acte dans la vie réelle, souvent vécue comme une déception. Dans ce cas, le risque serait de créer une distance trop grande entre la pensée et le vécu quotidien, ainsi qu'un lien trop profond entre patient et thérapeute.

### ***Intégrer le masculin***

A partir de ces prémisses, la question serait : comment une femme thérapeute qui travaille avec d'autres femmes arabo-musulmanes, pourrait activer chez ses patientes les aspects masculins, ou plus précisément, ces parties du féminin qui utilisent des attitudes caractéristiques des hommes, par exemple le fait de faire carrière, d'occuper des fonctions politiques ou de pouvoir, de prendre des décisions de responsabilité publique, d'avoir plusieurs relations sans être répudiées ou punies, de vivre ou voyager toutes seules, et d'autres aspects qui dans l'imaginaire arabo-musulman – et pas seulement – sont traditionnellement attribués aux hommes ? Comment leur faire comprendre que ce « lexique masculin » est acceptable et praticable aussi par une femme ?

Comme nous l'avons déjà précisé, il ne s'agit pas, pour une psychanalyste femme, d'assumer les attitudes caractéristiques des hommes. Mais il s'agit plutôt de penser le féminin à l'intersection des indicibles, impensables, interdits, refoulés, etc., et donc, au croisement entre ce qui est indicible, impensable, interdit, refoulé, etc. Ainsi seulement, une thérapeute pourrait arriver à incarner les deux aspects, et à inclure dans la relation tant le masculin que le féminin en évitant une pratique qui *scotomise* et anéantit les parties nécessaires à l'unité psychique d'un sujet.

Alors, la complicité entre les femmes pourra être utilisée surtout dans un premier moment pour dépasser certaines barrières. Ensuite, elle sera complétée par un déplacement de l'analyste vers une position plus masculine, jusqu'à incarner les deux. Au début de la thérapie, en effet, lorsque le patient observe l'Autre, incarné par la thérapeute, l'égalité de genre pourrait représenter un avantage pour bien commencer l'analyse et faciliter la relation. Une altérité rassurante, donc, ou une « inquiétante familiarité ».

Cependant, avec l'avancement de la thérapie et la prise de conscience, le sujet parviendra désormais à une phase de compréhension de Soi et de son propre désir, au cours de laquelle la psychanalyste représente une sorte de miroir qui réfléchit son image. Alors,

l'aspect physique et les caractéristiques liées au genre et au sexe de la thérapeute sont des ornements superflus dans le dialogue, tissu profond, entre deux inconscients.

Enfin, dans un troisième moment, quand le sujet se montre prêt à mettre en pratique ce qu'il a observé et compris pendant l'analyse, et lorsqu'il est disposé à tourner son parcours vers la réalisation de Soi, les traits externes de la thérapeute pourraient être utiles. Naturellement, son genre pourra être utilisé de manière différente par rapport au début de l'analyse, autrement dit, la psychanalyste aura la possibilité de récupérer sa propre identité de sujet, voire d'individu autonome, et non plus un lien presque maternel ou un rôle de miroir pour la patiente.

En outre, son altérité, cette fois, ne sera pas une « inquiétante familiarité », mais pourra devenir une figure compétente et fiable avec laquelle discuter de soi. Bref, la ressemblance entre femmes pourrait renouveler un rapport de complicité unique entre thérapeute et patiente.

Malgré cela, la relation thérapeutique, ne devrait jamais, en aucune phase, se transformer en amitié, et l'analyste ne pourrait en aucun cas représenter une sœur ou une mère. Au contraire, elle devrait soit incarner le féminin et le masculin, soit maintenir son rôle professionnel de thérapeute.

De manière à ce que chaque patient, à la fin du parcours thérapeutique, puisse trouver dans sa psychanalyste tous les éléments qui caractérisent le masculin et le féminin, le paternel et le maternel, la Loi et l'accueil, la règle et l'Émotivité, ainsi que tout autre couple complémentaire et nécessaire à l'unité psychique d'un sujet.

## **Au-delà de toutes résistances : les *neutres* de la relation**

### ***Langue étrangère, langage psychanalytique et bilinguisme***

Dans la construction de cette relation particulière « au féminin », la thérapeute peut utiliser certains éléments afin de structurer un dialogue qui dépasse les obstacles, et surtout les obstacles initiaux, dus à l'étrangeté de la discipline psychanalytique, d'origine occidentale. Il s'agit des points *neutres* d'un dialogue, à savoir, des portions communes aux deux parties, grâce auxquelles il devient possible pour la patiente et sa thérapeute de faire ensemble cette expérience d'altérité qui est l'analyse, en créant un premier lien dans la relation.

Dans la série des éléments neutres, le plus évident est le fait d'être toutes les deux des femmes. Mais, au-delà de ça – à propos de quoi nous avons suffisamment discuté – un autre facteur considérable est la langue française, et plus spécifiquement le langage technique de la psychanalyse en français. Par exemple, dans le cas de deux femmes arabes qui font leur analyse en français, deuxième langue parlée au Maghreb, patiente et thérapeute avanceraient ensemble en utilisant une langue qui n'est pas leur langue maternelle.

En plus, elles évolueraient ensemble dans une terre inconnue où on parle un langage technique et complexe qu'elles doivent apprendre et déchiffrer à deux. Mais souvent, le simple fait de progresser ensemble dans l'altérité de la langue, contribue à construire une portion d'espace symbolique en commun dans lequel instaurer un dialogue fécond :

« Ce lieu sacré où il est possible trouver la racine commune à tous les êtres humains<sup>309</sup>. »

Le cas d'une thérapeute étrangère avec laquelle une patiente ne partage pas la langue arabe, mais qui utilise plutôt la langue des colonisateurs, est différent. C'est aussi le cas d'une thérapeute non francophone qui fait pourtant ses analyse dans cette langue. Si ces deux cas peuvent compliquer la conversation, surtout dans les phases initiales, ils pourraient aussi devenir un instrument formidable s'il est bien géré.

En fait, à partir de nombreux témoignages écoutés sur le terrain, il apparaît que les patientes ont beaucoup plus de facilité à discuter de certaines questions, surtout en matière de sexualité, lorsqu'elles utilisent une langue qui n'est pas leur langue maternelle avec laquelle elles s'expriment quotidiennement ou qui appartient aux dimensions plus traditionnelles et familières. L'altérité de la langue, alors, face à des arguments émotionnellement chargés ou interdits, rend leur confiance plus aisée.

De la même manière, une femme thérapeute, qui parle français et qui est bilingue, facilite le sujet à se narrer car elle représente une altérité voisine et rassurante. Normalement, quand une patiente arabe se trouve à côté d'une personne qui a une position et un rôle différent du sien, elle se sent plus à l'aise d'aborder, discuter ou approfondir ses problèmes avec elle, plutôt qu'avec ses amies ou sa mère, ses sœurs, et d'autres femmes de la famille.

Comme nous l'avons déjà vu, il y a quelques arguments qui dans la culture arabo-musulmane sont considérés comme des tabous et desquels les femmes ne parlent pas, par

---

<sup>309</sup> Tarantini Lidia, *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica, Geografie della psicoanalisi*, n°1, 2008, Il Saggiatore, Roma, p. 82 ;

pudeur, décence, et respect des traditions et coutumes. Cependant, une thérapeute devrait faire attention à ne pas exagérer la complicité ou l'intimité avec sa patiente, sinon elle risquerait de créer une sorte de *harem* psychanalytique qui est infructueux tant pour le sujet que pour la relation thérapeutique.

### ***L'inconscient comme Tierce médiateur***

En poursuivant notre série d'éléments neutres d'une analyse, nous voudrions discuter de certaines modalités de dialogue. La langue, en fait, n'est pas l'unique langage à disposition des deux parties pour communiquer ; au contraire, il y a beaucoup d'autres modalités qui permettent de tisser la relation. Par exemple, il est possible d'identifier des objets médiateurs qui, manipulés par le sujet, mettraient en évidence sa modalité de se rapporter avec le vécu inconscient qui n'a pas encore été verbalisé. Une sorte de « conteneur<sup>310</sup> », qui garantit à la thérapeute un cadre mental capable d'entrer en contact avec l'altérité de la patiente.

En parlant du *Tierce*, comment ne pas penser à l'inconscient ? Étranger par excellence, dicible seulement par un mot inconnu, accessible uniquement à travers un sens pas immédiatement compréhensible, révélé exclusivement à travers un dialogue singulier entre deux inconscients. Et ceci est encore plus vrai pendant une relation entre femmes qui ont la possibilité de partager une vraie et profonde expérience de rencontre inconsciente.

En fait, après un premier effroi et un dépaysement dus à une situation méconnue du sujet et souvent aussi de la thérapeute, à cause de la demande débordante de la patiente qui indirectement se charge d'attentes et de désir, il est possible de construire une relation qui n'est pas orientée vers une compréhension totale, mais plutôt vers un échange satisfaisant de sens et contenus.

Bref, à une relation féconde de *transfert* et *contre-transfert*, ou, encore, à une relation dont les temps, modalités, langages, et objectifs sont négociables par les deux parties, et finalisés uniquement à la réalisation des besoins du sujet et de son désir inconscient.

### ***Thérapeute aconfessionnelle***

---

<sup>310</sup> La psychothérapeute Lidia Tarantini le définit de cette manière en faisant référence au jeu du sable, utilisé dans l'analyse jungienne. Elle utilise cette expression lors de l'entretien fait à Rome le 21-01-2015 ;

Dans la thérapie avec des patientes musulmanes, un Autre *neutre* particulièrement important est la confession religieuse de l'analyste. Même si elle est croyante, et quelle que soit sa religion, elle devrait assumer une attitude athée, à entendre comme aconfessionnelle, donc universelle, qui devient finalement une posture éthique face à ses patientes et à leurs instances islamiques.

Ce faisant, la thérapeute serait capable de soutenir n'importe quelle souffrance ou rupture due aux croyances religieuses en supportant le sujet dans la reconstruction d'une intégrité interne. Surtout si cela a été compromis par certains interdits ou pratiques. Ceci se révèle encore plus important dans le cas des patientes arabo-musulmanes qui sont affectées, plus que les hommes, par les rigides dispositions religieuses.

### *Chambre d'analyse comme lieu et temps Autre*

Un élément commun évident est la chambre où a lieu la thérapie, lieu neutre par excellence, terre d'intersection et transition dans laquelle tout est licite, et même les événements les plus tragiques, scandaleux, et intimes peuvent être discutés, donc exprimés, et en quelque sorte, éloignés de soi :

« Les mots dits dans la chambre analytique sont paroles migrantes, à la recherche d'un impossible retour dans le Sens Ultime de la Vérité<sup>311</sup>. »

Dans ce lieu presque sacré, en fait, le désir inconscient du sujet arrive à être extériorisé et rendu conscient. Mais, du fait d'être exprimé sous la forme de langage plutôt que d'action, il ne devient pas un désir totalisant et traumatisant pour la patiente. Au contraire, ceci servira juste comme facteur neutre, ou bien comme colle dans la création de la relation thérapeutique qui, comme nous l'avons dit, reste indispensable pour dépasser les impasses initiales du dialogue analytique.

La psychothérapie et même le corps de la thérapeute, alors, prendront la forme d'un miroir dans lequel le sujet peut s'observer lui-même, jusqu'à comprendre et soigner sa propre image intérieure.

---

<sup>311</sup> Tarantini 2008, op.cit. p. 84 ;

## Deuxième dimension : la collectivité

### *La « psychothérapie au féminin » et la collectivité des femmes arabo-musulmanes*

Le premier niveau d'intervention de la « psychanalyse au féminin », à savoir le plan individuel de la relation thérapeutique, nous amène directement au deuxième, celui de la collectivité des femmes. Ceci, car le niveau collectif rend compte du devoir de lutter au sein de la société même pour changer le pouvoir politique, juridique, économique, etc., ainsi que pour changer la réalité quotidienne et la dimension subjective, psychique et sociale des femmes.

Il faudrait lutter pour les mères célibataires, les divorcées sans subside, les enfants abandonnés, les jeunes délinquantes, les femmes diplômées mais désœuvrées ou au chômage. Encore, il faudrait se battre pour les femmes qui ont des handicaps physiques et mentaux, qui tombent malades, qui abandonnent leurs études pour des causes externes, en dernier, pour toutes les femmes d'aujourd'hui qui sont marginalisées dans une société devenue une société moderne de consommation.

Mais, si en Occident – où les femmes ont connu une situation similaire – le rapport entre la morale courante et les lois a changé, d'abord à l'intérieur de la famille et après en codifiant les règles communes, le monde arabe suit un processus opposé. Pour le dire autrement, si en Europe la mentalité a précédé la loi, les mouvements féministes venaient du « bas », et c'est seulement suite à une longue lutte de revendication qu'elles ont obtenu des lois, dans les pays arabes, c'est le contraire. En fait, là-bas les lois sont plus avancées que la morale commune. En général, l'initiative vient d'en haut, de l'Etat et des élites, ou de l'extérieur, des forces internationales.

Naturellement, cela dépend du pays. Par exemple, en Tunisie, au Maroc, en Syrie, ou en Egypte, on rencontre depuis des années, des combats juridiques et de grands débats sont encore en cours :

« Les faits contre les codes et les codes contre les faits, répétons-le. L'évolution n'est jamais linéaire et cela dans toutes les sociétés du monde. Elle opère en grappe et se développe en série. Dans le monde arabe comme ailleurs. Le coût

du progrès social payé par nos pays et qui ne peut qu'être rapide, est beaucoup plus lourd qu'en Europe où la société a pris son temps. (...)

Nous vivons une situation contraire ; nos codes intègrent certes des éléments traditionnels, tout en faisant passer nôtres mœurs, et avec quelle peine, à un autre registre. Nous travaillons très vite et dans la résistance. L'Etat représentant les élites, même si sa base demeure populaire voire populiste, impulse d'en haut, bouscule, avance, entraîne<sup>312</sup>. »

Le contexte sociopolitique, donc, se révèle d'une importance capitale même dans le secteur des soins psychiques. Si nous partons du constat que tout sujet est lié à son groupe, et *vice-versa*, que la collectivité est nourrie par l'action de ses membres, alors une pratique comme la psychothérapie analytique ne peut pas s'abstenir de considérer chaque aspect de la dimension sociale. D'autant plus qu'il s'agit d'une société étrangère à ses théories, comme la société arabo-musulmane.

D'ici certains recherches<sup>313</sup> essaient de comprendre comment et à quel niveau les événements politiques, entendus dans le sens plus général du terme « politique », influencent ce qui se déroule dans la chambre d'analyse et, plus précisément, au cours de la relation de *transfert* et *contre-transfert*, ainsi que pendant la manifestation, plus ou moins directe, des résistances du sujet face à la thérapeute.

Beaucoup de choses ont été écrites par rapport aux politiques de la psychanalyse, à savoir sur les pratiques et les liens qu'elle tisse ou a tissé au cours de l'histoire avec le pouvoir local, plutôt que les conséquences sociopolitiques de sa mise en acte dans les pays arabes. Ou, au contraire, l'impact des événements politiques sur l'analyse, et ainsi de suite. Malgré cela, la bibliographie à disposition concernant ce vaste argument est insuffisante ou trop générale, ou pire intéressée.

Donc, même pour cette raison, afin de développer une enquête la plus objective et approfondie possible, nous avons également utilisé, à côté des documents et ouvrages

---

<sup>312</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *Entretiens au bord de la mer. Conduits par Lydia Tarantini*, SudEditions, Tunis, 2010, p. 144 ;

<sup>313</sup> Entre autres, nous avons fait référence surtout au texte : El Khayat Ryta et Goussot Alain, *Psychiatrie, culture et politique*, Edition Eini Bennai, Casablanca, 2005.

Ce choix est dû à plusieurs raisons : en premier le livre concerne les pays de notre intérêt ; deuxièmement, car nous avons rencontré les auteurs en pouvant leur demander des approfondissements sur les questions discutées ; et, enfin, puisque les questions abordées et les perspectives adoptées correspondent aux nôtres. Autrement dit, dans le livre, on croise les dimensions anthropologiques, psychanalytiques et politico-culturelles ;

officiels, les témoignages directs de thérapeutes, étudiantes, chercheurs, citoyens et citoyennes, et d'autres sujets rencontrés sur notre terrain au Maroc<sup>314</sup>.

En général, la plupart d'entre eux confirment l'importance et la relation stricte que la psychothérapie et la politique, locale ou internationale, tissent réciproquement, et quels événements affectent la santé psychique des patients, surtout des femmes.

Certaines, par exemple, sont à l'écart de tout ce qui se passe au niveau public, malgré tout, ceci influence énormément leur vie quotidienne. D'autres vivent intensément la vie publique avec un si grand nombre de bouleversements intérieurs, à un point tel que ceux-ci retombent sur la condition du sujet pendant sa thérapie.

D'autre part, les thérapeutes tiennent à préciser que le lien thérapeutique n'a aucun caractère politique, et que leur finalité n'est absolument pas d'orienter la patiente vers une position politique plutôt qu'une autre. Au contraire, elles soulignent l'importance de l'effort de faire comprendre combien et comment les événements collectifs et publics influencent la psyché individuelle, dans le processus analytique, ainsi que dans la relation thérapeutique.

Naturellement, chacune est libre de réagir et faire face à ces événements selon ses propres structures intrapsychiques ou selon l'éducation reçue, mais dans la plupart des cas, les psychothérapeutes rencontrées observent une incidence négative en ce qui concerne les dynamiques sociopolitiques actuelles sur la santé du sujet. Souvent, on relève des sentiments tels que la peur, l'anxiété, l'angoisse, le sens de menace, et le danger de subir des abus.

C'est clair aussi que de tels comportements et répercussions poussent à amener à une aggravation et à une régression de la patiente, ou bien, au contraire, à une réaction et un changement en sens positif. L'incidence des faits sociopolitiques est tellement forte que, dans certains cas, le sujet semble prétendre de sa thérapeute, une ouverte déclaration de complicité.

Comme à dire :

« Si tu veux me comprendre à fond, tu dois être complètement de ma part, toujours et en tout cas avec moi<sup>315</sup> ».

---

<sup>314</sup> Entre autres, nous avons rencontré les psychothérapeutes Lidia Tarantini, Ritha El Khayat, Jalil Bennanni, Sami Ali, plusieurs psychologues marocains, et d'autres professionnels socio-sanitaires du Maroc. Encore, nous avons parlé avec des anthropologues locaux ou qui s'occupent des questions similaires, et d'autres personnalités du monde scientifiques tels que le psychologue et pédagogue Alain Goussot. Après, nous avons rencontré des membres des Associations féministes musulmanes. Enfin, nous avons discuté avec des femmes marocaines rencontrées sur notre terrain de recherche ;

<sup>315</sup> Extrait de l'entretien avec Rytta El Khayat ;

Un autre élément à souligner encore concerne la thérapie des hommes avec une analyste féminine. Il s'agit de la présence, plus ou moins consciente et incidente, d'un niveau macro-symbolique de type patriarcal et misogyne selon lequel ce seraient aux hommes de jouer le rôle de « sujet supposé de savoir », rôle qui, normalement, dans la relation thérapeutique appartient à la psychanalyste.

Ceci génère de nombreux problèmes car, si la patiente croit que la thérapeute, en tant que femme, manque du *phallus*, autrement dit, qu'elle lui est inférieure, elle ne sera pas considérée à même de soigner le patient et de comprendre ses dynamiques mentales.

Néanmoins, les analystes rencontrées au Maghreb affirment de ne s'être jamais résignées ni d'avoir craint de tels préjugés, héritages évidents d'un système encore présent, mais dont les bases sont toujours plus en crise.

Tout au contraire, de telles menaces constituent pour elles un moteur pour faire progresser leur travail de femmes, en attribuant une valeur ajoutée à leur pratique de soins, qui pourra enfin arriver à jouer une importance aussi pour la collectivité. De fait, leur existence même deviendrait un témoignage vivant et représentatif pour toutes les femmes arabomusulmanes, et aussi pour les hommes qui, le voulant ou non, seraient obligés d'en accepter le rôle.

Naturellement, les essais continus pour éliminer toute illusion phallique dans la psychanalyste, incident sur sa pratique. Nombreuses psychothérapeutes maghrébines, qui après des efforts ont atteint une position institutionnelle et publiquement reconnue, sont obligées de se joindre à une Association, un Cercle ou un Institut de psychothérapie afin de voir légitimé leur statut. Et, évidemment, le groupe est toujours présidé par un ou plusieurs analystes masculins.

Il y a encore une autre conséquence fréquente à ce chemin fatigant qu'une femme doit parcourir pour être reconnue en tant que personne qualifiée à la profession de psychothérapeute – sous-entendu, jamais à l'instar d'un homme. Il s'agit du retour sur le lit d'analyse pour se ressaisir et récupérer l'unité psychique perdue, ou du moins troublée, par une expérience émasculant comme le fait de faire face à une société dirigée par des hommes puissants et autoritaires.

Mais, les thérapeutes rencontrées affirment que rien ne donne plus de satisfaction et de sens de légitimité ou perception que d'être réellement utiles, de réussir comme thérapeute,

comme femme et comme citoyenne, dans un monde décliné essentiellement au masculin. Ici, on trouve le changement et le soin individuel et collectif.

Donc, pour résumer la deuxième dimension, que pourrait apporter une « thérapie au féminin » à la collectivité des femmes arabo-musulmanes ? Les femmes rencontrées au Maroc nous sont utiles. Au cours de leurs entretiens<sup>316</sup>, elles témoignent des conquêtes sociales qui commencent à rencontrer du succès au Maghreb, bien que lentement et différemment de pays à pays.

Néanmoins, le plus grande manque à combler, peut-être, reste l'écart entre l'expérience subjective féminine singulière, et une expérience plus collective, ainsi que la création d'une structure symbolique capable et apte à représenter la dimension unitaire des femmes.

Autrement dit, il serait nécessaire d'entamer un mouvement synchronique entre le vécu expérientiel des Arabes musulmanes et le langage qu'elles utilisent, par exemple, pour se décrire elles-mêmes et le monde environnant, ou pour conter leur relation avec les institutions, ou encore pour montrer les lieux où elles habitent et les objets qu'elles utilisent, enfin les pratiques et les représentations qui les éduquent<sup>317</sup>.

Enfin, et malgré tout, nous nous joignons à l'appel à intervenir que fait Boudhiba, car :

« C'est le changement qui s'impose et de façon brutale et douloureuse, ce qui induit la rupture comme constante incontournable à l'intérieur même de notre réflexion. Oui nous vivons des ruptures et même des fractures d'où les dimensions inédites et inattendues du conflit des générations. Que de situations cocasses ou « aberrantes » ! Que de drames aussi ! Mais pour le chercheur que je suis quelle aubaine<sup>318</sup> ! »

### **Troisième dimension: la théorie et le symbolique**

---

<sup>316</sup> Voir les entretiens annexées à la thèse ;

<sup>317</sup> Pour approfondir cet argument, voir : Fraire M., *Ciò che fa la differenza, Psiche, Nuove identità*, n°1/2002, pp. 87-101;

<sup>318</sup> Bouhdiba 2010, op.cit. p. 145 ;

## *L'universalité de l'altérité*

Jusqu'ici nous avons approfondi les questions liées à la pratique des psychothérapeutes qui s'engagent ou qui travaillent dans les sociétés du Maghreb. Comme conclusion au chapitre, nous voudrions brièvement discuter d'un troisième niveau, qui concerne plutôt le plan théorique et spéculatif.

Autrement dit, nous nous proposons d'analyser le cadre imaginaire et symbolique qui entoure la question de la « psychothérapie au féminin » dans le monde arabo-musulman. Ce faisant, nous discuterons en termes scientifiques l'hypothèse de recherche initiale selon laquelle une femme thérapeute peut représenter un soutien à la « traduction » de la psychanalyse dans la société islamique.

Pour schématiser, nous avons commencé avec l'hypothèse qu'une femme incarne l'altérité par excellence dans plusieurs dimensions :

- pour la Tradition, la culture et l'imaginaire arabo-musulman ;
- selon la théorie et la tradition psychanalytique<sup>319</sup> ;
- comme le témoignage de nombreuses recherches anthropologiques ;
- selon les dires de psychothérapeutes rencontrés ;
- comme il ressort des événements actuels et des débats contemporains plus importants.

Donc, énigmatique depuis toujours et aux yeux de tous, la femme « continent noir » de l'humanité reste un « non résolu » pour chaque homme de toute culture. Pour le dire en termes analytiques, elle jouit du seul fait d'être une femme, d'une condition que personne ne pourrait jamais éprouver.

---

<sup>319</sup> Nous faisons référence surtout à la théorie de Lacan qui, dans le séminaire *Encore*, (Lacan Jacques *Encore, Le Séminaire, livre XX*, Seuil, Paris, 1975) aborde la question de la femme en identifiant sa spécificité dans le fait de jouir d'une jouissance supplémentaire à celle phallique partagée avec les hommes, bien que d'une façon différente. D'ici pour elle, en découle une expérience Autre qui échappe à chaque définition et savoir ;

Et si l'ordre islamique a réagi en instituant un système fondé sur une organisation signifiante phallique ou mieux *théo-phallo-centrique*, on peut bien constater que cet ordre n'est pas le seul et qu'il s'agit d'une condition presque universelle. La femme est similaire *partout* et en tant que telle, elle pourrait représenter l'universel apte à briser n'importe quelle barrière sociale, politique ou culturelle.

Pour vérifier le fondement de notre hypothèse sur l'efficacité d'une opération pratique et symbolique de translation de la psychanalyse ailleurs à travers le féminin, il nous semble utile de rappeler l'exkursus fait à l'égard de certains traits et comportements de la culture islamique concernant la femme.

Les arguments, les textes et les approfondissements auxquels nous nous sommes référés à propos de la féminité arabe, nous apparaissent comme un précieux témoignage de l'altérité propre à ladite « femme arabe », et qui va justement dans le sens qu'on essaie de développer sur l'universalité de cette altérité.

### **« Psychothérapie au féminin » : une mission pour la « thérapeute-frontière »**

« Quelle lutte et quelle dépense pour canaliser le féminin<sup>320</sup> ! »

Cette phrase résume parfaitement les efforts faits par plusieurs parties contre l'émancipation du féminin arabo-musulman. Souvent, au cours des siècles, on a assisté, en différents milieux de la Méditerranée, à de vraies épurations et violences envers les femmes qui ont leur racine surtout dans la peur et la phobie qu'engendre le féminin depuis la nuit des temps.

Maintenant, nous avons essayé d'argumenter l'hypothèse selon laquelle les analystes, en tant que figures incarnant symboliquement les « Déeses Mères<sup>321</sup> », pourraient devenir des nouvelles « Reines de l'inconscient », à travers lesquelles la psychanalyse pourrait construire ses relations thérapeutiques dans le monde arabo-musulman en dépassant les obstacles de nature sociale, linguistique, culturelle, politique, et religieuse, et en contribuant à changer la condition féminine :

---

<sup>320</sup> Abdelouahed Houria, *Figures du féminin en Islam*, PUF, Paris, 2012, p. 172;

<sup>321</sup> Abdelouahed 2012, op.cit. ;

« Le démon n'est que la projection de cette partie obscure de nous-mêmes. Et cette violence contre les femmes en dit long sur la non-acceptation de l'Autre en soi, le refus de la part féminine, opaque et énigmatique, que les hommes portent en eux. Violence qui signe l'échec de cette capacité de se transcender soi-même afin d'assurer son unité véritable<sup>322</sup> ».

---

<sup>322</sup> Ibid. p. 229 .



## II/ « Psychothérapeute-frontière » : quelle place et quels enjeux pour de nouvelles Déesses Mères ?

### Introduction

« Elle (la femme) semble disposer d'un pouvoir de partage entre raison et déraison, ou de diagnostic : (...) elle occupe la fonction de médiation entre les médiateurs (...) une conjonction de bords. Elle détient un savoir qui procède du corps, qui n'est pas soumis à l'ordre du langage (...) son savoir ne s'acquiert pas par les voies habituelles (...) son identité déborde sans cesse les identités<sup>323</sup>. »

Nous voudrions ouvrir le chapitre avec ces mots très signifiants et faire en sorte qu'ils deviennent le fil rouge d'une réflexion féconde sur les femmes de la Tradition musulmane, cousines des filles de l'autre côté de la Méditerranée, et aïeules des thérapeutes modernes. Déesses Mères qui, même si elles ont été rejetées et dévalorisées tout au long de l'histoire, ont réussi à survivre, et de plus, à défendre leur autonomie de sujets.

Le « Royaume des Mères » suscite depuis toujours un sens d'ambiguïté et puissance qui rend trouble l'attitude de l'homme envers la femme, et la fait basculer entre le refus et l'idéalisation, la soumission et le lien viscéral, l'objectification et la crainte :

« On fonde alors le royaume des mères. Beaucoup plus du foyer ou de la nuit, la femme arabe est la reine de l'inconscient<sup>324</sup>. »

Évidemment, cette image du féminin renvoie au monde naturel et primordial, ou à la dimension biologique et générative. Ce lien de la femme avec la nature la protégerait du risque d'omnipotence et de délire propre de la pensée humaine en la réclamant toujours aux rythmes et aux règles naturelles, desquelles elle serait, plus que d'autres, consciente et patronne.

---

<sup>323</sup> Benslama Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarions, Paris, 2004, pp. 225-226 ;

<sup>324</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003, p. 270 ;

Cette capacité d'ordre et ce sens de la limite pourraient être utiles à la société contemporaine qui, selon Bouhdiba, souffre des délires où :

« l'omnipotence et la technologie, le pouvoir et le progrès, les rationalisations et les optimisations semblent ne laisser aucune place au vécu de la douleur, de la tragédie, de la souffrance<sup>325</sup>. »

### **« Psychothérapeute-frontière » comme une nouvelle Shéhérazade**

La femme a toujours joué un rôle central dans l'histoire du monde arabo-musulman. Nous l'avons constaté en analysant la Tradition religieuse, et nous pouvons le retrouver aussi dans la littérature mythique, à travers la figure exemplaire de Shéhérazade, protagoniste des *Mille et Une Nuits*.

Sans se perdre dans les détails de cette histoire très connue, ce qui nous intéresse le plus est le fait de mettre en relief la valeur de son personnage en tant que métaphore de la femme moderne et, plus spécifiquement, de la thérapeute. Dans l'imaginaire arabo-musulman, Shéhérazade représente l'altérité par excellence, inscrite au cœur même de la fondation islamique.

Avec elle et les autres filles de l'histoire mythico-religieuse – que nous avons rencontrées dans les chapitres précédents – la figure de l'Autre assume l'identité féminine :

« Depuis la parole de la femme, les fenêtres s'ouvrent sur des jardins luxuriants, le périple mystique ou l'odyssée d'un amant, et le monde de concupiscence qui grouille de plaisirs<sup>326</sup>. »

Grâce à son érotisme, à sa parole, et à son onirisme, elle opère une sorte de thérapie fondée sur le conte qui guérit les hommes, ou bien les rois, et renverse dialectiquement leur tendance misogyne. Ainsi, elle conjure le destin et restaure la féminité dans ses droits démontrant que rien ne saurait vaincre la femme.

Encore, elle dépasse l'angoisse, excite le rêve et le désir de vivre car son érotisme est une technique salvatrice et divine : une technique du corps et de l'esprit. À travers ses contes,

---

<sup>325</sup> Bouhdiba Abdelwahab, *Entretiens au bord de la mer. Conduits par Lydia Tarantini*, Sud Editions, Tunis, 2010, p. 187 ;

<sup>326</sup> Abdelouahed Houria, *Figures du féminin en Islam*, PUF, Paris, 2012, p. 197 ;

elle véhicule des messages individuels et des valeurs sociales chargés d'importance subjective et collective.

Ces contes ont le pouvoir d'humaniser le sujet, spécifiquement de rendre les hommes de pouvoir égaux aux autres devant la loi, en leur restituant un statut plus mortel, mais moins angoissant. Ainsi que l'homme se révèle à lui-même par la médiation de la femme qui se charge de la mission de le guérir avec l'instrument et le pouvoir de la parole : narration magique, effet du discours de l'Autre qui interroge le sujet, la sexualité et la mort.

Shéhérazade incarne toutes ces femmes porteuses de guérison, poussées par le désir de sauver, étrangères et femmes-parole, autrement dit, messagères d'un récit onirique parlant du désir humain et ouvrant sur l'universel mythique :

« C'est la femme qui apprend à l'homme ce qu'il en est de la sexualité, (...) donneuse de vie, elle donne également la mort. Introduisant à la sexualité, elle humanise le sauvage pour le conduire vers son destin d'homme<sup>327</sup>. »

Alors, en parlant d'une telle figure puissante et significative, comment ne pas penser aux psychothérapeutes modernes ? Comment ne pas noter la ressemblance, lorsqu'on parle d'une femme qui rappelle les mystères de la sexualité humaine et l'énigme du désir irréductible à tout savoir, qui rend la jouissance narrative, qui lie et délie les pulsions libidinales et de mort, et qui raconte le sublime et l'obscène, le fantasme et le désir, le manque et l'excès, la rencontre et la solitude, le faste et l'ascétisme, l'humain et le mythique, le particulier et l'universel ? Enfin, comment ne pas penser à cette femme dont le récit devient objet d'un autre récit, conte qui retrace un autre conte, et dont le dialogue donne lieu à un autre dialogue, plus profond, entre inconscients ?

Donc, les thérapeutes, nouvelles Schéhérazade, ou inversement, Schéhérazade, thérapeute archétypale, ont la mission de révéler l'altérité qui est au fond de chaque personne à la recherche de son propre désir et de sa guérison. En utilisant une parole étrangère, telle que la femme-même, leur parole aura comme effet de déplacer le drame dans un espace interne pour donner lieu à des figurations possibles, devenir construction, puissance verbale, transformatrice de l'affect en travail de deuil. Enfin, c'est grâce à elles, exilées survivantes de l'expérience de la perte, que la mythologie et la clinique se rencontrent aujourd'hui !

---

<sup>327</sup> Ibid. p. 198 ;

En passant du cadre mythico-religieux à l'histoire récente, du passé au présent, et du plan général des femmes arabo-musulmanes à un cadre plus spécifique concernant les psychothérapeutes, nous voudrions réfléchir sur ces dernières afin de comprendre si elles sont aptes à représenter, aujourd'hui, les modernes « Reines de l'inconscient ».

Quel est le rôle d'une psychanalyste lors du XXI<sup>e</sup> siècle dans le contexte géographique, historico-culturel, économique-social et mythico-symbolique de la Méditerranée ?

Nous avons discuté à plusieurs reprises du fait, désormais reconnu, que la femme représente l'Autre par excellence, et qu'elle sert de lien entre la pensée psychanalytique et le monde arabe. En outre, nous avons envisagé que son altérité est une voie d'accès privilégiée pour la « traduction » et la transmission de la psychothérapie analytique ailleurs, malgré tous les obstacles et les limites qu'une telle opération, si bien faite soit-elle, comporte. Enfin, nous avons essayé de comprendre les caractères, les impasses, les limites et les perspectives d'une « psychothérapie au féminin ».

Dans la partie qui suit, nous voudrions aller plus loin en faisant un bref écart sémantique et conceptuel afin de réfléchir spécifiquement sur la figure de la psychanalyste en la décrivant à travers l'image de la « frontière ».

Cette métaphore se fonde sur le binôme femme-Autre, et les termes de la similitude pourraient s'explicitier comme suit : l'altérité est notoirement perturbante, elle désigne ce qui se trouve à la limite entre l'étranger et le familier, le connu qui rassure et le mystérieux qui trouble ; elle est borne et frontière. Donc, si la femme est l'Autre, elle est aussi perturbante et, donc, frontière.

Une dernière précision à propos de la catégorie des thérapeutes à laquelle on se réfère, concerne ses traits identitaires et ses coordonnées géographiques et professionnelles. Cette catégorie, en fait, indique toutes les thérapeutes provenant des pays de la Méditerranée, surtout – pour les cas que nous avons rapportés comme des témoignages de thèse – les thérapeutes du Maghreb, de France et d'Italie.

Elles se sont formées à la discipline en Occident ou dans leurs pays, mais à l'occidentale, autrement dit, en étudiant les pratiques et théories propres aux psychothérapies occidentales. Enfin, elles travaillent ou ont eu une expérience professionnelle dans les pays arabo-musulmans de la *Mare Nostrum*.

Naturellement, leur écoute ne se fera pas dans la méconnaissance des conditions historiques et de la mémoire collective, ou dans le déni du fait qu'il s'agisse d'une catégorie tout à fait homogène. Loin de l'ambition de tout comprendre et tout dire à propos de cet argument si vaste et complexe, nous souhaitons mettre en évidence la singularité des

*psychanalystes* qui donnent la parole aux désirs individuels et inconscients des « femmes arabo-musulmanes » replacées dans une culture spécifique.

Dans la suite, nous tracerons le profil de ces femmes soignantes. Voilà, alors, la figure de la *psychanalyste* et sa compagne métaphorique, la frontière.

## **Symbolisme de la frontière**

Mais, frontière de quoi ? Et, dans quel but ? Plusieurs réponses sont possibles, tant que les territoires qu'une ligne de frontière sépare. En général, nous soutiendrons que l'altérité de la « thérapeute-frontière » se décline :

- Au niveau social, en tant que différence de genre ;
- Sur un plan politico-identitaire, elle se fait femme, citoyenne, et non seulement une mère et une épouse ;
- Professionnellement, elle devient psychanalyste formée à l'étranger ;
- Dans son système culturel, elle est une arabo-musulmane, ou une Occidentale de culture judéo-chrétienne.

Une telle pluralité et différence intrinsèque, un tel excès d'altérité peut arriver à s'annuler, ou mieux, à se nuancer dans une sorte d'universalité, de la même manière que les couleurs de l'arc-en-ciel se mélangent dans le manque de couleurs, ou plutôt, dans la couleur par excellence.

A ce niveau alors, le lien que la thérapeute représente en tant que frontière entre les différentes dimensions, symboliserait une contrainte humaine transversale à tout genre de différence. Et, en particulier, dans la relation thérapeutique avec d'autres femmes, ce lien serait capable d'accueillir les aspects qui unissent toutes les analystes, indépendamment de leur langue, leur statut socio-familial et leur culture.

D'ici découlent trois questions fondamentales, que toute thérapeute devrait se poser au début de chaque nouvelle thérapie, et qui acquièrent un sens particulier dans le cas d'une analyste-frontière, assise face à une femme arabo-musulmane.

Qui suis-je ? Où suis-je ? Pourquoi suis-je ici ? Ou, pour le dire autrement: qu'est-ce

que je ne représente pas ? Dans quel lieu inconnu, suis-je ? Pour quelle raison ne suis-je pas ailleurs ?

Une première indication nous est donnée par la psychothérapeute Lidia Tarantini qui, d'après les théories de Jung, répond brièvement avec trois mots très significatifs : métaphore, terre d'exil, et relation symbolique. Autrement dit :

« La thérapeute devrait viser à atteindre une tension éthique de la forme, entendant avec cette phrase une attitude qui a pour but d'amener, pendant l'analyse, à une récupération progressive de l'arrondi du symbole, ou bien à la réhabilitation des aspects symboliques et formels qui circulent et se structurent dans le rapport thérapeutique<sup>328</sup>. »

### ***Les trois dimensions de la limite***

Une fois notre figure métaphorique introduite, nous voudrions en approfondir les caractéristiques en proposant, par commodité d'analyse, trois dimensions qu'elle en tant que frontière, séparerait ou plutôt unirait. Ces dimensions seraient en quelque sorte relatives aux trois niveaux définis à propos de la « psychothérapie au féminin » :

- En premier, les plans géographique et culturel ;
- Deuxièmement, la dimension concernant la couple tradition/modernité ;
- Enfin le plan symbolique.

Ces trois dimensions sont toutes des plans analytiques, ou mieux d'intérêt psychanalytique, et toutes orientées à souligner la dimension de passage et de recomposition entre frontières psychiques, relationnelles, sociales et culturelles, que la thérapeute rencontre pendant ses mouvements de détachement, découverte et retour dans le monde arabo-musulman.

Cette terre, si elle est arabe, lui est en partie mère, et en partie étrangère. Là, elle-même est une figure en partie familière, en partie étrangère, car considérée comme un véhicule d'un système théorique et thérapeutique Autre.

---

<sup>328</sup> Tarantini Lidia, Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica, *Geografie della psicoanalisi*, n°1, 2008, Il Saggiatore, Roma, p. 85 ;

Alors, notre but sera de réfléchir en termes « féminins » considérant la psychothérapeute-frontière apte à gérer les malaises psychiques des femmes arabo-musulmanes, juste pour sa dimension d'altérité, intrinsèque à son parcours formatif et surtout à son Être de frontière.

### ***Premier niveau: géographie, culture, travail et formation***

Dans le premier cas de la métaphore, la thérapeute sépare deux réalités géographiques, anthropologiques, historiques, culturelles, linguistiques et religieuses, telles que, dans notre cas, les pays au nord de la Méditerranée, plus ou moins unis par la racine grecque et latine, et les pays de l'autre partie de la mer convergeant dans ledit monde arabo-musulman<sup>329</sup>.

Nous avons choisi d'utiliser cette division dans le but de rendre plus fonctionnel et compréhensible notre discours théorique. Alors, la frontière devient le déplacement du pays d'origine à celui dans lequel la thérapeute se forme et appréhende sa profession. De plus, la frontière sépare la culture héritée et acquise à la naissance, de la culture d'adoption, ou elle s'interpose entre les relations familiales et affectives plus proches, et celles tissées plus tard. Enfin, elle est entre les terres et les routes piétinées dans la jeunesse, et les voies parcourues par les chaussures des femmes.

Dans le premier niveau, intervient aussi le plan formatif, académique et professionnel de la thérapeute car les femmes qui sont nées dans un pays arabo-musulman prennent une route différente des femmes du même âge qui restent dans leur pays. Elles choisissent d'étudier une matière étrangère à l'éducation traditionnellement impartie, qui les amènera inévitablement à exercer un travail inconnu de la plupart des autres.

Alors, si elles veulent retourner chez elles pour accomplir leur profession, elles devraient prendre en compte les nosographies et les psychopathologies différentes, le manque de moyens et de concepts psychanalytiques, ou la présence de thérapeutes et de pratiques traditionnelles. Encore, elles devraient traduire leurs langue et langage même, et, peut-être, changer leurs chaussures de femmes à la mode occidentale, jusqu'à se rendre de nouveau familières à leur proches, et surtout à leurs patientes.

---

<sup>329</sup> Naturellement, on ne doit pas oublier les pays balkaniques, d'une autre origine encore. Surtout il ne faut pas oublier qu'il existe une grande différence entre les contextes singuliers d'un même territoire ;

## *Deuxième niveau : tradition et modernité*

La deuxième frontière sépare la tradition de la modernité. Par tradition, nous faisons référence au système familial, éducatif, et économique, ainsi qu'aux rôles et aux statuts sociaux qui sont spécifiques du monde arabe traditionnel, lesquels ont été transmis au fil des générations, jusqu'à la rupture représentée par la période coloniale.

Il faut préciser que le colonialisme, en plus d'une fracture et d'une irruption étrangère, a signifié aussi un moment d'ouverture, plus ou moins imposé, mais de toute façon irréversible vers la modernité entendue comme globalisation ou mondialisation de pratiques, coutumes et imaginaire.

Par la suite, ce mouvement de changement a touché particulièrement les femmes qui étaient les plus enfermées dans la sphère de la tradition, et les plus secouées par le bouleversement de la modernité. Ce bouleversement s'est imposé pour elles aussi bien comme un avantage que comme une aggravation de leur condition.

Notre frontière se pose donc entre la tradition qui considère les femmes seulement comme mères, épouses et femmes de ménage, et une modernité tout aussi invasive, qui les veut charmantes, célèbres, dénuées et émancipées.

Néanmoins, à bien considérer, la liberté moderne, comme la protection traditionnelle, est souvent illusoire. Car, vidée de toute responsabilité subjective, la liberté devient démission. Au contraire, il faut plutôt tirer profit de cette liberté pour créer de nouveaux rôles réellement modernes et spécifiques pour les femmes, plutôt que réaliser une copie des rôles masculins ou traditionnels.

Après, il faudrait changer les consciences de tous pour apprendre la vraie liberté individuelle à la base de toute évolution sociale et intellectuelle. Alors, beaucoup de femmes intellectuelles, diplômées, médecins, professeurs, etc., seront appelées à s'engager dans la société civile et à ouvrir la voie pour l'émancipation d'autres femmes. Parmi elles, les psychanalystes représenteront un moyen ultérieur de réussite et un guide de référence.

Il est tout aussi important de relever que la femme qui se libère doit le faire doublement, d'abord en tant que femme dans un milieu marqué par l'hégémonie masculine, et deuxièmement, en tant que citoyenne dans une société qui est en train de changer.

Pour sa part, la psychanalyste doit tripler ce mouvement car aux deux premiers, elle doit ajouter une libération en tant que femme porteuse d'un savoir et d'un langage étranger, parfois colonisateur, ainsi qu'en tant que femme avec un rôle tout à fait compatible à ceux traditionnellement prévus pour elles.

L'espoir est que, grâce à ces femmes, beaucoup d'autres finissent par prendre conscience des enjeux d'une évolution sociale qui impose des décalages, démultiplie les rôles et fait surgir des situations souvent inédites. A notre avis, l'émancipation se fera en tenant compte des situations humaines et ordinaires, des résistances traditionnelles et des changements dictés par la modernité, ainsi que de la puissance résultant de plusieurs forces centrifuges et centripètes.

### *Troisième niveau : frontières symboliques*

Au dernier plan de l'analyse, on trouve la dimension symbolique, peut-être la plus complexe et la plus fascinante car là, la psychothérapeute joue un rôle de frontière entre les champs imaginaires et conceptuels tels que le Soi et l'Autre, le masculin et le féminin, le conscient et l'inconscient, le passé et le présent, l'ontologique et le philologique, les mots et les choses, la conscience de soi et le sens collectif, le signifiant et le signifié, etc.

A ce niveau, la psychothérapeute devient frontière spatiale et temporelle ainsi que mythique et analytique, autrement dit, une figure qui rappelle les archétypes féminins du passé, comment des personnages de l'histoire, de la Tradition sacrée ou du mythe, et les projette dans les femmes du présent.

Alors, à côté des « Déesses Mères », aujourd'hui, nous proposons de placer les « psychothérapeutes-frontières », guides des femmes qui sont femmes du foyer, exilées, indépendantes, riches, pauvres, croyantes, philosophes, citoyennes, rurales, scientifiques, guérisseuses, etc. Toutes celles-ci et d'autres encore sont capables d'agir comme traits d'union entre le monde des symboles et la quotidienneté. Elles prennent garde à ne pas créer un *iatus* incombable entre la vie réelle et la chambre d'analyse, et elles sont capables d'intégrer l'espace du sens et l'imaginaire mythique à la sphère des signes et des significations. Enfin, elles peuvent le faire aussi entre le monde des souvenirs ou de la mémoire passée, et le temps de l'histoire présente en donnant un sens profond au vécu quotidien :

« Le temps de la vie vécue jour après jour est celui de l'indécision et des choix, de la souffrance et des coupures, un temps subdivisé en petites actions, en moments séparés, en petites morts quotidiennes, c'est un temps sans sens mais qui a la possibilité de trouver, dans l'illusion et dans le mythe, sa vérité et sa

paix. Ainsi les deux bords de l'abîme entrent en contact<sup>330</sup>.»

## **Voile islamique comme métaphore de la « thérapeute frontière »**

A ce point-là, nous voudrions aller encore plus loin et utiliser une méta-métaphore, autrement dit, une métaphore de la métaphore, comme c'est déjà le cas avec la « psychothérapeute-frontière ». Il s'agirait d'imaginer cette figure comme un voile, ou mieux un *jador*, ce chiffon islamique si chargé de significations concrètes et symboliques, de valeurs politiques et culturelles, barrage entre dimensions internationales.

L'image du voile, en fait, rappelle un autre type encore de frontière occupant l'inter-espace entre le visible et l'invisible, le réel et l'imaginaire. A savoir, le voile concret serait juste le *jador* que mettent certaines musulmanes pendant la thérapie, et le voile imaginaire qui serait l'analyste même en tant que voile incarné. Les deux, donc, en tant que limites symboliques, tissus lourds ou légers, écrans ambigus de toutes formes, styles et couleurs.

### ***Symbolisme du voile***

Mais quel est le sens et la valeur du voile ? Comment le pensent, le vivent, et le gèrent les sujets qui le portent ? Questions rhétoriques et réponses innombrables, parmi lesquelles, toutefois, nous voudrions évoquer des pistes possibles à titre d'exemple.

Une première hypothèse consiste à considérer le voile comme une couverture nécessaire à un corps obscène et insolent parce que féminin, et donc doté d'un pouvoir dangereux de voyance et de tentation. Encore, il peut être un symbole mystique, un simulacre esthétique, érotique, ou un emblème de conquête.

Comme nous suggère Benslama, il peut signaler :

« une présence fantomatique (...) la barre sous laquelle la femme devient un signifié invisible et inaudible. Dans sa forme canonique (...) il – *le voile* – totalise les femmes, les abstrait, les lie à un signifiant unique : sous le voile il y a femme. Spectre d'une tête de nuit sur un corps informe qui avance dans la rue portant, à travers l'effacement de son visage, la beauté ou la laideur, la jeunesse

---

<sup>330</sup> Bouhdiba 2010, op.cit. p. 189 ;

ou la vieillesse, l'étrangeté ou la familiarité<sup>331</sup>.»

Cette affirmation nous renvoie à un corps féminin chargé de pouvoir. Qu'il soit de nature divine, obscène, viril, menaçant, angélique, etc., ce pouvoir signale une surdétermination de la féminité. En nous référant aux Textes sacrés, nous pourrions nous adresser au montage coranique qui dans plusieurs contes parle d'une femme voilée, dévoilée et ré-voilé<sup>332</sup>.

Avant tout, le récit coranique de Khadija et Muhammad : le prophète est troublé par la vue d'un être énorme qu'il ne reconnaît pas, et il en parle avec son épouse. Quand l'être se présente, Khadija découvre sa tête et ses cheveux, et juste après, il disparaît. Alors, elle dit au prophète qu'il s'agissait d'un ange parce qu'on suppose qu'un ange (qui transmet la vérité du Coran) ne peut pas tolérer la vue de la tête nue d'une femme.

Une histoire pareille remonte à la nuit des temps quand les Hommes tombèrent du paradis quand Adam et Eve transgressèrent l'ordre de Dieu. Même ici nous rencontrons les trois mouvements de voilement, dévoilement et re-voilement : au début, la lumière dissimule la vue du sexe, ensuite, après l'acte de manger le fruit interdit, le voile lumineux se lève, et enfin, Adam et Eve découvrent leur nudité avec les vêtements<sup>333</sup>.

Tous les trois niveaux de la métaphore du voile confluent dans l'unique dimension de la frontière, symbole qui désigne soit le rôle de la psychanalyste, soit le passage logique entre la réalisation du sujet, selon son désir inconscient, et l'émancipation socio-culturelle des femmes arabo-musulmanes. Passage, que la thérapeute est apte à véhiculer et faciliter.

On a vu, alors, qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre la « psychanalyse au féminin » et la culture arabo-islamique, bien au contraire, c'est aussi grâce et à travers la thérapeute, dans sa multiple étrangeté, universellement rebelle à tout signifiant, qui s'engage de plus en plus dans la réalité du pays où elle travaille et dans le changement global, que peut s'accomplir l'urgente question de l'émancipation de ladite femme arabe.

Donc, la « psychanalyste-frontière » représenterait, en même temps, la cause et la conséquence de cette libération. Cause puisqu'elle accompagnerait chaque femme qui s'adresse à elle vers la réalisation de son désir, et conséquence car la libération de la

---

<sup>331</sup> Benslama 2004, op.cit. p. 198 ;

<sup>332</sup> Ces trois séquences de l'opération théologique agissant sur et à travers la femme ont l'objectif d'instituer la vérité islamique après avoir découvert et recouvert le néant ;

<sup>333</sup> Coran VII ;

collectivité des femmes pourrait permettre la diffusion de la pratique analytique, construite fondamentalement sur la liberté de pensée et de parole.

Sa frontière, alors, serait une sorte de « passage à l'acte » et sa figure, celle de « l'analyste itinérant sur le pont du temps<sup>334</sup>. »

## **Caractéristiques de la « psychothérapeute-frontière »**

### *Puissance émancipatrice*

Mais pourquoi une femme arabe devrait-elle choisir d'aller consulter une psychothérapeute, probablement étrangère, si elle a plusieurs formes thérapeutiques à disposition déjà intégrées et connues de la société arabo-musulmane ?

Au cours de notre analyse, nous avons discuté des raisons qui rendent ce type d'approche envisageable sinon favorable. L'une des principales est relative à l'essence même de la psychothérapie analytique. Le travail avec la psyché, en fait, est révolutionnaire en lui-même, car il vise la transformation de la structure psychique en agissant en profondeur jusqu'à la racine du malaise.

Pour sa part, le changement subjectif a un effet positif sur toute la société. De plus, le dialogue thérapeutique devient une pratique libératoire pendant laquelle chacun peut prendre conscience de soi, des ses propres limites et désirs les plus profonds. Une émancipation de cette sorte fait du sujet un membre de la collectivité conscient de ses droits et devoirs. Un tel processus est très important pour les sociétés arabo-musulmanes, surtout pour ses femmes.

Naturellement, et nous l'avons constaté, les psychothérapeutes devront se montrer compétentes, bien préparées, et à la hauteur de leur tâche. Si, par exemple, elles cèdent aux tentations du pouvoir ou se rendent complices des institutions politiques, économiques ou religieuses, et si elles pensent uniquement à leurs propres intérêts, plutôt qu'aux besoins des patients, alors la thérapie peut devenir inefficace et inutile, sinon dangereuse pour la santé du sujet. En plus de nuire aux patients, la psychanalyse même en souffrirait risquant de se réduire au même niveau que celui de la psychiatrie coloniale ou des nouveaux *tradipraticiens*.

Néanmoins, la dérive de l'analyse ne dépend pas de la pensée ou de la pratique

---

<sup>334</sup> Bouhdiba 2010, op.cit. p. 189 ;

analytique en soi, mais elle est plutôt une conséquence des thérapeutes qui la mirent en acte, et qui peuvent choisir d'être un nouveau colonisateur, un charlatan guérisseur habillé à l'occidental, ou plutôt un sujet préparé à écouter la parole des Autres, et à la disposition des patients avec lesquels tisser une profonde relationthérapeutique.

Une deuxième raison qui avantage la psychanalyse par rapport à d'autres types de thérapies, se situe dans le fait que, donnant la parole au désir singulier, elle a l'effet de s'atteler avec rigueur au déchiffrement de l'inconscient, de se libérer de ses propres préjugés et de ceux d'autrui, pour enfin donner au désir inconscient du patient, une place privilégiée dans sa vie.

Alors, et surtout pour une femme, l'analyse peut devenir une barrière au refoulement du désir. Ce point s'avère très important étant donné sa position socio-culturelle marginale et l'étouffement séculaire dans une tradition phallique qui peuvent se reverser sur la conception que les femmes ont d'elles-mêmes, et qui risquent de l'enfermer dans une position de souffrance, ou de la pousser à se conformer à la loi collective pour être acceptées par la communauté.

Mais la religion, la culture, la tradition et même la modernité ne disent rien de ce que signifie être une femme. Ni une fille respectueuse, une épouse fidèle à son mari ou une mère dévouée à ses enfants, ni une belle fille, brillante et en carrière à l'égal d'un homme, tout cela sont tous des clichés et des stéréotypes, plutôt que des réponses satisfaisantes, car elles ne prennent pas en considération la singularité des femmes.

Chacune d'elles, en fait, ne se laisse pas ranger sous un signifiant ou une étiquette, et c'est ici que le recours au travail avec la psyché devient fonctionnel pour faire émerger un « devenir-femme » au-delà du regard de la tradition, de la collectivité et des médias, ainsi qu'au-delà de tout rapport à la réalité, aux autres, et à la parole.

Ainsi, le sujet se rend responsable, ni victime ni bourreau, mais plutôt conscient de lui-même et du regard qu'il suscite chez l'Autre. Enfin, il trouve dans le cabinet, un lieu de parole et d'écoute, un endroit hors du temps et de l'espace, dans lequel la femme peut extérioriser son intimité sans aucun jugement. Si, comme le dit bien Rafah Nached :

« à l'extérieur la parole libre est interdite, obligeant à mille et un détours pour exprimer quelque chose d'un peu personnel *et il* est aussi très difficile de dire ou d'exprimer un « non » (...)

*le cabinet analytique devient alors un lieu où le moi peut exister alors qu'à*

l'extérieur il est barré. Un lieu où l'on peut prendre de la distance par rapport à la famille, au travail ou à la société où règne la fusion<sup>335</sup>. »

A l'intérieur de cette puissance émancipatrice de la psychanalyse, la thérapeute recouvre le rôle de provocatrice du mouvement libérateur, en plus d'une fonction guérissant les inconscients souffrants. Elle pourrait favoriser le dialogue et la coalition entre femmes restaurant la fracture interne qui les divise et favorisant le pouvoir du mâle.

Cela car non seulement la société arabo-musulmane est encore « androlâtre » et misogyne, tant en apparence qu'en essence, mais parce que les modèles traditionnels se font souvent complices des modèles d'importation occidentale pour maintenir le primat de la masculinité et faire percevoir la femme comme un être d'appoint.

Les potentialités de la thérapeute, alors, si bien utilisées, ont un effet immédiat car elles libèrent des préjugés, et amènent au déchiffrement de son propre inconscient pour lui donner une place exceptionnelle dans la vie de chacun. Et l'analyse, avec sa force émancipatrice, devient une boussole qui oriente, qui réconcilie et écrase toutes pressions, surtout pour les femmes arabo-musulmanes, chargées du poids de la religion, des traditions, et des obligations socio-familiales, plus ou moins explicites.

Néanmoins, il faut prendre en compte que tout procès de changement se fait après une inévitable crise subjective ou une profonde solitude, des plaintes, phobies, en général, après un profond combat contre soi-même, à la fin duquel, grâce au soutien de l'analyse et à l'aide de la thérapeute, les résistances s'effondrent et ne tiennent pas le coup face au désir. Car la psychanalyse fait de la singularité une force et elle éclaire le désir inconscient.

À démonstration de tels mouvements que la relation thérapeutique induit auprès des femmes, nous voudrions apporter le témoignage d'une psychothérapeute marocaine bilingue concernant son parcours difficile d'analyste qui l'a amenée, aujourd'hui, à devenir une psychanalyste, mais surtout un sujet libre :

« Je n'étais jamais à la hauteur des idéaux de ma mère : elle me trouvait trop française, trop rebelle, trop effrontée, elle me voulait plus traditionnelle. Je découvrais qu'en vérité, je n'étais pas une rebelle, même si je m'étais toujours pensée ainsi. Si je commençais par dire non aux demandes de mon père, je finissais toujours par obéir, parce que je cherchais avant tout à obtenir son

---

<sup>335</sup> Nached Rafah, Histoire de la psychanalyse en Syrie, *Topique*, n° 110, 1/2010, pp. 117-127, cit. pp. 117-127 ;

amour. Ma révolte dévoilait son envers, qui était ma soumission inconsciente au désir du père. Partagée entre française et marocaine musulmane, je me divisais. D'un côté, à mes copines d'origine marocaine je ne disais que ce qui était acceptable par la communauté marocaine. A mes copines d'origine française, je parlais ouvertement de mes désirs d'adolescente. Les deux groupes ne se croisaient jamais. Je me sentais incomprise, j'étais tiraillée par ce bricolage. Le choix de mon partenaire portait cette même marque de division subjective : mon mari est d'origine française, converti à la religion musulmane. Le refoulement faisait que je ne voyais en lui que ses origines françaises. La mise à jour de mes identifications au père aura pour effet de me faire quitter les oripeaux identificatoires qui masquaient mon corps de femme. Je gagnais en densité d'être, et aussi en légèreté. Je n'étais plus la femme voilée, terrorisée. Je relisais mon histoire avec un regard nouveau<sup>336</sup>. »

### *Une pensée particulière*

Un autre caractère particulier de la « thérapeute-frontière » est sa pensée féminine<sup>337</sup> qui serait intuitive et impétueuse, troublante, vouée à la recherche et à la découverte, à la passion et au doute. Pour ces raisons, elle serait aussi une pensée précaire, sensible et souvent souffrante, mais en même temps capable d'entrer en contact avec la profondeur des autres.

Loin d'être trop logique ou toujours rationnelle, elle serait une pensée qui:

« En se démêlant parmi le doute et les incertitudes, construit le réseaux de son savoir infini comme une errance, structurellement illimité car il s'accroît à chaque instant et à chaque instant se différencie. Une pensée qui se remue comme dans un labyrinthe et qui est globalement inconnaisable, cependant ni irrationnelle ni étrangère, mais raisonnable et relationnelle : sa vérifiabilité est, en effet, toujours contextuelle et contingente. Une pensée chargée d'émotion, de peur, de doute, d'angoisse de se tromper, cependant courageuse et éthique<sup>338</sup>. »

---

<sup>336</sup> Liget Fouzia, Il n'y a pas d'incompatibilité entre psychanalyse et Islam, *La règle du jeu*, 13 octobre 2011 ;

<sup>337</sup> Dans ce cas le terme "féminine" n'a pas une connotation sexuelle ou de genre, mais il s'agit plutôt d'une forme de pensée spécifique dont nous précisons les caractéristiques spécifiques ;

<sup>338</sup> Bouhdiba 2010, op.cit., p. 183 ;

### ***Rôle de tierce médiateur***

Enfin, elle jouerait le rôle de médiatrice et représenterait le *Tierce* médiateur en connaissant les parties opposées des deux côtés – traditionnel et moderne, local et étranger, subjectif et collectif – et depuis toujours parmi ses tâches principales, il y a le soin et l'accompagnement à la maturation psychologique et sexuelle des enfants. Face à un monde plein d'anxiété, d'angoisse, de peur, de frustration, d'agressivité et d'excès, dans les pays arabes comme en Occident où il faut absolument retrouver le sens authentique de l'être qui permet à la fois de donner un sens à l'autre, l'étranger de sorte, nous croyons que la figure présentée de la thérapeute-frontière peut contribuer à l'accomplissement de ce mouvement individuel et collectif, local et global.

### ***Véhicule de prise de conscience et du sens commun***

En pensant au monde Méditerranéen, nous avons dit que la structure patriarcale de la société arabo-musulmane comporte plusieurs aspects en commun avec les sociétés héritières de la civilisation judéo-chrétienne. Nous avons aussi soutenu que le Coran est tout à fait compatible avec les luttes et les revendications de libération du patriarcat et de tout ce qui découle de ce type de structure.

Pour prendre un exemple, en tant que femmes, les psychothérapeutes doivent faire avec un sort de voilement, ou mieux, dans les pays arabes avec le voile islamique, tandis qu'en Occident avec l'extrême dévoilement moderne.

Bouleversée par sa propre tradition et par une culture étrangère, prise entre le respect de la religion de ses ancêtres et les puissances de la modernité laïque, progressiste, et globalisée, la « psychothérapeute-frontière » a des droits et des devoirs en plus, par rapport soit à ses concitoyennes, soit à ses collègues qui travaillent de l'autre côté de la Méditerranée. Et, juste pour cela, elle devient capable de critiquer, de manière constructive, l'une et l'autre de deux côtes de la mer, et de favoriser l'écoute, la relation, et l'échange entre les deux.

Bien loin d'être un prolongement de l'entreprise colonisatrice, les psychanalystes portent une attention spécifique aux souffrances quotidiennes de leurs patientes, toujours en cherchant à faire émerger et à garder ce qui vient de la langue et de la culture traditionnelle.

Par exemple, en ce qui concerne la conception de l'âme musulmane, la psychanalyste, en gardant un regard particulier à la Tradition, a conscience de la féminisation de l'âme islamique dans sa position sacrificielle et subordonnée à la divinité. D'autre part, elle est ouverte à la modernité, et s'intéresse aux nouvelles maladies de l'âme, causées par l'actualité de mondialisation qui transforme l'imaginaire commun. Par ailleurs, elle s'adresse à la question de la jouissance Autre, pas celle de l'homme ou de la femme, mais une jouissance purement subjective.

Dans ce domaine problématique, encore une fois, la pensée particulière de la thérapeute que nous définissons avec Lidia Tarantini, comme « interprétante », voire intuitive, relationnelle, curieuse, passionnée et contingente, semble utile pour dévoiler des vérités individuelles et collectives.

Finalement, grâce à l'analyse, elle aide à construire un sens commun qui est critique, conscient et contingent :

« Cette pensée nous permet, en cours d'analyse, de comprendre une partie de la vérité de l'autre et de ce qu'il nous raconte de lui pourvu qu'il soit conscient que même le matériel qu'il porte, loin d'être une donnée objective, est déjà un objet interprété. (...) »

La parole de l'inconscient, plutôt que de nous renvoyer aux anciennes lacunes ou aux vides à remplir, devient une science possible de l'avenir<sup>339</sup>. »

## Conclusion

Et voilà, que dans ce mouvement libérateur, les mythiques Déesses Mères, figures fières et indomptables, redoutées et respectées, nous reviennent en aide, toujours et partout, durant la période préislamique ainsi qu'à l'époque coranique, quand le monde arabo-musulman était un lieu de pèlerinages, commerces, échanges et « circumambulations » rituelles. Même aujourd'hui, quand une nouvelle société islamique se profile, en partie, bénéficiant du refoulement du féminin, ou manipulant les Texte Sacrés, et enfermant encore les femmes.

Néanmoins, rien ne pourra arrêter le retour triomphant des anciennes et modernes Déesses Mères. Ces figures ancestrales et contemporaines ne doivent pas s'arrêter de parler ou

---

<sup>339</sup> Ibid. p. 184 ;

d'être telles qu'elles sont. Car si on les prive de leur séduction inquiétante, ou si on les épure de leur puissance angoissante et de leur force intérieure, le féminin ne serait plus authentique et perdrait son pouvoir. Et, comme nous l'avons déjà dit, c'est chez ces «Reines de l'inconscient » qu'il faut retrouver les psychothérapeutes-frontières.

Nous voudrions conclure ce chapitre avec les mots de l'une d'entre elles, qui se définit comme un « électron libre du monde psy », représentante de la psychothérapie et de la psychiatrie au Maroc, pionnière de la lutte pour les droits des femmes arabes, témoin fondamental pour notre recherche, et surtout « thérapeute-frontière » au sein de cultures différentes, aux frontières des langues, politiques, et thérapies diverses. Donc, cette femme transculturelle nous dit que :

« La femme est au centre de ce débat culturel: ou bien elle sera un membre actif et régulateur de la société maghrébine, ou bien celle-ci va éclater de tous les déséquilibres et de toutes les frustrations actuelles (...)

et c'est en tant que Maghrébine que je dénonce ce phénomène et que j'en parle dans ce contexte pour rendre plus clairs les propos sur les femmes maghrébines et tout ce chapitre sur la précarité féminine universellement partagée d'ailleurs et sur les problèmes sexuels. (...)

Je suis une Maghrébine, soit, j'écris sur les Maghrébines, soit. Mais je peux investir tous les autres domaines féminins y compris celui du regard sur l'Occident et les Occidentales, sorte de tabou universellement respecté par les intellectuel(le)s du tiers monde. C'est le moment de violer ce tabou. Je suis aussi cette Maghrébine qui réfléchit sur le Maghreb avec tout ce que j'ai appris dans le monde et sur le monde et qui écrit même si les Occidentaux ont leurs propres professionnels qui écrivent sur la question. Enfin, je suis une psychothérapeute qui apprend tous les jours de ses patients, car elles sont moi et je suis elles<sup>340</sup>

---

<sup>340</sup> El Khayat Ryta, *Les Maghreb des femmes*, Marsam, Rabat, 2001, pp. 143-144 .



### **III / « Psychothérapeute-anthropologue » : les raisons d'une complémentarité nécessaire**

#### **Introduction**

Dans ce chapitre, nous insisterons tout particulièrement sur la nécessité que la « psychothérapeute-frontière » soit aussi une anthropologue, ou mieux, qu'elle connaisse les théories, les pratiques et les méthodologies typiques de cette discipline.

Ainsi, nous essayerons d'expliquer quelques caractéristiques qui rendent indispensables pour toute thérapeute d'apprendre ces capacités, et nous montrerons les bénéfices qu'elle et son travail peuvent en retirer, tant en ce qui concerne la relation thérapeutique, qu'au cours de sa vie de femme pratiquant une discipline occidentale dans un pays arabo-musulman.

Pour commencer, nous ferons encore quelques précisions à propos du rapport complémentaire entre la psychanalyse et l'anthropologie<sup>341</sup> en le déclinant plus spécifiquement sur le terrain de recherche de lathèse.

Premièrement, il est très important de souligner que l'apport anthropologique permet aux psychothérapeutes qui travaillent dans le monde arabo-musulman de se rapporter à la souffrance psychique des femmes arabes avec une approche différente de leur pratique habituelle. De plus, le regard ethnographique leur permet de donner un sens aux différents signifiants socioculturels profondément ancrés dans le discours du sujet.

L'outil « psy », complété par l'approche « ethnos », peut accomplir sa tâche de conduire le sujet dans son parcours à travers d'authentiques liens intrapsychiques et humains, et d'arriver à faire de nouveaux choix, en dépit de douloureux vacillements existentiels entre une tradition indéfectible et une modernité attractive.

#### ***Entre nosographies occidentales et soins traditionnels***

---

<sup>341</sup> Nous avons approfondi l'argument dans les premiers chapitres de la thèse, particulièrement dans l'Introduction ;

Pour entrer dans le vif du sujet, quel est l'apport précis que l'anthropologie peut donner aux psychothérapeutes? En effet, pendant leur travail, elles doivent utiliser des modèles diagnostiques et des nosographies occidentales, mais elles se trouvent face à des catégories et des interprétations traditionnelles de la maladie ? Comment gérer, pendant la thérapie, la contraposition entre les fondements de la discipline analytique, et les pressions des éléments locaux ?

En outre, que faire de la lutte entre la modernité avec les séquelles de la colonisation ou de la médicalisation, et la tradition avec ses croyances séculaires ou ses *tabù* populaires ? Enfin, comment négocier de part et d'autre, pour que le sujet s'incarne en lui-même et qu'il puisse co-exister de manière plus ou moins fonctionnelle ou douloureuse ?

Comme nous l'avons vu, la pensée populaire maghrébine concernant le désordre mental attribue l'origine de la maladie à plusieurs agents maléfiques externes, souvent d'esprits invisibles, ensorceleurs et magiques. En plus, traditionnellement, il existe des sujets spécifiques délégués au soin, qui pratiquent aujourd'hui encore, formant la longue file des « tradipraticiens<sup>342</sup> ». Ils sont chargés de guérir la souffrance physique et psychique provoquée par les agents externes, et c'est à eux que la plupart des Arabes s'adressent.

Ainsi, la prise en charge de la maladie du sujet devient un fait communautaire, et elle se fait à travers la médiation dirigée par des « experts » entre la dimension sacrée et le monde profane du malade.

Dans la plupart des sociétés traditionnelles et non-occidentales, y compris la société maghrébine, la relation thérapeutique est souvent soumise en même temps à deux systèmes de soins. D'un part, le modèle traditionnel faisant référence à la coercition et aux mœurs ; et, d'autre part, le système médical et psychiatrique dirigé par la nécessité de scientificité et l'urgence de la demande.

Les deux reposent sur des bases totalement différentes et coexistent désormais plus ou moins tacitement. Face à eux, l'anthropologie essaie de tracer un contour et de proposer comme utile pour son travail, une approche holistique en tenant compte que :

« le nombre et la diversité des désordres ethniques dans une culture donnée reflètent le degré d'orientation psychologique de cette culture. Ainsi, le savoir-faire psychiatrique impose l'évaluation de toute une série de dimensions :

---

<sup>342</sup> Termes inventé par Rita El Khayat et utilisé par elle dans plusieurs écrits et pendant nôtres entretiens ;

l'expression psychopathologique, le biculturalisme, la situation socio-économique et l'histoire synchronique et diachronique du sujet et leurs rôles réciproques dans les difficultés que le patient maghrébin rencontre, migrant en l'occurrence, avant de l'engager dans une quelconque conduite thérapeutique<sup>343</sup>.»

Les circuits médicaux et traditionnels gèrent ensemble la folie mentale car, dans la plupart des cas, les familles s'adressent d'abord aux thérapeutes locaux pour faire appel après aux soins médicaux, surtout si la maladie ne se résout pas.

L'organisation thérapeutique traditionnelle est d'autant plus variée, sinueuse et faible, de telle façon que les parents du malade sont obligés d'essayer plusieurs méthodes thérapeutiques, mais aucune sans grande probabilité de guérison. C'est alors que les parents s'adressent aux médecins ou aux différents « psy » dans l'espoir d'avoir plus de chance pour restituer une intégrité mentale et physique au membre de la famille.

Dans les pays du Maghreb, en particulier, domine un savoir psychiatrique organique, avec des approches comportementalistes, cognitivistes et systémiques en désordre mental. Même si on pratique la psychothérapie analytique, le modèle américain du DSM reste encore le référent principal :

« Avec le transfert des technologies du Nord vers le Sud, l'assistance aux malades mentaux s'est développée suivant deux modes : les asiles psychiatriques, et les hôpitaux généraux dans les grandes métropoles. Ce développement est inhérent à l'avènement des chimiothérapies antipsychotiques et renforcé grâce aux échanges universitaires et post-universitaires entre les deux bords de la Méditerranée<sup>344</sup>. »

Au contraire, dans les villages et les milieux ruraux, la famille ou les groupes prennent en charge la maladie du sujet en s'adressant premièrement aux guérisseurs traditionnels pour extraire la folie entrée dans le corps et dans la psyché, ou provoquée par les *djins*, par la malédiction divine, les saints, les profanes, et ainsi de suite.

Les origines de la souffrance sont dues à maintes raisons, déterminées ou non par le sujet, et génèrent des conséquences physiques et psychiques même de sévère ampleur :

---

<sup>343</sup> Hajbi Mathieu, *Anthropologie et psychiatrie : Regards croisés sur le Maghreb, Perspectives Psy*, 2006/2 Vol. 45, p. 151-156, cit. p.155 ;

<sup>344</sup> Ibid. p. 152 ;

« Par ailleurs, ces circuits thérapeutiques traditionnels fonctionnent souterrainement et habilement comme une source économique non négligeable (les ventes, les locations, les offres, etc.), dont les chefs des confréries, les descendants des saint, les gérants des sanctuaires, les *moqqadems*, tirent profit avec la complicité et/ou l'indifférence des autorités publiques locales<sup>345</sup>. »

Cette clarification nous est utile en vue de prouver de quelle façon le savoir anthropologique est nécessaire à une psychothérapeute qui travaille avec des femmes arabomusulmanes.

Tout d'abord, car la psychothérapeute doit éviter de confondre un problème culturel avec un désordre psychique ou, au contraire, de réduire le malaise individuel à une donnée socioculturelle. Elle doit plutôt posséder un savoir-faire global, populaire et occidental, traditionnel et moderne, psychologique et anthropologique, psychiatrique et clinique.

Tout en tenant compte que chacun de ces domaines a des modèles précis, des langages et des croyances spécifiques, l'un et l'autre recourent à des discours et à des pratiques bien différents. Alors, l'analyste doit être capable de dominer tant la terminologie scientifique et clinique, que la plus populaire, en considérant les deux comme inadéquates et insuffisantes pour comprendre à fond la souffrance de chaque sujet. C'est à la thérapeute de détacher la relation thérapeutique avec une patiente soit de l'emprise de son entourage, qui a sur elle un effet protecteur, soit de l'autorité médico-psychiatrique qui fixe sa maladie dans une nosographie occidentale.

Donc, la figure dessinée de la « psychothérapeute-frontière » et anthropologue devra être capable de dominer toutes les interprétations et tous les diagnostics, et connaître aussi bien les croyances subjectives que les croyances populaires et médicales, sans en choisir une en particulier, mais plutôt en adaptant sa connaissance complémentaire de psychanalyse et anthropologie à la frontière, voire à toutes ces dimensions fondamentales mais pas exclusives.

En fait, le décodage de tous ces éléments, locaux comme étrangers, modernes comme traditionnels, lui permet d'éviter des généralisations hâtives, ou des diagnostics invalidants, ou encore des soins succincts, et il évite de recourir à des hospitalisations itératives et inefficaces qui risqueraient seulement d'augmenter la culpabilité du sujet, la honte des parents, et surtout la douleur qui succède au vacillement existentiel entre tradition et modernité, folie et normalité, refoulement et désir.

---

<sup>345</sup> Ibid. p. 154 ;

## **Profil de la psychothérapeute-anthropologue**

### *« Lire une culture » : le regard qui écoute*

La figure de la « psychothérapeute-frontière », désormais anthropologue, ouvre son regard et le croise avec d'autres afin de progresser dans la compréhension du patient. Ainsi, le sien, devient un « regard écoutant<sup>346</sup>», autrement dit, une perspective clinique et anthropologique attentive à un certain nombre d'éléments visibles et invisibles, décentrée par rapport aux catégories culturelles de départ, et surtout humainement proche du sujet et de son désir inconscient.

L'utilisation de métaphores et de figures issues de mythes ou de contes locaux, le respect des pratiques et des représentations culturelles originaires, ou bien l'utilisation de catégories occidentales concernant le malaise mental, mais « traduites » dans un langage compréhensible au sujet, sont quelques alternatives possibles et des outils à disposition de la thérapeute pour dialoguer avec son patient et l'accompagner dans la prise en charge de sa souffrance.

Dans la suite, nous examinerons d'autres caractéristiques qui constituent le profil singulier d'une thérapeute qui se spécialise aussi comme anthropologue. Certaines sont des facultés dues à la méthode spécifique de la discipline, telles que la possibilité de « lire une culture », ou paradoxalement comme dit Clifford Geertz<sup>347</sup>, l'impossibilité de déchiffrer une culture comme on le fait avec un texte écrit dans notre langage, car on risque de faire une interprétation excessive qui mène à une incompréhension, ou pire, encore à une manipulation du signifié. Ceci, d'ailleurs, puisqu'il y a des intraduisibles dans chaque langage qu'il faut respecter, plutôt que les maintenir dans des interprétations abusives.

Clifford Geertz explique que, si les interprétations des natifs sont partagées parmi tous les membres de la collectivité, elles ont un caractère public; au contraire, les interprétations d'un externe – qu'il soit thérapeute, médecin, ou anthropologue – sont forcément subjectives

---

<sup>346</sup> Dibie Pierre, Voyage oblique du côté de la folie ?, Abstract Psychiatrie, n°219, 2000, pp. 24-26;

<sup>347</sup> Geertz Clifford, The Interpretation of Cultures, Basic Books, New York, 1973 ;

et surtout influencées par les concepts et les théories de sa discipline, ainsi que par ses modèles de départ, et par sa sensibilité personnelle.

Donc, toute interprétation de culture reste une lecture de deuxième degré puisque faite « au-dessus des épaules<sup>348</sup> » de ceux qui font partie de cette culture.

D'autres éléments particuliers de notre figure multiforme sont liés à la question de la « civilisation », c'est-à-dire à la possibilité de savoir comment une thérapie, une approche ou une pratique étrangère peut être ou devenir une source d'amélioration pour un pays et pour une société.

Il faut aussi ajouter à propos de la question de l'identité de la « thérapeute-frontière », qu'elle doit faire face au problème d'une « pensée extraterritoriale<sup>349</sup> » qui, une fois déplacée, subit inévitablement des blessures internes, et cause forcément des pressions externes.

Enfin, la thérapeute qui travaille à l'étranger se trouve prise par une dialectique identitaire qui l'affecte d'abord elle-même, et après ses patientes. Alors, c'est seulement en devenant métisse et médiatrice, et en étant reconnue par les institutions et les sujets externes, qu'elle peut compléter et rendre publique son identité plurielle.

Analysons alors, une par une, les trois caractéristiques évoquées qui ouvrent à un éventail de problématiques considérable. En suivant un ordre, nous discuterons tout d'abord du « problème de la civilisation<sup>350</sup> ». Expression forte, qui aujourd'hui cache des interrogations d'importance centrale, dans nos domaines de recherche. La psychanalyse, comme d'autres psychothérapies occidentales, qui migrent pour se mettre en pratique ailleurs, peut-elle représenter une ressource de civilisation pour le monde arabo-musulman ?

Pour le dire autrement, pendant sa « traduction » dans une société et une culture qui lui sont étrangères, la clinique analytique s'influence/affecte/altère elle-même mais aussi les gens qui lui font appel / s'adressent à elle. Dans le premier cas, et nous l'avons bien montré au cours de la thèse, la « traduction » représente une possibilité d'interrogation et de révision critique de ses propres fondements théoriques et pratiques.

Deuxièmement, face à l'altérité des patients, dans notre cas les arabo-musulmans, la psychanalyse peut devenir un instrument de croissance/ développement/ amélioration/

---

<sup>348</sup> Geertz 1973, op.cit. ;

<sup>349</sup> Ce concept appartient à De Mijolla-Mellor Sophie laquelle qui en parle dans son article : La pensée est-elle apatride ?, *Topique*, 2002/3 n° 80, pp. 7-13 ;

<sup>350</sup> Entre autres, nous faisons référence au texte du psychanalyste Cleopas : Cleopas Iacovos, « Civilisation dans la psychanalyse ? », *Recherches en psychanalyse*, 2010/1 n° 9, p. 89-95 ;

progression / valorisation individuelle, et en ce sens de « civilisation ». Comme le précise le psychothérapeute grec Cléopas :

« (...) souvent elle (la psychanalyse) réussit à donner des réponses satisfaisantes, fondées dans la réalité psychique de l'analysant, dans l'espace de la relation thérapeutique. Dans ce sens, elle constitue une source de civilisation<sup>351</sup>. »

Une autre question primordiale liée au « problème de la civilisation » concerne les effets/incidences de la pratique analytique sur tout le système socio-culturel arabo-musulman, et plus spécifiquement sur sa conception du féminin. Autrement dit, comment ses théories et ses praxis, ainsi que le lien qu'elle entretient avec le champ social, culturel ou artistique local, peut-il donner naissance à des processus qualitativement bénéfiques pour l'ensemble des femmes arabes ?

Et, si c'est le cas, cette concaténation d'événements peut-elle contribuer à rendre ces femmes actives au sein du cadre public du Maghreb et des processus politico-culturels de la civilisation arabo-musulmane ? Finalement, le savoir analytique et la pratique psychothérapeutique sont-ils des instruments utiles au service du bonheur culturel catalysé par l'émancipation des femmes arabes ?

Interrogations rhétoriques, auxquelles nous avons essayé de répondre affirmativement à travers notre recherche. Pour faire valoir encore notre hypothèse, on peut constater le fait qu'au cours des cinquante dernières années, la pensée collective arabo-musulmane, et en particulier des pays maghrébins, est devenue beaucoup plus sensible et ouverte aux thérapeutes occidentaux, à leurs concepts ou pratiques.

Pourtant, nous avons également dit qu'au Maghreb, les personnes ayant recours aux analyses représentent une minorité de la population, et encore moins les femmes. De fait, le profil général de l'homme arabe moderne civilisé est aussi encore très fort lié aux notions, aux savoirs et aux coutumes traditionnels.

Néanmoins, selon la réflexion du psychanalyste grec Cléopas, les antithèses et les fractures internes de la société et des arabo-musulmanes et aux gens arabo-musulmane ne mènent pas forcément à des conflits intersubjectifs, c'est-à-dire au niveau collectif, ou à des dialectiques intrapsychiques et donc individuelles, mais plutôt :

« elles conduisent à des clivages du moi, à des mouvements de désintrinsication et

---

<sup>351</sup> Cleopas 2010, op.cit. p. 93 ;

à une carence du sens psychique, affectif et représentatif de la civilisation vécue, c'est-à-dire à une forme de dé-subjectivation et de dés-objectification selon les termes d'André Green<sup>352</sup>. »

En ce qui concerne cette recherche, nous voudrions montrer dans la suite d'autres raisons pour lesquelles une psychanalyste, qui travaille dans les pays du Maghreb, doit bien se préparer à envisager le problème du développement de la civilisation arabo-musulmane, autant qu'elle doit être prête à connaître le fonctionnement interne et ou inconscient du patient. Tout cela, surtout pendant une thérapie avec les femmes qui lui adressent une demande d'aide psychique.

Ensuite, afin de les comprendre totalement, la « thérapeute-frontière » doit se dédoubler en « thérapeute-anthropologue », ou bien, avoir une conscience profonde et bien formée à propos du lien presque « analogique » entre psychisme et civilisation. Pour préciser, « analogique » ne signifie pas que les processus sociaux et l'intrapsychique fonctionnent de la même manière, plutôt que les deux sont en relation dynamique, voire qu'ils partagent une sorte d'inconscient tant psychique que social.

Comme le note encore Cléopas :

« La culture collective et sociale, entendue comme un système ouvert et vivant, possède des fonctions que nous rencontrons dans l'instance psychique du moi. Elle possède aussi un inconscient, comme par ailleurs le système biologique en possède<sup>353</sup>. »

Ce qu'on espère, c'est que l'interprétation, la compréhension et la prise de conscience des modalités et des raisons d'organisation d'une civilisation, selon une approche psycho-anthropologique, peuvent favoriser la thérapeute dans son travail, et l'aider à évoluer ou à s'améliorer.

Cela, car la valeur d'une civilisation dans laquelle s'inscrit le soin psychothérapeutique, c'est de donner un champ fécond afin que la potentialité psychique des sujets puisse s'exprimer librement jusqu'à devenir une réalité efficace. On espère, alors, que la compréhension et l'interprétation correctes de l'analyse des modes d'organisation et des mécanismes de fonctionnement d'une civilisation, s'avèrent bénéfiques pour elle-même et

---

<sup>352</sup> Ibid. p. 91 ;

<sup>353</sup> Ibid. p. 93 ;

pour les femmes qui y font appel pour s'améliorer.

Le chemin vers l'autonomie et la libre expression subjective doit permettre, à son tour, de construire une société dynamique en un sens artistique et culturel, et évoluée en un sens égalitaire et démocratique. Mais le champ culturel et social à travers lequel on peut parcourir ce chemin, de façon plus ou moins consciente et plus ou moins projetée ou exprimée, doit être orienté vers une direction d'autonomie et de liberté.

Par contre, il y a aussi le risque que le chemin entamé pousse à devenir un répresseur plutôt qu'un catalyseur d'émancipation, ou pire un facteur de compensation au moment où les poussées pulsionnelles ou les cages traditionnelles dépassent les capacités individuelles d'élaboration et d'action.

Enfin, si les conditions que nous avons exprimées sont en mesure d'être remplies, non seulement chaque patiente pourra en profiter pour elle, mais l'ensemble des femmes en tirera aussi un bénéfice. Enfin, toute la société arabo-musulmane pourra être renforcée par les effets de la psychanalyse sur ses membres, et aura un instrument de plus pour renouveler ses modes d'organisation et de fonctionnement. Alors, les « thérapeutes-anthropologues » de frontière auront bien géré leur tâche et leur pouvoir de liaison entre sujet et groupe, ainsi que leur fonction de catalyseur de réciprocité et de dynamisme.

Si, pour Cléopas « la psychanalyse sans divan, apparemment, existe<sup>354</sup> », nous croyons qu'elle existe d'autant plus dans le monde arabo-musulman, sans divan et sans préjugé de sorte, et qu'elle contribue à l'émancipation des femmes.

### *« Extraterritorialité de la pensée »*

La deuxième question concerne « l'extraterritorialité de la pensée », concept proposé par Sophie De Mijolla-Mellor. Selon la psychanalyste française, ce type de pensée particulière caractérise tant le sujet qu'une discipline, lorsqu'elle migre ailleurs.

En premier lieu, la notion est conjuguée avec l'adjectif « apatride ». Ensuite, elle est mise en rapport avec les *pénates*, ou bien les ancêtres souvent vénérés dans plusieurs cultures traditionnelles, dans le sens où ces figures viennent à être déplacées et après intériorisées par le sujet, mais aussi par les membres d'une discipline. Pour le dire avec les mots de Mijolla-Mellor :

---

<sup>354</sup> Ibid. p. 93 ;

« Déplacer les pénates conduit donc à un resserrement vers ce qui est déplaçable, soit le texte, le livre, mais les phénomènes de groupe qui ont présidé à la constitution des associations de psychanalystes sont restés fortement tributaires de la figure du père, phénomène que le déracinement initial me semble expliquer en partie. À l'inverse, il me semble que, hors des débats institutionnels où chaque groupe tend à s'affirmer comme le vrai interprète et le juge de ce qui est ou n'est pas de la psychanalyse, une autre dimension plus individuelle n'a cessé simultanément d'exister. Je la situerai non pas dans le déplacement, mais dans l'intériorisation des Pénates<sup>355</sup>. »

D'ailleurs, ce discours concerne aussi la « thérapeute-anthropologue », qui bien qu'elle vive et travaille dans une réalité étrangère, ne se trouve pas forcément dans une situation d'apatride. Mais elle tisse cependant un lien complexe avec les ancêtres de la discipline qu'elle incarne et de sa culture d'origine.

Plus spécifiquement, la question de l'extraterritorialité la concerne puisqu'en tant que « thérapeute-frontière », intérieurement solide en sa multiplicité identitaire, elle doit se rendre consciente que le type de pensée « extraterritoriale » est l'unique modalité pour pouvoir exister et pour agir quotidiennement en rendant publics et concrets les processus inconscients.

De fait, nombreux sont les obstacles et les forces contraires qu'elle (en tant que psychanalyste) est amenée à effacer au cours de son travail dans les pays arabes. Ces difficultés dont nous avons discuté dans les chapitres précédents concernent en général la discipline dans son inévitable migration :

« D'une part, le destin de la psychanalyse qui l'a amenée à la diaspora alors qu'elle n'avait pas encore quarante ans d'âge, a conduit le mouvement psychanalytique international à se durcir sur des positions loyalistes, une propension à revendiquer une pureté de l'analyse jointe à la dénonciation des hérésies ou des compromissions en tous genres et ce, dans toutes les sociétés de psychanalyse sans exception.

D'autre part, retrouvant en cela le destin de ces penseurs proscrits comme Aristote, Spinoza ou Érasme, les psychanalystes ont pu, grâce à l'assise théorique dont ils étaient porteurs, se déplacer vers des terres d'accueil où ils

---

<sup>355</sup> De Mijolla-Mellor 2002, op.cit. p. 11 ;

étaient plus libres de penser, d'exister et de poursuivre leur œuvres<sup>356</sup>. »

Qu'en est-il de cette extraterritorialité lorsqu'une thérapeute arabe devient étrangère dans son pays, dans le sens où elle opte pour une vie différente de ce qui se fait traditionnellement en choisissant un travail occidental ? Quels effets causés par le choc entre une pensée libre ou sans entraves – comme ce à quoi prétend le savoir analytique – et l'aliénation d'être contrainte à un exil symbolique dans sa propre patrie ?

De fait, si cette opération de prise de conscience de soi et de sa pensée extraterritoriale et métisse, ne se fait pas correctement et complètement, des conséquences néfastes peuvent survenir, constatables dans le passé récent de la psychanalyse maghrébine, lorsqu'elle a commencé à poser ses fondements dans cette région islamique.

Comme nous l'avons montré dans la Première Partie de la thèse, une dérive a affecté la formation même des premiers thérapeutes tunisiens et marocains lorsque leur capacité personnelle de résilience n'a pas été suffisante face au traumatisme d'un exil plus ou moins imaginaire, symbolique et réel.

Le déplacement au Maghreb a conduit à un resserrement d'un groupe choisi de psychanalystes autour d'un substitut symbolique du « Père originaire ». En même temps un ou plusieurs fils, interprètes vivants de l'objet de culte choisi, sont devenus de vrais et uniques témoins et juges vivants de la discipline.

Le résultat, c'est que, parfois même inconsciemment, chacune de ces pionnières a concouru à la création d'une élite institutionnalisée autour d'un chef incontesté, souvent autoproclamé, lequel a construit son pouvoir sur la connaissance du savoir importé de l'Occident ou sur la reconnaissance reconnue par un des Pères de la discipline psychanalytique.

Comme l'explique encore Sophie De Mijolla-Mellor :

« Dans ces conditions, un père mythique se substitue à la patrie perdue dans un mouvement régressif qui peut conduire, on le sait, à une violence de horde<sup>357</sup>. »

Sans aller trop loin dans une question qui ne nous intéresse que marginalement, nous voudrions souligner ici l'importance pour notre « thérapeute-frontière » de rester intègre dans sa multiplicité, toujours bien consciente et préparée à mettre en pratique un type de pensée

---

<sup>356</sup> Ibid. p. 12 ;

<sup>357</sup> Ibid. p. 10 ;

extraterritoriale :

« Si la pensée peut revendiquer d'être apatride, c'est parce qu'elle peut offrir une néo-patrie, celle de l'esprit. Pour les analystes, ceci se matérialise dans ce lieu mythique et abstrait appelé l'espace analytique, tel que chaque séance a vocation à le recréer en tout lieu<sup>358</sup>. »

### *Identité métisse et transculturelle*

La troisième caractéristique de la « thérapeute-anthropologue » concerne encore son profil identitaire « métissé », ou bien, l'identité que lui convient lorsqu'elle se trouve prise par une dialectique l'affectant premièrement elle-même, et après ses patientes. Et faire face aux différentes poussées et aux pressions divergentes n'est possible que si elle se rend « métisse », soit dans son rôle de spécialiste d'une discipline occidentale, soit dans son *statut* de femme dans une culture arabo-musulmane.

Il est évident que chacun vit en soi plusieurs identités et appartenances qui ne sont pas divisées en compartiments étanches, et encore moins fixées et bien définissables. Pourtant, c'est justement cette complexité intrinsèque au concept identitaire qui dans certains cas – dont le nôtre – risque de devenir une impasse psychique et sociale, jusqu'à l'exclusion, si elle n'est pas traitée correctement.

Autrement dit, qu'il s'agisse de sa langue, de sa culture ou de ses croyances, de son travail, de ses expériences ou d'influences étrangères, l'identité plurielle de la psychanalyste peut représenter un obstacle à sa pratique et à son existence même, si elle n'est pas libre de vivre toutes ses parties pleinement, et si elle n'a pas été encouragée à assumer en elle toute diversité ou pluralité.

Mais, comment faire face à de telles fractures et multiplicités identitaires?

Déjà en soi, le mot « identité » pose des problèmes absolument non négligeables<sup>359</sup>. Comme le fait le professeur Affaya, nous pourrions résumer en disant que tout discours à propos de l'identité dénote une crise de sens et de valeurs, car le langage est utilisé comme un vecteur identitaire, au contraire du corps qui se fait lieu d'incarnation de cette

---

<sup>358</sup> Ibid. p. 13 ;

<sup>359</sup> A cause de leur complexité, ces problèmes ne seront pas approfondis dans ce cadre ;

crise<sup>360</sup>.

En effet, le contexte moderne se caractérise par une crise symbolique, politico-économique et existentielle, où chaque civilisation, nation, société ou famille vit une désintégration, ou mieux, une déstructuration du système de valeurs traditionnelles, des rapports ou des relations internes et externes, ainsi que des modes de perception et d'organisation de la réalité.

Alors, en ce qui concerne le profil de la « thérapeute-anthropologue », face à tout cela, elle doit se faire lieu d'interaction psychologique et culturelle, réceptacle de traumatismes et de fluctuations identitaires des sujets ou des groupes. Enfin, elle doit devenir un carrefour de savoirs et de disciplines telles que la psychanalyse et l'anthropologie, qui proposent une lecture différente et des interprétations spécifiques à propos de l'identité :

« A ce propos, il nous semble que l'anthropologie culturelle et aussi la psychologie sociale peuvent être de véritables systèmes de référence pour envisager des questions telles que l'identité culturelle, la dialectique identitaire, l'inter-culture l'interculturalité, l'acculturation, etc.(...)

La culture est le centre de l'intersubjectivité, de la socialisation et de la conscience de soi, autrement dit, le champ où se construit le processus identitaire<sup>361</sup>. »

### ***Question de « reconnaissance »***

Une autre question importante s'ajoute au processus d'ajustement et de métabolisation du profil identitaire que chaque « thérapeute-frontière », experte en anthropologie, doit faire pour bien gérer la multitude de ses appartenances, ainsi que son éducation, ses capacités, et son pouvoir de négociation.

Il s'agit de l'importance d'être reconnue par l'externe : il est une question de « reconnaissance ». Comme l'explique bien le professeur Affaya en reprenant la thèse de Sélim Abou, avec cette notion, il faut entendre un mécanisme engendré par trois puissances de grande portée symbolique, à savoir, le désir, le pouvoir et le langage, qui se lient strictement entre elles :

---

<sup>360</sup> Pour approfondir l'argument, cf. : Affaya M. Noureddine, *La fiducia e il cambiamento del paradigma migratorio, Il Mediterraneo. Figure e incontri*, AA.VV., Jaca Book, Milano, 2005 ;

<sup>361</sup> Ibid. p. 225 ;

« Le désir, en sa dynamique négative de manque à être, désigne le besoin de reconnaissance, car c'est le désir du désir de l'autre. Le pouvoir, caractérisé par les dialectiques de l'appropriation et du don, c'est la façon de se proposer ou s'imposer à la reconnaissance de l'autre. Le langage est ce que l'objectif du désir et du pouvoir exprime, et assigne à la reconnaissance sa finalité ultime : d'être, en chaque moment de l'existence jusqu'à sa fin, un triomphe de la vie sur la mort, du sens sur le non-sens. Créatrices de culture, ces puissances du symbolique sont en même temps médiates par cela, aussi bien que le succès ou l'échec de leurs opérations, en un moment précis de l'histoire, est pour la plupart liée à l'état culturel<sup>362</sup>. »

Mais, comment gérer ces trois puissances ?

En se faisant métisse, nous dirons. Réponse brève mais efficace car chargée de contenus symboliques et de concepts tels que le syncrétisme, le dosage ou l'ajustement identitaire, le bricolage, l'emprunt, et d'autres mécanismes qui confluent dans la dialectique identitaire subjective ainsi que collective. Tout cela en ayant pour objectif de se concilier avec les différences et les conflits intrapsychiques et socioculturels.

Mais que reste-t-il à la fin du processus de mélange individuel et collectif, ainsi que des emprunts et des intériorisations, des entorses et des parcellisations identitaires, ou encore des dynamiques puissantes et symboliques, enfin de la reconnaissance de soi, des autres et par les autres ?

Un être humain métis, c'est encore notre réponse brève, mais efficace. Femme, métisse et médiatrice, ajoutons-nous. En fait, après avoir compris, défini, et accepté son identité plurielle, et après avoir été reconnue par l'extérieur, la « psychothérapeute-anthropologue » doit apprendre à nommer l'Autre. Enjeu d'une grande importance culturelle et politique, en plus que psychologique : une question de « savoir et pouvoir<sup>363</sup> ».

Nous commençons par le « Savoir », ou mieux, le savoir-faire.

Cette notion implique d'assurer les passages et de transmettre les messages au sein des diverses sphères culturelles, ou de faciliter la communication interculturelle, surtout dans des lieux particulièrement exposés à la manipulation et aux pressions exercées par les détenteurs

<sup>362</sup> Sélim Abou, dans Affaya 2005, op.cit. p. 225 ;

<sup>363</sup> L'utilisation de ces notions ensemble, n'est pas un hasard. Elle s'emprunte sur les concepts utilisés par Michel Foucault, mais sans en avoir le même signifié ni références ;

du pouvoir. Et c'est le cas du Maghreb, terrain de recherche et champ de travail de la « thérapeute-frontière ».

Alors pour elle, le fait d'être aussi une anthropologue, métisse et médiatrice la pose sur un terrain, bien sûr, incertain, mais qui, en même temps, la rend aussi porteuse d'une instance politico-culturelle de référence, et d'un profil apte à gérer les phénomènes de distorsion, de traumatisme et de négociation culturelle.

Puisqu'elle est capable de reconnaître les différents systèmes de valeur, les codes de comportement, les langages, les émotions et les désirs, elle arrive, alors, à accomplir sa mission principale : accompagner la femme arabo-musulmane, qui lui adresse sa demande d'aide, à se réaliser en tant que sujet, partie active d'un groupe, et aussi à émanciper la collectivité des femmes islamiques, de sorte que toute la société en bénéficie.

Enfin, en s'assurant la tâche de transmettre le désir et la connaissance, la force et le renouvellement, et une fois son origine ethnico-culturelle reconnue, sa profession et sa position « à la frontière », elle devient un témoin privilégié de modernisation, ou mieux d'humanisation générale. Porteuse d'une sensibilité Autre, dé-constructrice de forteresses ou de certitudes, elle peut résoudre les problèmes de « traduction » et transmet de nouvelles normes.

Si, comme il est connu, la culture sépare et relie les espaces et les groupes, la « thérapeute-anthropologue », grâce à sa médiation, recouvre une position similaire, mais au service de la psyché et des sujets. Encore, en tissant des relations entre sujet et groupes, entre citoyennes et institutions, elle contribue à clarifier la position que chacun veut et peut occuper dans un groupe.

Puis, elle négocie une stratégie dialogique entre personnes aux registres linguistiques et culturels différents, et enfin, mais c'est très important, elle accompagne la communication des femmes arabo-musulmanes avec leur famille, clan ou société en modulant les contenus, l'intensité, et la forme.

Finalement, cette spécialiste de frontières contribue à la création d'une nouvelle conscience de soi, de l'ensemble des femmes arabes, et de toute la société maghrébine comme internationale.

Deuxième enjeu, le « pouvoir », ou mieux, le pouvoir de faire.

Ceci signifie avoir le permis d'agir dans un terrain problématique, et en situations flottantes, conduites par des discours incertains. D'autant plus, il faut le rappeler, la thérapeute est, et reste doublement étrangère, en tant que femme et puisqu'éduquée par le système

occidental, elle portera cette marque de différenciation pour toujours.

En outre, si l'on considère la complexité de son terrain de travail, elle doit faire face au double risque de devenir un instrument manipulé par les mains du pouvoir des pays occidentaux, ainsi que par les systèmes locaux. Donc, elle doit continuellement se repositionner par rapport à tout pouvoir dominant, aux influences traditionnelles comme étrangères, aux préjugés machistes et patriarcaux.

Obligée donc à changer son discours par rapport, soit à la discipline plus orthodoxe qu'elle représente, soit à la culture qu'elle incarne, la « psychothérapeute-anthropologue » arrive à faire des compromis avec les pouvoirs, sans se rendre complice ou perdre son statut et, surtout, sans trahir les femmes qui l'appellent à l'aide.

## Conclusion

En guise de conclusion à notre brève caractérisation d'une spécialiste pluridisciplinaire, interprète attentive, multiculturelle, extraterritoriale, métisse, et médiatrice, voire anthropologue experte des fonctionnements psychiques et collectifs, nous pouvons dire que notre objectif s'est réalisé.

En fait, ce que nous souhaitions montrer, c'était surtout que toutes ces caractéristiques lui sont nécessaires afin de s'engager dans un dialogue à deux, fécond et réussi. Autrement dit, d'arriver à se rencontrer, se reconnaître, et surtout à :

« (ré)situer la psychopathologie dans son système de référence élargi. En tant que thérapeutes, nous sommes confrontés au décodage des propos que nous entendons ou des interactions que nous observons. L'écoute de l'anthropologie du mal qu'il nous livre, visible ou invisible à l'instar d'une relation transférentielle. C'est à partir de notre compréhension que la qualité de notre intervention va dépendre, pour amener le sujet à un dénouement moins aveugle, à pouvoir se modifier en fonction des exigences de la réalité, à s'épanouir à travers de nouveaux liens et à s'offrir d'autres possibilités de satisfaction<sup>364</sup>. »

---

<sup>364</sup> Dibia 2000, op.cit. p. 156.



## CONCLUSIONS

### **Pourquoi, pour qui, et comment faire une « anthropologie psychanalytique » de la Méditerranée**

« Dans des sociétés, comme celles de la Méditerranée, avec une histoire longue et bien connue, sur laquelle un certain nombre de chercheurs ont travaillé beaucoup, il est nécessaire premièrement accomplir une analyse comparée, puis une référence à l'histoire, et aussi le développement d'une théorie complexe des relations parmi les parties. On peut trouver une meilleure approche pour les comprendre dans ces analyses qui tiennent en considération les traditions politiques locales, qui pénètrent dans les mondes symboliques des communautés spécifiques et dans leurs cultures afin d'en découvrir les valeurs et les nouvelles situations qui se manifestent dans ces sociétés<sup>365</sup>. »

C'est avec les mots de Maria Angela Roque, experte en anthropologie de la Méditerranée, que nous voudrions débiter la conclusion de la thèse. Par la suite, nous essayerons de reprendre brièvement les points du discours, et ferons ou proposerons des remarques sur les issues concernant l'utilisation heuristique faite de la psychanalyse au cours de notre analyse.

Autrement dit, nous discuterons des résultats issus de l'hypothèse de travail et de la méthodologie lui étant associée, que nous avons pris comme fil conducteur de recherche. Enfin, à partir de là, nous envisagerons des perspectives d'analyses futures.

Nous voudrions terminer avec la même question que celle que nous avons posée dans l'Introduction de la thèse : « Pourquoi se poser le problème de la psychanalyse dans ses propres rapports vis-à-vis d'une Culture Autre ? »

A partir de cette interrogation, nous avons abordé plusieurs sujets, considérés comme fondamentaux afin de répondre à la question du départ. Dans la suite nous résumerons

---

<sup>365</sup> Roques Maria-Angela, *Antropologia mediterranea. Pratiche condivise, Il Mediterraneo. Figure e incontri*, AA.VV., Jaca Book, Milano, 2005, p. 57 ;

schématiquement les deux arguments centraux analysés pendant la thèse, à travers lesquels nous avons formulé l'hypothèse principale de recherche :

– « *Traduction* » de la psychanalyse comme véhicule du retour de l'inconscient arabo-musulman refoulé.

Ce que nous avons analysé dans la Partie I de la thèse n'est pas seulement une enquête sur la « Traduction » de la parole analytique dans un pays étranger. Nous sommes allée plus loin afin d'explorer comment l'étrangeté de la psychanalyse, qui a une langue et un langage occidentaux et spécialisés, s'incarne dans l'Autre, et peut favoriser le retour du refoulé, de l'indicible, et de l'intraduisible, bref, de l'inconscient de la culture arabo-musulmane et des sujets qui en font partie.

– *Reprise et valorisation du féminin arabo-musulman – à entendre comme grand refoulé du monde arabe – pour favoriser l'émancipation de la femme et de la modernisation sociale.*

Ce que nous avons proposé dans la Partie II, n'est pas seulement une analyse du féminin dans la Tradition Sacrée et de la manière dont cela a été réinterprété pendant l'histoire et dans la société arabo-musulmane. En fait, une fois mise en évidence la lecture « théo-phallo-centrique » que les chefs du pouvoir en ont fait, nous nous sommes concentrés sur la possibilité de bouleverser la lecture patriarcale et misogyne de la femme islamique. Ainsi, nous avons envisagé un circuit vertueux dans lequel le « féminin circule<sup>366</sup> » et devient véhicule d'émancipation pour la femme arabe, mais aussi instrument de changement social, politique et culturel.

*« Donc, il faut rompre avec toute dichotomie et concevoir la féminité comme une substance, essence et réalité en devenir, donner à toute femme la possibilité d'être réelle et de se substantiver à la fois en tant que particulière et universelle. Elle devient sujet de la parole, ouverture à son désir et à l'autre<sup>367</sup>. »*

Les deux axes de recherche se sont rejoints dans l'hypothèse centrale de thèse :

---

<sup>366</sup> Référence à l'expression de Houria Abdelouahed, cfr. Abdelouahed Houria, La féminité et le mouvement, *Recherches en psychanalyse*, n° 4/2005, pp. 41-52 ;

<sup>367</sup> Extrait par le chapitre II, Partie II de la thèse ;

– *La psychanalyse « au féminin » comme instrument pour la « traduction » de la psychothérapie analytique au Maghreb ;*

– *Et, la psychanalyse « au féminin » comme véhicule d’émancipation de la femme arabo-musulmane, et de la modernisation socioculturelle du bassin Méditerranéen.*

Il faut préciser qu’un tel argument est né aussi spontanément face à la situation contemporaine dans laquelle se trouvent tous les pays de la Méditerranée. En effet, le contexte moderne les lie tous dans un mouvement global et perpétuel de savoirs, pratiques, personnes et choses.

De plus, nous assistons, spécialement dans les pays émergents du bassin, au combat entre modernité et tradition, dans lequel la femme aussi se trouve impliquée, prise comme objet de lutte, ou pire, comme bouc émissaire. Face à ce cadre, l’Occident, et ses représentants, parmi lesquels la psychanalyse, ne peut pas se soustraire à la confrontation avec le monde arabo-musulman, tandis que de plus en plus de gens font appel à ses pratiques thérapeutiques.

A partir de l’hypothèse centrale de la thèse, la première question que nous avons envisagé d’aborder, a été comment la Traduction de l’une, à savoir de la psychanalyse, est liée à la valorisation de l’Autre, c’est-à-dire du féminin arabo-musulman. Nous avons résumé le lien dans la formule « psychanalyse au féminin », à entendre comme la mise en pratique de la psychanalyse par des thérapeutes arabes ou étrangères – mais avec une grande connaissance et expérience de travail dans ce monde ; et aussi, le concept indique la relation thérapeutique entre les spécialistes et les femmes arabo-musulmanes.

Ensuite, nous avons identifié plusieurs éléments qui créent le lien et qui, rendent surtout la liaison spécifique. Parmi cela, il y a des caractéristiques communes, telles que :

– *La psychanalyse et la femme sont matières universelles.*

Nous savons bien que, d’une part, la psychanalyse a à faire avec des questions qui sont culturellement déclinées, interprétées et traitées, comme par exemple le désir et la souffrance, mais il s’agit quand même de problématiques universelles. Ou encore, la psychanalyse utilise un langage universel, celui de l’inconscient. D’autre part, le féminin est tel partout, et seulement après, il s’incarne culturellement dans les femmes avec un genre, des rôles et des habitus particuliers.

- *La psychanalyse et la femme jouent le rôle du Tierce médiateur.*

Nous avons montré que la psychanalyse à la fonction de médiatrice entre les trois niveaux du réel, du symbolique et de l'imaginaire, tant subjectifs que collectifs, et que sa position favorise le dialogue du sujet avec son propre inconscient, et même avec le contexte socio-culturel. Quant à la femme, spécialement dans les pays arabes, avec sa présence psychosomatique très forte, elle joue le même rôle d'intermédiaire dans la famille, la société et la Tradition mythico-religieuse.

- *La psychanalyse et la femme ont en commun une Altérité radicale et une triple étrangeté.*

La psychanalyse est un corpus occidental construit sur la théorie de l'inconscient, qui est considéré comme l'étranger par excellence. La femme est partout Autre en tant que femme. Et son étrangeté se multiplie lorsqu'il s'agit d'une femme psychothérapeute, qui utilise une langue étrangère et un langage inconnu.

*« L'hypothèse de départ est qu'aux trois niveaux (individuel, collectif et théorico-épistémologique), la « psychothérapie au féminin » est une valeur ajoutée : pour chaque femme en tant que miroir critique, et instrument de réalisation de son propre désir inconscient ; pour la collectivité féminine en tant que facteur d'émancipation et de modernisation ; et aussi pour la psychanalyse, étrangère dans le monde arabe, en tant que véhicule privilégié de translation dans des cultures Autres<sup>368</sup>. »*

A partir des caractères communs entre psychanalyse et féminin, et afin d'approfondir les deux questions centrales de recherche, nous avons envisagé une « troisième voie », alternative au choix dichotomique entre modernité et tradition, une voie fondée sur un cercle vertueux dans lequel « le féminin circule » favorisant un processus global de démocratisation, laïcisation et humanisation : tous les éléments nécessaires pour exercer une psychothérapie.

*« Alors, face à tout cela, notre thérapeute-anthropologue doit devenir le lieu d'interaction psychologique et culturelle, conteneur de traumatismes et de fluctuations identitaires des sujets ou des groupes, en dernier un carrefour de savoirs et de disciplines telles que la*

---

<sup>368</sup> Extrait par le chapitre I, Partie III de la thèse ;

*psychanalyse et l'anthropologie qui proposent une lecture différente et des interprétations spécifiques à propos de l'identité*<sup>369</sup>. »

Donc, voici les principaux résultats de la recherche atteints grâce à l'utilisation heuristique de l'hypothèse centrale de thèse. A ces données, nous voudrions ajouter des réflexions concernant le recours à la méthodologie de recherche, c'est à-dire l'approche complémentaire entre psychanalyse et anthropologie.

A présent, il peut être utile de résumer brièvement notre méthode, autrement dit, de voir comment s'est construite la méthode de recueil des données, comment ont été choisis les participants, dans quels cadre ont été menés les entretiens, et leur typologie ; mais aussi indiquer les temps de la recherche, et surtout expliquer pourquoi nous avons choisi de faire parler d'abord analystes, psychiatres et psychothérapeutes, plutôt que les patientes.

Premièrement, il faut dire que nous avons conduit une recherche anthropologique et ethnographique avec une perspective complémentaire issue de l'interdisciplinarité et de la collaboration entre l'anthropologie et les disciplines psychanalytiques.

En tant qu'anthropologue spécialisée en anthropologie psychanalytique (et ethnopsychiatrie, ou clinique transculturelle), nous avons choisi d'étudier la « migration » de la psychanalyse ailleurs, en particulier au Maghreb, autant pour son passé lié au monde francophone que pour l'intéressante histoire de la discipline là-bas, mais aussi pour l'intérêt que nous portons aux cultures de la Méditerranée.

Donc, au tout début, pendant environ un an et demi, nous avons mené principalement une recherche bibliographique sur les différents arguments croisés. Recherche au cours de laquelle nous avons également mis en place un réseau de contacts utiles en France, en Italie et au Maghreb. Ensuite, nous sommes allée au Maroc – grâce à une bourse d'étude – pour environ un mois et nous avons rencontré deux des trois thérapeutes interrogés.

Nous avons passé du temps avec eux, participé à des séminaires universitaires, et rencontré des étudiants de psychiatrie, des thérapeutes et autres figures professionnelles. Mais aussi, nous avons voyagé dans différentes parties du pays pour voir les conditions de vie des patientes potentielles, et vécu une semaine avec une jeune femme qui travaille dans un hôpital psychiatrique, intéressée par la psychanalyse, et très croyante. Bref, nous avons conduit une vraie recherche de terrain avec une *observation participant* et une approche ethnographique.

---

<sup>369</sup> Extrait par le chapitre III, Partie III de la thèse ;

Enfin, en tant que chercheuse en étude de genre, nous avons sélectionné comme sujet et objet d'enquête le « féminin arabo-musulman » incarné par des femmes du passé et du présent. Ce faisant, nous avons repéré une figure étrangère apte à relever les défis posés dans la thèse, une figure de frontière, avec le rôle de Tierce :

*« une spécialiste pluridisciplinaire, interprète attentive, multiculturelle, extraterritoriale, métisse, et médiatrice, experte des fonctionnements psychiques et collectifs<sup>370</sup>. »*

Pour les figures de la tradition, nous avons traité certaines figures mythologiques et culturelles présentes dans les textes sacrés, l'imaginaire et la littérature arabe. Et, dans la contemporanéité, nous avons repéré des psychothérapeutes exemplaires : femmes, thérapeutes, formées à l'étranger, arabes ou avec une expérience professionnelle dans un pays arabo-musulman. Avec elles, nous avons mené au moins une dizaine d'entretiens semi-structurés, et proposé une recherche complémentaire sur l'argument.

Après cette digression sur la méthodologie de recherche, nous voudrions souligner l'importance d'utiliser l'approche complémentaire pour parvenir à des résultats et ouvrir de nouvelles perspectives de recherche. Ici, nous semblent utiles les mots utilisés par Roque pour ouvrir les Conclusions, surtout quand elle précise que :

*« On peut trouver une meilleure approche pour les comprendre dans ces analyses qui tiennent en considération les traditions politiques locales, qui pénètrent dans les mondes symboliques des communautés spécifiques et dans leurs cultures afin d'en découvrir les valeurs et les nouvelles situations qui se manifestent dans ces sociétés<sup>371</sup>. »*

Ce que Roque dit, et qui nous intéresse le plus, concerne le meilleur chemin à parcourir vers la réalisation d'une société civile au Maghreb qui puisse favoriser l'émancipation féminine de la « femme arabe » grâce aussi à des instruments occidentaux tels que la psychothérapie intégrée par l'approche anthropologique.

Donc, notre étude sur la « traduction » de la psychanalyse dans le monde arabo-musulman, avec un focus de terrain sur le Maghreb, souhaite, entre autres, être utile à montrer

---

<sup>370</sup> Extrait par le Chapitre III, Partie III de la thèse ;

<sup>371</sup> Roques 2005, op.cit. p. 57 ;

le rapport correct de complémentarité entre les deux disciplines qu'un thérapeute doit adopter pendant son travail ailleurs.

Nous avons motivé le choix de cette perspective qui nous a fourni des clés interprétatives spécifiques tant au niveau théorique que méthodologique. Pour résumer, il faut dire que les études anthropologiques faites dans l'espace méditerranéen, depuis la colonisation, ont été utilisées comme point de départ pour montrer la diversité des visions du monde ainsi que la pluralité des sociétés, des peuples, et des civilisations qui habitent les bords nord et sud de la Méditerranée.

Mer accueillante et familière, étrangère et dangereuse exactement comme une mère. Lieu de frontière de tous genres : politique, économique ou religieux, lieu des barrières culturelles et sociales, des communautés historiques et des barragestraditionnels.

Sans exagérer, nous pourrions présumer que certains anthropologues ont été les pionniers de la réflexion sur l'Altérité car ils ont attiré l'attention internationale de la communauté scientifique sur le problème de la rencontre avec l'Autre dans une société mondiale toujours plus globalisée.

Néanmoins, plutôt que de fournir des réponses, l'anthropologie est devenue une guide et un instrument à la disposition d'autres disciplines pour traiter des questions internationales leur apprenant à introduire de nouveaux concepts, adopter différentes approches aux données recueillies, et établir des ponts entre les deux bords de la Méditerranée.

L'importance d'adopter l'approche complémentaire et pluridisciplinaire est une nécessité indispensable surtout dans ce lieu géographique : bassin de mémoire, miroir d'images renversées, cadre des batailles et des rencontres, laboratoire de traditions et traductions, scénario des mouvements migratoires, et foyer des intérêts politiques et économiques, depuis l'origine des premiers humains jusqu'à aujourd'hui.

Parmi les différentes disciplines, l'anthropologie, depuis sa naissance, et de façon plus ou moins critiquable, a le plus essayé d'affranchir un concept complexe tel que « civilisation » de quelconque jugement de valeur et connotation politique ou culturelle.

Sans examiner de trop près l'histoire des études anthropologiques sur les diverses thématiques concernant la Méditerranée, nous nous limiterons ici à souligner les apports contemporains qui nous ont été les plus utiles<sup>372</sup> dans l'étude sur la rencontre entre les pays au

<sup>372</sup> Pour approfondir la matière, voir entre autres, les ouvrages originels de ces auteurs : Roques Davis 1977, James Pitt-Rivers 1963, J.G. Peristiany 1968, Ernest Gellner 1969 et 1995, Edward Said 1991,

nord et sud du bassin. Une rencontre jouée sur le champ socio-sanitaire, thérapeutique, mythico-religieux et politico-culturel, sans oublier, naturellement, la grande importance de la question féminine et de l'émancipation de la femme arabo-musulmane.

« L'exotique voisin » comme l'appelle la Roque, qui attire et éloigne constamment tous les gens de la Méditerranée, dans le monde contemporain ne peut plus être regardé avec préjugé ou superficialité. Plutôt, il est absolument nécessaire d'essayer de trouver, au-delà des diversités, l'évolution des questions, concepts et dynamiques hérités du passé, et importants pour le futur de tous les pays concernés.

En regardant de manière innovatrice des vieilles notions, et en analysant de manière qualitative les nouvelles problématiques, sans toutefois perdre de vue la perspective locale ou les témoignages ethnographiques des acteurs natifs, il est possible reformuler les débats centraux qui mettent sous tension entre eux les pays du bassin.

Tout cela car nous convenons qu'observer et penser sa propre culture et celle de l'Autre d'un point de vue critique et holistique, qui introduit des visions comparatives et des perspectives différentes, est absolument nécessaire afin d'ouvrir de nouvelles dimensions interprétatives et de planifier de nouvelles stratégies de réponse aux questions d'actualité.

Naturellement, l'anthropologie n'est pas exempte de critiques, surtout dans le passé colonial, et surtout cette branche de la discipline qui s'occupe depuis une cinquantaine d'années des questions liées à la femme arabo-musulmane, et en général, aux questions de genre dans la méditerranée.

Certaines approches ont privilégié l'analyse des pratiques ou du vécu quotidien au détriment de la compréhension des normes ou des textes ; ou encore, d'autres ont trop focalisé leur attention sur l'agir individuel, autrement dit sur la manière dont les sujets mettent en pratique leurs conceptions culturelles, politiques ou religieuses, plutôt que de porter leur attention sur les idéaux et les modèles transmis.

Pour prendre un exemple de critique, Daniel Rivet<sup>373</sup> affirme qu'en ce qui concerne les croyances des femmes arabes islamiques, la plupart des recherches anthropologiques ont montré un credo féminin fait seulement de pratiques déviantes, de superstitions, et de fascinations, alors qu'au contraire, la plupart des femmes arabo-islamiques lisent le Coran,

---

Clifford Geertz 1973, 1996, Abram Kardiner 1989, Moncef Bouchara 1997, Daniel Rivet 2003, Marc Augé 1987, Mohammed Kerrou 1998 ;

<sup>373</sup> Rivet Daniel, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, collection Pluriel, 2003 ;

connaissent les fondements de l'islam et sont capables de les mettre en pratique quotidiennement.

D'autant plus que, tant au nord qu'au sud de la Méditerranée, les femmes islamiques sont conscientes du caractère universel et des théories à la base de l'islam, même si elles les adaptent en quelques sortes, au lieu dans lequel elles vivent et modèlent le sens du sacré sur les pratiques quotidiennes de leurs groupes.

Donc, en général, l'attention de l'anthropologie à l'égard des pratiques quotidiennes, des rituels syncrétiques, et des transformations concrètes des idéaux religieux qui laissent la religion tout court aux théologiens, a permis un renouvellement des recherches à propos des femmes arabo-musulmanes, ou de l'islam méditerranéen.

De plus, au fil du temps et grâce à sa diffusion, la discipline a favorisé un changement de perspective vers les actes quotidiens, les lieux et les figures réelles, les objets ou les rites de médiation, ainsi que vers le métissage des représentations et des pratiques traditionnelles arabo-musulmanes.

Les réflexions faites à propos de la réappropriation des idéaux culturels et des actes islamiques, qui influent sur la vie des sujets, mais en même temps qui en sont modifiés, représentent notre point de départ pour une anthropologie de la Méditerranée intéressée à développer une prise de conscience féminine dans tout le bassin, à propos des droits, des luttes, et des vies quotidiennes des femmes arabo-musulmanes.

Et si cette prise de conscience est faite aussi à travers des instruments occidentaux, tels que la psychothérapie analytique, il est nécessaire – et ceci a été l'argument de notre thèse – de comprendre pourquoi et comment.

Une autre tâche importante pour l'anthropologie concerne l'analyse des changements survenus pendant les cinquante dernières années au Maghreb, qui ont bouleversé tous les pays de la Méditerranée.

En effet, de nouveaux acteurs et groupes porteurs de modernisation sont apparus dans les sociétés du sud. Politiquement, après la fin de la période coloniale, les Etats ont constaté le développement des nationalismes et des idéaux révolutionnaires, causes des traumatismes mais aussi de changements au sens démocratique.

L'affirmation d'une économie industrielle et globalisée a joué un rôle central dans le passage du système agro-pastoral à la « périurbanisation<sup>374</sup> » du paysage, la naissance d'industries, l'extension de la périphérie urbaine et des zones résidentielles, ainsi que dans la diffusion des voitures et les changements de styles de vie, ou encore dans la diffusion des dynamiques « ethno-entrepreneuriales ».

Selon l'analyste Moncef Bouchara<sup>375</sup>, toutes ces transformations sont en train de promouvoir au Maghreb un individualisme et un esprit d'entreprise endogène qui se fonde sur la créativité des gens de la classe moyenne, plutôt que des élites cultivées, ainsi que sur la mobilité des groupes traditionnels tels que les familles, le clan ou les fratries.

Des années '60 à la fin des années '80, nous assistons, alors, à de grands changements politiques et économiques, mais aussi sociaux, dus surtout à la diffusion de la scolarisation de masse, à une majeure mobilité spatiale et à un bouleversement à l'intérieur des familles communautaires.

Celles-ci appartiennent au type de famille le plus diffusé au Maghreb, surtout les « communautaires endogames », autrement dit les groupes de parenté caractérisés par le fait d'avoir une structure patrilinéaire et fermée avec une conception groupale de la vie sociale et de l'Etat<sup>376</sup>.

Les impulsions de l'Occident, intéressé à stimuler la transition des Etats-nations vers une société civile, s'ajoutent à tous ces changements économiques, politiques et sociaux. Par conséquent, de nouvelles instances de revendication naissent avec des répercussions sur les idéaux et les pratiques des citoyennes.

Le tissu associatif s'enrichit toujours d'associations locales qui, en partant par le bas, se consacrent à des programmes de développement durable, et aux droits humains des groupes

---

<sup>374</sup> La « périurbanisation » c'est un mot-valise utilisé par Bauer et Roux (*cf.* Bauer G. et Roux J-M., *La rurbanisation ou la ville éparpillée*, Édition du Seuil, Paris 1976) pour indiquer le processus commencé à la fin des années '60, de retour des citadins vers les campagnes ou encore la fuite de la population des zones urbaines et le déplacement durable dans les espaces ruraux ;

<sup>375</sup> Bouchara Moncef, « Sfax, « capitale » de l'industrialisation rampante », *Tiers-Monde*, Vol. 30 n° 118, Année 1989, pp. 433-440 ;

<sup>376</sup> Nous faisons référence aux quatre types de famille déterminés par l'anthropologue Abram Kardiner qui localise dans la région méditerranéenne des groupes « nucléaires égalitaires » typiques des zones occidentales plus modernes, une autre famille « parentale autoritaire » avec un seul héritier et une maison centrale habitée par le chef et tous les fils célibataires – souvent cette structure est diffusée dans la péninsule Ibérique et dans le sud de la France. Encore, une famille « communautaire patriarcale exogame », structurée verticalement à partir d'un chef autour duquel se réunissent tous les frères mariés ou non. Et, enfin, la famille « communautaire endogame » qui nous intéresse le plus (pour approfondissements, *cf.* Kardiner Abram, *L'Individu dans sa société : essai d'anthropologie psychanalytique*, éd. Gallimard, 1969) ;

plus marginalisés. Parmi celles-ci, on trouve les femmes qui, en cette période contemporaine, vivent un profond changement de *statut*, d'éducation et d'idéaux.

Des ruptures, des bouleversements, des conquêtes ou des radicalisations, alors, se produisent de plus en plus, provoquant des modernisations parallèles à des renforcements misogynes et traditionnels. Tout cela contribue à l'élargissement de la fracture interne aux arabo-musulmans<sup>377</sup> :

« Il existe une dualité entre tradition et modernité qui caractérise la situation de la femme dans les pays arabes. On y trouve une élite modernisée qui réclame la pleine citoyenneté des femmes en institutionnalisant des droits à travers des lois justes et égalitaires, mais il existe aussi un autre secteur conservateur qui lutte contre ces mêmes droits. Le patriarcat a essayé, dans la Méditerranée, de dominer les femmes, mais cela n'a pas été une action facile et malgré un succès apparent et évident encore dans les Codes de familles de la plupart des pays arabo-musulmans, il est en train de s'écrouler<sup>378</sup>. »

En plus de tout cela, on note d'autres bouleversements internes, parmi lesquels, par exemple, les mélanges des substrats ethniques pendant les migrations, ou les changements amenés par la révolution économique et industrielle dans les territoires plus arides et montagneux.

Dans ces zones plus pauvres, aussi bien au sud qu'au nord de la Méditerranée, l'environnement pose de grandes difficultés de vie, de sorte que les groupes de pasteurs-agriculteurs doivent s'associer entre eux pour faire face à une situation critique. De toute façon, le rythme agricole, la transhumance, et le droit local dirigent la vie individuelle et fixent la loi du groupe.

Ceci impose l'apprentissage et l'intériorisation de la modalité de vie collective et traditionnelle par le sujet d'autant plus qu'elle est sacralisée et exaltée comme source d'unité et préservation de ces sociétés. La structure de ces groupes, en fait, se construit sur la base de l'aide mutuelle (*twiza*) et de la solidarité partagée (*ma'una*).

De tels types de sociétés traditionnelles et rurales semblent être incompatibles avec les transformations modernes orientées, plutôt, à l'individualité et à l'indépendance. Néanmoins –

---

<sup>377</sup> Fracture dont nous avons amplement discuté les causes, les conséquences et les perspectives de changement dans la thèse ;

<sup>378</sup> Roque 2006, op.cit. pp. 34-35 ;

et pour cela la recherche anthropologique nous vient en aide – certains éléments d’organisation et de cohésion sociale sont toujours plus résiduels, et souvent, la survie de ces groupes est le résultat d’une incapacité d’adaptation aux changements, plutôt qu’un choix souhaité des gens.

On s’aperçoit, en fait, que la plupart des zones rurales ou montagneuses avec leurs coutumes traditionnelles sont toujours plus touchées par les impulsions de la modernité, même si cela se fait plus lentement et avec plus des difficultés.

D’autant plus que les échanges avec n’importe quel pays de la Méditerranée sont devenus incessants jusqu’à la globalisation des pratiques et des valeurs traditionnelles. Par exemple, de plus en plus, certains piliers tels que le code d’honneur, ou le pouvoir des hiérarchies politico-religieuses sont en train de se détruire :

« Les sociétés du Maghreb se trouvent aujourd'hui face à une crise politique et des valeurs. Les anciennes valeurs (anti-impérialisme, socialisme, arabisme) manquent de sens pour les nouvelles générations nées après le processus d'indépendance. Le phénomène fondamentaliste est un phénomène générationnel et représente le conflit entre le pouvoir des vieux et l'autorité morale ou intellectuelle desjeunes<sup>379</sup>. »

De ce constat, nous réalisons que, si d’un part il est vrai que la Méditerranée a été déchirée pendant des siècles par des luttes, crises, et horreurs en tous genres qui ont sillonné une profonde fracture tant interne qu’externe, entre nord et sud, orient et occident, islam et religions judaïques, d’autre part, il est tout aussi vrai qu’il n’y a pas eu lieu une fragmentation totale du bassin.

Au contraire, dès l’Antiquité, les deux bords ont assisté à l’affirmation des civilisations et des valeurs communes, évoluant sans trop de ruptures et à l’intérieur du même cadre historique, géographique et culturel. Donc, un espace commun, celui de la Méditerranée, qui nous concerne tous, d’un bord à l’autre, de la ville à la campagne, de l’enfant à la personne âgée.

Nous avons été déjà renseignés par l’historien Fernand Braudel du fait que tous les civilisations sont des complaisantes et interminables continuités historiques<sup>380</sup>. Et plusieurs

---

<sup>379</sup> Ibid. p. 20 ;

<sup>380</sup> Cf. Braudel Fernand, *La Méditerranée*, Flammarion, Paris, 1985 ;

anthropologues ont soutenu que la volonté des sociétés du bassin de marquer leurs différences est une caractéristique des peuples voisins pour des motivations qui concernent le principe d'identité d'un groupe<sup>381</sup>.

Cependant, il existe bien évidemment de nombreux éléments et pratiques en commun qui confluent dès l'Antiquité jusqu'à l'époque actuelle pour, enfin, être réinterprétés par les différents acteurs donnant lieu à des sociétés ou groupes aussi divers que similaires.

D'ici, donc, découle l'importance anthropologique d'avoir une connaissance claire de la structure sociale, traditionnelle ou moderne, et de la présence d'options fondamentalistes ou modernistes dans les processus politiques en cours des pays au sud de la Méditerranée, qui traduisent, fréquemment, les valeurs culturelles locales en structures politiques, économiques, sociales et humaines :

« Celle en cours est une période de profonds changements. Pour les sociétés du nord de la Méditerranée, ceux-là se produisent au niveau des systèmes et sont en train de modifier les valeurs, les croyances et la conduite des sujets, et influencent la dynamique personne-groupe. Dans les sociétés maghrébines, en particulier, la colonisation, la modernisation, l'industrialisation et l'influence des moyens de communication, ont entraîné des changements substantiels dans les valeurs traditionnelles et dans la vision du monde, en orientant ces derniers à une polarisation progressive autour des idéaux de démocratie, liberté et justice sociale<sup>382</sup>. »

De quelle manière le constat d'un échange ancien et continu entre les deux bords nous semble utile ? A quoi nous sert cette évidente familiarité entre les sociétés méditerranéennes ? Enfin, à quel titre utiliser ce constat pour favoriser la diffusion de l'anthropologie psychanalytique – ou bien de la psychanalyse complémentaire avec l'anthropologie – dans les pays du Maghreb, d'autant plus comme instrument d'émancipation féminine ?

Bien évidemment, les échanges entre les pays du bassin, ainsi que les influences plus ou moins directes sont des facteurs à la base des évolutions progressistes concernant la femme

---

<sup>381</sup> Pour avoir des exemples, voir les essais contenus dans les ouvrages : AA.VV., *Il Mediterraneo. Figure e incontri*, Jaca Book, Milano, 2005; Aymard M., Barberini G. (a cura di), *Il Mediterraneo : ancora mare nostrum ?*, Luiss University Press, 2005 ; Horchani Ferhat, Zolo Danilo et al. (2005), *Mediterraneo - Un dialogo fra le due sponde*, Roma, Jouvence ;

<sup>382</sup> Roques A., op.cit. p. 68 ;

arabo-musulmane. Même si cela a par définition une importance et un rôle minoritaire dans les sociétés islamiques, car les espaces qui leur sont destinés sont restrictifs ou les positions officielles leur sont interdites, tout cela n'empêche pas certaines musulmanes de façonner leur appartenance à la *umma*, ou d'influer sur la vie de la communauté.

Encore, même si les sociétés maghrébines cherchent toujours une légitimation religieuse, les idéologies sont labiles au changement et les pratiques sont toujours plus réinterprétées à la lumière des changements modernes. Bien sûr, il faut tenir compte du désavantage féminin lié au fait que beaucoup de musulmanes, à cause d'un prépondérant analphabétisme, ne lisent pas les Textes Sacrés aussi facilement que les hommes.

Toutefois, les données nous viennent en aide en témoignant d'une croissance du taux d'instruction primaire, à savoir de 69% en Tunisie et de 74% au Maroc, en tenant compte des différences par rapport aux zones rurales où cela arrive seulement à 50%. Encore, l'âge du mariage survient toujours plus tard avec une conséquente réduction de la natalité, enregistrée en 2003, à 2,87% au Maroc et 2% en Tunisie. Enfin, les réformes des Codes de familles en Tunisie et Algérie, ou la *Moudawana* au Maroc qui en 2004 a signé la possibilité pour la femme de se marier sans l'autorisation de sa famille et d'exercer son droit au divorce.

Le dernier argument qu'il nous faut aborder afin de tisser les fils de notre recherche, concerne la problématique de la société civile : thématique que nous avons déjà traitée à travers les réflexions faites à propos de la civilisation arabo-musulmane et de sa possible conciliation avec les pratiques psychothérapeutiques occidentales.

En ouvrant notre sujet de recherche spécifique à un domaine plus ample, nous voyons que le débat sur la société civile est un nœud clé pour les politiques internationales de ces dernières décennies. Plus précisément, nous faisons référence au débat concernant le binôme pays islamique – dans notre cas le Maghreb – et société civile – dans le sens occidental du terme. Ce binôme est-il possible ou même souhaitable ? Et si oui, comment ?

Nous sommes d'accord avec ceux qui contestent les théories de l'incompatibilité selon lesquelles, en l'absence de laïcité et de démocratie, une société civile n'est pas possible. Toutefois, nous croyons que, si un changement politique, économique et culturel au sens moderne dans ces pays, comme nous l'avons grandement démontré, fut possible, la construction d'une société civile est aussi réalisable. De plus, elle est envisageable et d'importance centrale en tant qu'instrument de transition vers une démocratisation complète de ces pays et une reconnaissance des droits humains et civils dans tout le monde arabo-musulman.

En ce qui nous concerne, nous avons témoigné la possibilité de contribuer à la démocratisation des droits de la femme arabe et à son émancipation tant subjective que collective, à travers un instrument théorique et pratique tel que la psychothérapie analytique. Et nous avons discuté amplement des obstacles, des modèles, des modalités, des possibilités et des perspectives de cette opération de « traduction » ou métissage.

Naturellement, il existe de graves difficultés, souvent des impossibilités, à l'avancement de la société civile, et spécifiquement, à la consolidation d'une nouvelle perspective de genre qui reconnaisse publiquement l'égalité des femmes et leur autonomie. Entre autres, nous l'avons vu, l'enracinement de la structure patriarcale, le pouvoir des institutions politiques ou religieuses traditionnelles, la présence d'un système éducatif et de travail encore fermé et contraire à toute émancipation subjective, forçant plutôt à l'obéissance et à la soumission.

Ou encore les différences entre les zones urbaines et rurales, le système familial, l'interprétation des textes religieux, la survie de croyances magico-populaires qui arrêtent le développement du système médico-sanitaire. Et toutes les autres opérations faites par l'Occident qui, avec la masque de la modernisation, en réalité, compromettent la vraie démocratisation de ces pays.

Ces facteurs-ci et beaucoup d'autres freinent le chemin vers une société civile. Mais, du moins, ils ne le bloquent pas, ils le ralentissent plutôt car, aujourd'hui, il y a trop de pressions internes et externes qui encouragent le changement.

Par ailleurs, nous avons mis en évidence, ensemble, à l'aide de certains anthropologues ou experts du monde méditerranéen et des rapports entre le monde islamique et l'Occident, que malgré l'attachement aux valeurs et aux conduites traditionnelles de leur culture, la plupart des pays musulmans comptent une large présence des citoyennes qui croient et se battent quotidiennement pour la réalisation complète d'une société civile.

De fait, les pratiques et les représentations subjectives, comme collectives, liées davantage à la sphère religieuse ou traditionnelle sont fortement influencées par les changements au sens démocratique et libéral. Comme le dit bien Roque, nous ne sommes pas face à :

« une société statique, comme pourrait faire croire toute une série de préjugés existants sur la rive nord de la Méditerranée, lesquels ne tiennent pas en compte le fait que la mentalité des pays musulmans change et est dynamique, en

s'insérant dans ce moment historique pendant lequel se produit un procès accéléré de sécularisation et d'individualisation<sup>383</sup>. »

Clifford Geertz<sup>384</sup>, Abdelwahab Boudhiba<sup>385</sup>, et d'autres auxquels nous avons fait référence à plusieurs reprises, témoignent utilement de la manière dont les sociétés islamiques, même si elles continuent à se fonder et à se reconnaître dans des valeurs culturelles spécifiques, n'empêchent pas une réadaptation sur de nouveaux systèmes sociaux et politiques.

Ayant vu comment les sujets et la collectivité bougent plus rapidement que l'Etat, et que les citoyennes produisent par le bas plus de changements par rapport à ceux qui arrivent via les autorités, notre espoir et conviction, c'est que juste au niveau de la société civile peuvent naître les forces nécessaires à la délégitimation des pouvoirs contraires à la démocratie, et surtout à l'émancipation des femmes arabes.

En guise de conclusion, nous voudrions envisager certaines perspectives futures pour notre recherche :

*- approfondir certains cas cliniques particuliers à travers un parcours postdoctoral mené sur le terrain – au Maghreb ou dans un des pays arabomusulmans – proposant une recherche collaborative avec des psychothérapeutes qui travaillent localement ;*

*- approfondir les recherches anthropologiques, utilisant une méthode ethnographique, sur le féminin en tant qu'instrument d'émancipation ;*

*- diffuser et développer les résultats obtenus.*

Bien conscients que le chemin à parcourir est encore long et difficile, notre espoir consiste à avoir contribué, au moins en partie, à la construction d'une portion du sentier, et que les perspectives de recherche que nous envisageons soient un point de départ pour d'autres enquêtes utiles pour l'avancement des questions abordées.

---

<sup>383</sup> Ibid. p. 67 ;

<sup>384</sup> Geertz Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973 ;

<sup>385</sup> Boudhiba Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003 ;

Les variables et les enjeux sont nombreux et délicats, mais les réaliser est une action nécessaire, sinon obligatoire, d'autant plus que nous vivons tous sur les mêmes bords d'une mer qui nous unit comme une Grande Mère.

Enfin, cette opération demande un regard particulier sur tout ce qui concerne la femme, de même que :

« une attention spéciale pour les pratiques informelles et interpersonnelles, sans cependant oublier les structures de canalisation formelles, comme pourrait être l'état de droit. En ce sens, les instruments d'anthropologie peuvent, dans un futur proche, apporter une connaissance plus approfondie sur la manière dont se produisent le passage et l'évolution des institutions traditionnelles au système participatif de la société civile contemporaine<sup>386</sup>. »

---

<sup>386</sup> Ibid. p. 68 .



## **BIBLIOGRAPHIE**



- 1) AA.VV., *Il Mediterraneo. Figure e incontri*, Jaca Book, Milano, 2005 ;
- 2) ABDELOUAHED Houria, La féminité et le mouvement, *Recherches en psychanalyse*, n° 4/2005, pp. 41-52 ;  
[mêmes références pour]
- 3) – *Figures du féminin en Islam*, PUF, Paris, 2012 ;
- 4) – *Les femmes du prophète*, Ed. Seuil, Paris, 2016 ;
- 5) ABDELOUAHED H. et al., Éditorial, *Recherches en psychanalyse* 2005/2, p. 5-7. ;
- 6) ABOU Sélim, *L'identité culturelle, relations, interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris : Ed. Anthropos, 2002 ;
- 7) ADELKHAH Fariba, *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d'Iran*. Karthala, Paris, 1991 ;
- 8) AFFAYA M. Nouredine, La fiducia e il cambiamento del paradigma migratorio, *Il Mediterraneo. Figure e incontri*, AA.VV., Jaca Book, Milano, 2005 ;
- 9) ALI Sami, Langue arabe et langage mystique. Les mots aux sens opposés et le concept d'inconscient , *Nouvelle revue de psychanalyse*, n° 22, 1980, pp. 183-197 ;
- 10) ALLOUCH Jean, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*, Paris, Erès, 1984 ;
- 11) AMRANE Djamilia, *Les femmes algériennes dans la guerre*. Plon, Paris, 1991;
- 12) AOUATTAH Ali, De quelques résistances à la pratique psychanalytique dans la culture arabo-musulmane, *Cahiers de psychologie clinique*, n° 29, 2007/2, pp. 161- 191 ;
- 13) APPADURAI Arjun, *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi, 2001 ;
- 14) ARABI Ibn, *Al-Futuhatal Makkiya*, trad. Les Illuminations de la Mecque, 4 tomes, éd. Dâr Sâdir, le Caire, sans date d'édition, en ABDELOUAHED 2012 ;
- 15) ASSOUN Paul Laurent, *Freud e le scienze sociali. Psicoanalisi e teoria della cultura*, Borla, Roma, 1999 ;
- 16) AUGÉ Marc, *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi*

- contemporanei*, Il Saggiatore, Milano, 1997 ;
- 17) – *Il senso degli altri*, Boringhieri, Torino, 2000 ;
  - 18) AYMARD M., et BARBERINI G. (dir.), *Il Mediterraneo: ancora mare nostrum?*, Luiss University Press, 2005 ;
  - 19) AYOUCHE T. Adnan H., De l'exil d'un psychanalyste à une psychanalyse de l'exil, *Topique*, 2002/3 n° 80, p. 81-88 ;
  - 20) BELLAKHDAR Saïd, Contribution à l'histoire de la psychanalyse en Algérie : une psychanalyse face à la violence extrême, *L'Esprit du temps, Topique*, n°110, 1/2010, pp. 23-32 ;
  - 21) BADRAN M., *Feminists, islam and Nation*. Princeton University Press, Princeton, 1995 ;
  - 22) BESSIS S. et BELHASSEN S., *Femmes du Maghreb : l'enjeu*. JC Lattès, Paris, 1991 ;
  - 23) BEN REJEB Riadh, La psychanalyse en Tunisie. Approche historique et état des lieux, *L'Esprit du temps, Topique*, n°110, 1/2010, pp. 41-81 ;
  - 24) BEN SMAÏL Nédra, Enfance et institutions en Tunisie : quelle place pour la psychanalyse ? *Figures de la psychanalyse*, n° 24, 2/2012, p. 197-209 ;
  - 25) BENNANI Jalil, Psychanalyser au Maroc, *Topique*, 2010/1, n° 110, pp. 7-21 ;
  - 26) BENSLAMA Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'islam*, Flammarion, Paris, 2004 ;
  - 27) – La psychanalyse et l'islam, *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, n° 62, 2005/4, pp. 91-100 ;
  - 28) – Traductions du monothéisme (Entretien avec Jean-Luc Nancy), *Cliniques méditerranéennes*, n° 73, 1/2006, pp. 213-230 ;
  - 29) – Le corps en islam, *Dictionnaire du corps*, PUF, Paris, 2007, pp. 503-507 ;
  - 30) – Épreuve de l'innommable, *L'étranger et le différent dans l'actualité du lien social*, Éditions Pleins Feux, Nantes, 2007, pp. 125-128 ;
  - 31) – Islam et sexualité, *Sexe et Religion, Le Point référencé*, Paris, 2010 ;
  - 32) – Les Musulmans sur le divan, *Jeune Afrique*, 11/11/2014 : <http://www.jeuneafrique.com/103716/archives-thematique/les-musulmanssurle-divan/> ;
  - 33) – *La guerre de subjectivités en Islam*, Paris, Éditions Lignes, 2014 ;
  - 34) BENNANI J., et CHARAÏBI M., *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*. Le Fenec, Casablanca, 1994 ;

- 35) BENSLAMA Raya, Le plein genre, Masculin-féminin, *Pour un dialogue entre cultures*, Nadia Tazi (dir.), La Decouverte, Paris, 2014, pp. 11-37 ;
- 36) – L'arbre qui révèle la forêt: traductions arabes de la terminologie freudienne, *Figures de la psychanalyse*, n° 20, 2/2010, pp.195-208 ;
- 37) – La psychanalyse en Égypte. Un problème de non-advenue, *L'Esprit du temps*, *Topique*, n°110, 1/2010, pp. 83-96 ;
- 38) BLANCHERE Régir, *Le Coran : traduction nouvelle*, Maisonneuve et Co., Paris, 1947-1950 ;
- 39) BONI Livio (dir.), *L'Inde de la psychanalyse*, Campagne Première, Paris, 2011 ;
- 40) BOUCHARA Moncef, « Sfax, « capitale» de l'industrialisation rampante », *Tiers Monde*, Vol. 30 n° 118, Année 1989, pp. 433-440 ;
- 41) BOUHDIBA Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Paris, PUF, Quadrige, 1975/2003 ;
- 42) – *Entretiens au bord de la mer. Conduits par Lydia Tarantini*, Sud Editions, Tunis, 2010 ;
- 43) BOURGUIGNON A., COTET P., LAPLANCHE J., ROBERT F., *Traduire Freud*, ed. PUF, Paris, 1989 ;
- 44) BRAUDEL Fernand, *Le Méditerranée*, Flammarion, Paris, 1985 ;
- 45) BRAHIMI Denise, Qui est « tu »?, *Cahiers du Cedref, Femmes sujets des discours*, Université Paris VII, n°2, 1990 ;
- 46) *Cahiers du Cedref, Femmes sujets des discours*, n° 2, 1990 ;
- 47) Genre et perspectives postcoloniales, n° 17, 2010 ;
- 48) *La Celibataire*, La psychanalyse et le monde arabe, n°8, printemps 2004 ;
- 49) *Che vuoi ?*, La psychanalyse en traduction, n°21, 2004 ;
- 50) CHAHLA C., et KHOSROKHAVAR F., *Femmes sous le voile face à la loi islamique*. Ed. du Félin, Paris,1995 ;
- 51) CHEBEL Malek, Sexualité, pouvoir et problématique du sujet en Islam, *Confluences Méditerranée*, L'Harmattan, n° 41, 2002/2, pp. 47-63 ;
- 52) CHEKIT Hafida, I diritti delle donne nei paesi arabo-islamici del Mediterraneo, en Horchani F. Zolo D. et al., *Mediterraneo - Un dialogo fra le due sponde*, Roma, Jouvence, 2005 ;
- 53) CLIFFORD JAMES, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988/1993 ;

- 54) CLEOPAS Iacovos, « Civilisation dans la psychanalyse ? », *Recherches en psychanalyse*, 2010/1 n° 9, p. 89-95 ;
- 55) – *Cliniques Méditerranées*, L'intraduisible, la langue et le lien social, n°90, 2/2014 ;
- 56) *Clinique lacanienne*, De la féminité, n°11, 2/2006 ;
- 57) COLLIN Françoise, Le sujet et l'auteur ou lire « l'autre femme », en *Cahiers du Cedref*, Université de Paris VII, Femmes sujets des discours, n°2, 1990, pp. 9-20 ;
- 58) *Confluences Méditerranées*, Femmes et islamisme, n° 59, 4/2006 ;
- 59) COPPO Piero, Gli invisibili in psicoanalisi e in etnopsichiatria, *Rivista Psicologia Analitica*, 33, vol. 85, pp. 43-58, 2012 ;
- 60) DE CERTEAU Michel, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1975 ;
- 61) DAOUD Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb, sept décennies de lutte*. Eddif, Casablanca, 1996 ;
- 62) DE MICCO Virginia, *Fantasticare, tradurre, indovinare, forse migrare*, SPI Web, Società Psichanalitica Italiana (en ligne), <http://www.spiweb.it/antropologia/85-fantasticare-tradurre-indovinareforse-migrare> ;
- 63) DE MIJOLLA-MELLOR Sophie, La pensée est-elle apatride ?, *Topique*, 2002/3 n° 80, pp. 7-13 ;
- 64) DELAROCHE P. et KARRAY H., Brève histoire de la psychanalyse en Tunisie, *L'Esprit du temps*, *Topique*, 1/2010, n°110, pp. 33-39 ;
- 65) DEVEREUX George, *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1970 ;
- 66) – *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980 ;
- 67) – *Femme et Mythe*, Paris, Flammarion, 1982 ;
- 68) – *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1985 ;
- 69) – Normale e anormale, en *Saggi di etnopsichiatria generale*, Armando ed., Roma 2007 (ed. or. 1956), pp. 23-93 ;
- 70) – La psicoanalisi, strumento di indagine etnologica: dati di fatto e implicazioni teoriche, en Devereux, G., op. cit., 2007, (ed. or. 1956), pp. 343-358 ;
- 71) DIBIE Pierre, Voyage oblique du coté de la folie ?, *Abstract Psychiatrie*,

- n°219, 2000, pp. 24-26 ;
- 72) DJEBAR Djebbar, *Scrivere nella lingua dell'altro, Psiche, Nuove identità*, n°1/2002, pp. 203-213 ;
- 73) DOUMIT Élie, *Psychanalyse et langue arabe, La revue lacanienne*, n° 11, 3/2011 pp. 107-110 ;
- 74) DOUVILLE Olivier, *Diffusion de la psychanalyse dans le monde de Freud : un recensement non exhaustif des étapes et des voies d'extension du mouvement psychanalytique du vivant de Freud, Che vuoi ?, La psychanalyse en traduction*, n°21, 2004, pp. 66 ;
- 75) EL KHAYAT Ryta, *Le monde arabe au féminin*, l'Harmattan, Paris, 1985 ;
- 76) – *Le monde arabe au féminin*, l'Harmattan, Paris, 1985 ;
- 77) – *Le culte de saints autour de la Méditerranée*, Etude pour les Edition « Autrement », 1987 ;
- 78) – *Les sept jardins*, 1995 ;
- 79) – *La violence et les femmes*, La Rose des Vents, Université de Paris VI et VII, Paris, déc-janv. 1999 – 2000, Spécial Afrique ;
- 80) – *Les Maghreb des femmes*, Marsam, Rabat, 2001 ;
- 81) – *Le Somptueux Maroc des Femmes*, Essai, illustré par J-G. Mantel, ré édité Marsam, Rabat, 2002 ;
- 82) – *L'Esprit du temps, Topique*, La pensée en exil, n° 80, 3/2002 ;
- 83) – *Les Femmes Arabes*, Essai, Ed. Aïni Bennaï, Casablanca, décembre 2004 ;
- 84) – *La donna nel mondo arabo*, in AA.VV., *Il Mediterraneo. Figure e incontri*, Jaca Book, Milano, 2005 ;
- 85) – *Les « Bonnes » de Paris*, Essai sur l'émigration des femmes maghrébines, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2006 ;
- 86) – *Il Complesso di Medea, Madri mediterranee*, L'Ancora del Mediterraneo, Napoli, 2006 ;
- 87) – *Réflexions sur les femmes*, Essai, Tome I, Editions Aïni Bennaï, Casablanca, 2007 ;
- 88) – *La psychanalyse au Maghreb et au Machrek*, n°110, 1/2010 ;
- 89) – *La femme artiste dans le monde arabe*, Ed. de Broca, Paris, 2011 ;
- 90) – *Le Narcissisme des petites différences*, n°121, 4/2012 ;
- 91) – *Donne e violenza, Femmes & violence*, éd. La Lantana, Rome, 2013 ;
- 92) EL KHAYAT Ryta et GOUSSOT Alain, *Psychiatrie, culture et politique*,

- Edition Eini Bennai, Casablanca, 2005 ;
- 93) FERHAT Horchani, Tradizione e modernità: le condizioni del dialogo fra le due sponde, en ZOLO, op. cit., 2005 ;
- 94) *Figures de la psychanalyse*, Formations de l'analyste, n°20, 2/2010 ;
- 95) FREUD Sigmund, *Lettre à Ferenczi*, 30 mars 1922 ;
- 96) – La morale sexuelle civilisée et la maladie nerveuse des temps modernes, *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1969, ed. or 1908 ;
- 97) – Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes, *La vie sexuelle*, Paris, PUF, 1973 ;
- 98) – *Moïse et le Monothéisme*, traduit de l'allemand par Anne Bennan, Gallimard, Paris, 1948, rééditée en Collection Idées 1975 ;
- 99) – La féminine, Nouvelle suite des leçons d'introduction à la psychanalyse, *OEuvres complètes*, XIX, Paris, PUF, 1995, éd. or. 1932 ;
- 100) – Le tabou de la virginité, *OEuvres complètes*, XV, Paris, PUF, 1996 ;
- 101) – Grande est la Diane de Ephésiens, *OEuvres complètes*, XI, Paris, PUF, 1998, éd. or. 1911 ;
- 102) – *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), PUF, 2005 ;
- 103) FRAIRE Manuela, Ciò che fa la differenza, *Psiche, Nuove identità*, n°1/2002, pp. 87-101 ;
- 104) FERJANI Mohamed-Chérif, « Islamisme et droits de la femme », *Confluences Méditerranée* 2006/4, n°59, p. 75-88 ;
- 105) GEERTZ Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973 ;
- 106) – *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988/1993 ;
- 107) *Géographies de la Psychanalyse*, Report du Séminaire International (a cure de Scotto di Fasano Daniela), Collegio Ghislieri, Pavia, 6 ottobre 2012. (Texte en ligne) <http://www.spiweb.it/report-materiali/304-report-altre-attivita/2494-geografie-della-psicoanalisi> ;
- 108) GREEN André, *Aux origines féminines de la sexualité*, P.U.F., Paris, 1995 ;
- 109) – *La causalité psychique. Entre nature et culture*, Paris : Éditions Odile Jacob, 2005 ;
- 110) GUARRACINO Scipione, *Mediterraneo. Immagini, storie e teorie da Omero a Braudel*, Mondadori, Milano, 2007 ;

- 111) HAJABI Mathieu, Anthropologie et psychiatrie : Regards croisés sur le Maghreb, *Perspectives Psy*, 2006/2 Vol. 45, p. 151-156 ;
- 112) HOMAYOUNPOUR Gohar, *Una psicoanalista a Teheran*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013 ;
- 113) HORCHANI F., ZOLO D. et al., *Mediterraneo - Un dialogo fra le due sponde*, Roma, Jouvence, 2005 ;
- 114) HORCHANI Ferhat, Tradizione e modernità: le condizioni del dialogo fra le due sponde, en HORCHANI, ZOLO. et al., op. cit., 2005 ;
- 115) HOUBALLAH Adnan, L'inconscient et la langue de l'autre, Che vuoi ?, l'Harmattan, n° 21, 2004/1, pp. 131-140 ;
- 116) HUSSEIN Abdel Kader, La psychanalyse en Égypte entre un passé ambitieux et un futur incertain», *La Célibataire*, n°8, printemps 2004, pp. 61-73 ;
- 117) IACOVOS Cléopas, Civilisation dans la psychanalyse ?, *Recherches en psychanalyse*, n° 9, 1/2010, pp. 89-95 ;
- 118) JUNG Carl, *Dialectique du Moi et de l'inconscient*, éd. Gallimard, coll. Folio Essais, 1964 (éd. or. 1933) ;
- 119) – *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, recueillis par Aniéla Jaffé, Gallimard, 1967, Paris, pp. 532 ;
- 120) KAES R., FAIMBERG H., ENRIQUEZ M., BARANES J., *Trasmissione della vita psichica tra generazioni (seconda edizione)*. Edizioni Borla, Roma. Il soggetto dell'eredità. pp. 16-32, 2005 ;
- 121) KAES, R., NICOLLE, O. (2008), *L'istituzione in eredità. Miti di fondazione, trasmissioni, trasformazioni*. Edizioni Borla, Roma. pp. 64-71 ;
- 122) KAES René, La costruzione dell'identità in correlazione all'alterità e alla differenza. Intervista a cura di Lorena Preta, en *Psiche, Nuove identità*, n°1, 2002, pp. 185-196 ;
- 123) – *Le alleanze inconsce*. Edizioni Borla, Roma, 2010 ;
- 124) – *Un singolare plurale. Quali aspetti dell'approccio psicoanalitico dei gruppi riguardano gli psicoanalisti?*. Edizioni Borla, Roma, 2007 ;
- 125) KAKAR Sudhir, *Sciamani, mistici e dottori*, EST, Pratiche Editrice, Parma, 1997 ;
- 126) LABIDI Lilia, « Discours féministe et fait islamiste en Tunisie », *Confluences Méditerranée*, 2006/4 n°59, p. 133-145 ;
- 127) LACAN Jacques, Le Désir et son interprétation, *Le Séminaire, livre VI*, non

- publié, 1958-1959 ;
- 128) – *Ecrits*, La Seuil, Paris, 1966 ;
- 129) – Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine, *Ecrits*, Paris, Seuil, 1966, éd. or. 1958 ;
- 130) – La science et la vérité, *Ecrits*, Seuil, Paris, 1966 ;
- 131) – Les Quatre Concept fondamentaux de la psychanalyse, *Le Séminaire, livre XI*, Paris, Seuil, 1973, éd. or. 1964 ;
- 132) – Encore, *Le Séminaire, livre XX*, Seuil, Paris, 1975 ;
- 133) – La relation d'objet, *Le Séminaire, livre IV*, Paris, Seuil, 1994 (éd. or. 1956-1957) ;
- 134) – L'étourdit, *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001 ;
- 135) LAMCHICHI Abderrahim, Condition féminine, *Confluences Méditerranée*, n° 41, 2/2002, pp. 89-99 ;
- 136) – Eros et sacré. Sociétés, religion et éthique sexuelle, *Confluences Méditerranée*, n°41, 2/2002, pp. 9-21 ;
- 137) LAMLOUM Olfa, « Les femmes dans le discours islamiste », *Confluences Méditerranée*, 2006/4 n°59, p. 89-96 ;
- 138) LAPLANCHE J., *Il primato dell'altro in psicoanalisi*, La biblioteca, Roma-Bari, 2000 ;
- 139) LATOUR Bruno, *Il culto moderno dei feticci*, Meltemi, Roma, 2005 ;
- 140) – *Disinventare la modernità*, Eleuthera, Milano, 2008 ;
- 141) LAZREG Marnia, Féminisme et différence: les dangers d'écrire en tant que femme sur les femmes en Algérie, en *Cahiers du Cedref*, Université de Paris VII, Genre et perspectives postcoloniales, 2010 ;
- 142) LE GUEN Claude, La psychanalyse est une anthropologie, *Freud, le sujet social*, Monographies de Psychanalyse, Paris : PUF, 2002, pp. 73-100 ;
- 143) LEVI-STRAUSS Claude, La sexualité féminine et l'origine de la société, *Les Temps modernes*, n°598, Paris, 1998 ;
- 144) LIGET Fouzia, Il n'y a pas d'incompatibilité entre psychanalyse et Islam, *La règle du jeu*, 13 octobre 2011 ;
- 145) LOREAUX Nicole, *Les Mères en deuil*, Paris, Seuil, « La Librairie du XX siècle », 1990 ;
- 147) MARZOUK Ilhem, *Le mouvement des femmes en Tunisie au 20e siècle*. Maisonneuve et Larose, Paris, 1993 ;

- 148) MERNISSI Farima, *Sexe, idéologie, islam*, chez Tierce, 1975. Du même auteur : *Le harem politique*, Ed. Albin Michel, 1987 ; *La peurmoderniée*, Ed. Albin Michel, 1992 ;
- 149) MOUNA Bara, La femme: le traumatisme et le désir, *Psychanalyse*, n° 21, 2/2011, pp.4348 ;
- 150) NACHED Rafah, Histoire de la psychanalyse en Syrie, *Topique*, n° 110, 1/2010, pp.117-127 ;
- 151) – Dire l'indicible, *Psychanalyse*, n° 21, 2/2011, pp. 33-36 ;
- 152) – Psychanalyse en Syrie, *Association de Psychanalyse Jacques Lacan*, Paris et Eres, Toulouse, 2012 ;
- 153) NAWAL Sa'dâwî, *Les femmes de l'islam*. Du même auteur : Ed. La Brèche ; 1980, *La face cachée d'Eve*, Ed. des femmes, 1982 ;
- 154) NAOKI Sakai, La traduction comme filtre, *Transeuropéenne*, 25/03/2010, (version en ligne), [www.transeuropeennes.eu](http://www.transeuropeennes.eu) ;
- 155) NATHAN Tobie, *La follia degli altri*, Ponte alle grazie, Firenze, 1990
- 156) – Elementi di psicoterapia, en Nathan, T., A. Blanchet, S. Ionescu, N. Zadjé, *Psicoterapie*, CLUEB, Bologna, 2000 ;
- 157) NATHAN T. et PICHOT P., *Quale avvenire per la psichiatria e la psicoterapia*, Colibrì Edizioni, 1999 ;
- 158) OSSEIRAN Mouzayan, De quelques difficultés de la pratique psychanalytique au Liban, *L'Esprit du temps*, *Topique*, n°110, 1/2010, pp. 97-103 ;
- 159) OUSSEDIK Fatma, Cittadinanza e genere, per una critica femminista del diritto, en AYMARD M., BARBERINI G.(a cura di), op. cit., 2005 ;
- 160) PESTRE E., BENSLAMA F., Traductions et traumatisme, *Recherche en psychanalyse*, n°11, 2011 ;
- 161) *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*, Nuove identità, n°1, Il Saggiatore, Roma, 2002 ;
- 162) – Geografie della psicoanalisi, n°1, Il Saggiatore, Roma, 2008 ;
- 163) *Recherche en psychanalyse*, Perspectives contemporaines, n° 11, 1/2011 ;
- 164) – Langue et traduction, n°4, 1/2011 ;
- 165) RICHARD François, Interpréter n'est pas traduire mais traduire c'est interpréter, *Recherches en psychanalyse*, n°4, 2/2005, pp. 9-19 ;
- 166) ROQUE Maria-Angela, *Antropologia mediterranea. Pratiche condivise*, *Il*

- Mediterraneo. Figure e incontri*, AA.VV., Jaca Book, Milano, 2005 ;
- 167) ROUSSILLONS René, *Agonie, clivage, symbolisation*, Paris, PUF, 2000 ;
- 168) RULLEAU CLAUDINE, « Coran et sexualité » Extraits du texte coranique choisis, *Confluences Méditerranée*, n° 41, 2/2002, pp. 23-25 ;
- 169) Rivet Daniel, *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Paris, collection Pluriel, 2003 ;
- 170) SAID Edward, *Beginnings: Intention and Method*, Basic Books, New York, 1975 ;
- 171) – *La doppia assenza*, Cortina, Milano, 2002 ;
- 172) – *Freud et le monde extra-européen*, Le serpent à Plumer, 2004 ;
- 173) – *Réflexions sur l'exils*, Actes Sud Sciences humaines, Juin, 2008 ;
- 174) SAYYAH Rana, La femme sacrifiée et l'inhibition du désir, *Psychanalyse*, n° 21, 2/2011, pp. 37-41 ;
- 175) SCHNEIDER Monique, *Généalogie du masculin*, Aubier, 2000 ;
- 176) – *Le Paradigme féminin*, Aubier, 2004 ;
- 177) – *Le corps masculin ; Une production culturelle ?*, Texte présenté à Chengdu lors du colloque franco-chinois, « Masculinité et paternité » 男性与父性, 19, 20 et 21 avril 2011, version en ligne : [http://www.lacanchine.com/Schneider\\_01fr.html](http://www.lacanchine.com/Schneider_01fr.html) ;
- 178) SCOTTO DI FASANO Daniela, Islam e psicoanalisi: quali prospettive? Intervista a Gehad Mazarweh, *Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica*, n°1, Roma, il Saggiatore, 2008 ;
- 179) SCHOTT-BILMANN France, *Le féminin et l'amour de l'autre*, Odile Jacob, Paris, 2006 ;
- 180) SCHUTZENBERGER Anne Ancelin, *The Ancestor Syndrome*, Londres & New York, Routledge, 1998 ;
- 181) – Le Genosociogramme. Introduction à la psychologie transgénérationnelle, *le Genogramme*, n° spécial des *Cahiers Critiques de Thérapie familiale et pratique de réseaux*, n° 25, p. 61–83, Bruxelles, 2000 ;
- 182) *Psychogénéalogie. Guérir les blessures familiales et se retrouver soi*, Paris, Payot, 2007 ;
- 183) SIGNORELLI AMALIA, Le molteplici singolarità di un processo di massa. Alcune riflessioni sullo studio antropologico delle migrazioni, *Etnoantropologia*, n°8/9, 2000 ;

- 184) STENGERS Isabelle, Medici e stregoni. Manifesto per una psicopatologia scientifica, en *Il medico e il ciarlatano*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, pp. 15-101;
- 185) STITOU Rajaa, L'intraduisible et la parole d'une langue à l'autre, *Cliniques méditerranéennes*, n° 90, 2014/2, pp. 129-138 ;
- 186) TARANTINI Lidia, Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica, *Geografie della psicoanalisi*, n°1, 2008, Il Saggiatore, Roma ;
- 187) – *L'Altro prossimo venturo. La relazione terapeutica con il migrante*, Franco Angeli, Milano, 2014 ;
- 188) TORKHASHGHAEI Esmat, La notion de psychanalyse et les enjeux politiques : le parcours de la psychanalyse en Iran, *L'Esprit du temps, Topique* n°110, 1/2010, pp. 173-181 ;
- 189) TOURN Lya, Freud exilé, *Topique*, 2002/3 n° 80, pp. 15-22 ;
- 190) VOLKAN Vamik D., La necessità di avere nemici e alleati: un approccio di sviluppo. *Polit. Psicologia*, 6 (2), 1985, pp. 219-247 ;
- 191) VOLKAN Vamik D., et FOWLER C., *Ricerca di una donna perfetta, la storia di una psicoanalisi completa*, New York: Jason Aronson, 2009 ;
- 192) ZOUËIN Josette, Freud en arabe. Notice bibliographique, *Che vuoi ?*, *L'Harmattan*, n° 21, 1/2004, pp. 101-104 ;
- 193) ZOUËIN Josette et DE ROCHEGONDE T., Rencontre avec un traducteur en arabe, Georges Tarabichi, *Che vuoi ?*, *L'Harmattan*, n° 21, 1/2004, pp. 93-99.

## **ANNEXES**



## **ENTRETIENS**



**I / Dialogues avec Ryta El Khayat : psychiatre, psychanalyste,  
anthropologue marocaine, citoyenne italienne, femme arabe, mais surtout  
« électron libre des psy <sup>387</sup> »**

### **Rencontre et présentation**

Di spalle, mi attende seduta in un sobrio ed elegante bistrò italiano nel pieno centro di Casablanca, una signora distinta dalla pelle olivastra e i ricci dorati. Dall'affabilità con cui mi accoglie e dalla spontaneità dei suoi gesti e parole, non mi sembra di avere di fronte la prima psichiatra del Marocco, una donna marocchina che nonostante il prestigio accademico raggiunto a livello internazionale, ha preferito far ritorno nel suo paese, il Marocco, dove si è formata sul campo lavorando in ospedali psichiatrici, cliniche, università, e dove oggi ha uno studio privato di psichiatria con approccio psicoanalitico.

Nessun preambolo, nessuna formalità o imbarazzo: in pochi minuti ordina per entrambe uno squisito *pescato* italiano con verdure fresche e salse speziate, poi Ghyta, o Ryta El Khayat, come è scritto sul suo passaporto italiano, vuole sapere quali sono i miei interessi di ricerca evitando di parlare troppo del suo percorso di vitaprofessionale:

**Ryta El Khayat :** *La storia della mia vita non ha importanza – Esordisce in italiano quasi perfetto. La mia identità, continua poi in francese, non è una priorità in ciò che faccio ogni giorno. Ciò che più importa, ciò che voglio dirvi, è che mi definisco solo in quanto psichiatra e psicoanalista, e ciò è sufficiente. Da principio, il problema e la soluzione della mia vita, è la Cultura, in quanto da sempre sono divisa tra più culture e lingue, tra il fatto di restare incastrata tra loro o seguire la scelta, anzi il percorso fatto dopo una lunga*

---

<sup>387</sup> Entretiens et dialogues entretenus pendant le période de recherche au Maroc, mars-avril 2015. Entrevues en français et italien. Transcription original en italien et français. Un extrait du texte a été publié dans la revue *Psiche* 2/2015. Référence bibliographique : BONETTI Brunella, Dialogando con Ghita El Khayat : Psichiatra, psicoanalista, antropologa marocchina, cittadina italiana, femme arabe, ma soprattutto «elettrone libero», *Psiche. Rivista di cultura psicanalitica, Traduzioni*, 2/2015, il Mulino, Roma, pp.409-426.

*psicoanalisi personale.*

*Finalmente, sono arrivata a incarnarle tutte e a rivendicarle come la base del mio essere, la sua ricchezza, la sua profonda natura che adesso, dopo questa lunga analisi, mi hanno permesso di diventare ciò che sono: una persona “pluri-culturelle” il cui inconscio si nutre di tutte queste virtualità, araba e occidentale, mediterranea e africana, atlantica e europea, marocchina, francese e italiana. Un soggetto parlante più lingue, anche durante il sonno, prova irrefutabile che sono loro a tesserlo tendendo le loro tele sulle quali, parole, immagini, fonemi, idee ed emozioni si orchestrano, si legano e rilegano senza sosta.*

*E poi, mi ritengo una ricercatrice indipendente che a sempre e solo lavorato, così come vissuto, puntando all'eccellenza. Questa è stata il mio unico maestro. E, per questa mia scelta sono stata più volte ripudiata e allontanata dai potenti. Ma proprio per questa mia istanza etica, ho sempre pensato per me, nel senso di me verso l'eccellenza e contro la debolezza o la mediocrità del potere. Perciò, ho deciso di tornare sulla mia terra, nel mio paese, abito e lavoro. Che l'Occidente non mi venga a raccontare storie o a riscuotere conti, io non sono un'esule né un'esiliata, io vivo qui, “chez moi”. In altre parole, quello che intendo dire è che possiedo un'autenticità e una legittimità in ciò che dico e faccio. Ed è solo lavorando qui, sul campo, che le ho ottenute.*

*E cos'altro, sì, sono una donna magrebina con antenati andalusi ritornati al'Magreb dopo la caduta del impero arabo-spagnolo, fiera di me, del mio corpo e dell'identità plurale che incarno con la mia presenza e testimonianza. Dunque, la persona che avete davanti a voi, è in primo luogo un essere vivente che percorre e vive al massimo una piccolissima parte del cammino del genere umano. Se mai sarò celebre, sarà nella storia e non oggi. E, infine, tutto ciò che faccio e dico non è per apparire, né per avere, ma perché mi appassiona. Quando mi trovo davanti un pubblico o qualcuno che mi ascolta o legge, voglio appassionarlo, donargli quanto più posso, condividere e apprendere da lui.*

*Per tutto ciò, credo che il mio, sia un modo particolare di essere presente nell'esistenza: risultato di una lunga esperienza sul campo e di una passione incolmabile per la bellezza e l'eccellenza umana. Due qualità, queste, che non hanno nulla a che fare con parametri estetici o di potere, e che oggi sono sempre più rare, introvabili nelle persone, oppure confuse dietro falsi dei e orpelli luccicanti.*

***(Parties de la conversation retranscrites en français)***

**R. K. :** *L'histoire de ma vie n'importe pas. Mon identité n'est pas une priorité dans ce que je fais tous les jours. Ce qui est important, ce que je vous dis, c'est ce que je me dis seulement en tant que psychiatre et psychanalyste, et ça suffit.*

*La Culture a été d'abord le problème et la solution de ma vie, puisque divisée entre plusieurs cultures et plusieurs langues, entre le fait de rester déchirée entre elles ou cela que j'ai finalement choisi, non pas choisi, mais éprouvé après une longue psychanalyse personnelle: je les assume toutes et je les revendique toutes comme étant la base de mon individu, sa richesse, sa profonde nature maintenant, après cette longue psychanalyse qui m'a permis de devenir ce que je suis, un être pluriculturel dont l'inconscient est nourri de toutes ces virtualités, arabes et occidentales, méditerranéennes, africaines, atlantiques, européennes, marocaines, françaises et italiennes, et parlant plusieurs langues, y compris dans le sommeil, preuve irréfutable qu'elles le tissent, étendant leurs toiles sur lesquelles mots, images, phonèmes, idées et émotions s'orchestrent, se nouent et dénouent sans cesse.*

*Et ensuite, je suis une chercheuse indépendante qui a toujours et seulement travaillé pour et vers l'excellence. Cela a été mon unique maître. Et pour ça ils m'ont souvent éloignée du pouvoir. L'Etat, par exemple, m'a mise dehors, les institutions universitaires arabes m'ont éloignée des sommets du pouvoir. Par la suite, et pour cette raison, je pense pour moi-même, par moi dans l'excellence et contre la faiblesse avide de pouvoir. J'ai un chemin personnel que je suis en train de suivre. Je vis sur ma Terre, dans mon pays, je vis ici et j'y travaille. L'Occident ne peut pas me raconter des histoires, je ne suis pas une exilée, je vis ici, chez moi. Donc, ça veut dire, que j'ai une authenticité, une légitimité. Pour moi c'est en travaillant ici, sur place que je l'ai obtenue.*

*Enfin, je suis une femme, contente de moi, de mon corps et de l'identité que je porte avec ma présence et mon témoignage. Ce que vous avez face à vous, très simplement, c'est premièrement un être humain qui suit et vit au maximum un petit morceau du chemin de l'humanité; et deuxièmement, si j'étais importante, c'est dans l'histoire et pas aujourd'hui; enfin, tout ce que je fais n'est pas pour paraître, pas pour avoir, mais parce que tout ça me passionne. Quand j'ai un public j'ai besoin de me passionner, de me donner, de parler, d'apprendre, de partager. La mienne est une inscription différente dans la vie. Et cela, naturellement, c'est le résultat d'une longue expérience, et d'une passion continue pour la beauté et l'excellence humaine. Deux qualités de plus en plus rares et introuvables parmi les êtres ou bien confondues avec des oripeaux esthétiques faux et inconsistants.*

Oggi Ryta è una donna forte e realizzata, un punto di riferimento ed un esempio per migliaia di donne arabe e non solo. Vive e lavora a Casablanca dove in un luminoso studio decorato con quadri, dipinti, tele e manifesti da tutto il mondo, disposti su pannelli sparsi per la spaziosa sala d'attesa, incontra decine di pazienti offrendo loro, a prezzi accessibili, un sostegno medico, psichiatrico, e psicoanalitico con un'apertura antropologica e una conoscenza diretta del mondo, della lingua e della cultura arabo-musulmana. È una ricercatrice appassionata, curiosa e aperta al mondo internazionale; soprattutto, fin dalle prime parole pronunciate in italiano, dimostra un amore per questo paese e la sua gente.

### « Italianité »

**R. K. :** *Sapete che sono italiana?* Esordisce, ancora una volta in italiano, sorseggiando vino bianco nostrano.

*Dal 2007 ho ottenuto una cittadinanza di onore da Giorgio Napolitano per l'impegno e il lavoro svolto in Italia. E ne sono fiera mademoiselle! Tutto ciò che né la Francia né il Marocco mi hanno voluto dare, l'ho ottenuto e realizzato in Italia. Da voi ho insegnato, lavorato, sono intervenuta in decine e decine di conferenze, e ho pubblicato quattordici libri; a Chieti ho dato avvio alla prima cattedra di Antropologia del Sapere e della Conoscenza dove ancora oggi tengo dei corsi; a Bologna ho fatto ricerche sull'immigrazione, a Pescara ho tenuto il Forum sul Mediterraneo, e poi ancora ho lavorato a Forlì, Palermo, Lecce, Torino e Milano. Sono attiva e presente in Italia da sedici anni e posso dire che questo paese l'ho "sillonné, sillonné, sillonné"!*

*Per me l'Italia è un regalo del cielo. Nella lettera che ho scritto per la cerimonia di conferimento della cittadinanza, ricevuta ad Assisi, in cui spiego le ragioni della mia volontà di diventare italiana, la prima frase cita: è soprattutto per una relazione d'amore in cui io ho donato molto e da cui ora ricevo molto. Questo documento ha un valore simbolico enorme, mi conferisce una legittimità che mi rende fiera e mi avvicina all'eccellenza verso cui ho sempre guardato. Amo l'Italia per l'80 per cento del patrimonio artistico mondiale, perché rappresenta una forza intellettuale importante per l'Europa, anche se ha bisogno di ritrovare la sua grandezza.*

*Credo, perciò, di possedere quella fedeltà che è propria solo dei convertiti, cioè, posso dire di sentirmi più italiana degli italiani perché da questo paese non prendo soldi; non*

*è uno scambio commerciale, piuttosto una relazione d'amore...*

Nell'attesa di frutta fresca e caffè alla cannella, le rivolgo alcune domande specifiche in merito alla ricerca. La nostra è iniziata come una piacevole conversazione più che un'intervista, perciò i miei interrogativi le suonano come un invito al dialogo a cui, Ryta, risponde con piacere, nonostante le sue frasi esordiscano spesso in modo secco e diretto, segno della sua caparbia.

## **Parcours et raisons de la choix professionnelle**

**Brunella Bonetti :** Perché ha scelto di diventare medico, psichiatra, poi psicoanalista e antropologa ? Ci sono possibilità per una donna di fare carriera nell'accademia e nel mondo professionale medico-psichiatrico del Marocco ? Cosa l'ha spinto a scegliere questa strada proprio in un paese la cui popolazione è per tre-quarti analfabeta, vive in uno stato indigente e in cui le donne versano in una condizione ancora di subalternità ?

**R. K. :** *Beh, è proprio per tutte queste ragioni. E, soprattutto per una rivendicazione di conoscenza e riconoscenza dell'Umano in ciò che c'è di più profondo, cioè la sua psiche. Sono un medico e poi sono diventata psichiatra facendo un percorso complesso e multiplo. Ho avuto l'onore di imparare da molti saggi, professori, maestri e ricercatori. Le scoperte e le riflessioni altrui sono state una grande aiuto per me e una formazione continua. Poi i miei colleghi mi hanno insegnato moltissimo nella pratica così come i mieipazienti.*

*Posso dire di essere un elettrone libero della Psichiatria e della Psicoanalisi, e una persona perennemente occupata e preoccupata per la sofferenza umana fisica e mentale. Non solo non la tollero assolutamente, ma ho deciso di impiegare la mia vita a lottarvi, a battermi contro i tormenti del corpo, la degradazione umana e la discesa agli inferi che vive un soggetto quando il dolore diventa l'impero interiore del malato mentale, anzi delle persone che soffrono. Anzi, detesto quell'espressione, la trovo infamante.*

*Durante la mia esperienza ho potuto constatare quanto siamo molto più degli esseri psichici che fisici e quanto spesso il corpo si ammali proprio in conseguenza a problematiche mentali forti, dolorose, e derivanti da fattori diversi, tra i quali un ruolo importante è assolto dagli elementi culturali in cui ogni essere umano si trova immerso.*

## **Considérations sur la psychanalyse au Maghreb : obstacles et perspectives**

**B. B. :** Cosa ne pensa della psicoanalisi e della sua traduzione politica, simbolica e culturale in un mondo Altro come il Marocco, o più in generale i paesi islamici del Mediterraneo?

**R. K. :** *La psicoanalisi ? Ma la psicoanalisi non esiste in Marocco, e così com'è non potrà mai esistere in un paese arabo-musulmano.*

*(Parties de la conversation retranscrites en français)*

*La psychanalyse? Mais la psychanalyse n'existe pas au Maroc, et telle qu'elle est, elle ne pourra jamais exister dans un pays arabo-musulman.*

Resto interdetta a questa sua affermazione, così spontanea e sicura, pronunciata in modo tranquillo. Di fronte a me, una psichiatra e psicoanalista marocchina formata in Francia, testimone della possibilità di emanciparsi dall'ignoranza, intesa come oscurantismo e come stereotipi sull'Alterità; una donna capace, dopo una lunga psicoanalisi, di realizzare il proprio Desiderio nonostante ostacoli e divieti. Ancora, un'araba simbolo della forza della parola che sotto forma di dialogo, studio, e terapia si fa veicolo di Verità e realizzazione soggettiva e collettiva, la quale prova che il cambiamento si può raggiungere attraverso l'esperienza e l'azione diretta sul campo. Infine, psicoterapeuta alla frontiera di molteplici culture, realtà e identità, testimone di una psicoanalisi che non si accontenta di essere un corpus di teorie e pratiche statiche e presuntuose, ma spendibili Altrove attraverso la messa in discussione della sua lingua – non del suo linguaggio, quello dell'Inconscio – delle sue categorie e metodi plasmati in funzione dell'incontro quotidiano consoggetti.

Ed è proprio una tale figura ha decostruito con una sola frase diretta e spontanea, tutti i presupposti e le prospettive non solo di questa intervista, ma del grande dibattito che scuote il modo psicoanalitico il quale negli ultimi anni si sta aprendo sempre più a mondiAltri,

migrando per tradurre le sue teorie e pratiche.

**B. B. :** Può spiegare meglio cosa intende nell'affermare che la psicoanalisi non esiste in questi paesi ? Crede davvero non abbia possibilità di essere praticata ? E cosa dire, allora, del suo lavoro, per non parlare delle sempre più numerose associazioni, formazioni, corsi universitari e privati sulla materia ? Quali sono i problemi principali che ne impedirebbero la traduzione ?

**R. K. :** *Sono convinta che la psicoanalisi sia universale. Ne occidentale, ne araba, ne altro. La psicoanalisi è, e questo è tutto. In quanto teoria e pratica scientifica appartiene a tutto il mondo. Perciò, o esiste dovunque e nello stesso modo, o non esiste. Ma, allo stesso tempo, così com'è, non può penetrare in un paese musulmano. Lo dico come psichiatra, prima in Marocco, e psicoanalista, formata a Parigi. Lo dico sulla base della mia esperienza. Ogni giorno ho a che fare con decine di pazienti, ma quello che faccio con loro è della psichiatria con degli strumenti psicoanalitici.*

*Credo, infatti, che l'unica possibilità che la psicoanalisi abbia per essere davvero utile a questa gente, sia quella di collaborare con altre discipline e pratiche medico-psichiatriche. Ciò, in primis, perché oggi le priorità in Marocco come nella maggior parte dei paesi arabo-musulmani, è di fornire assistenza e cure immediate a migliaia di persone gravemente malate e indigenti, d'informarle sulle forme di guarigione adeguate svincolandole da superstizioni e ricette tradizionali dei moltissimi ciarlatani, ancora detentori dell'autorità in materia di cura.*

*Certo, tutti coloro che fanno qualcosa in questo ambito, lo fanno bene e spesso con successo, tutti coloro che organizzano seminari, formazioni, e supervisioni o che formano gruppi e associazioni, agiscono in nome della disciplina. Ma, come ho già detto, per me è diverso, io non sono né come gli altri psichiatri, né come gli altri psicoanalisti che operano in Maghreb. Nel mio lavoro unisco i saperi e le pratiche acquisite nel corso della formazione in entrambe susseguite sì all'Università e all'estero, ma soprattutto qui, sul campo.*

*È proprio durante questi anni di esperienza diretta che ho potuto constatare che la psicoanalisi in Marocco non ha la stessa forza che altrove, in Occidente. Le persone che ne usufruiscono sono pochissime, e spesso le più abbienti, istruite e con disagi minori. Purtroppo e per questo, non entrerà nel profondo di questo popolo e non potrà trasformare questa società. Certo, è presente da anni e, probabilmente incrementerà ancora, ma non arriverà a toccare nel profondo l'animo e la psiche della gente maghrebina.*

*Dico questo sulla base di diverse ragioni, impossibili da enumerare tutte in questa*

sede. In generale, posso dire che in primis, è un problema di persone, cioè pazienti. I disordini mentali meno gravi, quelli che hanno portato alla nascita della psicoanalisi, meno gravi nel senso che possono colpire la vita di persone apparentemente sane o normali, restano invinti da noi. Questo perché la disciplina è un fenomeno ancora marginale in Marocco, spartito tra Rabat e Casablanca, diffuso tra le classi più abbienti e istruite. Inoltre, ho potuto constatare negli anni che la maggior parte della gente è incapace di seguire un'analisi. Anche se vi si interessano e la provano, dopo poche sedute abbandonano. Perché non è qualcosa che fa parte della loro mentalità, o perché è troppo cara, o ancora perché hanno problemi più urgenti da risolvere e il suo metodo sembra troppo lungo e complicato.

In secondo luogo, è un problema di professionisti, cioè gli psicoanalisti arabi che praticano in loco. Sono ancora una minoranza, per lo più formati all'estero e i pochi che ci sono non hanno capacità sufficienti né una formazione adeguata. Esistono certo delle specializzazioni all'interno dei corsi di psicologia o medicina, e delle associazioni locali più o meno riconosciute. Ma la qualità dell'insegnamento è assolutamente superficiale e inconsistente. La stessa formazione in medicina, psichiatria, psicologia e nelle altre materie affini lo è, perché è impartita dallo Stato e agli studenti è richiesto solo di imparare qualche nozione del DSM e conoscere i medicinali principali, così da essere al più presto operativi. In questo contesto come poter sperare un'adeguata formazione in psicoanalisi, oltretutto che si tratta di una materia molto più complessa e di recente diffusione.

Per non parlare poi della mancanza di donne adeguatamente formate come psicoterapeute, e ancora di quei professionisti, la maggior parte, che vanno a formarsi all'estero e spesso restano là, pur continuando a occuparsi delle problematiche del nostro paese. Ma non le vivono in pieno né possono contribuire quotidianamente o essere utili alle persone comuni, al massimo possono interessarsi ai migranti.

Perciò, se la psicoanalisi vuole realmente tradursi e spendersi nel così detto mondo arabo, deve, prima ancora di offrire la propria assistenza alle persone, impegnarsi a formare in loco e in modo approfondito, psicoterapeuti, medici, psichiatri, infermieri e altri operatori socio-sanitari, lo ripeto, oggi del tutto impreparati a questo tipo di approccio con i pazienti e i quali lavorano in modo superficiale o sommario, in condizioni precarie e all'interno di locali non igienici e privi di strumentazione. Anche perché, tutti questi professionisti devono far concorrenza ai guaritori tradizionali i quali detengono ancora l'autorità in materia di cura fisiche e mentali.

**(Parties de la conversation retranscrites en français)**

*La psychanalyse est universelle. Ni occidentale, ni Arabe, ni autre. La psychanalyse, elle est, et c'est tout. En tant que théorie et pratique scientifique, elle appartient à tout le monde. Alors ou elle existe, partout et également, ou elle n'existe pas. Mais, la psychanalyse au Maghreb n'existe pas et ne rentrera pas dans un pays musulman. Et je le dis en tant que première psychiatre au Maroc, et psychanalyste formée à Paris. J'y suis confrontée tous les jours, mais ce que je fais dans la pratique c'est de la psychiatrie avec des armes psychanalytiques.*

*Tous ceux qui font quelque chose par rapport à la psychanalyse c'est excellent, tous ceux qui organisent des formations, des séminaires, des associations et groupes de travail, c'est très bien, mais cela ne me concerne pas trop. Je ne travaille ni comme les autres psychiatres ni comme les autres psychanalystes. J'ai une vraie formation dans les deux disciplines acquise soit à l'Université, mais surtout sur le terrain. Et, c'est dans le cours des années d'expérience, que j'ai pu constater tout cela, c'est-à-dire que la psychanalyse n'existe pas et ne touche personne. Elle ne prendra pas réellement pour transformer cette société, même si elle sera toujours présente ici, elle n'arrivera pas à toucher la majorité de la population maghrébine.*

*En premier lieu, il s'agit d'un problème des gens. En effet, j'ai constaté, pendant les années d'expérience clinique ici, que la plupart des gens sont incapables de faire une analyse. Ils font quelques séances et après la plupart d'entre eux renoncent. Parce que ce n'est pas dans leur mentalité, parce que c'est trop cher, parce qu'ils ont des problèmes plus urgents à résoudre, parce que, parce que, parce que ...*

*Deuxièmement, il y a un problème des professionnels. D'abord, il faudrait avoir une formation de psychanalystes, une vraie formation de qualité, et spécialement une formation de femmes psychanalystes ! C'est vrai, il existe des petits cercles, des formations et des thérapeutes locales. Mais, maintenant, la qualité de la formation est faible, même en psychiatrie qui existe depuis longtemps. Celle-ci est fournie par l'Etat, les étudiants apprennent quelques notions du DSM, connaissent le pouvoir de certains médicaments et, voilà, ils ont des psychiatres travaillant dans les hôpitaux du Maghreb.*

*Les désordres moins graves, ceux qui ont donné naissance à la psychanalyse – car ils peuvent sidérer la vie des personnes apparemment normales – ils restent invaincus chez nous, car la psychanalyse reste un phénomène partagé entre Rabat et Casablanca, en ce qui concerne le Maroc, et de même elle n'a pas réellement pénétré notre société, elle est antinomique, semble-t-il, avec la culture arabo-islamique. Pour cela elle ne rentrera pas dans*

*la profondeur de nos gens ni pourra transformer notre société. Bien sûr, elle est présente depuis des années et probablement, augmentera encore, mais elle n'arrivera jamais à toucher l'âme et la psyché de la population maghrébine.*

*Une autre problématique concerne les professionnels exilés, voire les intellectuels ou les psychanalystes arabes qui vivent à l'étranger et qui, même si intéressés par leur propre pays ne vivent pas les problématiques locales. Ils peuvent travailler maximum sur les autres exilés et migrants mais pas sur les questions plus urgentes que nous avons ici.)*

### **Histoire du système de soins traditionnel : thérapies locales versus colonisation et médicalisation**

**B. B. :** *Può raccontare brevemente la storia delle così dette terapie tradizionali, precedenti all'arrivo della psichiatria coloniale, e rilevare il peso che oggi hanno in Marocco ?*

**R. K. :** *Ancora oggi, esiste una moltitudine infinita di pratiche e praticanti la così detta medicina tradizionale. Tra i fenomeni più arcaici il più conosciuto sono le Confraternite e i luoghi abitati dai Santi che, soprattutto durante il periodo di maggior decadenza del mondo arabo-musulmano, cioè a partire dal XII e XIII secolo, sono diventate le sedi di cura e guarigione per le malattie mentali. È lì che i Santi hanno assunto il ruolo di agenti della psichiatria tradizionale.*

*Il più famoso è il santuario di Bouya Omar nella regione di Marrakech che ospita migliaia di pazienti: ora, abbiamo una enorme lotta condotta del ministro della salute per chiuderlo. Oppure, da tutt'altra realtà, provenivano pratiche come le Ordalie dirette dagli spiriti dell'Africa profonda, per esempio l'orchessa Aicha Qandisha, femmina mostruosa, folle e sterile, demone del mondo nero degli Gnaoui, la quale spaventava gli uomini e, con il tempo, ha contribuito a rinforzare il muro oggi insormontabile tra i duesessi.*

*Tuttavia, prima di questa virata del mondo di santi o demoni verso le capacità terapeutiche, esistevano dei veri ospedali in tutte le città arabe all'epoca del medioevo occidentale. E bisogna ricordare anche che il primo venne fatto costruire a Baghdad da una donna! Inoltre, tra le numerose donne che hanno contribuito a questo splendore, possiamo ricordare anche la tunisina Aziza Othmana a cui si deve la fondazione di ospedali e ospizi, o Fatima ElFihri la quale fece erigere La Qaraouiyyine in Marocco, la più antica (con quella*

di Bologna) Università del mondo, ancora oggi attiva a Fez.

*Era l'epoca d'oro del mondo arabo, il secolo IX, zenith della sua civiltà durante il quale sono state generate le più grandi scoperte scientifiche e mediche sulle quali si basa ancora oggi il pensiero Occidentale. In questo contesto, l'ospedale era chiamato il Maristane, da maris che significa medico, più stan, il luogo. Dopo questo periodo di splendore generale, sono cominciati a fluire decine e decine di terapeuti provenienti dai più disparati settori e credenze.*

*Tra loro vi sono gli sciamani, i Fqih, cioè figure dal grande potere che fabbricano amuleti e fatture, praticano esorcismi e prescrivono sacrifici o riti propiziatori; oppure gli Chouaffate, i veggenti, specialisti della follia, della divinazione e della manipolazione psichica. Poi i Marabutti, i Sadate o guaritori, i Khouan, i Wali, i predicatori del Corano, i Maestri dei Lila, gli illuminati, i Mborkine che detengono capacità sovranaturali, e molte altre figure che offrono forme di cura tradizionale, dispongono di strumenti, formule e luoghi atti ad arginare a livello reale, immaginario e simbolico, la sofferenza psichica e fisica.*

*La maggior parte di loro è ancora oggi presente e potente, rappresentando i principali referenti per quanti hanno bisogno di cure, consigli o assistenza per ogni tipo di disturbo, dal più banale fino a un grave disagio mentale. Nel Maghreb contemporaneo, molte di queste figure sono diventate di nuovo una moda, dando adito al fenomeno crescente dei tradipraticiens per la maggior parte guaritori incapaci ed improvvisati che lucrano sulla disperazione delle persone, e si presumono capaci di curare quei mali che le moderne terapie non sono in grado di risolvere. È a loro che medici e psi occidentali o formati a pratiche occidentali devono far concorrenza, e dai quali ovviamente sono sconfitti.*

*Praticando a Casablanca ho avuto l'occasione di comprendere che i miei confratelli più ricorrenti e potenti, cioè i più capaci di creare e ricreare trattamenti insuperabili erano proprio i personaggi, i luoghi o Lmkane, e le credenze provenienti dal mondo detto tradizionale. Sono sur-investiti di un'importanza tale che gli conferisce il potere straordinario di guarire o, spesso, distruggere psichicamente, fisicamente e socialmente un soggetto. Posso affermare con sicurezza e coraggio che mai sono intervenuta per prima, piuttosto sono stata consultata dopo una lunga serie di questi tradipraticiens e ciarlatani. Ma li affronto nel loro ambiente, quello di una società ancora per la maggior parte analfabeta, scientificamente sotto-sviluppata e abbandonata intellettualmente dalla maggior parte delle sue forze.*

***(Parties de la conversation retranscrites en français)***

*De la multitude de pratiques et praticiens de la médecine dite traditionnelle, nous parlerons seulement des modalités plus démonstratives et encore vivantes de traiter la souffrance mentale et physique. Parmi ces phénomènes, les plus connus sont les systèmes des Confréries et des Saints qui surtout pendant la période de décadence du monde arabo-musulman, environ à partir du XIV ou XV siècle, sont devenus les lieux de soins de la maladie mentale et dans lesquels les Saints furent les agents de la « psychiatrie traditionnelle ».*

*Ou, de l'autre côté, il y avait des pratiques comme les ordalies faites pour des esprits venant de l'Afrique profonde, comme par exemple, l'ogresse Aicha Qandisha femme monstrueuse, folle et stérile du monde noir Gnaoui, qui terrifiait les hommes et contribuait à ériger le mur entre les deux sexes.*

*Mais, avant ce détournement de la sainteté vers la thérapeutique, il existait des vrais hôpitaux psychiatriques dans toutes les grandes villes du monde arabe. Et, il faut savoir, que le premier d'entre eux fut construit à Bagdad par une femme ! Et, parmi les femmes qui ont enrichi la gloire de l'Age d'or des Arabes, nous pouvons mentionner la tunisienne Aziza Othmana à laquelle on doit la construction d'hospices et d'hôpitaux, ou Fatima El Fihri qui fit construire au Maroc la plus ancienne Université encore en fonction, à savoir la Qaraouiyyine de Fez.*

*Au IX siècle, période de zénith de la civilisation arabo-musulmane, la figure de soin principal était le Maristane. Après cet Age d'or, ont commencé à circuler de plus en plus de chamans, de Fquih, d'hommes de religion tout puissants qui édictaient les fadaïses, fabriquaient des amulettes, faisaient des exorcismes et commandaient des sacrifices ou rituels propitiatoires contre le jinn, esprits responsables du mal, encore les Chouaffates ou voyantes, d'autres spécialistes de la folie, de la stérilité, de la divination et de la manipulation psychique. Ensuite les marabouts, les Sadates ou seigneurs, les Saints, les Khouan, les Wali, les herboristes, les orants du Coran, les maîtres des Lila, les illuminés, les Mborkine qui détenaient des capacités surnaturelles, et toutes autres figures des soins populaires, lesquels offraient des lieux et pratiques pour contenir au niveau réel, symbolique et imaginaire, la souffrance psychique et physique.*

*Tous ces personnages sont présents encore de nos jours en qualité de premiers agents auxquels la plupart des gens au Maghreb s'adressent pour se faire soigner. Dans l'époque contemporaine, ces figures sont devenues une nouvelle vague, les « tradipraticiens » religieux. Ils prétendent avoir le pouvoir surnaturel de guérir un malade intraitable par les thérapies modernes.*

*Parmi ceux-ci, tout un contingent a disparu, autrefois ces illuminés plus ou moins*

*fantasques, habillés de haillons ou de tenues bizarres, qui couraient les routes, en général, ceux que la civilisation méditerranéenne appelait « les fous ou les idiots du village » tolérés et nourris par la population normale habituée à leur présence. C'est eux que les thérapeutes occidentaux doivent envisager.*

*En pratiquant à Casablanca, j'ai eu l'occasion de comprendre que mes « confrères » les plus fréquents et les plus « puissants », voire les plus à même d'édicter et de réécrire des traitements magico-médicaux, étaient des personnages, par lieux et croyances venant du monde dit traditionnel. Tout cela a été énormément surinvesti d'une importance telle qui leur a donné le don extraordinaire de soigner, ou souvent, de détruire psychologiquement, physiquement ou socialement un sujet.*

*Je peux dire avec courage que, dans ma carrière, je n'ai jamais soigné un patient qu'après un tas élevé de tradipraticiens, charlatans et autres. Mais, de ma part, je les affronte de plein fouet, dans leur élément, dans une société à majorité analphabète pour différentes raisons, la première étant le sous-développement scientifique et intellectuel d'une très large partie des Marocains.*

**B. B. :** Che cosa è cambiato con la colonizzazione ? Quali conseguenze dell'arrivo della modernità scientifica e terapeutica proveniente dall'Occidente, e come si è caratterizzato lo scontro ancora oggi in atto tra modernità e tradizione, specie in materia di salute mentale ?

**R. K. :** *La medicina, la psichiatria e le varie psicoterapie, compresa la psicoanalisi, si sono aggiunte alle pratiche e credenze tradizionali ponendosi o imponendosi come alternativa. Purtroppo la penetrazione ha seguito e segue la via della medicalizzazione e della psichiatrizzazione moderna, dunque occidentale. Inoltre tale processo non è avvenuto senza scontri in quanto le popolazioni locali non comprendevano la ragione di dover cambiare i loro metodi di cura o di trattare la follia, di guarire i bambini o di sottostare a regole educative diverse, e ancora di cambiare approccio a quelle malattie che invece, per loro, erano considerate normali.*

*Ogni società, infatti, è portatrice, fiera, delle sue strutture di funzionamento: riti, simboli, immaginario collettivo, gestazione di materie come la sessualità o dei nuovi nati, durante tutto il corso della vita fino alla morte. Sappiamo bene che un essere sociale non potrà mai svincolarsi completamente dal suo contesto originario quale che sia la sua marginalità o che sia malato piuttosto che sano o perfino inutile: è il gruppo che detta i*

*comportamenti e le attitudini tollerabili e necessarie per i suoi membri.*

*Ancora, le società dette tradizionali si difendono con la forza della disperazione pur di non cambiare e in modo da offrire agli individui condizioni di vita diverse rispetto a quanto è proprio dell'epoca contemporanea. Perciò reputo i sostenitori della prospettiva differenzialista dei zelatori che vogliono mantenere l'oscurantismo nelle società tradizionali, forse per i propri interessi e scopi di esotismo scientifico.*

*D'altra parte però, assistiamo oggi all'imporsi di nuovi valori come il culto della giovinezza, della ricchezza, della forza e dell'amore idealizzato, così che tutti coloro i quali non posseggono tali caratteristiche divengono i moderni folli, i malati mentali, gli emarginati della società. Categorie come gli anziani, gli idioti, i dementi, gli individui considerati malvagi o pericolosi, i drogati ai bordi della strada o perfino i tossicomani d'alto borgo falliti che pesano sulle famiglie, tutti questa è l'umanità che oggi non conta, anzi impedisce agli altri di vivere e riprodursi!*

*Ed è necessario riconoscere che questo non è più solo un problema dei paesi così-detti avanzati, in cui le persone perturbate o malate mentalmente, i devianti e atipici che adottano comportamenti anti-sociali e spesso brutali, vengono rinchiusi o emarginati. Oggi questo è anche un problema delle società tradizionali, emergenti o in via di sviluppo in quanto esse sono strutturate su una struttura familiare basata sulla solidarietà organica, sull'unione e sulla fusione dei membri le quali, hanno cominciato a sgretolarsi e tenderanno sempre più a scomparire senza che gli specialisti se ne occupino, anzi se ne preoccupino e ne prevenano le conseguenze.*

*Nonostante l'onnipresenza del gruppo rappresenti spesso un fardello per i soggetti che ne fanno parte, è anche certo che la disgregazione del legame sociale, in tali società a solidarietà organica, lasciando le persone isolate e in uno stato di angoscia, avrà effetti disastrosi. Ed è precisamente quanto sta avvenendo in Maghreb dove il calo della presenza della famiglia e del gruppo lascia i soggetti smarriti, disorientati, malati e senza speranza.*

*Tutte le società tradizionali, tengo a ripeterlo, si trovano in una forma di solidarietà organica vigente nella famiglia e nel gruppo: bisogna, perciò, lavorare sulle motivazioni sia apparenti che invisibili alla base della dispersione di questi popoli. Ragionandoci, si arriverà a comprendere che in primo luogo, è stato proprio l'arrivo delle società occidentali con le loro norme antropologiche, culturali e politiche che hanno sconvolto i sistemi tradizionali, lasciando le persone in uno stato di precarietà e disfatta sociale.*

*Prima di tutto ciò, il Maghreb aveva tutta una propria gamma di rimedi contro il disagio mentale e i diversi gradi di follia, così come le proprie concezioni in merito alla*

*psiche umana. La medicalizzazione e la psichiatrizzazione hanno dunque rappresentato un'aggressione da parte di stranieri contro il modus vivendi della follia e dei deficit psicologici rispetto alla norma comunemente ammessa. Lo scontro è stato sordo e violento, la ferita ancora oggi resta profonda, e i due sistemi si trovano a coesistere, a contraddirsi e ridefinirsi di continuo.*

***(Parties de la conversation retranscrites en français)***

*C'est en contrepoint aux thérapies et croyances traditionnelles que s'ajoutent la médecine, la psychiatrie, les psychothérapies y compris la psychanalyse. Malheureusement, cette pénétration a suivi et suit pour la plupart la route de la médicalisation et de la psychiatisation moderne et donc occidentale. Et de plus, ce processus n'a pas été fait sans heurts car ces peuples ne voyaient pas la raison pour laquelle ils devaient changer leur façon de se soigner, de traiter leurs fous, d'accoucher, de soigner leurs enfants dont les maladies étaient considérées comme normales, de comprendre les règles d'une éducation différente, etc., ou encore de changer l'approche face à certaines manifestations diagnostiquées en tant que maladies, mais qui pour eux font partie de la norme.*

*Toute société est porteuse (et fière) de ses structures de fonctionnement : rites, symbolique générale profonde, imaginaire collectif, gestion de ses membres lors de leur naissance, dans le décors de leur vie, de leur sexualité jusqu'à leur mort. Un être social ne peut jamais s'échapper complètement de son milieu quel que soit le degré de sa marginalité, qu'il soit malade ou en bonne santé, utile ou inutile : c'est le milieu qui dicte tous les comportements et attitudes tolérables et souhaitables par le groupe.*

*Les sociétés dites traditionnelles se défendent par l'énergie du désespoir pour ne pas transférer et offrir d'autres conditions de vie aux individus en rapport avec l'époque mondiale actuelle de l'humanité. Les différentialistes sont des zéloteurs qui veulent, pour des buts d'exotisme scientifique, maintenir l'obscurantisme dans les sociétés ditestradiationnelles.*

*Aujourd'hui, époque dans laquelle le culte de la jeunesse, de la richesse, de la puissance, de l'amour idéalisé sont les valeurs qu'il faut avoir et garder, tous les autres qui ne les détiennent pas sont devenus des indésirables, des fous, des malades mentaux, des laissés pour compte de la société, des marginaux : les vieux, les idiots, les déments, les grands méchants individus dits dangereux, les poivrots invétérés, les drogués de la rue et même les toxicomanes, les ratés et faisant peser le poids de leur ratage sur toutes leurs familles, toute cette humanité ne compte rien, pire encore, elle empêche les autres de vivre et de proliférer!*

*Et le problème n'est pas seulement celui des pays avancés où les individus perturbés, malades mentaux, déviants ou atypiques aux comportements brutaux ou antisociaux qui sont enfermés, il est également le problème des sociétés dites traditionnelles, ou émergentes ou en voie de développement car celles-ci sont structurées sur la solidarité organique des familles, union et fusion qui tendent à disparaître sans que les spécialistes ne pensent à en parler déjà, à prévenir, à prévoir. Il est sûr que la désagrégation du lien social, laissant les individus isolés et dans le désarroi, produit un désastre.*

*C'est exactement le cas du Maghreb où le recul de la famille et du groupe laisse les individus désemparés, disloqués, malades, et sans recours. Toutes les sociétés traditionnelles, on le constate, sont dans une solidarité organique de la famille et du groupe : il faut travailler sur les raisons apparentes et invisibles de la dislocation des peuples dit traditionnels. On trouvera en premier lieu que c'est l'introduction de la société occidentale et de ses normes anthropologiques, culturelles et politiques qui ont bouleversé tous les systèmes traditionnels, exposant les personnes à la précarité et à l'échec social.*

*Dans ces conditions, le Maghreb avait toute sa panoplie de défense contre le trouble mental et la folie dans ses divers degrés et ses conceptions en fait de psychisme humain. La médicalisation et la psychiatisation ont été donc une agression étrangère contre le modus vivendi de la folie et les écarts psychologiques par rapport à la norme communément admise. L'affrontement a été sourd et violent et aujourd'hui le problème consiste dans le fait de rester entier. Les deux systèmes coexistent, se définissent, se contredisent sans cesse.*

## **Situation contemporaine du système de soins au Maghreb : crise mondiale ?**

**B. B. :** Dunque, con l'arrivo della modernità e l'inevitabile mondializzazione economica, culturale, e scientifica, la situazione nell'ambito medico, psichiatrico e psicoterapeutico è drasticamente cambiata, anzi sembra destinata a modificarsi sempre più, pur mantenendosi in vita se non di nuovo in voga le forme tradizionali.

Questo non rischia di creare uno iato incolmabile, o peggio un vuoto fatto di ignoranza, prevaricazione, e forme terapeutiche fantasiose quanto inefficaci ? D'altra parte come giustificare la presenza delle moderne terapie quando esiste un sistema di cura e degli

specialisti da secoli in grado di guarire ? In sostanza, quando e perché una famiglia o un singolo si rivolgono a psichiatri e psicoterapeuti piuttosto che a quelli da lei chiamati tradipraticiens?

**R. K. :** *Per rispondere subito a quest'ultima domanda, posso dire che le persone si rivolgono agli psi moderni e contemporaneamente a quelli tradizionali, in modo da aumentare le possibilità di guarigione. In altri casi, vengono perché le terapie locali non hanno dato il risultato sperato. E, comunque, il settore diciamo ufficiale non è visto da tutti nello stesso modo né le sue prescrizioni hanno lo stesso valore per tutti i pazienti.*

*Tornando alla prima questione, invece, ben più complessa, bisognerebbe prendere in considerazione diversi aspetti e implicazioni a livello politico, economico e culturale, in una parola ci si trova di fronte a un problema di potere! Negli ultimi cinquant'anni dopo l'indipendenza del Marocco, il governo ha imposto una politica xenofoba, elitaria, arabista, piccolo-borghese, influenzata dai dotti dell'Università di Karaouiyyine, la quale ha contribuito a rendere il paese un luogo ancora per il 70 per cento analfabeta, senza più alcun valore che abbia davvero un valore, abbandonato dalla maggior parte dei suoi intellettuali e professionisti. Un paese abitato ormai da un popolo ormai sfinito che non crede più nella missione civilizzatrice degli Occidentali, nella loro politica protezionista o nella loro falsa scienza infusa da persone straniere, parlanti altre lingue e praticanti altre religioni.*

*Di fronte a tutto ciò, credo siamo obbligati ad assumere una prospettiva critica e formulare un discorso duro rispetto a quel contesto che è il terzo mondo, nozione importantissima in quanto classificazione politica di una realtà che dicono essere in dissoluzione, ma che, a mio avviso, esiste oggi più che mai. Credo, infatti, non abbia alcun senso parlare di occidente o di mondo arabo, piuttosto bisognerebbe dire di una realtà trasversale e comune a tutti i paesi.*

*È necessario trovare un'altra classificazione per indicare un mondo terzo che è scomparso ma di cui è ancora forte la presenza. Si tratta di un contesto sottosviluppato, sfavorito, dominato dalla dittatura e dalla corruzione, un regno della mediocrità e dell'inadeguatezza intellettuale, tecnica, artistica e scientifica. Tali paesi non sono creatori di un pensiero proprio, piuttosto importano quello altrui o al massimo producono un pensiero mediocre e inutile in ogni ambito, compreso quello delle psicoterapie e dell'analisi.*

*In aggiunta a una situazione già di per sé disastrosa, gli americani sognano per questi popoli una psichiatria genetista e artificiale che utilizza prodotti chimici, classifica i disturbi sulla base del DSM e si miscela con una specie di psicoterapia cognitivista o sistemista. Sono*

*loro i padroni del settore psi in questo paese, perché sono loro a detenere il potere e i soldi. E quelli di certo non credono nella psicoanalisi.*

*Ci sono qua e là delle proposte interessanti, degli insegnamenti e dei professionisti di qualità, ma sono rari e poco noti. Ho constatato purtroppo in questi anni, che è la gente di poco valore che ha la meglio, che è l'ingiustizia fatta di potere e di mediocrità che regna sui popoli del terzo mondo. E lo ripeto, con questa espressione non intendo uno o più paesi nello specifico, ma una realtà trasversale che attraversa e coinvolge tutti i popoli indistintamente dai loro confini.*

### **Besoins et manques du système thérapeutique moderne : exemples de diagnostics et responsabilités occidentales**

**B. B. :** Secondo lei, in quest'epoca di trionfo della globalizzazione tecnologica in cui il mondo intero si trova alla mercé del sistema di mercato, in paesi come il Marocco bisogna ritornare verso il sistema di cura tradizionale ? I terapeuti moderni dovrebbero conoscere il pensiero magico - religioso riguardo la sofferenza psicologica o le credenze popolari in merito e farvi riferimento durante la terapia, o addirittura servirsi dei guaritori tradizionali fino a inviare da loro soggetti e famiglie in caso di incomprendibilità o impossibilità di cura ?

**R. K. :** *Assolutamente no. Oggi, paesi come il Marocco, e in generale il mondo arabo e tradizionale si dirigono verso la modernità in ogni ambito. Questi hanno piuttosto bisogno urgente di instaurare un sistema di prevenzione e di cura adeguato e più accessibile, in tutti i settori della medicina e della psicoterapia. L'invecchiamento della popolazione conseguito con il progresso ha creato la necessità di costruire luoghi di ospedalizzazione e case di riposo per quelle persone lasciate sole visto il crescente sfaldamento della solidarietà organica all'interno dei nuovi nuclei familiari.*

*I metodi e le strategie di salute mentale si trovano ancora ad uno stato embrionale e necessitano di un'adeguata pianificazione, di una formalizzazione in un Codice Sanitario ancora inesistente, e di mezzi umani come materiali o strutturali per rispondere ai nuovi bisogni della popolazione in materia di sanità mentale.*

*Il problema non è, dunque, quello di ritornare agli sciamani o ai nuovi guaritori. Si tratta, piuttosto, di umanizzare le discipline e le pratiche medico, psichiatriche e*

*psicoterapeutiche, di prendersi cura delle malattie mentali formulando leggi che ancora non esistono, costruendo strutture, formando esperti di qualità così da essere in grado di guarire i pazienti e reinserirsi in società.*

***(Parties de la conversation retranscrites en français)***

*Le sens actuel de la vie tel que partagé sur la terre plaide en faveur de l'utilisation des données modernes dans tous les domaines : le Maroc, les pays arabes, le monde traditionnel, tout entier ont besoin d'instaurer un Psy de point pour les enfants, de façon à ce que la prévention dans tous les secteurs de la médecine soit moins chère que la médecine sans contrôle.*

*Le vieillissement parallèle de la population, en raison des progrès techniques déjà enregistrés, a créé la nécessité d'avoir de lieux d'hospitalisation pour les vieillards et même de maisons de retraite car la fameuse solidarité organique familiale et sociale se défait sous nos yeux. La santé mentale est encore embryonnaire et elle dépend de planificateurs qui n'ont pas encore projeté ni un Code de la Santé, ni les moyens humains ou matériels aptes à répondre aux besoins suraigus de cette spécialité.*

*Il n'est pas question par la suite de revenir aux chamans ou aux Fquih. Il est question d'humaniser la Psy, de servir les malades mentaux à travers des lois qui n'existent pas encore, de les protéger, de les réinsérer dans la société normale, de les assumer dans tous les sens du mot.*

**B. B. :** In altre parole, è possibile formulare il problema del rapporto tra sistemi di cura moderni e tradizionali nei termini di un'alternativa tra il ritorno alle pratiche pre-coloniali o l'importazione di tecniche provenienti dai paesi scientificamente avanzati ? E, ancora, in questo complesso dibattito che infuoca il mondo degli psi, bisogna dar ascolto alle posizioni più moderniste, a quelle tradizionaliste oppure ai culturalisti che propongono una terza via di cura, nata dalla fusione delle due tendenze, per esempio inserendo la terapia in un'assemblea di villaggio magari organizzata nelle periferie dei centri urbani o nei moderni centri sanitari?

**R. K. :** Forse a nessuna di queste e a tutte! La follia ci permette di penetrare in un mondo di sofferenza, ricco di ambiguità e scandali, così che quando si parla di malattia mentale, è soprattutto per esorcizzare e annientare tutto questo carico insopportabile! Ma,

*svilire parole e nozioni, agglutinare la follia al culturale implica il riconoscere una posizione di esperti ai tradipraticiens, un modo cioè di imbrigliare la problematica nella sua stessa risposta.*

*E, dall'altra parte del dibattito, l'estremo opposto di una schiera favorevole alla psichiatrizzazione, in cui ci si può immaginare un terapeuta occidentale preoccupato soprattutto di tradurre in termini comprensibili e identificabili nel DSM, le categorie nosografiche tradizionali. Per esempio, uno stato di agitazione con un vissuto di coscienza confuso-oniroide, sarà diagnosticato in opposizione e un problema dall'eziologia verticale o generazionale causata da antenati, santi, spiriti, etc.*

*Per fare un altro esempio ben più complesso, si può guardare a tutti quei discorsi e analisi psicopatologiche fatte in merito agli uomini e donne che si immolano come bombe umane. Per il fronte modernista, il suicidio è frutto di una depressione profonda in cui il malato non riesce più a trovare un senso ai motivi che inducono ad un'esistenza normale e perfino alla preservazione umana. D'altra parte, ed è l'opinione che sostengo, si potrebbe interpretare lo stesso fenomeno come il frutto di contingenze politiche e culturali della società arabo-islamica contemporanea.*

*Non dargli questa lettura, significa non arrivare a comprendere a fondo lo stato dei fatti, ed essere perciò incapaci di portare un logos, cioè un discorso analitico adeguato su un popolo che oggi conta più di un miliardo e trecento milioni di individui diffusi su tutta la terra. Gli stessi esperti psi arabi sono stati incapaci di sostenere simili posizioni, per esempio in merito al fenomeno del suicidio chiamato dagli uni bombe umane, e dagli altri definito una forma di martirio islamico. Capiamo da qui che lo scarto ideologico e interpretativo tra le due prospettive è incolmabile.*

*Insomma, come ho già detto, credo che tutto ciò sia in primis dovuto al fatto che l'Occidente arrogante ha colonizzato il così-detto mondo arabo che consta di ventidue paesi, e quello musulmano, cinquantasette, sopraffatti ancora oggi dagli scontri culturali tra civiltà diverse. Se non tentiamo di comprendere che si tratta di popoli totalmente colonizzati dalla forza occidentale, di persone colpite da ferite narcisistiche molto gravi e profonde, incomprese e svilite nelle loro stesse credenze e attitudini culturali, e di Stati mantenuti per secoli in uno stato di dittatura locale di despoti sanguinari e fondamentalisti, rafforzate dalle potenze occidentali interessate solo ad accaparrarsi le ricchezze del mondo, beh, se non si arresta tutto ciò, il famoso choc culturale diventerà un'esplosione concretamente visibile. Non più una semplice metafora o un eufemismo, ma una realtà tangibile.*

## Déconstructions de catégories et perspective anthropologique

**B. B. :** Cosa si può dedurre dalle vostre argomentazioni in merito alle psi moderne vs le terapie tradizionali, e sul dibattito tra le varie posizioni in materia di cura mentale, per quanto riguarda più nello specifico l'approccio ad una psicoanalisi culturalista – propria del fronte etno-psichiatrico per esempio – contro una più universalista ?

Esiste ed è valida, nel mezzo, una prospettiva complementarista che medi i due estremi e coniughi il particolare all'universale, il culturale allo psicologico, il collettivo al soggettivo, la tradizione alla modernità, etc. ?

**R. K. :** *In generale, credo per un terapeuta non sia possibile avere una conoscenza totale dei popoli, delle etnie e delle culture, soprattutto perché non si parla la loro lingua e il loro linguaggio. È facile provarlo empiricamente, cioè psicoanaliticamente, trovandosi tra più lingue o dialetti. D'altra parte, la parola etno non ha alcun senso quando la psicoanalisi si trova davanti un paziente che parla in modo diverso, o si trova in una società straniera. Può capire i dialoghi, può mediare e arrivare a capire, certo, ma mai a comprendere fino in fondo.*

*Tuttavia, questa consapevolezza di una distanza incolmabile, non significa affatto che solo un terapeuta indigeno possa guarire gli indigeni, un berbero i berberi, un italiano gli italiani, etc. Esistono ben altre modalità di comunicazione, di traduzione, e di mediazione, ma soprattutto deve esistere un atto preliminare e fondamentale ad ogni terapia o intervento su un terreno Altro. L'atto, cioè, di decostruire tutte quelle categorie arcaiche e anacronistiche, prime tra tutte, le nozioni di cultura, civilizzazione, etno, oppure arabi, occidentali, e ancora uomo o donna. Bisogna sapere che non è possibile attribuirgli un senso, né darne delle definizioni esaustive o scientifiche.*

*Senza andare troppo oltre nella riflessione, ciò che è più importante tenere in conto è il significato di questi termini, il loro valore e l'uso che si fa di certe categorie. Perciò, il desiderio di tutte queste mie argomentazioni e la speranza riposta in tutte le persone coinvolte, sarebbe quella di vedere scomparire tutto ciò che è etno a vantaggio di ciò che è antropologico, cioè umano. In greco "anthropos" significa uomo, ed è arrivato il tempo di globalizzare lo studio dell'uomo e degli uomini, invece che globalizzare l'economia e il*

profitto.

*Nel termine “anthropos”, è chiaro, sono inclusi sia gli uomini che le donne, queste ultime, purtroppo, intese fino ad oggi più come serve che come esseri umani. Inoltre, questo approccio antropologico, tende verso la realizzazione concreta dei Diritti Umani, e non dei Diritti dell'uomo, la quale sarebbe la prima, vera rivoluzione universale dell'Umanità.*

*La psicoanalisi deve, per prima, assumere il significato di tutto ciò. Deve farsi carico della responsabilità di un approccio antropologico nella sua comprensione della mente umana inserita in una cultura specifica. La causalità psichica e culturale, infatti, sono in continuo rapporto, in una specie di interfaccia, cioè uno spazio intermedio in cui è possibile la libertà della creazione. E non deve né negare l'importanza della dimensione culturale di un soggetto, né, d'altra parte, prenderla come riferimento fondamentale; così come non deve sottovalutare il legame dell'individuo con la sua famiglia o comunità, né, per questo, perdersi in un approccio culturalista o etnopsichiatrico che dissolve l'universale nel particolare.*

*Vorrei che queste mie frasi conclusive fossero leggibili e comprese da tutti, psichiatri, psicoanalisti, medici, politici, istruiti e illetterati, colti e acculturati, inculturati e deculturati. Vorrei far capire loro che non si può non tenere a grande distanza la nozione di Cultura e guardarla con sospetto in quanto fonte di ingiustizia e discordia tra gli uomini, le donne, i dotti e i presunti tali! Forse sono parole utopiche, ma è a colpi di utopie che l'umanità ha progredito.*

*Io faccio parte di uno dei popoli più analfabeti e poveri, e peggio appartengo alla sua frangia più emarginata e invisibile, quella delle donne arabe. Navigo in una Cultura che non ha permesso loro di prendere mai parola, a cui è stato sempre imposto un solo possibile stato delle cose, e in cui non è mai stata presa in considerazione l'ipotesi, in cui invece credo profondamente, che proprio il cambiamento della condizione femminile, influirà ineluttabilmente sull'insieme dei membri della società umana!*

***(Parties de la conversation retranscrites en français)***

*Il ne peut y avoir une connaissance totale des peuples, des ethnies ou des cultures surtout car on ne parle pas leurs langues ni langages. C'est facile à l'éprouver empiriquement, voire psychanalytiquement, en se plaçant entre plusieurs langues ou dialectes que chaque personne connaît. Le mot « ethno » n'a pas de sens lorsqu'un psychanalyste se trouve face à un patient qui parle une autre langue, ou quand un anthropologue se trouve*

*dans un groupe duquel il ne comprend pas les dialogues. Il peut y avoir, bien sûr, une communication dans ces cas, mais pas une connaissance profonde.*

*Néanmoins, cette conscience d'une distance incommensurable ne veut pas dire que seule une thérapeute indigène peut soigner les indigènes, ou un berbère les berbères, un français les françaises, et ainsi de suite. Ou, encore, qu'un anthropologue doit apprendre tous les dialectes des peuples dans lesquels il conduit ses recherches. Il y a d'autres modalités de communication, il y a la traduction simultanée, il y a la médiation, etc. mais surtout, et c'est ce qui nous intéresse le plus, il y a un acte préliminaire à toute thérapie ou recherche de terrain : la déconstruction des catégories archaïques et anachroniques, comme par exemple, « culture », « civilisation » et « ethno », ou bien « arabes » et « occidentaux », et encore « hommes » et « femmes ».*

*Il faut savoir qu'on ne peut pas tout mettre dans ce mot, ou en donner des définitions qui soient exhaustives ou scientifiques. Mais, quand même, il faut savoir que ce sont des « concepts valise » dangereux quand utiles, complexes quand efficaces si bien utilisés et bien compris.*

*En grec « anthropos » signifie homme, et il est arrivé le temps de globaliser l'étude de l'homme et des hommes, ainsi que de globaliser l'économie et le profit. Dans le terme « anthropos », bien sûr, on inclut autant les hommes que les femmes, et ces dernières, sont malheureusement vues plus comme des servantes que des êtres humains. En outre, cette approche anthropologique, tend vers la réalisation concrète des Droits Humains, et pas des Droits de l'Homme, ainsi qu'elle représenterait la première vraie révolution universelle de toute l'Humanité.*

*La psychanalyse, doit-elle tout d'abord, assumer la double nécessité d'une approche anthropologique dans sa compréhension du psychisme humain pris dans une culture ? La causalité psychique et la causalité culturelle sont dans un rapport où une espèce d'interface, l'existence d'un espace intermédiaire y rend possible la liberté créatrice. Ainsi qu'il ne faut pas nier l'importance de la dimension culturelle d'un sujet, ni la prendre comme référence fondamentale, ou bien il ne faut pas dénier le lien entre l'individu et sa famille ou communauté, ni pour cette raison se perdre dans une approche culturaliste qui dissout l'universel dans le particulier.*

*Je voudrais faire lire et comprendre ces dernières phrases à tous les psychiatres, psychanalystes, médecins, politiques, gens cultivés ou analphabètes, acculturés, sans culture. Je voudrais leur faire comprendre qu'il faut éloigner la notion de Culture et la voir avec suspicion car elle est une source d'injustice et de discorde entre les hommes, les femmes, les*

*érudits ou les présumés tels ! Peut-être ceux-ci sont des mots utopiques, mais c'est justement à coups d'utopies que l'humanité a progressé.*

*Je fais partie d'un de ces peuples les plus analphabètes et pauvres, ou pire, j'appartiens à la frange la plus marginée et invisible, celle des femmes arabes. Je navigue dans une Culture qui ne leur a pas permis de prendre parole, ou qui leur a toujours imposé un seul état possible des choses, et encore qui n'a jamais pris en considération l'hypothèse – en laquelle je crois profondément – que le changement de la condition féminine influencera inévitablement sur l'ensemble des membres de la société humaine entière.*

### **Condition féminine et raisons du malaise social et mental**

**B. B. :** A proposito della condizione femminile, cosa ne pensa dei disturbi mentali diagnosticati alle donne maghrebine?

**R. K. :** *Les femmes dites folles ou malades mentales auxquelles on diagnostique une psychopathologie, en première position, la dépression, ne sont pas des malades mais plutôt des sujets souffrants à cause de diverses raisons de caractère social, politique et culturel. Elles subissent une « épreuve d'abandon », c'est-à-dire qu'elles expérimentent la douleur d'être abandonnées, rejetées par le mari, la famille au sens large – ascendants, collatéraux, ancêtres, alliés et connaissances – et la société entière. Il s'agit de dizaines et dizaines des femmes de toute condition sociale, profession, instruction et provenance. Jeunes, vieilles, étudiantes, citoyennes, paysannes, femmes au foyer, professionnelles, femmes de ménage, ouvrières, veuves, orphelines, et ainsi de suite.*

*Elles sont aujourd'hui de plus en plus nombreuses car jamais aucune autorité politique ou intellectuelle n'a décidé d'aborder au fond cette problématique. Ils ont préféré reléguer ces femmes à l'état de malades mentales, des folles, ou bien de personae non gratae, de marchandises déprimées, plutôt que les voir telles qu'elles sont : des victimes, des boucs émissaires, des sacrifiées par une société depuis toujours misogyne, archaïque patriarcale et rétrograde.*

*Par exemple, un homme peut épouser deux, trois ou même quatre femmes, il peut avoir une maîtresse, avoir des enfants de différentes femmes, et il peut les abandonner quand il veut même avec tous leurs enfants. Il peut aussi répudier sa femme en tant que frigide et le*

*pire c'est que, même pour elle la frustration plus grave sera celle de n'être pas capable à provoquer l'orgasme chez son partenaire. Elle ira épaissir la troupe des femmes coupables, insatisfaites, incapables, dégoûtées de tout plaisir et désir propres. Dans la plupart des cas, cet homme ne sera condamné par aucun tribunal, dirigé par des juges misogynes et complices de ce système.*

*La société a décidé depuis toujours de faire de la fille un garçon de deuxième ordre et de la femme un homme inaccompli et sans pouvoir. Le sacrifice des femmes est très frappant dans les sociétés traditionnelles où elles n'ont aucun droit et où aucune politique ne les défend. En 2002, toutes les trois heures au Maroc une femme mourait pour donner la vie tandis qu'aucun décès était enregistré à l'Hôpital de Cochin déjà en 1981.*

*Les caractéristiques misogynes de la société arabe et maghrébine sont particulièrement sévères, particulièrement fixées et répétitives : elles supposent que des importants changements de fond doivent arriver afin de voir une adéquation des systèmes familiaux et sociaux à une amélioration de l'état des femmes.*

*La condition féminine dans ces pays provoque des pathologies très graves et des problèmes de vide existentiel, dépression, agressivité réactionnelle, frustration sexuelle, insécurité, etc. mais que malheureusement les hommes en charge de la psychiatrie ou de toute autre thérapie ont su effacer ou au moins admettre. Au fond, que vaut la parole d'une femme contre le prestige des juges, avocats, médecins, psychiatres, thérapeutes, et toutes autres séries de mâles suivant inconsciemment les règles claniques nées avec l'histoire même?*

*Alors, c'est d'abord la misogynie et l'écrasement des femmes depuis la jeunesse, qui cause les pathologies psychiques si fréquentes et rend impossible une transformation culturelle qui finalement donnerait pleine qualité d'être humain aux femmes. Et, c'est exactement le contentieux psychologique joué entre hommes et femmes qui freine les pays traditionnels dans leur avancée vers la modernité. Encore, ce sont juste les frustrations vécues par la majorité des femmes maghrébines qui rendent impossible toute sublimation et réalisation dans un sens qualitatif de la société entière.*

*Enfin, c'est surtout la poursuite de la pathologisation de la condition féminine et le silence complaisant de la plupart du monde « psy » local ou international, qui aggrave l'état psychique et social des systèmes arabes. Pire, ils alimentent les formes plus archaïques et rétrogrades de soin, les charlatans et les « tradipraticiens » qui affolent les rues des pays arabes et que les femmes par premières vont consulter afin d'apaiser leur souffrance ou au moins de se préparer au pire. Et les rares femmes professionnelles de la santé mentale : elles ne sont, quasiment toujours, que la voix de leurs maîtres.*

**B. B.** : Cosa può dire a conclusione del suo discorso?

**R. K.** : *Je voudrais que ces phrases de conclusion soient lisibles pour tous, psychiatres, psychanalystes, médecins, politiques, cultivés et non cultivés, acculturés, sans culture : je ne peux pas m'empêcher d'avoir une grande distance vis-à-vis de la notion de Culture et je préfère la traiter avec mépris car elle n'est qu'une source d'injustice entre les hommes, les hommes et les femmes, entre les dotés de culture, ceux qui croient en avoir !*

*Utopies ? Peut-être... mais c'est à coup d'utopies que l'humanité, justement, a avancé. Parce que je fais partie de la culture du peuple le plus analphabète et celui dont la condition est la pire au monde, celui des femmes arabes, je baigne dans une Culture qui n'a permis que ce style d'état social aux femmes et dans une Politique qui n'a même pas imaginé que les transformations de l'état des femmes influeraient profondément et inéluctablement sur l'ensemble des membres de la société.*



## II / Une psychothérapeute italienne à Tunis : entretiens avec Lidia Tarantini

(Conversations des 21-01-2015 et 02-07-2015 – Retranscription et pièces complémentaires)

### Expérience et travail à Tunis

**Brunella Bonetti :** Ci può parlare della sua esperienza di psicoterapeuta in Tunisia?

**Lidia Tarantini :** *Tutto è cominciato a Cambridge durante un Congresso Internazionale, nell'agosto del 2001. Ero stata invitata a presentare un mio lavoro sui risvolti psicologici della fecondazione assistita o "insistita" come la chiamavo io, un argomento di grande attualità in quel periodo. Lì conobbi un collega psichiatra tunisino, anch'egli iscritto alla IAAP (International Association for Analytical Psychology), che mi parlò del progetto di creare una Società Jungiana a Tunisi. Per prima cosa, era necessario trovare un gruppo di persone sul posto disposte a fare un percorso di analisi personale con un didatta della IAAP per poi creare l'associazione tunisina, che la IAAP avrebbe riconosciuto e a cui avrebbe dato, successivamente, l'autorizzazione a formare altri psicoterapeuti.*

*L'idea, ancorché ambiziosa e di non facile realizzazione, mi piacque molto e gli dissi che, come didatta riconosciuta dalla IAAP, davo la mia disponibilità. Qualche mese più tardi il collega tunisino mi ricontattò per invitarmi a partecipare ad un Convegno da lui organizzato a Tunisi sul tema dell'"Amore" e, in quella occasione, riprese il discorso dicendo che il Presidente della IAAP aveva trovato interessante il progetto considerando il fatto che già esistevano, in varie parti del pianeta, delle "cellule" junghiane, chiamate "Developing Group". Tuttavia non essendocene in Tunisia poteva essere il momento giusto per iniziare questa esperienza pionieristica. Accettai l'incarico, emozionata ed eccitata dall'assumere l'inaspettato ruolo di "didatta transculturale".*

*Nel settembre del 2002, ricevetti la richiesta ufficiale di assumere l'incarico. Nello*

*specifico si trattava di seguire un gruppo di otto persone a Tunisi per una analisi personale, nell'eventualità di formare al termine del percorso analitico, un primo nucleo di analisti junghiani tunisini che avrebbero poi potuto fondare l'Associazione Junghiana Tunisina. Mi sembrava che mi si stesse offrendo una possibilità, anche se limitata, di avvicinarmi in presa diretta a un mondo e a una cultura che io conoscevo poco e male, e che tutto l'Occidente, a parte poche eccezioni, aveva rimosso. Tuttavia, negli ultimi anni, il rapporto con il mondo arabo stava diventando un'esigenza tragicamente imprescindibile.*

**B. B. :** Aveva paure o difficoltà prima di cominciare la sua esperienza? Di che genere?

*L. T. :* Certamente, le paure erano molte. Ciò che mi era stato proposto di fare mi inquietava e mi poneva molte domande. In primis sugli strumenti tecnici di cui disponevo e sul mio presunto sapere che non sapevo se e come fosse utilizzabile in un contesto così diverso e sconosciuto. Mi domandavo se avessi dovuto mantenere o modificare il mio assetto mentale per riuscire a comunicare con una diversità radicale e se i miei concetti di normalità e patologia fossero utilizzabili con quei pazienti. Temevo di compiere, seppur inconsapevolmente, una operazione di “colonizzazione psichica”, di riportare, cioè, ciò che appariva diverso all'identico e al noto.

*Un'altra paura iniziale riguardava la lingua. Mi chiedevo come potessero riuscire ad esprimersi in una lingua, il francese, che non era quella materna, e quanto ciò li avesse inibiti o avesse impedito la relazione. In altre parole, mi domandavo se fosse possibile entrare in contatto con gli aspetti più fondi della psiche utilizzando una lingua che fosse la lingua madre e se io, analista non araba né musulmana, fossi in grado di analizzare una persona araba e musulmana.*

**B. B. :** Come ha affrontato tali paure? Si sono risolte nel corso del tempo? E, se sì, in che modo?

*L. T. :* Molte di loro sì, si sono risolte. Spesso grazie alla relazione stessa con i pazienti. Proprio in merito alla questione della lingua, per esempio, una volta una donna mi ha confessato che paradossalmente parlare una lingua straniera la faceva sentire più libera, cioè le liberava delle possibilità espressive che in arabo non avrebbe avuto, specie in merito

*alla sessualità. Parlare di sesso in francese le era più semplice che in arabo. Certe parole, considerate indicibili e proibite (haram), non avrebbe osato pronunciarle, mentre usando il francese si liberavano da questo impedimento. Pensavo che dentro quelle stesse ci fosse tutta la storia personale, il vissuto soggettivo, e che dette in arabo, si gonfiavano di un significato gigante. In un'altra lingua invece si privavano del senso profondo, torna ad essere un'espressione senza eco, vuota, letteraria, ma dicibile.*

*Riflettendo su questo risolsi la mia paura. Il francese sarebbe stata una lingua straniera per entrambi e, dunque, non mi sembrò più una limitazione, ma anzi un primo, importante punto di vicinanza, una specie di terra di nessuno che avremmo dovuto abitare insieme. Questo termine "neutra" ha spesso una accezione negativa inteso come l'indifferenziato, l'incapacità di impegno, la passività anaffettiva, o il vuoto di pensieri e di sentimenti.*

*Tuttavia, nel mio caso sembrava definire quel luogo dove è possibile trovare la radice comune a tutti gli esseri umani, quella porzione di terra condivisa, ma anche sconosciuta e ignota che ci accomuna. La parola "neutro" mi faceva anche pensare ad una sorta di contenitore universale la cui tenuta poteva forse corrispondere ad un'idea di sanità psichica non culturalmente connotata, così come la sofferenza o la patologia potevano rappresentare, al di là delle forme specifiche, e per così dire degli "oggetti" in essa contenuti, una falla, una mancanza di tenuta. Partendo proprio da questo contenitore neutrale e universale potevo provare a reintegrare non tanto il contenuto, il quale ha a che vedere con la cultura e con la storia personale, ma il contenitore stesso. Il mio compito sarebbe stato aiutare il paziente a riparare "l'apparato-contenitore", nel rispetto di quello che il soggetto avrebbe messo dentro.*

*Se, invece, come analista non musulmana, mi fossi lasciata intrappolare e sviare dalle differenze e dalle incursioni culturali, per esempio, la religione che incide nella vita quotidiana di un islamico, oppure al vissuto dell'illecito nei confronti della comunità familiare e sociale (la umma), se fossi arretrata di fronte a qualcosa per me incomprensibile o, al contrario, avessi ricondotto il diverso all'identico, avrei sicuramente fallito, e non sarei stata in grado di ascoltare veramente il particolare contenuto di sofferenza. Dunque, dovevo cercare di favorire un processo di reintegrazione del senso di dignità e di autostima a prescindere da quanto fossi disposta, partendo dalla mia visione culturale, a condividere le scelte re-integrative del soggetto.*

*Un'altra questione di fondo, risolutiva per le mie paure iniziali, riguardava l'assetto interno che, in quanto analista, mi avrebbe garantito un corretto rapporto con il paziente*

*straniero. Mi posi tre domande semplici ed essenziali che, in fondo, mi facevo ad ogni nuovo confronto con un altro essere umano nella stanza di analisi : chi sono, dove sono e perché sono qui. In altre parole, che atteggiamento assumere al fine di portare, nel corso del trattamento, un recupero progressivo della pienezza degli aspetti simbolici e formali che si strutturano all'interno del rapporto analitico. Quello che prima ho definito il contenitore universale.*

*L'esperienza mi ha permesso di rispondere alle tre domande. Nel primo caso dovevo aver chiaro, innanzitutto, ciò che “non sono” (per esempio, detentore di Verità, scopritore di Sensi ultimi, indicatore di vie da seguire ecc.). La risposta fu che ero una figura “come se”, cioè una presenza metaforica, forse in grado di creare uno spazio tra il mio pensiero, che tendeva a definire il noto, e la realtà psichica del paziente, l'altro che speravo di aiutare a ricostruire il proprio contenitore interno, nel rispetto dell'inassimilabile, cioè l'alterità dei suoi contenuti. Da qui ho anche capito “dove” fossi, cioè in una terra di esilio com'è il luogo dell'analisi, dove tutto ciò che accadeva non era reale ma, al contempo, permetteva una attenzione libera al processo e la costruzione di un livello possibile di ascolto più sintonico per me e per il paziente. Ecco che, di conseguenza, risposi anche al “perché”, al motivo del mio essere lì.*

### **Difficultés, obstacles et étrangeté**

**B. B. :** Parlando della sua pratica analitica, quali erano le modalità e i tempi delle terapie ? Ha mantenuto i metodi classici o li ha modificati, e sul quali basi ?

**L. T. :** *Beh, ovviamente, i tempi e i modi dei nostri incontri erano insoliti rispetto al “normale” ritmo delle sedute analitiche. Ci incontravamo tre giorni ogni mese per due o tre volte di seguito. Molto si potrebbe teorizzare su questa “anomalia” fino a concludere che non è stata una vera analisi quella che ho fatto con i miei pazienti arabi. Ma, a mio avviso, sono convinta che nel lavoro con loro c'è stato un ritmo ed è stato rispettato direi con moltorigor. Nessuno ha mai mancato una seduta, né ha mai fatto un ritardo. Credo fosse perché il tempo che ci era concesso, era poco ed erano consapevoli dello sforzo che facevo per andare fin lì.*

*Inoltre, il lungo tempo tra un incontro e l'altro era come un grande respiro che ognuno di noi prendeva prima di immergersi di nuovo nell'intenso periodo di analisi. E poi*

*c'era la certezza che sarei tornata, perciò durante quelle settimane di separazione, diventavo una figura assente-presente che spesso compariva in varia forma, nei sogni per esempio. Sapere che poi ne avremmo parlato insieme permetteva al nostro dialogo di non interrompersi, anche se non ero presente. Ovviamente il fatto che non ci fossi era anche una realtà con cui dovevano comunque fare i conti, una sorta di esercizio quotidiano di accettazione del limite e dell'assenza, perfino una figura di morte con cui abituarsi a convivere.*

*Un altro elemento di stranezza rispetto all'analisi classica, era che io non usavo il lettino. Pensavo avrebbe fatto parte della struttura occidentale, mentre io dovevo uscirne per andare incontro al loro schema mentale pur senza rinunciare al contenuto del setting, ma solo alla forma. Infine, parlando di pazienti donne, nessuna di loro aveva il velo. Anzi direi quasi che a quell'epoca a Tunisi nessuno lo aveva, la situazione è cambiata in questi ultimi anni quando è diventato uno strumento voluto dalle donne stesse come affermazione d'identità piuttosto che come un'imposizione.*

*Per quanto mi riguarda, la discriminante del portarlo o no, è una sola : se è un'imposizione diretta o inconscia va smantellata, ma se la donna è in grado liberamente di scegliere, è giusto che lo indossi. Mi ricordo di un'esperienza che ho avuto nel sud della Tunisia vicino a Toseur. Sono andata nella medina dove c'era un ragazzo che metteva il velo alle occidentali come esperienza turistica. Per gioco l'ho indossato e devo dire che ho provato un senso di liberazione: uscendo dalla tenda, tutta coperta, io vedevo tutti ma nessuno mi vedeva. Beh, ad essere sincera, mi sono sentita bene, paradossalmente libera del fatto di non dover rendere conto della mia esteriorità. Avevo lo strano potere di guardare senza esser vista.*

*Mi sono detta in quel momento che non era vera l'equazione tra velo e libertà. Quante volte vorremmo essere libere di non dover apparire come dobbiamo, anzi come il mondo si aspetta. Perciò, in fondo, siamo tutte condizionate, seppur da veli diversi, noi occidentali schiaviste del trucco e di un'estetica pazzesca, perfino dolorosa, mentre le donne islamiche dal velo. Il punto è come vivere entrambi i modi di mostrarsi o non mostrarsi, la vera discriminante è se la scelta è libera, ovviamente nei limiti della libertà in una società.*

**B. B. :** Ci può parlare del tipo di pazienti che riceveva e dei loro disagi?

**L. T. :** La maggior parte dei pazienti che ricevevo nella stanza di analisi erano donne, tutte

*colte universitarie, lavoratrici, di lingua francese e di età adulta, diciamo dai quarant'anni in su. All'inizio erano le persone da formare come future analiste, poi si è sparsa la voce della mia presenza e ho cominciato a ricevere una grande quantità di persone al di fuori del progetto. Sono stata contattata tramite passaparola ; le più venivano da fuori Tunisia, ovviamente sempre da altre città, e spesso si facevano moltissimi km. Ovviamente era un'utenza particolare, dello stesso target di quella che ricevo in Italia. Tuttavia, rispetto a queste, lì le donne dovevano fare degli sforzi in più per venire in analisi.*

*Le mie pazienti avevano tutte problemi seri, sintomatologie ansiose, fobie, depressioni, ecc., ma mai problematiche psichiatriche. Nelle loro sofferenze esistenziali incideva molto il rapporto con la tradizione religiosa, in particolare all'interno della famiglia allargata, o il fatto di avere dei mariti molto fedeli e praticanti, rispettosi dei rituali e dei precetti islamici. Spesso questi interferivano con la serenità e realizzazione esistenziale perché le bloccava in un quadro familiare e psicologico che era diverso da quello che vivevano all'esterno.*

*Altri problemi scaturivano dal loro rapporto con il femminile, cioè con le figure di donne della famiglia, la suocera, le sorelle del marito ecc. Gli uomini erano succubi della "grande madre", figura ancora presente, anzi invadente. Il confronto con queste figure femminili potenti, tradizionali, creavano loro degli scompensi. Credo, quindi, che la tradizione fosse ciò che maggiormente interferiva con la loro libertà, con la serenità psichica, e il desiderio o la realizzazione lavorativa.*

*Un pensiero ricorrente, per esempio, era il tradimento dei mariti che nella tradizione non era vietato, e che ancora oggi è presente seppur in forma implicita, fatto passare come una cosa normale. Si crea una sorta di harem informale, una poligamia di cui loro erano coscienti, e che dovevano da un lato accettare, ma dall'altro non riuscivano a farlo in quanto cittadine moderne.*

*Un altro problema importante che spesso riscontravo, erano gli stupri infantili. Molte delle mie pazienti avevano subito nell'infanzia abusi da uomini più adulti, dal vicino di casa, da amici di famiglia o dal fratello maggiore. Questo era da loro tacitamente acconsentito e considerato quasi normale dall'esterno. Al massimo ne parlavano all'interno del loro gruppo di donne, in quell'harem in cui si condividono dolori e sofferenze, una sorta di gruppo terapeutico tra donne. Perciò, vivevano quotidianamente in un doppio binario in cui, spesso, restavano intrappolate e da cui scaturivano le loro sofferenze psichiche.*

**B. B. :** Riusciva a capire i loro disagi oppure le sembravano troppo distanti dal suo immaginario mentale e socio-culturale?

**L. T. :** *Devo dire che se, da un lato, le donne incontrate mostravano problematiche lontane dalle mie e da quelle delle pazienti italiane, dall'altro non mi è stato così difficile capirle. In fondo, in certi casi dovevo pensare a come era l'Italia neanche un secolo fa, e forse ancora oggi in certi posti. Banalizzando, per comprendere meglio i loro problemi, mi è bastato fare un piccolo viaggio nel tempo e nello spazio andando all'Italia rurale del sud dove la mentalità non era poi così aliena alla nostra rispetto alla condizione femminile. Da parte loro, credo che abbiamo capito subito la mia capacità di comprenderle, sia come donna che come analista capace di capire i loro problemi. Cosa che con un uomo non avrebbero fatto.*

*Ovviamente, in molti casi mi è stato difficile capirle. Per esempio, rispetto al loro corpo e all'uso che ne facevano. Per me, la loro, era un'accettazione a una cultura pre-femminista, di poco rispetto del sé. Si sottoponevano a cure estetiche estreme pur di piacere. Per carità, anche da noi è così, ma lì era una pratica istituzionalizzata depilarsi totalmente prima del matrimonio, o farsi ricucire l'imene pur di arrivare vergini. Questo con acquiescenza del marito a cui, anche se non importava la verginità della moglie, teneva al rispetto della tradizione di mostrare alla suocera e alla famiglia riunita, il lenzuolo sporco di sangue.*

*Un altro elemento che ho notato, erano certi diritti civili come il divorzio o il diritto di voto. Nonostante erano stati acquisiti già dagli anni '60 con il governo di Bourghiba, il problema resta a livello sociale, in quanto il peso che le donne devono affrontare dopo il divorzio è insostenibile e, a livello economico, perdono il diritto all'eredità del marito se questo muore prima di loro.*

*Ma forse, ciò che più mi ha sconvolto, è che questo stato di sottomissione, seppur non più diretta, veniva accettato da delle donne che, per altri versi, erano estremamente moderne, emancipate e con una mentalità e una vita ben diversa da quella, per esempio, che vivevano le donne italiane di un secolo fa. Quindi uno scarto fortissimo tra l'evoluzione mentale e quella dei costumi. E, ovviamente, la sofferenza delle mie pazienti veniva nella maggior parte dei casi proprio da questo scarto.*

**B. B. :** E, da parte loro, le sue pazienti le sembravano a proprio agio nel parlare con lei dei propri disagi?

**L. T. :** *Beh, non subito. Diciamo che è stata una conquista lenta. All'inizio c'era una sospettosità, più o meno conscia ed esplicita, nei miei confronti dovuta in primis a quello che proiettavano su di me, in quanto donna occidentale, ed emancipata che stava lì per giudicarle in quanto donne arabe. Era evidente un sospetto e una difficoltà ad aprirsi di certo superiore alla normale resistenza di qualunque paziente: non mi riconoscevano una loro simile, piuttosto una colonizzatrice.*

*Col tempo, però, mettendomi io in una posizione tale da non essere lì per dare giudizi né per sentenziare alcuna verità o per indicare la strada giusta, mostrai loro che, al contrario, ero lì per avviare insieme una ricerca condivisa. Perciò hanno cominciato a percepirmi non più come portatrice di un sapere Altro, di una verità da trasferire, di un presunto potere di guarigione. Quando questa immagine di me si è sciolta ed è diventata fondamentale la relazione e lo scambio, non c'è stata più alcuna difficoltà.*

*Inoltre, da altre conversazioni posteriori con loro, è emerso che parte della difficoltà nell'aprirsi, con me e in generale tra donne, non era dovuta tanto alla paura e alla diffidenza verso una straniera, ma dal tasso di somiglianza, dall'appartenere ad uno stesso target socio-economico, alla stessa cerchia culturale, linguistica, religiosa, ecc.*

**B. B. :** Sulla base della sua esperienza, crede che la “donna araba” si senta più a suo agio nel parlare di sé e di fatti personali, o di argomenti proibiti e temi come la sessualità, con una donna rispetto ad uno psicoterapeuta o a un guaritore locale ? E, riguardo al suo essere una donna straniera, se, come ha detto a proposito del francese, il parlare in lingua straniera, ma comprensibile, le libera dalle costrizioni del linguaggio materno, il fatto di seguire una psicoterapia, dunque lanciarsi in una pratica sconosciuta, ma farlo con una donna, non avrebbe un valore liberatorio se non proprio un'efficacia maggiore nella cura ? In altre parole, il dialogo analitico tra donne, seppur straniere, non potrebbe dare qualcosa in più o di diverso alla relazione ?

**L. T. :** *Beh, ovvio, con una donna è più facile, più naturale. Soprattutto in un paese arabo, il fatto di essere una terapeuta è un fattore facilitante. L'alterità già insita nella disciplina, nella lingua utilizzata, nel parlare con uno straniero, viene mitigata dalla comunanza di genere. Si sentirebbero più a loro agio nel trattare argomenti personali legati alla sessualità, oppure ad altri emotivamente carichi. A quel punto, diventerebbe un'alterità tranquillizzante,*

*familiare e rassicurante. Per esempio, una mia paziente mi diceva che visto che da loro è considerato haram guardare il padre negli occhi, per lei sarebbe stato impossibile riuscire a guardare un analista uomo.*

*Il dialogo tra donne, per quanto straniera, è un dialogo tra simili, per cui l'analista può dismettere l'abito professionale e, per facilitare la relazione, far emergere di più il suo esser donna. Quindi certamente in questi paesi, quella di una terapeuta è una posizione che può dare un valore aggiunto nella terapia con le donne. Tuttavia, questa agevolazione rischia di diventare un pericolo, perfino un elemento di fallimento per il lavoro analitico se porta alla creazione di un ghetto, un harem tutto al femminile. Rischia, cioè, di tener fuori il maschile, dunque di escludere un'importante Alterità, "l'animus" come lo definisce Jung.*

*Dunque, è più rischiosa nel senso che se mal gestita dalla terapeuta, tale complicità può oscurare una parte della propria capacità di relazione con l'altro. Allora la maggior facilità e la piattaforma comune dell'esser donna, diventa un'arma a doppio taglio che può portare a occultare la capacità e la difficoltà della relazione con l'altro, cioè il diverso, il maschio. Perciò, questa parte deve essere assolutamente reintegrata attraverso una corretta gestione dell'analisi da parte della terapeuta che non deve lasciare zone oscure, non elaborate, o luoghi insondati dove si annida il diverso.*

**B. B. :** Quali sono questi aspetti "maschili" che rischiano di rimanere fuori dal dialogo analitico, e in che modo la terapeuta dovrebbe saperli attivare nelle sue pazienti?

**L. T. :** *Si tratta di tutte le parti del femminile che utilizzano modalità di tipo maschile, per esempio, la carriera, il fare soldi, l'aver relazioni extraconiugali, il prendere decisioni pubbliche, e tutto ciò che nella cultura arabo-musulmana, ma non solo, appartiene all'immaginario maschile. L'obiettivo è di rendere tali valori normali e accettabili anche per le donne.*

*Per far ciò quella instaurata dall'analista deve essere se una relazione sia al maschile che al femminile, deve saper incarnare la figura materna e paterna, l'accoglienza e la legge, e tutte le altre polarità insite nella coppia maschile/femminile, senza ovviamente confondere o ridurre tale dicotomia alla differenza di genere tra uomo e donna. Quindi, se all'inizio l'esser donna è un fattore facilitante nella terapia con le donne arabe, per non diventare poi collusivo e scotomizzante di altri aspetti, deve perdere la sua specificità.*

## Psychothérapie à l'étranger

**B. B. :** Quali riflessioni e insegnamenti ha tratto questa esperienza di psicoanalista straniera in terra Altra ?

**L. T. :** *L'esperienza tunisina, durata quattro anni, ha rappresentato per me un vero e proprio cambiamento di rotta non solo rispetto ai miei interessi culturali, ma anche rispetto a certe modalità terapeutiche che ritenevo consolidate ed efficaci universalmente. Ripensare le mie "certezze" teorico-cliniche mi ha costretto ad affinare la mia sensibilità ed attenzione non solo rispetto alle diversità culturali e religiose, ma anche verso la percezione dell'altro, in quanto essere umano, tanto simile a me da sembrare, a volte, totalmentediverso.*

*Questo paradosso lo vivevo e lo verificavo sia nella mia pratica clinica, che nella quotidianità. Era un lavoro continuo durante i miei soggiorni mensili a Tunisi in cui facevo nuove amicizie, partecipavo a cene e pranzi di famiglia, dividevo una quotidianità che, a volte, mi risultava anche difficile da comprendere o dura da accettare. Per esempio il digiuno e la lettura collettiva del Corano durante il Ramadan, pratiche l'uccisione della pecora nel cortile di casa per festeggiare qualsivoglia evento significativo.*

*Partecipavo anche alla vita culturale ufficiale, venivo invitata agli Incontri Internazionali di Cartagine, organizzati alla Beit al Hikma, l'Accademia Tunisina delle Lettere e delle Arti, dove mi confrontavo con saperi spesso sconosciuti, e scoprire territori di pensiero affascinanti e lontani dal mio pensiero ancora molto imbevuto di razionalità cartesiana, imbevuti di spiriti, di jinn, di possessione, del mondo degli antenati e dei morti.*

*Era un esercizio quotidiano porre tra parentesi le mie idee, certezze e pregiudizi per avvicinarmi davvero al mistero che l'altro rappresentava. Non sempre ci sono riuscita, e quando la comprensione non mi era possibile, la vivevo come una mia sconfitta e un mio limite. Mi ha aiutato molto allargare lo sguardo verso discipline come l'antropologia, l'etnopsichiatria, la filosofia islamica, e il pensiero dei mistici sufi.*

*Le esperienze accumulate nel corso della mia lunga esperienza di analista straniera in terra straniera, e le molte storie analitiche delle mie pazienti, sono state la conferma che, nonostante dubbi, incertezze e, probabilmente, errori, in un qualsivoglia contesto terapeutico, quello che "cura" sia, in definitiva, la relazione e l'autentico desiderio reciproco di raccontarsi e di ascoltare. Ho potuto sentire che il mio esserci, di fronte a persone sofferenti,*

*nonostante diverse da me per cultura e religione, poteva avere comunque un'utilità e un senso.*

*Il desiderio di comunicare e di capirci "nonostante tutto", ha motivato sia me che loro, ha reso i nostri incontri intensi, affettuosi e connotati da una profonda complicità. Quanto andava perso a causa dell'uso di una lingua straniera per entrambi, lo recuperavamo nella volontà e nel desiderio di esprimere sempre e comunque l'affetto, con tutti i mezzi possibili, dalla gestualità, al tono della voce, alla mimica e al pianto. E poi l'inconscio ha fatto la sua parte: l'attività onirica non è mai stata così presente, viva, vivace e produttiva come con questi pazienti. Nelle immagini che apparivano nei sogni, al di sotto di un primo livello, in cui si rappresentavano aspetti legati alla cultura e alle consuetudini locali, era possibile ritrovare anche le grandi tematiche fondanti dell'essere umano.*

*Questi grandi temi universali venivano rappresentati e vissuti con modalità assolutamente identiche a quelle a me note. E in esse i pazienti si riconoscevano spontaneamente, senza alcuna difficoltà o resistenza. I miei interventi, sempre rispettosi, si limitavano a tradurre in parole condivise, quelle immagini con cui io, forse, avevo più familiarità. Da parte loro, i pazienti mi permettevano di capire il significato delle altre situazioni oniriche che più attenevano al loro vissuto quotidiano e alle loro tradizioni.*

*Perciò, la sensazione è sempre stata quella di un autentico lavoro insieme, democraticamente condiviso, in cui come analista proponevo, indicavo, e suggerivo i sensi possibili di immagini che poi il paziente condivideva, correggeva o indicava a volte suggerendo una direzione a cui non avrei potuto pensare, per ignoranza culturale.*

**B. B. :** *Parlando in generale del valore e della funzione della psicoterapia in terra straniera, crede che questa possa avere una portata universale?*

**L. T. :** *Per rispondere a questa domanda, credo sia necessario chiarire certi punti chiave del lavoro analitico. In primis, io non parlerei di psicoterapia o psicoanalisi, piuttosto di lavoro con la psiche. Con questo termine s'intende quell'attività terapeutica che permette di creare canali di comunicazione tra le parti più superficiali, razionali, emotive ma conscie dell'individuo, e le parti più profonde, cioè inconscie. È l'azione guidata da un terapeuta, preparato per far emergere alla coscienza del soggetto i contenuti che lui stesso non conosce e che sono spesso l'origine delle sue sofferenze. In poche parole, è ciò che permette la costruzione di ponti tra il conscio e l'inconscio.*

*Anche quest'ultimo concetto è da definire. Non penso sia possibile fermarsi alla concezione della psicoanalisi freudiana più classica per cui l'inconscio è quel serbatoio di accumulo di rifiuti del passato, i cosiddetti refoulées. Piuttosto, lo considererei un laboratorio alchemico di trasformazioni, quella capacità non razionale né cosciente di elaborazione di contenuti psichici emotivi, emozionali, e sentimentali che vengono trasformati di continuo. Certo, ne fanno parte anche i traumi infantili, i ricordi dimenticati e le esperienze rimosse, ma il serbatoio contiene ben altro.*

*Un ulteriore elemento da chiarire è il valore e l'origine della sofferenza psichica. A mio avviso, è il frutto della cattiva comunicazione delle due parti, conscia e inconscia, quando qualcosa si blocca, viene distorto o usato in sostituzione di un altro contenuto. E credo, anche, che rimettere in comunicazione quei lembi ormai scissi sia il compito del terapeuta, valido in qualsiasi paese e cultura. È un lavoro di integrazione di un malessere profondo, si chiami poi nevrosi, psicosi, o con qualunque altra etichetta che, ormai, lascia il tempo che trova.*

*Chiariti tali punti chiave, posso rispondere affermativamente alla domanda in merito all'universalità del lavoro analitico. Credo che questo abbia senso ovunque, anche nei paesi arabi, anzi forse in molti di questi contesti, in cui ancora oggi vige un regime di controllo e repressione, più o meno grave, lavorare sulla psiche assume un valore maggiore.*

**B. B. :** In che senso assume un valore maggiore ? Crede che la psicoterapia possa assolvere una funzione emancipatrice per il singolo e per la società ?

**L. T. :** *Certamente, perché la sua operazione di riconnessione di parti scisse interne all'individuo, ha grandi conseguenze sociali. In quanto trasformativo è profondamente rivoluzionario, ed anche pericoloso. Per questo la psicoanalisi, anche quella freudiana più classica e criticabile, è sempre stata una pratica temuta e spesso sabotata. Freud non è stato ovunque ben accolto né ha goduto di un grande successo, ma non tanto, come si dice, perché parlasse di argomenti scandalosi come la sessualità, piuttosto perché le sue idee erano eversive e rivoluzionarie anche all'epoca.*

*Lo stesso vale per altri periodi e altri luoghi. Ogni volta, può cambiare il contesto, ma non la funzione. Quando, infatti, un individuo si è liberato da certe convinzioni, quando diventa integro nella sua molteplicità, il suo sguardo diventa più critico, la soglia di accettazione delle forzature esterne diminuisce, così come il suo adeguarsi alle ingiustizie*

*sociali. Acquisisce una propria dignità e si rende capace di far richiesta di riconoscimento e soddisfazione dei propri diritti, non solo dei doveri, come persona integra parte di una comunità, quale che sia, e in ogni luogo o periodo storico.*

*Perciò, è ovvio che una simile pratica risulti problematica e invadente per tutti quei luoghi in cui si tende a manipolare e gestire le persone secondo i propri interessi. Così come per tutte quelle persone, integralisti, tradipraticiens o altri detentori del potere, che agiscono per il mantenimento dello status quo, o mira a normalizzare la sofferenza e a indirizzare il disagio all'interno dei recinti ben sorvegliati della tradizione, dei rituali magici, o delle prescrizioni religiose frutto delle interpretazioni delle autorità.*

**B. B. :** A livello di teorie e pratiche concrete, in che modo il lavoro analitico può risultare più efficace nei paesi arabo-musulmani del Maghreb?

**L. T. :** *Sulla base della mia esperienza, credo che possa risultare davvero efficace solo se cambia faccia e si sveste della giacca e della cravatta propria della psicoanalisi più classica. Altrimenti non riuscirà ad avere effetti, o al massimo, verrà recepito solo da quella minima parte della popolazione acculturata, ricca e occidentalizzata, perdendo ogni tipo di funzione sociale, anzi diventando perfino dannosa in quanto strumento del potere dominante. Forse potrebbe, guarire un malato, certo, ma nel senso che lo porterà ad accettare le cause stesse della sua malattia piuttosto che a ribellarsi e a combatterle.*

*Se la malattia psichica, infatti, è un grido di aiuto contro qualcosa che è disfunzionale, guarirlo nel senso di portarlo ad accettare la situazione, è un atto reazionario di normalizzazione e un gesto colonizzatore di medicalizzazione o acculturazione. Se, invece, il lavoro con la mente riesce a darsi una veste diversa e ad attivare delle modalità di approccio alla sofferenza psichica diverse, allora credo che la sua potenzialità diventi immensa.*

*Inoltre, credo che in paesi come il Maghreb questo risultato sia possibile, solo se il processo di realizzazione individuale sia affiancato da un cambiamento del contesto sociale. Finché, infatti, le persone e in particolare le donne arabe, non avranno acquisito un'autonomia politica, economica e sociale, finché non cambierà profondamente la loro mentalità, ovviamente il lavoro analitico non è possibile nemmeno con gli individui più colti e più emancipati. Non è un fatto di religione islamica o di arabicità, ma una questione culturale e sociale per cui le donne, da Eva in poi, sono diventate un elemento pericoloso e*

*temuto tanto da dover essere contenuto e tenuto sotto chiave. Questo, poi, in modi culturalmente specifici.*

*Da parte sua, il lavoro analitico, che agisce sulla mente emancipandola, è una pratica liberatoria, dunque pericolosa. Ovvio che se si vende alle tentazioni del potere, o si rende complice degli interessi economici, a quel punto diventa inutile, anzi dannosa, così come lo è stata, e forse ancora lo è, la psichiatria coloniale o i così detti tradipraticiens. Ma ciò non dipende da ciò che la psicoterapia è, di per sé, piuttosto da chi la mette in pratica, il quale può scegliere se essere un moderno colonizzatore e uno stregone vestito all'occidentale, oppure un soggetto a disposizione di altri soggetti con cui negoziare un dialogo profondo.*

*Il lavoro con la psiche, dunque, è rivoluzionario, come principio, perché tende alla trasformazione e al cambiamento delle situazioni.*

## **Rôle et défis d'une psychothérapeute**

**B. B. :** Sulla base di ciò, che ruolo può e dovrebbe avere uno psicoterapeuta in questi paesi ?

**L. T. :** *Credo che i terapeuti debbano, pian piano, assumere un ruolo di rilevanza anche a livello politico e decisionale, oltre che sul piano terapeutico. Dovrebbero, cioè, poter lavorare nelle istituzioni, assumere incarichi politici ed economici, e raggiungere ogni livello della società. Ciò sulla base del fatto che, diversamente da una fede o da un'azione di colonizzazione, il lavoro analitico si mette a servizio dell'uomo inteso come "anthropos", e va a toccare o ad agire su elementi universali. È un lavoro di artigianato che affonda le sue radici sulla sola idea che l'essere umano, in quanto homo sapiens sapiens, è uguale ovunque e in ogni epoca, nonostante la diversità del contesto in cui agisce.*

**B. B. :** Che impressione ha avuto dello stato mentale e sociale del popolo tunisino durante la sua esperienza ?

**L. T. :** *Negli anni in cui sono andata regolarmente in Tunisia per lavoro, cioè dal 2002 al 2007, ho potuto constatare personalmente quanto la lunga abitudine a non sentirsi liberi di comunicare il proprio pensiero si fosse insinuata in modo sottile, come un veleno assorbito a*

*piccole dosi. Questa abitudine a “non-dire” era una sorta di status esistenziale, un grigiore, e una tristezza diffusa. Nelle donne, per esempio, trasformava quella che è una naturale, cioè la discrezione e la timidezza, in strane forme di reticenza.*

**B. B. :** Crede sia possibile che una tale condizione cambi e come può, il lavoro analitico, contribuirvi? E, in particolare con le donne, la relazione con una psicoterapeuta può far scaturire quella presa di coscienza e senso critico, quel pensiero libero, aperto, e aporematico, proprio della terapia, e rompere le costrizioni mentali e sociali acquisite in modo più o meno implicito dal contesto socio-culturale e familiare?

**L. T. :** Direi proprio di sì. Ah, quante rivoluzioni abbiamo fatto e disfatto, immaginato e sperato con le mie pazienti! A partire dalla famiglia, dai rapporti coniugali, dai rapporti di lavoro, con i colleghi con i datori di lavoro, e con le autorità. La primavera tunisina, la Rivoluzione dei Gelsomini è stata per me, tra le altre cose la riprova che quello che per anni abbiamo elaborato insieme con le mie pazienti, quelle conquiste di un pensiero libero e non impaurito, quei progetti, quelle possibili trasformazioni non erano solo fantasie o psicofarmaci verbali, ma semi autentici da coltivare in attesa del tempo per germogliare.

**B. B. :** Quindi, non crede che la presa di coscienza scaturita dall’analisi corra il rischio, paradossale, di portare all’immobilismo, alla rassegnazione pratica, a quella che lei, altrove in uno dei suoi scritti, definisce “inflazione da analisi” ? In altre parole, non crede ci sia il pericolo che la psicoterapia per queste donne crei uno scarto ancora più profondo tra il loro mondo immaginario, costruito e rinforzato duramente nella stanza d’analisi, e il mondo reale ancora fortemente discriminatorio verso le donne?

**L. T. :** Il rischio esiste, certo, ma come ho detto, la lunga gestazione delle prese di coscienza, il lungo rimaner segrete e protette, conferisce loro la forza dell’impellenza. Abbiamo spesso avuto la sensazione, le mie pazienti ed io, restando chiuse in una stanza, di essere un po’ fuori dal mondo, soprattutto quando fuori si scatenavano fatti gravi che sembrano chiamarci tutti a un impegno concreto, immediato, ed urgente. Ci siamo anche chieste il senso e il valore del lavoro che stavamo portando avanti insieme con tantafatica.

*Ma, oggi, ripensando a quello che abbiamo costruito mi sembra di poter dire che il*

*contatto con la loro sofferenza psichica, spesso legata alle situazioni di vita, ci abbia permesso di elaborare una visione del mondo in cui gli aspetti negati e espulsi dalla ideologia sociale vincente acquistavano, invece, il significato di vere e proprie energie trasformative che andavano valorizzate e protette, in attesa di tempi migliori. È questo quanto mi riferiscono ancora oggi certe pazienti con cui sono rimasta in contatto. Vogliono trasformare in cambiamenti reali molte delle ipotesi, intuizioni e convinzioni profonde raggiunte durante le lunghe ore di terapia con me, la straniera.*

*Quindi, attraverso le loro parole, mi sembra di poter affermare che il lavoro fatto insieme abbia avuto un'incidenza positiva non solo rispetto ai loro personali equilibri intrapsichici, ma anche, grazie a una maggiore sintonia interna, ha permesso loro, oggi, di sentirsi parte viva e attiva di eventi storici di straordinaria importanza, forieri di profonde e autentiche trasformazioni collettive.*

**B. B. :** Questa energia trasformativa prodotta dal lavoro analitico, ha valore e incidenza anche sul piano politico e civico, forse gli ambiti più importanti ed urgenti, in questo momento, nei paesi islamici specie dopo i gravi fatti che hanno duramente colpito la Tunisia?

**L. T. :** *Credo proprio di sì. Da sempre la politica tunisina è stata caratterizzata dall'intolleranza e dalla mancanza di dialogo. La primavera tunisina e gli anni di Bourghiba, il ventennio di dittatura di Ben Ali, la vittoria nel 2011 del partito della Rinascita, l'Ennahda, la mascherata democrazia, gli assassini politici degli oppositori al partito e gli attentati di kamikaze disperati come forma di ribellione, tutto ciò è segno di una politica da sempre incapace e troppo incentrata sulla lotta tra islamisti e non-islamiti.*

*Gli anni in Tunisia e i lunghi discorsi con quella gente, invece, mi ha fatto capire che tra i cittadini c'è la voglia di parlare e di confrontarsi. E la vera sfida politica, per loro, non è eliminare l'islamismo, ma di emarginarlo politicamente e pensare ai veri problemi del paese, quali la ripresa economica, la povertà, la corruzione e la disoccupazione. Muoversi in questa direzione, per i tunisini, significa difendere la libertà di pensiero e parola duramente raggiunta, e difendere i luoghi e gli strumenti della sua diffusione, come Internet, per esempio. Inoltre, l'originalità del movimento tunisino sta anche nel fatto che è nato e si è evoluto nello spazio tra il reale e il virtuale, tra la piazza e il web, e che la rete sia stata e possa continuare ad essere uno strumento al servizio del miglioramento reale.*

## **Femmes, psychothérapie et politique en Tunisie**

**B. B. :** In tutto ciò che ruolo hanno avuto e hanno oggi le donne? Vista la loro presenza e incidenza nei fatti e nelle manifestazioni pubbliche, per loro è cambiato qualcosa a livello individuale, familiare e sociale? In che modo, per esempio, si è modificata la relazione con i mariti o con le figure femminili della famiglia allargata?

**L. T. :** *Tornando in Tunisia, alcuni anni dopo il mio lavoro con loro, le mie pazienti ed altre donne incontrate mi hanno raccontato che proprio loro sono state e sono il motore della contestazione, dentro e fuori la famiglia. Indipendentemente dal loro status sociale o professione, stanno imparando a confrontarsi e discutere pacificamente, ad accettare la diversità di opinione, a creare gruppi di dibattito e informazione. Insomma, tutto quello che i politici non sono in grado di fare e che invece sarebbe necessario.*

*Inoltre, la politica è diventato l'argomento che più le interessa, il tema della maggior parte delle conversazioni fatte nei luoghi di lavoro, tra amiche, in famiglia, al bar, dal parrucchiere e ovunque si riuniscano le donne. Sono d'accordo con loro che la vera rivoluzione sia la libertà di pensiero, di parola, di espressione e di informazione, e che le donne, in questo, debbano essere e sono in prima linea.*

*Anche se oggi non c'è una rappresentanza femminile nelle istituzioni politiche e nei partiti, ma solo nelle Associazioni, con il rischio che questo impegno nel sociale e nel culturale, diventi una forma di marginalizzazione, un contentino pur di tenerle fuori dai veri centri di potere decisionale, tuttavia, la maggior parte di loro è consapevole di ciò. Sono vigili e attente, e soprattutto decise a cambiare le cose.*

**B. B. :** Tali capacità insite in una corretta azione sulla psiche hanno senso anche in merito alle questioni riguardanti il femminile arabo, cioè possono cambiare la condizione di emarginazione che vivono molte di queste donne?

**L. T. :** *Sì, anzi assumono un valore maggiore perché in questi paesi le donne rappresentano ancora una delle frange più isolate e sottomesse della società. Sono una parte tra le parti che*

*sul piano sociale subiscono di più e che soffrono di più a livello psichico. Perciò, questo tipo di lavoro può avere un effetto straordinario su di loro. E non solo la terapia classica basata sulla parola, ma soprattutto l'utilizzo di altri strumenti di comunicazione che si servano, per esempio, dell'immaginazione, dei suoni, del lavoro manuale, dell'espressione artistica o teatrale, del pensiero notturno e onirico, ecc.*

*Si riveleranno tutti interventi sulla psiche in grado di guariranno le parti scisse mettendole di nuovo in comunicazione. Ma perché ciò non resti nel chiuso della relazione terapeutica o nella mente del soggetto, piuttosto possa poi riversarsi anche a livello sociale e contribuire a un cambiamento collettivo, deve esserci qualcosa che cambia anche all'estero. Qualunque donna si riconnetta con le proprie immagini interiori, con il proprio inconscio, la propria creatività e immaginazione, infatti, deve poi avere la possibilità di trovare un riscontro dei suoi pensieri nella realtà, deve poter prendere parola, incidere a livello politico ed economico, e rivendicare i propri diritti, deve poter e agire nel sociale, lavorare, guadagnare, e rendersi cittadino attivo.*

*Devono soprattutto avere un'autonomia economica e non dipendere più materialmente dai loro padri o mariti, perché altrimenti non diventeranno autonome nemmeno sul piano psichico. È necessaria, dunque, anche una rivoluzione sociale oltre a quella mentale. Perché, finché le donne, e non solo loro ovviamente, vivranno una situazione di svalutazione e di emarginazione, e sperimenteranno una condizione come di immigrate nel loro stesso paese, allora per quanti sforzi si facciano sull'emancipare la sua mente, non si riuscirà a cambiarne profondamente la mentalità.*

*Se cambia la loro psiche, ma poi il contesto sociale rimane lo stesso, ogni sforzo di integrità e riconnessione interna è inutile. È un lavoro destinato a naufragare, peggio, a diventare elemento di ulteriore sofferenza. Perché non c'è niente di peggio per un soggetto che fargli capire certe sue potenzialità, o riuscire a fargli esprimere i suoi desideri più inconsci, e poi non dargli la possibilità concreta di esprimerle o realizzarli. In tal caso nessuna rivoluzione, né mentale né sociale, si farà, e per quanto riguarda il lavoro analitico sulla psiche, questo fallirà tradendo la sua natura rivoluzionaria. Se invece, questo sarà svolto correttamente e sarà affiancato da un cambiamento sociale che crei una base comune su cui radicarlo e permettergli di svilupparsi, allora la rivoluzione si farà.*

**B. B. :** Per concludere, cosa direbbe, oggi, una volta tornata a casa?

**L. T. :** *Vorrei concludere queste mie riflessioni nello stesso modo “circolare” con cui ho concluso il mio libro sull’esperienza in terra straniera. Tornando con il pensiero e con il corpo là dove tutto è cominciato, Tunisi appunto, luogo della memoria ma anche di attivazione di energie, pensieri e riflessioni che vorrei fossero utili per non mancare all’appuntamento con l’Altro, prossimo venturo, o forse già presente, portatore di una richiesta di trasformazione e di ibridazione della nostra cultura e delle nostre esistenze, un appuntamento e una richiesta mancando la quale rischieremmo di perdere il diritto di continuare a chiamarci esseri umani.*



### **III / Entretien avec le professeur, psychanalyste et psychiatre Jalil Bennani : l'exception masculine qui confirme la règle**

**(Extraits des entretiens du 09-01-2015 et 08-05-2015)**

#### **Place des psychothérapeutes et des patientes pendant le protectorat français au Maghreb**

Il faut dire tout d'abord qu'au Maroc la première psychanalyste était une femme : Leila Charcaui, en 1977 à Casablanca. Et aussi en Tunisie la première fut une italienne : Lidia Torasi. Naturellement, les figures féminines étaient très peu nombreuses, et les psychiatres ou les thérapeutes femmes étaient une minorité ou, pire, une rareté dans les hôpitaux. Et les patientes aussi. En effet, pendant la période coloniale, les écrits produits par les psychiatres ne citaient presque aucun rapport clinique au sujet des femmes. Cela ne veut pas dire qu'elles n'étaient pas malades, tout au contraire. Mais elles étaient absentes soit comme figures professionnelles dans tous champs médicaux, soit comme patientes dans les consultations.

L'absence de visibilité et de liberté sociale est la cause principale de leur silence et invisibilité clinique et psychique aujourd'hui.

Néanmoins, elles manifestaient souvent leur souffrance par de grandes crises. Alors, elles allaient forcément à la consultation médicale et là-bas les psychiatres donnaient deux interprétations à leurs manifestations : l'une, psychiatrique, qui diagnostiquait une crise hystérique ou paranoïde, une schizophrénie ou une psychose, selon le cas, et une deuxième interprétation, traditionnelle, qui voyait dans ce phénomène une acte de sorcellerie ou de possession. Enfin, dans certains cas, il y avait un psychanalyste à l'hôpital, qui essayait de comprendre s'il s'agissait d'une pathologie ou plutôt d'une manifestation culturelle.

C'est-ce ainsi que, petit à petit, une pensée ou, au moins, une aptitude psychanalytique s'est développée. En effet, il faut dire avant tout, qu'au Maghreb pendant la période du protectorat français, la majorité des thérapeutes travaillaient à l'hôpital dans le service de psychiatrie. Certains d'entre eux ont commencé par faire de petites consultations avec leurs patients en évitant de donner des médicaments. On peut dire, alors, que la psychanalyse est née de cette manière, au sein des hôpitaux et du système psychiatrique en favorisant l'écoute et la parole à la place des médicaments. À l'époque, le type de psychothérapie faite n'était pas important, dès lors que la chose principale était d'insérer la

parole et la relation entre patient et thérapeute. Cela fut un moment de divergence de l'approche psychiatrique, l'étape de la « démedicalisation » de soins, une étape prioritaire et nécessaire pour la mise en place de la psychanalyse dans le monde arabo-musulman.

## **Histoire de la psychanalyse au Maroc**

La vraie histoire de l'introduction de la psychanalyse au Maghreb, et en particulier au Maroc, s'est déroulée en plusieurs étapes. Et, moi, je peux l'affirmer, je suis un des protagonistes et un des pionniers de cette histoire car, quand je suis rentré à Rabat dans les années 1980, il n'y avait pas une vraie psychanalyse, plutôt une simple thérapie d'écoute dans le système psychiatrique dominant.

Parti pour la France pour suivre ma formation médicale et psychiatrique, après plusieurs années, j'avais conclu ma spécialisation. J'ai commencé mon parcours de psychanalyste, j'ai obtenu un poste d'internat à l'hôpital de Marseille, j'ai créé un cabinet de consultation des migrants, j'étais responsable de la section maghrébine du Centre Minkowska à Paris, et j'ai publié un livre. Mais, malgré tout ça, l'exil me posait pas mal de problèmes car je n'arrivais plus à vivre comme un exilé.

Alors j'ai décidé de rentrer au Maroc, même si cette décision m'angoissait beaucoup. À Rabat, j'avais gardé un poste de vacataire à l'hôpital où il y avait une équipe prête à m'accueillir. Pour deux années, je travaillais à la fois à Rabat et à Paris, où je suivais mon analyse de contrôle avec Moustafa Safouan. Je dois le remercier car c'était lui qui a eu l'idée de créer une sorte de fédération arabe de psychanalyse, mais considéré qu'il ne pouvait pas rentrer au Maroc il m'a envoyé une lettre dans laquelle il me reconnaissait le pouvoir de diriger cette opération. À la fin nous avons décidé de faire une Coordination, de sorte que chaque pays arabe pouvait rester autonome et organiser dans son propre pays des entrevues communes, à l'aide du comité central placé au Maroc.

Notre intention de « traduire » la psychanalyse dans le monde arabe – et c'est exactement ce que j'ai fait dès mon retour au Maroc – c'était de le faire à travers l'enseignement de ses théories, et surtout en la pratiquant directement avec les patients. Quand j'étais avec eux, après la diagnostique, je leur donnais les médicaments, mais surtout je parlais de plus en plus avec eux au cours des séances suivantes. Quelques-uns d'entre eux ont abandonné les séances, mais d'autres ont persisté et voulaient parler toujours plus. Ils me demandaient de parler. C'est alors, que je leur expliquais que les médicaments étaient nécessaires pour soigner leurs symptômes de la maladie, mais qu'ils ne pouvaient rien faire avec leurs problèmes de fond. Je leur disais qu'il y avait une autre façon de soigner la souffrance, bien plus profonde et incisive. Pour une dizaine d'années, j'ai poursuivi comme ça.

Finalement, en 1985, j'ai créé le « Texte freudien » avec deux autres hommes et deux femmes, parmi lesquels un Français, deux Marocains et un Franco-marocain. En effet, pour moi la psychanalyse au Maroc ne signifiait pas qu'il existait une psychanalyse spécifiquement marocaine. Ce

qui était important, à mon avis, c'était de faire une analyse dans le milieu culturel local, mais avec des thérapeutes de n'importe quelle origine. Cela parce que j'étais -et je suis- convaincu que la psychanalyse est universelle !

Après quelques années, en 1992, naît l' « Association Marocaine de la Psychothérapie ». Mais dans la même association, il y avait plusieurs orientations thérapeutiques, comportementalistes, systémiques, thérapies familiales, psychanalystes, psychiatres, et il y avait même certains qui ne connaissaient pas la différence entre psychanalyse et la psychologie, ou qui exerçaient comme des psychanalystes, mais avec le seul titre de psychologue. Pour moi, cela a été une étape de passage après le début. Une association mélangée et dispersive, mais nécessaire car la mixité favorisait le dialogue, l'apprentissage, et l'émergence d'une pensée démedicalisée. Enfin chacun avait la possibilité de s'exprimer, de débattre, et d'approfondir ses propres champs d'intérêt.

Dans l'Association, il y avait quatre commissions : une psychanalytique, une comportementaliste, une systémique, et une faite par des praticiens traditionnels. Nous nous interrogeons à 360 degrés. Cela ne veut pas dire que moi ou les autres psychanalystes nous étions tous d'accord entre nous, ou qu'en incluant les guérisseurs traditionnels nous leur envoyions les patients pour être soignés par eux à notre place. Chacun avait ses théories – à certains égards nous sommes différents des ethnopsychiatres.

De ma part, j'écoute le discours du patient, et j'essaie de comprendre son histoire, de savoir à quel moment il a eu recours au thérapeute traditionnel et pourquoi. Alors, je déconstruis la situation et je lui donne une explication différente. À ce moment là, il y en a quelques-uns qui s'opposent à moi, et d'autres qui commencent à comprendre que tout événement n'arrive pas de l'extérieur, mais qu'il y a des ennuis qui arrivent de soi-même. Et c'est alors que le vrai travail psychanalytique commence et qu'il est possible instaurer un dialogue profond. C'est de cette manière, selon moi, que nous pouvons rapprocher la psychanalyse à la tradition, ainsi que le sujet à la modernité et à une pensée libre et indépendante.

En revenant à l'Association, nous étions presque de soixante à quatre-vingt membres, et Ghita El Khayat était le vice-président. Nous faisons des réunions régulières et des entrevues annuelles, mais pour progresser au niveau théorique, il était difficile parmi les différents parties de trouver un point d'union pour avancer ensemble. C'est alors que nous nous sommes rendus compte que nous ne pouvions plus avancer. Donc, après six ans de travail ensemble, chaque orientation et group a créé sa propre association.

En 2001, avec une dizaine de personnes, sept membres fondateurs, nous avons créé la première « Association Psychanalytique ». Si nous avons réussi à exister, c'était seulement grâce à l'avènement de la nouvelle monarchie, à une ouverture démocratique du pays, et aux revendications de la société civile, auxquelles surtout les groupes des femmes travaillant participaient pour leur liberté, égalité et droits. Mais dans notre Association, il n'y avait pas de femmes.

Aujourd'hui, il y a deux associations de psychanalyse au Maroc. L'une est la « Société

Psychanalytique Marocaine », mais qui ne fait presque plus rien car elle s'est vidée de la plupart de ses membres. Les deux ont été créées par moi, mais après on a eu des problèmes politiques internes, une différence de pensée disciplinaire, et un manque de communication et de concurrence. Ainsi, j'ai dissous cette Société, et la plupart des thérapeutes m'ont suivi. Nous avons tenu des séminaires informels pour quelques années et, finalement, j'ai créé le « Cercle Psychanalytique » qui existe encore aujourd'hui, et qui est le groupe le plus important de psychanalyse marocaine.

À la fin de cette longue histoire, après toutes ces années de travail, de pratique, de consultations, et après tous ces patients, ces psychanalystes en formation d'ici ou à l'étranger, je peux affirmer que la psychanalyse a acquis le droit de citoyenneté au Maroc. Je peux affirmer qu'elle a tout à fait sa place dans la société, elle est connue, elle existe, et elle a tout son droit de se « traduire » parmi les Arabes musulmans. Bien sûr, nous, les psychanalystes, nous sommes tous installés dans des villes, et nous sommes encore un petit nombre, presque une trentaine au total, parmi lesquels, malheureusement, seulement un tiers sont des femmes.

## **A propos de mes patients et de ma position éthique-professionnelle**

En ce qui concerne spécifiquement les aspects de ma pratique clinique, bien que mon orientation dominante soit la psychanalyse, je suis un psychiatre, et je me rends compte que tout ce que je peux faire pour mes patients c'est grâce à cette double position qui me permet de recevoir tout le monde en consultation. Travailler seulement comme psychanalyste signifierait réduire beaucoup la gamme de mes patients. Ce sont surtout des gens cultivés et alphabétisés provenant de la ville, mais il arrive aussi de personnes de la campagne, des étudiantes, des psychologues ou psychiatres en formation, des bourgeois, des étrangers, etc.

Et je vous dis de plus : bien que je reçoive en qualité que psychiatre, je maintiens une position éthique et un regard spécifique qui est propre de la psychanalyse, c'est-à-dire, l'écoute de la parole et le respect de la liberté singulière. En général, je reçois en consultation plus de femmes que d'hommes. Et il me semble très clair que le discours avec les femmes est plus ouvert, plus en transformation, mais si d'un côté beaucoup d'entre elles mettent en question la tradition, les interdictions, les lois religieuses, etc., il y a aussi une grande partie de patientes qui s'élèvent comme gardiennes de la tradition.

Naturellement, en tant que psychanalyste, mais aussi en tant qu'homme moderne et laïque, je ne crois pas dans les différences de genre, mais chez nous, celles-ci existent et la femme se trouve encore, même si pas comme avant, dans une condition subordonnée. Cela aussi parce que, ce qui nous arrive de la tradition est le message selon lequel plus l'homme refoule le féminin et la partie féminine en soi, plus il renforce son attitude de pouvoir et sa puissance. Autrement dit, la virilité de l'homme est spéculaire et proportionnelle au déni de la femme.

Je vous dis encore quelque chose à propos de ma position éthique, et que je garde toujours et avec tous mes patients. Par exemple, souvent je reçois des couples de la campagne qui ne viennent pas pour faire une séance de psychanalyse. Ils arrivent pour discuter de leurs problèmes familiaux. Alors, je demande au mari de sortir. Certains acceptent, mais d'autres refusent en maintenant la position la plus traditionnelle selon laquelle la femme a des difficultés à s'exprimer, et elle a besoin d'un homme qui le fait à sa place. Alors, dans ce cas, j'arrête la consultation. Cette-ci est la position éthique. Et assez souvent quand j'arrive à parler avec les femmes seules, elles sont très contentes de me parler librement et de me confier leurs problèmes, aussi ceux qu'elles ont avec leur mari.

Et, autre chose, je ne travaille même pas comme un psychanalyste classique, c'est-à-dire que j'ai une ouverture anthropologique et pluridisciplinaire. J'essaie d'être flexible par rapport aux horaires, aux tarifs ou au nombre des séances en fonction du patient. J'essaie toujours d'écouter la personne avec son histoire et d'arriver à une diagnostic lorsqu'il est nécessaire. Je maintiens une position de médiateur. En effet, à mon avis, la pathologie se nourrit des éléments culturels. Mais, attention, je ne crois pas que ce soit la culture qui cause les symptômes, plutôt elle les active et leur donne une veste locale. Sinon je ferais de l'ethnopsychiatrie. Je pense qu'il y a des mécanismes psychiques universels, mais que la façon de les exprimer dépend de la culture. Encore, les structures psychiques sont universelles, inhérentes au langage et aux interdits universels.

Ensuite, les spécificités culturelles nous permettent d'aborder, chacune à sa manière, le fond symbolique humain, qui est universel et qui se nourrit de ces particularités culturelles, ou des différentes langues qui expriment diversement des images, des métaphores, et toute autre particularité en se rapportant au fond commun. Alors, le savoir est universel mais il est tissé dans un contexte qu'il faut déconstruire et reconstruire afin de comprendre le côté humain qui est dans chacun. C'est à cause de tout ça que je crois que la psychanalyse est universelle et qu'il est possible de déplacer et de « traduire » ses théories et pratiques à l'étranger, en particulier dans le monde arabo-musulman. Et c'est exactement cela ce que je fais tous les jours, depuis une quarantaine d'années, au Maroc, en France comme partout.