

L'exil comme « épreuve de l'étranger ». Pour une nouvelle clinique du déplacement*

Rajaa Stitou

Volume 15, numéro 2, automne 2006

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/014465ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/014465ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Revue Santé mentale au Québec

ISSN

1192-1412 (imprimé)

1911-4656 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Stitou, R. (2006). L'exil comme « épreuve de l'étranger ». Pour une nouvelle clinique du déplacement*. *Filigrane*, 15(2), 51-67.

<https://doi.org/10.7202/014465ar>

L'exil comme « épreuve de l'étranger ». Pour une nouvelle clinique du déplacement*

raja stitou

En guise d'introduction

Exil d'un pays, d'une langue ou d'une culture. Exil forcé ou exil dit volontaire lorsqu'il est porté par l'élan vers l'ailleurs, nourri par un idéal voire une idéologie qui pousse à franchir les bornes du quotidien. Exil dit « extérieur » lorsqu'il porte la marque infamante du bannissement qui va parfois jusqu'à réduire une personne à l'état de bête sauvage, la privant de toute intériorité, de tout dedans. Exil dit intérieur lorsqu'il confronte à cette part énigmatique en nous. Exil tantôt vécu comme une malédiction, tantôt vécu comme une promesse. Est-il nécessairement un changement de pays ? N'implique-t-il pas aussi, par-delà la séparation d'une terre, d'une patrie, celle des générations, qui concerne le devenir de tout sujet qui advient au monde ?

Exil permanent ou parcours transitoire initiatique, ne constituent-ils pas toujours une épreuve qui met en jeu la subjectivité de tout un chacun ?

Comment définir ce concept qui relève avant tout de l'expérience ?

L'exil désigne communément une réalité physique ou géographique : celle de « quitter le lieu où l'on est accoutumé de vivre » selon le LITTRÉ. Mais, paradoxalement, ce sont les lieux les plus familiers qui exposent à l'inquiétante étrangeté. L'exil, c'est aussi quitter le pays que l'on n'a jamais pu habiter. Bien qu'exprimant une vérité multiforme, l'exil n'a jamais perdu son sens premier de « sauter dehors » dérivé de « exilire » formé de « ex : hors de » et de « salire : sauter, bondir ».

Ce sens qui correspond au grec « hallestai » se retrouve dans plusieurs langues. Les mots qui désignent l'exil en langue arabe « hijra » ou « taghrib » soulignent bien ce saut dans l'inconnu. Ils désignent à la fois l'épreuve de l'expatriation et l'étrangeté. Or, nous savons que toute manifestation de l'étranger, tout saut dans l'inconnu ne s'effectue pas sans une certaine violence. C'est ce que nous dit le mot latin « exilium » de l'ancien français « essil », selon lequel exil a d'abord signifié malheur, tourment, ou encore ravage, ruine ; avant de prendre le sens d'expulsion (de quelqu'un) hors de sa patrie avec défense d'y revenir. (Rey, 1992). Ce n'est qu'au XIII^e siècle que ce mot a représenté la réfection. N'est-ce pas pour cela que les mots arrachement, perte, épreuve, douleur, nostalgie lui sont souvent attribués.

* Ce texte constitue l'historique d'un trajet réflexif nourri par ma pratique clinique et qui a donné lieu à une thèse (1999) dont les grandes lignes ont été présentées en 1997 dans le n° 3 de la revue *Psychologie Clinique*.

Au figuré, le mot exil s'applique à tout ce qui est de l'ordre de l'éloignement, de la séparation, du départ. Il s'emploie aussi par extension pour « retiré au loin », « caché », « perdu ».

Son évolution sémantique nous entraîne dans une dimension plurielle qui va du proche au lointain, de l'ici-bas à l'au-delà, du concret à l'abstrait. D'où la diversité de ses synonymes qu'il convient de distinguer : émigration, déportation, relégation, proscription, etc. Mais par-delà la pluralité de ses définitions (religieuse, historique¹, juridique, politique, socio-économique...), l'exil renvoie avant tout à « l'épreuve de l'étranger » (Berman, 1984) que traverse tout sujet dans le parcours de son existence. Exil et existence ont d'ailleurs la même origine : « être hors de », « se séparer », séparation qui n'est pas sans renvoyer tout un chacun à l'inconnu de son origine et de son destin. Concept universel et de tous les temps, l'exil a toujours été au cœur de l'humain et de ses fondations. Il se conjugue toujours au singulier non sans questionner le collectif. Ses résonances contemporaines ouvrent des questions de plus en plus complexes dans leurs formes, qui se posent à la clinique du fait du déplacement des hommes mais aussi de leurs montages culturels.

La clinique de l'exil face aux apories théoriques

La question de l'exil que je travaille, et par laquelle je suis travaillée depuis longtemps, a d'abord surgi dans ma pratique de clinicienne, face au nombre croissant de réfugiés, immigrants et travailleurs étrangers. Elle a eu pour point de départ une double aporie, à travers laquelle la question du psychique et du culturel, du sujet et du groupe se faisait insistante :

- **Aporie dans le champ de la clinique** d'abord face aux difficultés que représentaient les outils de diagnostic, saturés en items culturels occidentaux avec lesquels étaient pourtant évalués des enfants arrivés depuis peu en France, systématiquement orientés ensuite vers des lieux dits spécialisés. Difficulté aussi dans mon écoute clinique face à l'embarras de professionnels du soin et du social, cherchant des repères afin d'éviter la confusion entre la singularité subjective et le code commun dans une culture donnée.

La psychanalyse, qui constitue l'un des fondements de la psychologie clinique et pathologique, n'a pas selon ces praticiens explicitement mis en travail cette dimension de l'exil, bien que cette discipline soit née dans une ville où le croisement des langues et des cultures était multiple, où la fragilité de la frontière constituait une menace permanente.

En effet, l'histoire nous montre que l'exil a été vécu par de nombreux psychanalystes, (Beddock, 1988). Freud lui-même, dont la pensée ne s'est pas fermée à la violence de la guerre et du narcissisme des petites différences, a connu l'exil et la douleur de la séparation, dont il témoignera à travers une lettre écrite à son fils avant son départ pour Londres en 1938.

« Je me compare au vieux Jacob qui fut emmené en Égypte par ses enfants alors qu'il était âgé. » (Freud, 1873-1939, 484)

Mais dès 1915, la perte du « Heimat » retient son attention :

« Le deuil est en général la réaction face à la perte d'un proche aimé, ou d'une abstraction équivalente : la patrie, la liberté, l'idéal. » (1917, 147)

Or, si cette question de l'exil n'a pas été manifestement développée par Freud, n'est-elle pas pour autant présente en tant que processus métaphorique, tant dans sa démarche que dans son élaboration théorique ? L'exil ne renvoie-t-il pas aussi à ce lieu de mémoire qu'est la géographie psychique, là où frontières et franchissements évoquent la division subjective ?

L'œuvre freudienne tout entière reste en effet marquée par l'extranéité et l'« épreuve de l'étranger. » En nous faisant découvrir que l'étranger est au cœur de nous-mêmes et des figures fondatrices, ne place-t-il pas cette question de l'exil au centre de la métapsychologie ? N'est-ce pas cette dimension qu'il convient de relancer, non pas comme une grille de lecture stéréotypée, mais comme une nouvelle élaboration de ce point d'impensable auquel nous confronte la clinique de l'exil ?

• **La seconde aporie** s'est révélée dans le champ de la théorie lorsqu'en dépliant les paradoxes des textes fondateurs, je fus saisie par la difficulté soulevée par Freud lorsqu'il soutient dans : *L'homme Moïse et la religion monothéiste* que son hypothèse de meurtre du père, porteuse de toute la théorie analytique, ne serait pas valable en dehors des fondations judéo-chrétiennes. F. Benslama a consacré un ouvrage à ce sujet (1988). S'y rattache la difficulté soulevée par Lacan lorsqu'il avance que le sujet issu de la culture japonaise ne serait pas analysable.

Ces apories attirent donc notre attention avec acuité sur notre position éthique, heuristique et épistémique, face à des sujets provenant d'une autre culture. Elles nous amènent par là même à mettre en travail les outils conceptuels qui permettent de penser le rapport du particulier et du collectif, de l'universalité et de la singularité, inscrits dans le monde de l'histoire, à la croisée des cultures, sans rejeter leur dépendance à cette Autre scène qu'est l'inconscient, sans se figer dans une approche suturante, dans une époque où la haine de l'étranger domine la scène de l'actualité. Parallèlement, nous voyons apparaître en France mais aussi un peu partout en Europe et ailleurs des consultations dites « interculturelles », témoignant ainsi de la nécessité d'un travail de réflexion sur ce que véhicule souterrainement cette question de l'exil dans ses effets de déplacement.

L'ethnopsychiatrie, avec laquelle son fondateur G. Devereux a introduit la notion de complémentarité entre psychologie et anthropologie, s'est révélée, depuis plusieurs dernières années en France, à travers sa relecture par T. Nathan, puis par R-M Moro comme le modèle le plus « efficace », tant dans l'aménagement de son cadre théorique que dans les dispositifs de soins mis en œuvre pour répondre à la problématique spécifique des « migrants », supposée étrangère à toute étiologie de type occidental, *mais aussi aux acteurs du champ médico-psycho-*

social déroutés face à ces patients. L'opérateur méthodologique de ce dispositif, nourri par l'hypothèse d'un inconscient «ethnalisé», dérivant actuellement vers une stratégie d'une «influence qui guérit», repose avant tout sur une explication culturelle de la «souffrance de l'émigrant». Tout symptôme porte certes la marque d'une culture donnée, non seulement en fonction des aires géographiques, mais aussi en fonction de l'histoire. Or, en réduisant le sujet à l'expression de sa souffrance ou à sa différence ethnique, un tel modèle ne risque-t-il pas d'enfermer l'étranger dans une identité close sur elle-même, et de faire taire l'expérience propre de chacun ? Le versant «ethnologisant» de cette nouvelle ethnopsychiatrie a été vivement critiqué par certains auteurs, et plus particulièrement par Benslama (1988).

Il ne s'agit pas pour nous ici de rentrer dans des querelles stériles en rejetant cette conceptualisation comme «élément subversif d'une pensée autre», mais d'interroger ses points aveugles qui ouvrent sur l'inconnu au bord duquel toute théorie, quelle qu'elle soit, est suspendue.

Ces points aveugles, nous en constatons les effets au quotidien, produits par celles ou ceux qui s'inspirent d'une manière caricaturale d'une telle méthode.

Dès mes premières expériences professionnelles en milieu psychiatrique, face à l'embarras des soignants devant des patients «d'origine étrangère», et plus spécialement africains ou maghrébins, j'étais sollicitée afin de leur fournir un éclairage clinique que, pensaient-ils, la «mêmeté» culturelle rendrait d'autant plus pertinent.

C'est ainsi que je fus amenée à rencontrer un certain nombre d'hospitalisés, et à donner mon avis sur la dimension pathologique de leurs troubles, face à la difficulté exprimée par le personnel soignant de départager une «maladie mentale» des manifestations qui pouvaient se lire comme expression de la culture propre aux patients.

Mais très vite j'ai réalisé les pièges imaginaires issus de cette «proximité culturelle». Car si la connaissance de la langue et de la culture de l'autre est un élément qui facilite apparemment la relation, elle n'épuise aucunement la problématique singulière d'un sujet, qu'elle peut même contribuer à voiler.

Les positions des équipes soignantes étaient souvent partagées entre :

- Ceux qui expliquaient leurs difficultés devant «l'étranger» par la barrière linguistique ou culturelle, refusant d'admettre que l'hétérogène est inhérent à toute langue et à toute culture, et ne retenant du sujet que son appartenance à tel ou tel groupe ethnique.
- Ceux qui rejetaient toute référence à une quelconque culture, se focalisant sur le symptôme et sa classification supposée universelle, sans prendre en compte le fantasme qui le sous-tend.

Dans ces deux cas de figure, le sujet est supplanté et sa parole évacuée au profit d'une sorte de catégorisation préétablie, généralisée pour les uns, et spécifique à la «psychopathologie de l'immigration» pour les autres. Comment donc aller vers l'autre, celui que l'on appelle l'étranger, sans rompre ni fétichiser sa différence ? (Stitou, 1997).

Existe-t-il une spécificité de ce que certains appellent « la pathologie de l'émigration » ?

Comment faire la distinction entre ce qui relève de la scène privée, fantasmatique, du sujet et ce qui relève de sa culture ?

La nécessité d'une articulation entre la dimension psychique et culturelle s'est imposée dans mon cheminement, à partir de l'expérience toujours énigmatique du transfert et de l'implication subjective qu'elle met en œuvre. Il s'agit ici, non pas de s'attacher au « donné à voir » des us et coutumes de la personne étrangère, mais de prendre en compte l'irréductible et imprévisible particularité du sujet aux prises avec son environnement et sa culture dans ce qu'ils lui offrent comme moyens, toujours à reconstruire, afin de se repérer symboliquement et imaginativement : c'est-à-dire de réguler son désir, son rapport à l'origine, à la mort ainsi qu'à la différence des sexes et des générations.

La différence culturelle n'est donc pas à négliger, à condition de ne pas confondre la culture, qui n'existe pas indépendamment du sujet, et le culturalisme qui consiste à recouvrir l'inconnu d'images exotiques. De même, la différence de langues n'est pas à éluder, à condition de ne pas s'y figer en considérant uniquement son aspect significatif ou sociolinguistique, voire ethno-linguistique, mais d'interroger son intrication entre ses codes, ses signes, ses références mythiques, et l'énonciation du sujet qui les supporte, là, où se jouent les effets de la métaphore et de la métonymie.

Autrement dit, il convient d'être attentif à la manière dont le sujet est « parlé » par la langue autant qu'il la parle, à la façon dont il l'investit subjectivement, en y engageant sa voix, son désir et sa parole, sans perdre de vue la valeur que l'environnement accorde à cette langue. La clinique nous montre que le rapport du sujet à sa langue peut être, par exemple, mis à mal lorsque l'entourage ou l'espace social ne la reconnaît pas comme apte à développer des échanges. Elle nous montre également à quel point il est important d'être à l'écoute du déploiement d'une langue étrangère venant redoubler l'étrangeté inhérente à toute langue, ainsi qu'à ce que voile ou dévoile le sujet lorsqu'il change de langue au cours d'un travail psychique.

Les travaux de Krapf (1955) et de Lagache (1956) ont insisté avec pertinence sur le lien à établir lors d'une « analyse polyglotte », entre la dynamique dite « transféro-contretransférentielle » et le choix d'une langue, et/ou le passage d'une langue à une autre.

On ne peut cependant ignorer que, par-delà le malentendu que véhicule toute langue, une connaissance approximative de la langue de l'autre rend difficile la perception de certains éléments qui peuvent s'avérer déterminants dans le travail thérapeutique. Les mots peuvent, par exemple, être davantage signifiants dans telle langue plutôt que dans telle autre, qui ne renvoie pas aux mêmes sonorités, phonèmes, lettres.

De même, le sujet peut ressentir son corps vibrer ou non, selon la langue utilisée. À l'instar de Sami-Ali (1980, 183-197), pour lequel « Chaque culture vit

différemment sa relation à l'inconscient», je dirai, mais en y introduisant le sujet, que chaque langue investit singulièrement et subjectivement, vit différemment sa relation à l'inconscient.

Ma seconde expérience dans une consultation pour «étrangers» m'a permis de franchir un pas de plus dans mon trajet. Cette consultation, qui avait pour but au départ de repenser les outils de diagnostic et les méthodes d'évaluation concernant les difficultés scolaires d'enfants provenant d'autres cultures, s'est vite transformée en lieu «thérapeutique». Des demandes de toutes sortes se multipliaient de la part de psychologues, médecins et travailleurs sociaux, dépassés par ce qu'ils appelaient des «cas difficiles, atypiques» ou «en rupture de lien social», y compris des autochtones. Je me rendis compte ainsi que l'expression de la souffrance subjective du sujet dit «migrant» n'était pas la seule à questionner sa connexion avec la dimension socioculturelle, et à dérouter par là même la lecture conventionnelle des «spécialistes.»

La manifestation du mal-être du sujet autochtone, sujet de la modernité par excellence, rendait elle aussi instable toute frontière entre sa particularité et le dérèglement des repères, généré par la société dans laquelle il vivait.

Du déplacement entre pays, langue et culture, mon regard s'est également orienté vers les effets du déplacement historique, ainsi que vers le malaise chronique de la civilisation et les transformations qu'il produit. Dans ceux-ci s'inscrit aussi bien le sujet dit «en exil» que le sujet autochtone, considéré lui aussi de par sa marginalité et/ou la mutation de ses repères (du fait de la modernité) comme un exilé, un étranger dans son propre pays. L'exil n'est donc pas propre à celui qui a quitté son pays, mais concerne tout un chacun face à l'étranger. L'étranger, solidaire de l'exil, est toujours destiné à revenir à chaque déplacement, qu'il soit géographique ou non, à chaque mutation historique. Son émergence aux traits multiples nous montre que la visibilité des faits est sous-tendue par une autre force énigmatique, qui nous agite à notre insu.

D'où l'intitulé de ce travail de recherche : «L'exil comme épreuve de l'étranger.» L'exil n'est pas seulement à considérer dans sa dimension phénoménologique, événementielle. Il renvoie avant tout à la séparation originelle, fondatrice de la subjectivité et de l'altérité; séparation qui exige la construction de fictions, permettant aux hommes de faire lien entre eux et de pallier leur déréliction. C'est en cela qu'il est épreuve. «L'épreuve de l'étranger», c'est avant tout l'épreuve de l'innommable qui est à la fois au cœur du sujet et hors de lui. Cet étranger, bien que pouvant prendre la figure emblématique de l'autre imaginaire, n'est pas à confondre avec une personne étrangère. (Fédida, 1995).

Ce cheminement m'a amenée à formuler l'hypothèse suivante qui a constitué une étape déterminante dans mon trajet réflexif :

«L'exil concerne cette perte originaire, inhérente à l'humain, que chacun s'approprié et élabore en fonction de sa subjectivité, de son histoire prise dans l'Histoire. Cette perte originaire se

réactualise dans tout franchissement d'une frontière, tout déplacement, qu'il s'agisse d'un renoncement, d'un deuil, d'un changement de pays, d'une rupture historique. Ce déplacement nécessite un travail de métaphorisation, de reconstruction subjective permettant la retrouvaille de cet exil structurant constitutif à la fois du sujet et du lien social. » (Stitou, 1997,13)

Cette dimension du déplacement, qui touche aussi bien le sujet que la « Kultur » dans laquelle il s'inscrit et qui est donc à prendre en compte à la fois dans ses effets et ses soubassements, n'est pas sans renvoyer à ce que nous livre Freud dans *Pourquoi la guerre ?* (1933, 203-215), lorsqu'il insiste sur le fait que « les déplacements psychiques accompagnent le processus culturel. » Ce qui reste à questionner, c'est l'articulation entre le sujet et le collectif.

De la théorie à la méthode : enjeux éthiques et épistémiques

Derrière toutes les questions évoquées plus haut se profile la difficile articulation entre psyché et culture, entre l'individu et le groupe, question fondamentale que la psychanalyse n'a cessé de mettre en travail. Depuis *Totem et Tabou* jusqu'à son ouvrage posthume, et plus particulièrement dans le chapitre intitulé « Difficultés », Freud a essayé de jeter le pont entre ce qu'il appelle « le fossé de la psychologie individuelle et la psychologie des masses. »

Par ailleurs, si la théorie analytique a essentiellement porté son intérêt sur l'universel de la condition de sujet dans son rapport à la culture, elle ne s'en est pas moins heurtée comme cela a déjà été dit plus haut, à la question de la différence des univers symboliques en fonction des peuples et des cultures. G. Roheim et G. Devereux ont tenté chacun à leur manière de répondre à cette question en alliant psychanalyse et anthropologie, en établissant des concordances entre les processus psychiques et les différents mythes et croyances culturelles connus des ethnologues. Ils ont eu tous les deux le mérite de se distancier de l'approche « culturaliste » qui consiste à fétichiser la différence. Leurs travaux qui témoignent certes d'une richesse se limitent cependant à un travail de comparaison ou d'équivalence, qui ouvre sur les pièges qu'ils ont eux-mêmes dénoncés, nourrissant chez leurs successeurs l'illusion que l'étranger dans et hors tout sujet est saisissable à partir de « déterminants ethniques ». Devereux insiste par exemple sur la nécessité de distinguer deux types d'inconscient : « l'inconscient individuel » et « l'inconscient ethnique » qu'il définit comme étant :

« Cette part de son inconscient total qu'il possède en commun avec la plupart des membres de sa culture. » (1970, 4-5)

Mais cette hypothèse de « l'inconscient ethnique » l'amène à élaborer des typologies de différentes pathologies ethniques « en complète opposition avec nos propres notions culturelles » qu'il différencie des symptomatologies « ordinaires »

liées à l'histoire propre de l'individu. Dans le cas des symptômes ou « désordres ethniques », structurés culturellement selon lui, l'individu n'a pas à élaborer subjectivement son conflit, la société s'en charge pour lui en lui fournissant un « prêt à porter », en lui dictant des conduites standardisées. Cette logique binaire (d'un côté l'individu et d'un autre côté la culture) finit par reconnaître l'autre non pas en tant que sujet de sa souffrance, mais en tant que victime de sa culture ; et c'est précisément cela qui ouvre la porte à des dérives. C'est en effet sur ce modèle-là que s'appuient de nombreuses approches dites « interculturelles ». Selon ces approches, les patients émigrés issus de sociétés « traditionnelles » expriment souvent leur mal être en terme de sorcellerie, il faut donc aller dans leur sens, il faut prendre en compte l'étiologie culturelle, c'est à dire les encourager à occuper une position de victime. Or en occupant une telle position, le sujet finit par nier son conflit psychique, il finit par transformer la faille subjective en faute, faute d'un ensorceleur. Voilà où nous mènent les pièges de la logique binaire, qui, à défaut d'un lien tiers, symbolique permettant au sujet de s'impliquer dans ses représentations culturelles, conduisent à la déresponsabilisation.

Proposition d'une autre approche

Nous remarquons donc que le sujet expatrié ne fait que révéler, à travers l'écart qu'introduit sa différence, cette difficulté à penser la scène privée, intime du sujet et la scène sociale, culturelle, et/ou historique ; difficulté qui provient, à mon sens, outre d'une impossible adéquation constituant leur rapport, d'un mode de raisonnement basé sur :

- L'analogie qui cherche à trouver des points de similitude entre deux entités distinctes, mais sans réellement considérer leur interrelation.
- Le clivage qui disjoint le sujet de la réalité qui l'entoure, soit en ne l'appréhendant qu'à travers le symptôme supposé social et/ou culturel ; soit en mettant l'accent sur un psychisme fermé sur lui-même excluant toute relation d'objet, toute relation intersubjective.

Or, comment à partir de là peut-on aider le sujet en rupture de lien social à sortir de la torpeur de sa souffrance, et à retrouver la communauté des hommes sans s'y fondre ou s'y confondre ? Aucun sujet ne peut vivre sans le concours de l'autre régi par l'Autre. Mais ce lien, tissé grâce au langage et aux identifications, constitue toujours un lien tiers. Car c'est en tant que sujet parlant, exilé de la plénitude, divisé, que tout un chacun a à trouver sa place dans son groupe d'appartenance. Autrement dit, dans l'approche que je propose ici, il convient de se distancier de tout psychocentrisme (considérant la psyché close sur elle-même), ou ethnocentrisme (confondant le sujet avec sa culture). Comme je l'ai évoqué par ailleurs, et afin de sortir de ces clivages, il est important de redéfinir le concept même de symptôme.

« Tout symptôme est à l'interface du sujet singulier (dans sa tentative de signifier la vérité de son être), et du discours social.

En tant qu'effet de l'Autre, il combine à la fois le prescrit et le proscrit. Les formes du symptôme ont donc le plus étroit rapport avec les modalités d'expression dans un lieu et à un moment historique donné. Le symptôme exprime ainsi la vérité d'un sujet dans le champ du collectif à travers l'émergence du refoulé, de l'indicible. » (Stitou, 1997, 25)

Il est à prendre en compte dans sa dimension de nouage au langage et de la parole. C'est la dialectique permanente à laquelle se prête ce langage qui permet d'articuler le sujet et le collectif, le psychique et le social et/ou la culture, sans évacuer ce principe d'exil, de manque à être qui les constitue. Le langage qui rate à tout dire, car il n'y a pas de dernier mot, c'est ce qui à la fois sépare et unit. C'est ce par quoi transite la subjectivité prise nécessairement dans des codifications variables en fonction des temps et des lieux. Il ne peut faire lien social que si le sujet l'investit avec sa singularité. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'il faut entendre la formule de Benveniste selon laquelle « la langue est ce qui tient ensemble les hommes. » (1954, 54).

À la différence de la méthode complémentariste, mise en place par G. Devereux, selon laquelle, pour « expliquer totalement » un phénomène humain, il faut utiliser d'abord un système de référence psychologique ou psychanalytique (1972, 13), mais dès que le système atteint les limites de sa « rentabilité », il faut en adopter un autre, sociologique ou ethnologique, je propose de prendre en compte le sujet, toujours articulé au lien social, dans sa confrontation au réel, (ce à quoi il se heurte), et dans sa construction d'une réalité. Celle-ci, toujours changeante, ne fait que se déployer dans les cadres conceptuels de chaque culture et de chaque époque. À l'approche complémentariste, qui en supposant symétrie et équivalence entre données culturelles et éléments psychiques, ce qui ne peut qu'aboutir à des catégorisations poussées parfois à l'extrême, (cf. la mise en série d'une part des symptômes ethniques et d'autre part des symptômes idiosyncrasiques), je préfère une approche qui privilégie l'articulation et la dialectique.

Cette articulation n'est autre que la fonction corrélatrice des dimensions du réel, du symbolique et de l'imaginaire où le sujet s'inscrit nécessairement en une référence sociale, culturelle mais aussi ontologique, en fonction de la Loi qui la transcende.

On ne saurait faire l'impasse sur cette incomplétude à la base du sujet dans son articulation au lien social, perpétuellement reconstruit, recrée, indissociable de l'incessante naissance et renaissance du langage ; ni sur la fonction symbolique qui assure ce nouage, et sur cette origine toujours étrangère, perdue, sur laquelle il se fonde.

Cette dialectique prend appui sur ce que la psychanalyse maintient comme « fons et origo » de son questionnement : à savoir l'étranger, non pas celui qui est réductible à une fiche d'état civil mais celui qui fait que ce qui caractérise

« [t]out être parlant, mortel, sexué, quelle que soit sa différence linguistique ou culturelle, c'est la séparation avec ce qui l'origine. » (Stitou, 1997)

La prise en compte de ce qui lie le singulier et le groupe suppose de reconnaître cette séparation qui ouvre sur le tout Autre, à partir de laquelle se révèle le manque à être au principe de tout sujet, de tout lien, de toute transmission, de toute culture, de toute activité humaine. Autrement dit, les constructions normatives, les institutions du langage quelles que soient leurs formes ne peuvent être entendues qu'à partir de l'énigme qui les fait exister. C'est d'ailleurs en rendant son énigme à la civilisation arabo-musulmane ou à la fondation de sa religion, (énigme inscrite au cœur de la langue), que nous pouvons sortir de l'embarras freudien face à l'islam. Ce qui caractérise la fondation de l'islam, comme toute fondation, c'est le rapport à l'impossible commencement, si ce n'est à travers des fictions. C'est ce que l'intégrisme, qui prétend dire le vrai sur le vrai, refuse d'admettre. Le « meurtre », sur lequel Freud insiste dans *L'homme Moïse et la religion* monothéiste, n'a pas besoin de preuve visible pour se légitimer, car, tout comme la castration, il concerne les lois de la parole, c'est-à-dire de l'énonciation.

Précisons également que le langage est lui-même marqué par ce lien indissoluble qui noue le sujet à l'irreprésentable, ce hors savoir possible, perpétuellement Autre que toutes les langues tentent de codifier en fonction des cultures. Ce qui constitue le lien, c'est d'abord une coupure. On ne peut lier sans séparer. Le lien entre le sujet et le collectif, entre l'homme et la culture, surgit d'une séparation, elle-même issue de l'incomplétude originelle et du refoulement, dont on ne peut rien dire quant à son commencement et à sa fin si ce n'est par ses effets. C'est la reconnaissance de cette incomplétude qui permet d'articuler psychisme et culture au champ de la parole. Notre relation au monde et à nous-même dépend de ce manque, de cette absence à partir de laquelle le sujet s'articule au logos et le symbole se crée. C'est à partir de cet innommable que l'être parlant peut nommer les choses, se reconnaître comme être divisé, s'inscrire dans une culture et un lien d'altérité. C'est en ce sens qu'il est nécessaire de prendre en compte le lien qui unit le sujet à sa culture, lien qui lui permet de se construire et de « fabriquer » ses identifications avec les autres via l'Autre. Ses plaintes, ses souffrances, ses symptômes renvoient à sa position de sujet parlant, mais sont nécessairement pris dans tel ou tel discours social et/ou culturel.

Telle est l'articulation que je propose. Tels sont les repères qui opèrent pour moi face à cette clinique de l'exil qui, sans méconnaître les différentes codifications culturelles par lesquelles transite la parole singulière du sujet ne perdent pas de vue que le code est toujours détachable de ce qu'il codifie, qu'il ouvre sur ceci que les mots de toutes les langues ne collent pas aux choses qu'ils désignent.

Qu'en est-il plus précisément du sujet qui a quitté la terre où se sont tissés ses repères ?

Ainsi que je l'ai montré par ailleurs (Stitou, 1997), ce départ-là, qu'il soit dit « volontaire » ou « forcé », constitue une expérience d'étrangeté qui vient raviver

les failles subjectives. Cette épreuve de l'inconnu à travers laquelle se pose la question d'un « qui suis-je ? » renvoie le sujet à ce qui le fonde et le divise. Elle peut ouvrir la voie de l'inventivité comme en témoignent de nombreux artistes qui ont rencontré leur vocation en terre étrangère. Mais elle peut aussi conduire à l'égarément, lorsque l'étranger n'est plus reconnu comme faisant aussi partie de soi et qu'il est projeté dans l'extériorité, le non-semblable, à travers une diabolisation de la différence culturelle ou religieuse.

Plusieurs positions subjectives peuvent être adoptées face à un monde nouveau lorsque le sujet est dominé par la hantise de se défaire de l'insaisissable :

- Certains s'identifient d'une manière défensive à leurs traditions en devenant plus musulmans que les musulmans, plus africains que les Africains... Envahis par la peur de l'inconnu, ils ne peuvent s'ouvrir à nul autre. De leur héritage culturel, ils n'exhibent que des signes clivés de toute fiction, de toute signifiante.
- D'autres rejettent leur appartenance culturelle en faisant du nulle part leur unique demeure ou en cherchant refuge dans une sorte d'assimilation forcée.
- L'autochtone pris comme modèle vient soutenir un sentiment d'identité en faillite. Mais parfois, derrière le donné à voir, se profile la culpabilité qui se traduit par un sentiment de trahison : trahir les siens, trahir sa langue, trahir ses traditions (Stitou, 1997). Certains iront jusqu'à interdire à leurs enfants de s'exprimer dans la langue dite « maternelle ».

Je pense à Samir, enfant marocain âgé de six ans qui était très inhibé à l'école et qui refusait de parler une fois franchi le seuil de sa maison. Sa mère ne s'adressait à lui qu'en langue française « pour qu'il s'adapte, c'est ce qu'on m'a conseillé » mettait-elle de l'avant. La langue arabe, qui était destinée uniquement aux échanges du couple parental devenait la langue de l'inceste, langue qui se refuse à tout échange social. Il n'est pas inutile de rapporter quelques fragments de cette rencontre clinique que j'ai évoquée ailleurs (Stitou, 1997).

Né au Maroc en l'absence de son père qui travaillait en France, l'enfant est arrivé en terre « d'accueil » à l'âge de trois mois avec sa mère Malika qui a très mal vécu son émigration. Pour elle, les difficultés de Samir auquel elle semble s'identifier, en parlant parfois comme s'il s'agissait d'elle-même, sont dues sans aucun doute à l'absence d'un frère ou d'une sœur, (elle était infertile depuis la naissance de son fils). Son fils est, selon elle, « sa seule consolation » face à la séparation d'avec son étayage familial. Craignant d'être prise en défaut, de donner l'image d'une mauvaise mère, Malika se justifiera sans cesse : « J'ai tout fait pour que mon fils soit heureux ». Elle insistera sur sa manière « d'étouffer sa douleur » pour ne pas le perturber. « Je veux le protéger de l'étranger » « *Elghorba* », mot qui évoque également « l'exil », « le manque », « la séparation »

La rencontre avec Samir

Dès notre première rencontre, Samir accepte de sortir de son silence lorsque je prononce son nom en arabe pour lui dire bonjour. Avant même que je lui explique

le but de la rencontre, il précise de lui-même : « Madame B. (son institutrice) m'a dit qu'ici on joue, on dessine et on fait des rêves. » La séance suivante, il insiste sur le fait qu'il rêve toujours en arabe, langue qu'il comprend mais ne parle pas. À ma demande de raconter un rêve, s'il le souhaite, il répond : « J'ai peur de me tromper, je ne sais plus comment on dit les mots arabes, je les ai perdus. »

Puis, une idée lui vient : « Si tu veux, moi je te le dis en français et toi tu le dis en arabe, comme ça on peut pas se tromper. » Je lui rappelle alors qu'il n'est pas à l'école, et qu'il est important qu'il parle avec ses mots à lui. Je lui précise également que nous chercherons ensemble, si nécessaire, les mots dont il souhaiterait retrouver les équivalences dans la langue arabe, mais que, de toute façon, il y aura toujours quelque chose qui sera perdu. Et cela, ce n'est pas une faute.

Samir accepte de dire son rêve. Tout d'abord il rapporte que son père était en danger, et qu'il a dû parler en langue arabe pour demander de l'aide à des personnes qui ne semblaient pas l'entendre. Puis il rectifie : « Non, je me suis trompé, c'est pas mon père, c'est moi quand j'étais à l'hôpital. J'ai parlé arabe avec le docteur. Il m'a donné des bonbons, puis, j'ai vu qu'il cachait le couteau. J'ai crié, personne n'est venu ».

Après son récit, Samir parvient à traduire en arabe le mot bonbon « Halwa », c'est ce que dit ma mère quand elle fait des gâteaux. Je l'encourage à poursuivre et à dire ce que les mots de son rêve évoquent pour lui. Sa joie est immense lorsqu'il réussit à traduire un autre mot « mous » qui signifie couteau : « C'est avec ça qu'on égorge le mouton pour la fête ». Il continuera ainsi son jeu de traduction, son passage d'une langue à une autre, mais en décollant complètement de la logique du sens. Il prononcera des mots qui ne veulent rien dire au niveau du sens dans lesquels on retrouvera des sonorités arabes étrangement familières (gutturales, labiales...). Ce qui n'est pas sans évoquer la langue des échanges précoces entre la mère et « l'infans » : celui qui ne parle pas encore dans cet univers érotisé qui engage les affects, qui éveille amour, haine, curiosité ; où se produit tout un tissage de gestes et de sensations, de lallations, d'exploration de jeux phonatoires (Stitou, 2002,164). D'un point de vue psychanalytique, la langue maternelle, la « Lalangue » selon l'expression de Lacan, n'est pas la langue que l'on parle mais celle par laquelle chacun est parlé. Elle n'est donc pas à confondre avec le langage codifié, mais elle s'y articule lorsque le sujet accède à la parole en y impliquant sa voix. Et c'est ce que redécouvre Samir en jouant avec la langue, langue qui autorise à présent l'expression du désir.

Lorsque sa mère vient le chercher en fin de séance, il se précipite vers elle et lui dit : « Raconte-lui (à la psychologue) quand j'étais malade, quand je ne pouvais plus faire pipi ». Malika éclate de rire et lui explique en me prenant à témoin dans une sorte de « francarabe » (elle utilisera l'arabe pour tout ce qui touche au corps, à l'intime et le français pour tout ce qui renvoie à l'espace social : l'hôpital, le médecin), qu'il n'était pas malade, comme elle le lui avait dit plusieurs fois, mais qu'il a tout simplement été circoncis comme cela arrive à d'autres garçons. Je lui renvoie que, peut-être, il faudrait qu'il en parle avec son père, entre hommes. Malika m'apprendra plus tard que Samir devient insupportable avec elle. « Cet

enfant qui était si soumis à ses parents, si gentil, ose maintenant dire à sa mère des gros mots, et en langue arabe en plus. Mais ce qui est étrange, précise-t-elle, c'est que maintenant que tout va mal à la maison, son institutrice est contente de lui. » Je lui laisse entendre que pour Samir, les « gros mots » et « l'arabe » sont peut-être deux choses équivalentes puisqu'elles sont toutes les deux interdites.

Des paroles autour de sa langue et de sa culture lui ont permis d'évoquer son regret de ne pas avoir accompli de cérémonie rituelle lorsque son fils a été circoncis. Elle pensait qu'en France, ce n'était pas le lieu pour ça, l'absence d'amis et de certains membres de la famille l'avaient découragée. Elle se dit également étrangère à elle-même « ghariba » depuis qu'elle est en France. Je l'invite à être attentive à ce que véhicule pour elle le mot « ghariba » (mot qu'elle a utilisé au masculin « elghorba » pour évoquer ce dont elle souhaite protéger son fils.) Très surprise, elle se met alors à questionner ce qui fait énigme pour elle, non sans évoquer ses blessures infantiles réveillées par « la douleur du lointain », celles-là même qu'elle projette sur Samir tout en voulant le préserver. Ce questionnement sera poursuivi à chaque fois qu'en fin de séance elle viendra chercher son fils avec lequel elle s'autorise de plus en plus à parler. C'est ainsi qu'elle a pu se situer dans un lien de transmission et non pas de contagion. L'évocation obstinée de son rapport au « lieu d'origine » a cédé la place à un travail d'élaboration. La prise en compte de la culture de Malika et de Samir n'a pas consisté à les y réduire mais à leur donner la possibilité d'y introduire leur subjectivité, de trouver leur propre langue qui ne soit pas la langue d'une masse ethnique.

Ce que nous pouvons retenir de cette séquence clinique, c'est que Malika échouait à transmettre la vie au sens propre et métaphorique du terme (elle m'annoncera plus tard qu'elle attend un enfant). Elle était enfermée dans la nostalgie d'un ailleurs inaccessible, au point de rompre tout lien, toute histoire. La nostalgie est légitime face à la perte, mais lorsqu'elle ne tient plus lieu d'avenir, elle peut déboucher sur une impasse. Cet ailleurs, c'est ce que Malika logeait dans une réalité extérieure ne l'impliquant pas en tant que sujet. De même, son fils Samir, mis en position de combler ce qui faisait manque, occupait un lieu impossible à habiter, et ne recevait de ses références langagières et culturelles que des signes à travers des usages coupés de leur dimension symbolique (la circoncision, par exemple) ou alors le silence. Un silence mortifère qui ne lui permettait pas de s'approprier son histoire, et de la subjectiver afin de s'ouvrir à d'autres liens. De par sa dimension d'injonction, l'interdit posé sur l'usage de l'arabe constituait un espace lacunaire dans la transmission que Samir répétait dans sa confrontation au social.

La langue arabe, non reconnue comme langue partageable, communicable, et articulable à une autre langue, devenait pour cet enfant la langue de l'interdit. La langue française à laquelle il était sommé de s'adapter pour être conforme aux enfants autochtones ne concernait en rien ses affects et son désir. Elle était réduite à son aspect usuel et instrumental. Samir n'a pu s'épanouir à l'école et retrouver le lien social, à la fois comme sujet singulier et semblable aux autres, qu'à partir du moment où il a pu nommer ses blessures, c'est-à-dire les transformer en plaintes puis en messages adressés à l'Autre dans le transfert. C'est à partir de son

rêve et de tout un jeu de traduction (traduction latérale et non pas littérale), qu'un déplacement a pu s'effectuer, l'autorisant à réinvestir sa langue en y engageant son désir. Ce travail d'élaboration lui a permis également de réinvestir son corps. La circoncision en effet n'avait pas été vécue par lui comme quelque chose de valorisant mais comme une mutilation, une violence incommensurable.

Car l'acte rituel, destiné à rendre signifiante cette marque dans la chair en présentifiant du côté du manque la différence des sexes et des générations s'était transformée en agir, un agir médicalisé. Autrement dit l'usage qui consiste à couper le prépuce a supplanté l'étayage symbolique qui permet un déplacement métaphorique aussi bien pour le sujet concerné que pour la famille qui pose un regard autre sur l'enfant grandissant.

Quant à Malika, elle a pu s'inscrire dans un lien de parole à partir du moment où elle a pu questionner l'étranger, non pas en tant que figure menaçante issue du non semblable, mais à partir de ce qu'elle a de plus intime.

Comment affronter le surgissement de l'inconnu et se réapproprier le lien social lorsque l'étranger devient une menace pour l'identité ? Cette épreuve de l'étranger qui se transforme en menace, c'est ce que redécouvrent certains parents émigrés face à l'insupportable différence que leur renvoient leurs enfants grandissants. L'enfant qui grandit devient étranger, leur échappe. Cela ne va pas sans angoisse. Ils refusent d'admettre son changement. Plusieurs parents nous demandent d'ailleurs d'aider leur fils ou leur fille à redevenir « comme avant », à l'image de l'enfant merveilleux, inchangé et inchangeable, sans lignage, sans lignée, qui ne s'inscrit dans aucune médiation de l'Autre, médiation nécessaire et structurante. Et c'est souvent à cette période qu'ils imposent à leur progéniture le retour au pays d'origine.

Le piège ici ne serait-il pas de les renvoyer à leurs origines, à leurs traditions, traditions considérées comme imperméables à toute nouveauté, à toute coupure, échouant par là-même à maintenir la trame du lien social ? Il ne saurait être question de conforter le sujet dans un statut de victime en alimentant son fantasme de complétude, en renforçant chez lui la méconnaissance de sa propre division, division à la base de tout sentiment d'identité. Notre position consiste à aider les enfants, ainsi que leurs parents, à renouer non pas avec le lieu d'une origine que nul ne peut s'approprier, mais avec le lieu d'une mémoire afin de consentir à leur histoire en la subjectivant. Elle consiste à permettre à chacun d'interroger cette part d'étrangeté qui le divise, afin de reconnaître que le manque ravivé par l'émigration n'est pas un manque à combler mais un manque à métaphoriser. Le dispositif clinique qui guide ma démarche prend en compte la culture non pas en tant que système de référence ethnologique mais à travers la manière singulière dont le sujet s'y engage.

Ce dispositif (Stitou, 2005) convie l'hétérogénéité du langage plus que la « mêmété ». Il cherche moins à trouver une étiologie commune du symptôme qu'à arrimer ce dernier à la parole du sujet en accueillant ses malentendus. La parole, qui transite autant par les mots que par le corps, constitue le principal truchement du dispositif. Elle est à entendre dans son articulation à un langage institué qui est du côté du sens, du discours qui organise la vie sociale et/ou culturelle mais sans y être

réductible. Elle est aussi à entendre dans ce que cette dernière ne maîtrise pas, dans ce qui la sous-tend sourdement à travers l'énonciation du sujet. Autrement dit, elle ne peut pas se résumer uniquement à ce qui formulé car elle contient du tout Autre.

Le malentendu de la langue, qui peut se redoubler avec la différence culturelle, n'est pas à évacuer. Il est, au contraire, bienvenu car ce dernier concerne l'épreuve même que traverse tout être de parole dans sa rencontre avec le manque à tout dire. L'accueil de ce malentendu permet de ne pas faire disparaître le sujet dans une objectivation ou une explication culturelle. Il autorise un nouveau rapport au symptôme en donnant la possibilité à la plainte initiale d'évoluer en message inscriptible dans la mobilité transférentielle et prendre sa fonction dans l'histoire du sujet. La visée ici, c'est que puisse opérer la fonction signifiante à partir d'une parole qui se transmute en acte dans l'inattendu d'un rêve, d'un lapsus, d'un acte manqué. Mais pour que la parole ait la valeur d'un acte, il faut que le sujet soit invité à s'y impliquer. C'est ainsi que peut s'ouvrir la voie de la métaphorisation.

Pour conclure

En situant, dès notre hypothèse de départ, l'exil au fondement de la subjectivité et de l'altérité, nous avons montré que la coupure qu'il introduit, et qui se rappelle indéfiniment à travers les multiples franchissements qui en scandent l'insistance est celle là même qui nous permet de lier le singulier et le collectif, lien qui transite nécessairement par le langage. Ce cheminement nous a permis de montrer que si la dimension de l'exil s'avère être au cœur de la problématique des sujets expatriés ou amenés à se déplacer, elle n'est en aucun cas réductible à des causalités territoriales ou ethniques. À travers elle, se ravive avec acuité la question de l'origine et de la transmission, du sentiment du chez soi et du rapport au « lieu perdu ». Ces questions qui se redoublent dans des moments de passage (devenir père ou mère, grandir, vieillir), nous montrent à travers l'expérience clinique que le manque à être qu'elles réactualisent, c'est ce que certains patients transforment en « bien à posséder » ou logent dans le pays dit d'origine. Quitter son pays, sa terre ou sa maison ne renvoie pas seulement à la géographie du lieu, mais aussi à ce lieu de mémoire, à cet ailleurs qui n'a pas de figure mais demeure le lieu d'un appel à chaque épreuve occasionnelle. Épreuve qui, en fonction de l'histoire singulière, de son articulation avec l'histoire collective et des failles subjectives de chacun, peut générer symptôme, haine, angoisse, et/ou ouvrir à la créativité lorsque le sujet parvient à trouver la voie de la sublimation.

Renvoyer le sujet à son origine ou à sa « terre-mère », n'est-ce pas le conforter dans le fantasme incestueux d'une possibilité de retrouvailles avec la jouissance de la plénitude ?

La question du lieu interroge toujours cette Autre scène qu'est l'inconscient. Elle ouvre toujours sur une pluralité de lieux : réels, imaginaires, symboliques qui renvoient aussi à ce qu'il en est de la généalogie du sujet, de ses identifications...

Lorsque le sujet exprime de façon interminable la nostalgie de son lieu d'origine ou du lieu « natal », il est important d'être attentif à ce que dissimule l'évocation de

ce lieu, en préférant la parole singulière à toute explication causale. Est-ce le lieu de l'infantile ou le lieu de la jouissance ? Est-ce le lieu du rêve ou de la réalité ? Que dévoile le fait de changer de lieu, quel silence ou quel appel vient-il rompre ou manifester ? Quels fantasmes, fantômes ou revenants vient-il convoquer ?

Le déplacement peut être une tentative d'exister, de se défaire d'un lieu de servitude et de malédiction, d'une mise à demeure d'une tragédie familiale, d'une douleur innommable ; mais il y a également ceux qui franchissent une frontière afin de se retrouver étrangers.

Certains sujets peuvent aussi quitter leur pays avec paradoxalement le fantasme de se débarrasser de toute limite, de tout interdit et de mettre fin à l'exil, c'est à dire leur propre faille subjective.

Le déplacement en tant qu'épreuve de l'étranger n'est pas sans résonance, voire incidence psychique. Il bouscule les frontières entre la réalité fantasmatique, le roman familial et la réalité événementielle, historique et/ou culturelle. La secousse qu'il suscite peut entraîner culpabilité, repli ou révolte, mais elle peut aussi faire advenir le réel du trauma et plonger le sujet dans une absence infinie au monde et à lui-même, une absence contagieuse qui se répercute non sans violence sur les enfants. Cette absence n'est souvent dicible dans aucune langue, la recouvrir d'emblée de significations culturelles n'y change rien si ce n'est de la renforcer, en étouffant la parole du sujet. La douleur d'exister qu'elle engendre ne concerne pas seulement la division entre deux pays et deux cultures. Elle est avant tout à ramener à l'histoire de chaque sujet.

Le déplacement, quelle que soit sa forme, est donc à prendre en compte dans ses « résonances subjectives » (Stitou, 1997), à la croisée de la singularité et du collectif, à partir d'une clinique qui, sans être sourde aux références culturelles, s'ouvre au message de l'inconscient, reçu par le sujet dans le langage même de son symptôme, langage en souffrance dans l'attente d'une parole qui en relancerait la signification dans le transfert.

Autrement dit, il ne suffit pas de redonner à l'autre son code culturel et langagier pour l'aider et le comprendre. L'important est de lui donner la possibilité de s'impliquer subjectivement dans la langue commune ou instituée, de renouer avec son désir.

L'expérience montre que tout sujet exprime son conflit psychique dans des signifiants pris dans telle ou telle culture et/ou dans tel ou tel événement historique, qu'il convient de reconnaître mais sans s'y figer. C'est parce qu'il participe singulièrement à sa culture qu'il serait réducteur d'enfermer le sujet dans une identité ethnique. Son histoire n'est pas celle de tous.

rajaa stitou
30 rue foch
34000 montpellier
france
rstitou@wanadoo.fr

Note

1. Qui a rapport avec l'exil du peuple Hébreu à Babylone

Références

- Beddock, F., 1988, *L'héritage de l'oubli*, Nice, Z'éditions.
- Benslama, F., 1988, *La nuit brisée*, Paris, Gallimard.
- Benveniste, E., 1954, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- Berman, A., 1984, *L'épreuve de l'étranger*, Paris, Gallimard.
- Devereux, G., 1970, *Essai d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.
- Devereux, G., 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.
- Fédida, P., 1995, *Le site de l'étranger*, Paris, Presses universitaires de France.
- Freud, S., 1873-1939, *Correspondances*, Paris, Gallimard, 1966.
- Freud, S., 1917, Deuil et mélancolie, in : *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1994.
- Freud, S., 1933, Pourquoi la guerre ?, in : *Résultats, idées, problèmes*, T II, Paris, Presses universitaires de France, 1983.
- Freud, S., 1939, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.
- Gori, R., 1996, *La preuve par la parole*, Paris, Presses universitaires de France.
- Hassoun, J., 1993, *L'exil de la langue, fragments de langue maternelle*, Paris, Point Hors Ligne.
- Krapf, E., 1955, Choice of language in polyglot analysis, *Psychoanalytic Quarterly*, 24, 343-357.
- Lacan, J., 1972, Avis au lecteur japonais, *Bulletin de l'association freudienne*, 6, 4-5.
- Lagache, D., 1956, Sur le polyglottisme dans l'analyse in : *Œuvres complètes III*, Paris, Presses universitaires de France, 1980.
- Moro, M.R., 1994, *Parents en exil. Psychopathologie et migrations*, Paris, Presses universitaires de France.
- Nathan, T., 1994, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob.
- Rey, A., 1992, *Le Robert, dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert.
- Roheim, G., 1943, *Origine et fonction de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- Sami, A., 1980, Langue arabe et langage mystique. Les mots aux sens opposés et le concept d'inconscient, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, 22, 187-197.
- Stitou, R., 1997, Universalité et singularité de l'exil, *Psychologie clinique*, 3, 13-29.
- Stitou, R., 2002, Épreuve de l'exil et blessures de la langue, *Cahiers de psychologie clinique*, 18, 161-170.
- Stitou, R., 2005, L'exil du désir ou la difficulté de (se) mettre au monde, *Cahiers de psychologie clinique*, 24, 85-112.