

LE DOSSIER

Mobiliser Fanon

COORDONNÉ PAR ROBERTO BENEDEUCE

INTRODUCTION AU THÈME

L'ARCHIVE FANON. CLÉS DE LECTURE POUR LE PRÉSENT

Dresser un inventaire du réel, en pénétrer les moindres replis, mettre en évidence ses contradictions, tout en sachant pertinemment qu'il s'agit d'un travail douloureux et sans fin. C'est en ces termes qu'on pourrait définir le projet et les contenus de ce que j'appelle « l'archive Fanon », archive différente de toutes les autres : excédentaire et insoumise.

Explorer cette archive exige qu'on se libère des schémas préconstitués qui ont tenté d'établir une distinction entre le Fanon psychiatre et le Fanon militant, le Fanon psychanalyste et postcolonial, le Fanon auteur de textes littéraires et le Fanon lecteur de Georg Hegel, Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty et Jean-Paul Sartre, qui l'ont qualifié tour à tour de « psychanalyste de la culture » ou de nationaliste...

On peut penser ici à la formule utilisée par Ernesto de Martino pour demander que sa vie et sa pensée, celles d'un « homme atypique », comme il aimait à se définir, ne soient pas cataloguées en vertu de classements hégémoniques, mais qu'on les considère plutôt comme les différents profils entrelacés d'une même existence¹.

Revenir à Frantz Fanon, autre homme atypique, et questionner avec lui notre présent veut donc dire en premier lieu penser sa vie et son œuvre dans leur ensemble, en faisant voler en éclats les séparations qui leur ont été

1. G. Charuty, *Ernesto de Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*, Marseille, MMSH/Parenthèses, 2009, p. 13. C'est, du reste, à cet ordre taxinomique des savoirs dominants que s'opposaient les paysans du Sud de l'Italie, « personnes à part entière », dont il voulait raconter la vie d'opprimés et l'« histoire culturelle ». Voir E. de Martino, *L'Opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla « Spedizione etnologica » in Lucania*, Lecce, Argo, 1996, p. 39.

Mobiliser Fanon

imposées et en soustrayant aux archontes², gardiens et interprètes jaloux de sa pensée et de son héritage, la force des intuitions qu'il nous a léguées. Ma propre lecture de Fanon, entreprise il y a déjà longtemps, est née, du reste, de ce besoin de briser les cloisonnements disciplinaires pour mieux questionner le racisme institutionnel, l'aliénation postcoloniale et la violence épistémologique.

La déconstruction des catégories psychiatriques mise en œuvre par Fanon, la sémiotique politique du sujet racialisé, le rôle de la sexualité et de l'intimité dans la production de l'aliénation coloniale³, m'ont apporté les clés pour interpréter bien des ressentiments, des symptômes et des conflits du temps présent. Et aussi pour interroger, dans une optique différente, l'expérience de ceux qui se voyaient habituellement attribuer la position d'« objet » dans les savoirs que je pratiquais : l'anthropologie de la violence, la clinique de la migration. Sur la façon dont les subalternes, les damnés, réagissent à un monde d'arbitraire et d'asservissement, Fanon nous a livré des représentations fulgurantes.

Même lorsque ses analyses se révèlent inachevées ou impropres à interpréter les problèmes de notre temps, elles ouvrent de précieuses pistes de réflexion pour qui sait y reconnaître les clés d'une épistémologie subversive et d'une critique implacable des stéréotypes. Depuis sa mort, les idées de Frantz Fanon ne cessent d'être interpellées devant l'histoire (les luttes contre la ségrégation raciale aux États-Unis, les guerres du Congo, l'apartheid en Afrique du Sud⁴, la colonie et les attentats suicides en Palestine⁵, les contradictions de l'Algérie postcoloniale, ou, plus récemment, Boko Haram⁶), même lorsqu'on avait l'impression qu'elles étaient oubliées⁷.

2. J. Derrida, *Mal d'archive*, Paris, Galilée, 1995.

3. Les écrits de Frantz Fanon sur l'aliénation raciale et coloniale entremêlent différentes prises de conscience qui caractérisèrent une époque, dominée par la volonté d'interpréter la souffrance psychique à partir de la condition sociale, des contraintes institutionnelles et des rapports de pouvoir : 1961, l'année où est publié *Les damnés de la terre*, marque une ligne de partage. C'est en effet en cette même année que sont publiés *L'histoire de la folie* de Michel Foucault et *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates* d'Erving Goffman. C'est aussi l'année où Franco Basaglia arrive à Gorizia, et où une autre révolution est amorcée dans la psychiatrie italienne.

4. Pour le contexte sud-africain, voir, dans ce numéro, la contribution de Nigel Gibson et l'entretien d'Achille Mbembe avec Claire Bénit-Gbaffou.

5. M. Abraham, « The Fanonian Specter in Palestine : Suicide Bombing and the Final Colonial War », *South Atlantic Quarterly*, vol. 112, n° 1, 2013, p. 99-114.

6. W. W. Hansen et U. Aliyu, « Fanon, the Wretched and Boko Haram », *Journal of Asian and African Studies*, 2013, vol. 48, n° 3, p. 281-296.

7. Sur cet aspect de la question, voir M. Giraud, « À quoi ça sert, l'oubli ? Le cas Fanon » [en ligne], *La vie des idées*, 15 juin 2012, <www.laviedesidees.fr/A-quoi-ca-sert-l-oubli.html#nb8>, consulté le 30 avril 2016. On peut d'ailleurs interpréter le silence autour de sa pensée ainsi que le risque

Ce n'est pas un hasard si Fanon continue d'occuper une place de choix dans les débats internationaux, bien au-delà du cadre des études postcoloniales ; si en Amérique latine on l'appelle à dialoguer avec Paulo Freire pour élaborer des formes de connaissance libérées des modèles académiques « du Nord⁸ » ; si Michael Hardt et Antonio Negri s'appuient sur lui dans leur tentative de construire un nouveau modèle de politique en mesure de nous faire passer « de la modernité et l'antimodernité à l'altermodernité⁹ », et si, rien qu'en 2015, quatre nouveaux volumes sur son œuvre et son héritage ont été publiés en anglais¹⁰.

Est-ce encore pure coïncidence si ses écrits psychiatriques – longtemps considérés comme mineurs, parfois jamais publiés – ont fait l'objet de traductions ou de recueils en Italie¹¹, ou – plus récemment – en France¹² ? Par ailleurs, Fanon est un merveilleux compagnon de voyage lorsqu'il s'agit de questionner les ombres de notre temps et la condition des « humiliés de tous les pays du monde¹³ », lorsqu'on s'oblige à penser la décolonisation de nos savoirs et de nos pratiques. Comme le fait remarquer Peter Hudis, peu importe si Fanon a été parfois cité hors de propos ou de façon inappropriée. Ce qui

de manipulation de ses écrits comme un reflet du cycle pathologique amorcé par la violence coloniale et par les blessures profondes que celle-ci a laissées dans la conscience historique et la mémoire collective.

8. Voir, à ce sujet, les travaux de S. R. Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010 ; J.-P. Cedriani, « Fanon. El cuerpo, la clínica y la colonia », *El Laberinto de arena*, vol. 2, n° 3, 2014, p. 82-87 ; W. D. Mignolo, *Local Histories, Global Designs*, Princeton, Princeton University Press, 2000 ; W. D. Mignolo, « On Subalterns and Other Agencies », *Journal of Postcolonial Studies*, vol. 8, n° 4, 2005, p. 381-407 ; C. Walsh (dir.), *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, re(existir) y (re)vivir*, Quito, Abya Yala, 2013 ; C. Walsh, « "Other" Knowledges, "Other" Critiques: Reflections on the Politics and Practices of Philosophy and Decoloniality in the "Other" America », *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, vol. 1, n° 3, 2012, p. 11-26.

9. M. Hardt et A. Negri, *Commonwealth*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 2009, p. 37 et p. 103.

10. P. Hudis, *Frantz Fanon. Philosopher of the Barricades*, Londres, Pluto Press, 2015 ; L. Gordon, *What Fanon Said. A Philosophical Introduction to his Life and Thought*, Johannesburg, Wits University Press, 2015 ; C. J. Lee, *Frantz Fanon. Towards a Revolutionary Humanism*, Athens, Ohio University Press, coll. « Ohio Short Histories of Africa », 2015 ; L. Zeilig, *Voices of Liberation. Frantz Fanon*, Cape Town, HSRC Press, 2015.

11. C. Bernani a traduit pour la revue *Alfabeto* 2 (2011) l'article inédit daté de 1955 « Introduction aux troubles de la sexualité chez le Nord-Africain », signé par J. Azoulay, F. Sanchez et F. Fanon. Toujours en 2011, un recueil et la traduction de certains travaux psychiatriques rédigés par Fanon et par ses collaborateurs ont été publiés : R. Beneduce (dir.), *Frantz Fanon. Decolonizzare la follia. Scritti sulla psichiatria coloniale*, Vérone, Ombre Corte, 2011. Voir également N. Gibson et R. Beneduce, *Frantz Fanon. Psychiatry and Politics*, New York, Rowman & Littlefield, [sous presse].

12. F. Fanon (textes réunis, introduits et présentés par J. Khalfa et R. Young), *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, La Découverte, 2015.

13. F. Fanon, *Œuvres*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres », 2011, p. 336.

Mobiliser Fanon

compte, c'est que « nombreux sont ceux qui voient ses idées parler à l'urgence du moment¹⁴ ».

Dans une époque de divisions déchirantes, d'inimitié diffuse, Fanon reste incontournable, en particulier lorsqu'il laisse son propre corps interpellé, mesurer et connaître¹⁵. C'est sans conteste dans cette fusion entre « l'analytique et l'affectif¹⁶ » que se trouve la marque de son écriture unique. Il n'est pas surprenant que la diffusion de sa pensée au Maroc doive beaucoup à un groupe d'écrivains et d'artistes, comme l'indique Kenza Sefrioui dans ce numéro.

Si ce vaste projet politique et épistémologique connaît le succès, c'est aussi parce que, de bout en bout, que ce soit dans ses analyses politiques, son rapport avec la souffrance ou dans son interprétation de la situation coloniale, Frantz Fanon demeure un médecin et un psychiatre (rares sont ceux qui ont su ausculter le monde, les échos lugubres qui le traversent ou les murmures de la révolte aussi bien que lui). Il ne s'agit pas d'un paradoxe : c'est plutôt une perspective qui lui permet d'affiner ses outils et d'accroître la sensibilité de son regard. Et d'ailleurs, il connaît l'importance de la sémiotique, des détails, et il sait bien à quel point ceux-ci comptent, lorsque l'enjeu est le diagnostic du pouvoir, de l'aliénation, de l'avenir. Malgré les jugements régulièrement émis sur les limites de ses interprétations ou sur son prétendu anachronisme, Paul Gilroy a raison de soutenir que « l'histoire encore en marche de la décolonisation et la consolidation de relations néocoloniales peuvent être interprétées de différentes manières. Loin de tout jugement accablant ou simpliste [...], l'impact des écrits politiques et philosophiques [de Fanon] n'a à ce jour pas encore été apprécié dans toute son ampleur¹⁷ ».

« L'archive a toujours été un gage, et comme tout gage, un gage d'avenir », écrit Jacques Derrida¹⁸. De quel gage et de quel avenir nous parle l'archive Fanon ?

14. P. Hudis, *Frantz Fanon. Philosophe...*, op. cit., p. 1. Voir aussi J. Améry, « L'homme enfanté par l'esprit de la violence », *Les temps modernes*, vol. 635-636, n° 1, 2006 [1969], p. 175-189.

15. R. Beneduce, « Un savoir insoumis. Du labyrinthe de la colonie à la souffrance postcoloniale », in *Cercle Fanon (dir.), Frantz Fanon, un héritage à partager*, Paris, L'Harmattan, 2013, p. 137-165.

16. G. Hage, « The Affective Politics of Racial Mis-interpellation », *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n° 7-8, 2010, p. 112.

17. P. Gilroy, « Fanon and Améry. Theory, Torture and the Prospect of Humanism », *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n° 7-8, 2010, p. 16-32.

18. J. Derrida, *Mal d'archive*, op. cit., p. 37.

PATHOLOGIES DE L'INTERPELLATION

Pour comprendre psychanalytiquement la « situation raciale », écrit Fanon, « il faut attacher une grande importance aux phénomènes sexuels¹⁹ ». La sexualité est au cœur de la question raciale, de l'imaginaire qui la gouverne, des formes de subjectivation qui la distinguent. Dans son dernier livre, Frantz Fanon lance une autre observation, tout aussi péremptoire : « Une étude du monde colonial doit obligatoirement s'attacher à la compréhension du phénomène de la danse et de la possession²⁰ ». L'essentiel de la grammaire de l'aliénation s'exprime dans ces quelques phrases : sexualité et racisme, possession et colonialisme²¹. Entre ces pôles de l'expérience, entre ces « phénomènes », Fanon tisse la trame de sa phénoménologie politique : le regard, la voix, le corps. Ce sont là des thèmes qui parcourent tous ses écrits, mais en particulier *Peau noire, masques blancs*, et dont je voudrais rappeler ici deux exemples. Le premier concerne l'anecdote du jeune étudiant en médecine :

« Il y a quelques années, nous avons connu un Noir, étudiant en médecine. Il avait l'impression *infernale* de n'être pas estimé selon sa valeur, non pas sur le plan universitaire mais, disait-il, humainement [...] Et puis, un jour, il s'engagea dans l'armée comme médecin auxiliaire [...]. Il voulait avoir sous ses ordres des Blancs. C'était un chef ; comme tel, il devait être craint ou respecté. [...] Ainsi se vengeait-il de l'*imago* qui l'avait de tout temps obsédé : le Nègre effrayé, tremblant, humilié devant le seigneur blanc²² ».

L'image est puissante, ainsi que les mots, tous soigneusement choisis. La formule « impression infernale », en italique, apparaît deux fois en quelques lignes, comme pour marquer l'expérience d'une reconnaissance deux fois niée (en tant qu'homme et en tant que médecin). Le désir obsessionnel du jeune étudiant est d'avoir un jour sous ses ordres des Blancs et de les voir adopter à son égard « une attitude de Noirs », effaçant ainsi l'image qui le hante : celle du « Nègre tremblant, humilié devant le seigneur blanc ». Quelques phrases suffisent pour cristalliser en son entier l'expérience du sujet racial, son désir de vengeance (vengeance qui ne concerne pas seulement sa propre existence,

19. F. Fanon, *Œuvres, op. cit.*, p. 193. Le rôle qu'Antonio Gramsci attribuait à la « quistione sessuale » (question sexuelle) dans l'économie fordienne mérite notre attention (A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, vol. 3, Torino, Einaudi, p. 2149-2150), mais ce problème ne sera pas abordé ici pour des raisons de place.

20. F. Fanon, *Œuvres, op. cit.*, p. 467.

21. Sur le rapport entre sexualité, domination et possession, voir dans ce numéro la contribution de Joseph Tonda qui, en analysant le contexte gabonais, dessine les nouvelles géométries de la colonisation intérieure.

22. F. Fanon, *Œuvres, op. cit.*, p. 106.

Mobiliser Fanon

mais la condition de tous les Noirs qui ont été humiliés et qui ont tremblé de peur, de toutes les générations de Noirs qui l'ont précédé) et la certitude d'un drame : qu'il est déterminé par sa seule apparence²³. C'est le cycle tragique de peur, haine et peur étudié par Horace Cayton aux États Unis²⁴, et que Fanon analysera à son tour pour montrer comment la simple confrontation avec le regard du Blanc fait voler en éclats toute « résistance ontologique²⁵ ». C'est *L'expérience vécue du Noir*, reprise dans l'article d'Alice Cherki dans ce même numéro, où la scène de la rencontre avec l'enfant blanc introduit le thème de l'interpellation.

L'enfance occupe un rôle décisif dans l'œuvre de Frantz Fanon²⁶, surtout dans les pages qui explorent la construction psychique du sujet racial, et encore une fois, ce drame sera mis en scène indifféremment par une enfance blanche ou une enfance noire. Voilà l'autre passage que j'entends évoquer : ce n'est pas un hasard si c'est un enfant blanc, effrayé à la vue d'un Noir²⁷, qui prête sa voix au problème racial. Ni si une enfant blanche, traumatisée par les récits de son père, « ancien de la Coloniale », et par les tam-tams qui résonnaient chaque soir autour de sa maison, conçoit, à l'âge adulte, une terreur profonde des « nègres-sauvages-cannibales »...

Fanon élabore un dispositif dans lequel prend corps l'analyse du fantasme racial, avec pour toile de fond la critique inspirée par la leçon de Lacan au modèle de la « constitution » dans le développement de la névrose. Et le fait que la frayeur d'un enfant blanc déclenche la réflexion sur *L'expérience vécue du Noir*, ou que la « peur du Nègre » d'une enfant blanche clôtur le chapitre sur *Le nègre et la psychopathologie* ne constitue pas seulement un autre de ces écarts imprévus qui ont rendu sa prose célèbre. Il s'agit de quelque chose de plus important : l'aliénation du Noir renvoie nécessairement à celle du Blanc, et celle-ci nourrit à son tour la constellation délirante du premier.

C'est une anatomie minutieuse de l'aliénation raciale, dont les bases lui sont suggérées par la théorie de son adversaire²⁸ : Octave Mannoni. N'importe

23. *Ibid.*, p. 158. Toutefois, ce sera justement contre ces déterminations (celle de l'apparaître et celle du passé) que Fanon écrit son projet dans la chair (*Ibid.*, p. 249-250).

24. H. R. Cayton, « A Psychological Approach to Race Relations », *Présence africaine*, vol. 2, n° 3, 1948, p. 418-431 et vol. 3, n° 4, 1948, p. 549-563.

25. F. Fanon, *Ceuvres*, op. cit., p. 153.

26. E. Burman, « Fanon's Lacan and the Traumatogenic Child : Psychoanalytic Reflections on the Dynamics of Colonialism and Racism », *Theory, Culture & Society*, vol. 33, n° 4, 2016, p. 77-101.

27. F. Fanon, *Ceuvres*, op. cit., p. 155. Bizarrement, dans son célèbre essai sur les stéréotypes, Homi Bhabha transforme « le beau petit garçon » de Fanon en une petite fille blanche (*a white girl*) : H. Bhabha, « The Other Question », *Screen*, vol. 24, n° 6, 1983, p. 18-36.

28. Même pour interpréter un rêve, contre Mannoni, Fanon affirme la nécessité toute bergsonienne de le « replacer [...] en son temps » (F. Fanon, *Ceuvres*, op. cit., p. 145). Ce bref renvoi entend remédier à l'ironie gratuite utilisée par Didier Fassin lorsqu'il qualifie Mannoni d'« ami » de Fanon, dans un article où l'idée même de culture chez Fanon fait l'objet d'une interprétation douteuse s'il en fût.

quelle analyse de la situation coloniale, avait soutenu Mannoni dans *Psychologie de la colonisation*, doit toujours et obligatoirement prendre en compte les deux pôles de la relation : les colons et les colonisés. Dans ce chiasme, même les symptômes semblent obéir à une symétrie spéculaire. Ce jeu de miroirs instaure cependant, selon Ghassan Hage, un « perspectivisme confus » (*muddled perspectivism*), où il devient difficile de dire si l'objet de l'analyse est la victime du racisme ou bien le raciste. Selon moi, il s'agit au contraire d'un perspectivisme éclairant, où racisme et névrose, peur et violence, mépris et ressentiment s'enchevêtrent, en détruisant toute illusion diagnostique qui voudrait ne tenir compte séparément que de l'un *ou* de l'autre des deux moments et déboucher sur un déterminisme banal en mesure d'expliquer mécaniquement l'apparition de l'aliénation ou du conflit racial²⁹.

Ghassan Hage rappelle qu'on peut faire l'expérience du racisme « aussi bien comme déni (*denial*) d'une spécificité que comme déni d'universalité, et l'émargination de l'autre peut se produire aussi bien en accentuant sa différence qu'en l'ignorant³⁰ ». Dans ce balancement infernal, Hage voit pourtant se dessiner un autre thème : l'oscillation entre aspiration à l'universel et besoin de spécificité (ou mieux, le besoin de voir reconnaître sa propre différence). En effet, le sujet racial ne craint pas tant – nous dit Hage – qu'on ne le considère pas comme un homme comme tous les autres, ni qu'on nie ses spécificités, mais plutôt qu'il soit obligé à un choix, une sorte d'ultimatum qui aurait pour effet de le figer définitivement dans l'une *ou* l'autre des positions. Ce « besoin de vacillement » fondamental n'aurait pas été pleinement reconnu par Fanon. Mais Hage semble oublier l'analyse de Fanon sur l'opposition entre « culture » et « coutume », sur les tourments de l'intellectuel colonisé et ses hésitations entre élan et repli³¹.

Cette indécision, scrutée par Fanon à plusieurs reprises, doit être questionnée : elle naît dans le cadre d'une polarité qui, étant constitutive du monde colonial et de ses lois, se place déjà sous le signe d'un choix aliéné ou, pis encore, représente un symptôme de la domination coloniale elle-même.

Voir D. Fassin, « Les politiques de l'ethnopsychiatrie : la psyché africaine, des colonies africaines aux banlieues parisiennes », *L'Homme*, n° 153, 2000, p. 245. Voir aussi N. Gibson et R. Beneduce, *Frantz Fanon, Psychiatry...*, *op. cit.* ; S. Taliani, « Histoires comme ça », *Sociétés politiques comparées*, n° 37, 2015.

29. C'est dans ce labyrinthe que le sujet racialisé peut en arriver à trouver « exaspérante » même une question en apparence banale, comme « Depuis quand êtes-vous en France ? Vous parlez bien le français » (F. Fanon, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 85).

30. G. Hage, « The Affective Politics... », art. cité, p. 117. Sur un ton différent, Mannoni avait soulevé le même problème : O. Mannoni, *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, 1969, p. 297-299.

31. F. Fanon, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 600.

Mobiliser Fanon

Fanon refuse toute attitude (tout regard) qui fige et condamne l'Autre (le Noir, le Nord-Africain, l'immigré), à occuper la position que le stéréotype colonial lui assigne. Sa critique de la négritude consiste, tout compte fait, en ceci : le refus d'une philosophie n'admettant qu'une et une seule identification et aplatissant en une identité noire présumée une multiplicité de trajectoires, d'existences, d'historicités. Son affirmation – « C'est le blanc qui crée le Nègre. Mais c'est le Nègre qui crée la négritude. À l'offensive colonialiste autour du voile, le colonisé oppose le culte du voile³² » –, révèle sa pleine conscience de ce que l'oscillation entre universel et particulier n'exprime pas tant un besoin ontologique du sujet racial ou colonial qu'un mouvement défini par des rapports de domination (politique, économique, symbolique) bien précis. Pour Fanon, être pris dans la malédiction d'un simple réagir est le symptôme d'une condition d'assujettissement. Sortir de l'aliénation coïncide avec la capacité du sujet d'« agir dans l'Histoire » (de Martino) et faire que l'autre soit à son tour contraint à réagir...

Mais il y a un thème décisif que l'analyse de Ghassan Hage met en évidence lorsqu'il distingue trois différentes pathologies de l'interpellation. La première est l'absence d'interpellation (*non-interpellation*), caractéristique de la forme de racisme qui fait de l'Autre un sujet invisible, qui n'existe pas dans l'ordre symbolique mais uniquement dans le règne du réel. Du moment qu'il n'existe pas, on peut tout faire en sa présence : devant son esclave, le maître pouvait tranquillement épancher ses besoins sexuels.

La deuxième modalité consiste en une interpellation négative. L'admission dans l'espace social et symbolique a lieu, mais au prix d'une représentation radicalement négative (le Noir est infantile, paresseux, sale ; l'Arabe est criminel, impulsif, peu soucieux de l'avenir ou encore menteur ; l'Asiatique est indifférent...). Frantz Fanon déconstruira ces stéréotypes à l'œuvre dans la psychiatrie coloniale, en dévoilant le sens politique de la tension à peine retenue sous le pli d'un sourire (le *grin* du Noir)³³, le sabotage camouflé sous l'inertie, la résistance perceptible dans ce qui a l'air d'un simple mensonge³⁴.

C'est toutefois la troisième forme qui m'intéresse tout particulièrement ici : la mauvaise interpellation. Nous assistons dans ce cas à un véritable drame, en deux actes. Au cours du premier, le sujet racial est appelé à faire partie d'une collectivité (on lui donne l'illusion qu'il est « comme tous les autres »,

32. *Ibid.*, p. 286

33. Voir la longue note que Fanon consacre à la signification de ce sourire (*ibid.*, p. 97).

34. Sur le mensonge parmi les Nord-Africains, voir A. Porot (dir.), *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique, thérapeutique et médico-légale*, Paris, Puf, 1952, p. 217. Sur la valeur politique du déni de sujets dominés, mais pas domestiqués, voir F. Fanon et R. Lacaton, « Conduites d'aveu en Afrique du Nord », *Comptes rendus des médecins et neurologues de France et des pays de langue française*, Nice, 5-11 septembre 1955, Paris, Masson, 1955.

selon l'adage de la modernité) pour, un instant plus tard, se voir révoquer cette concession et rappeler qu'il est différent, qu'il ne fait pas encore partie du groupe qui pourtant lui avait fait signe, qu'il est encore trop tôt pour l'intégrer entièrement ou pour lui accorder la nationalité³⁵. C'est de cette dernière forme d'interpellation que naissent la souffrance, la rage, et surtout l'ambivalence à l'égard d'une modernité qui le fascine, en laquelle il voit une source de reconnaissance et de valorisation, mais envers laquelle il retourne sa rage destructrice lorsqu'il se sent repoussé loin d'elle. On aurait ici, suggère Hage, une clé pour interpréter un certain nombre de cas de terroristes, qui semblent partager l'expérience commune d'une interpellation frustrante tombée dans l'oubli par la suite³⁶. Nés et élevés en Europe ou aux États-Unis, ils ont fini par couvrir une hargne sans fin envers cet Occident qui, après les avoir interpellés, n'a pas maintenu ses promesses. C'est avec des tonalités assez proches que Slavoj Žižek analyse l'explosion des banlieues en 2005, lorsqu'il souligne le trait marquant de ces protestations : l'absence – à la différence de mai 1968 – d'un quelconque moment visionnaire, d'un quelconque projet politique. C'est cette absence, affirme Žižek, qu'il nous faut questionner³⁷.

LES ANNÉES DE BRAISE³⁸

J'aimerais reprendre ici brièvement deux autres critiques parmi celles adressés à Fanon, et m'efforcer ensuite de les réfuter. La première soutient que si Fanon a su scruter dans ses moindres replis la violence de la colonie (« sa part maudite »), il n'a pas manifesté le même intérêt pour « la violence de l'ignorance » (d'après Fanon, la colonie est violence à l'état pur). Par ailleurs, il n'aurait pas suffisamment tenu compte de « son petit secret », à savoir « l'assujettissement du colonisé par son propre désir³⁹ ». Bien qu'il ait pu déjà disposer, à la fin des années 1950, de certaines traductions partielles des textes

35. *Ibid.*, p. 699.

36. G. Hage, « The Affective Politics... », art. cité, p. 128.

37. S. Žižek, *Violence. Six Sideways Reflections*, New York, Picador, 2008, p. 74-75.

38. *Chronique des années de braise* est le titre d'un film de 1975 réalisé par Mohammed Lakhdar Hamina (Algérie, 177 min.), sur les années précédant le déclenchement de la guerre d'indépendance de l'Algérie, en 1954.

39. A. Mbembe, « La colonie : son petit secret et sa part maudite », *Politique africaine*, 2006, n° 102, p. 114. En reprenant cette idée, Achille Mbembe indique une piste tout aussi décisive quand il écrit : « Le potentat fait miroiter au colonisé la possibilité d'une abondance sans limites d'objets et de biens [...] Il n'est d'ailleurs pas exclu que le succès de cet "imaginaire sans symbolique" s'explique du fait que celui-ci trouve de profonds échos et des points d'ancrage dans l'histoire et les catégories symboliques autochtones ». A. Mbembe, « De la scène coloniale chez Frantz Fanon », *Rue Descartes*, vol. 4, n° 58, 2007, p. 51.

Mobiliser Fanon

d'Antonio Gramsci⁴⁰, Fanon aurait fini par ignorer ce qui, pour Gramsci, constituait un moment fondamental dans l'exercice du pouvoir, à savoir l'hégémonie. C'est ainsi qu'Achille Mbembe peut émettre son verdict : « De ce "petit secret", Fanon fait peu de cas. C'est peut-être ce qui explique son incapacité à anticiper la postcolonie⁴¹ ».

Évoquant les discours sur la double dette contractée par l'Occident à l'égard de la colonie, la « dette de procréation (développement) » et la « dette d'hospitalité (immigration) », Mbembe offre aussi des rapprochements féconds avec la réflexion d'Hage, notamment lorsque l'un et l'autre envisagent la question de la perte et de la dépossession⁴².

La deuxième critique émane de Nancy Rose Hunt. Dans son dernier ouvrage sur le Congo colonial⁴³, Hunt reproche à Fanon d'avoir négligé les stratégies de mobilité qui, malgré l'oppression coloniale, auraient permis aux colonisés d'inventer des espaces de liberté, de résistance et d'invisibilité (par exemple, le cas des guérisseurs et des prophètes qui donnèrent naissance à d'authentiques formes d'« insurrection thérapeutique »). Les exemples fournis par l'historienne montrent de façon très efficace que la colonisation belge n'a pas été ponctuée uniquement par le sifflement sinistre de la chicotte ou par la terreur hébétée des fugitifs aux membres amputés, mais aussi par le son joyeux des fanfares, par des appropriations, des alliances et des transactions qui, bien qu'ayant pour effet de transformer le territoire psychique des colonisés⁴⁴, n'en épuisèrent jamais tout à fait les ressources et le dynamisme. Cependant, Fanon n'aurait pas été en mesure d'appréhender ces tiraillements, écrasé par une vision pathologique et apocalyptique, s'abandonnant parfois à des « raccourcis primitivistes » (*primitivist reductions*) et proposant un portrait quasi « caricatural » de la décolonisation lorsqu'il la décrit comme un basculement inattendu (*sudden reversal*)⁴⁵.

40. C'est ce que rappelle H. Bentouhami, « De Gramsci à Fanon, un marxisme décentré », *Actuel Marx*, n° 55, 2014, p. 99-118.

41. A. Mbembe, « De la scène coloniale... », art. cité, p. 54 (c'est moi qui souligne). Jean-François Bayart reprend lui aussi ce passage dans sa contribution à ce dossier.

42. Dans une publication récente, Hage interprète le thème de la dette dans l'imaginaire contemporain, en analysant notamment – si on considère le phénomène migratoire – les fantasmes de « colonisation inversée » et d'envahissement vécus en ce moment en Europe (*narratives of reverse colonization* est l'expression proposée par Arata et reprise par Hage). G. Hage, « État de siège. A Dying Domesticating Colonialism », *American Ethnologist*, vol. 43, n° 1, 2016, p. 38-49.

43. N. R. Hunt, *A Nervous State. Violence, Remedies, and Reverie in Colonial Congo*, Durham, Duke University Press, 2016.

44. N. R. Hunt, « Rewriting the Soul in the Flemish Congo », *Past and Present*, vol. 198, n° 1, 2008, p. 185-215.

45. Il ne m'est pas possible ici de reprendre ces réflexions avec toute l'attention qu'elles mériteraient. Je me bornerai à rappeler que certaines traductions conditionnent les interprétations (et le destin) de la pensée d'un auteur. Par exemple, ce qui chez Fanon est « l'affectivité du colonisé » (F. Fanon, *Œuvres, op. cit.*, p. 467), devient, dans la traduction anglaise des *Damnés de la terre* par Constance

Demandons-nous à présent : Fanon a-t-il vraiment ignoré les zones grises de la colonie et perdu de vue son « petit secret » (Mbembe) ? A-t-il vraiment oublié l'irréductible besoin de vacillement du sujet racialisé (Hage) ou les tactiques de mobilité adoptées dans le contexte de la domination coloniale (Hunt) ?

J'aimerais proposer ici une lecture un peu différente en commençant par un territoire particulier : celui de la maladie et du corps, du recours hésitant du colonisé à l'hôpital « des Blancs, ou des étrangers, du conquérant en tout cas », celui – enfin – de l'attitude du médecin colonisé, dans des pages où nous rencontrons de nouveau l'ethnographie minutieuse du rapport entre médecine occidentale et colonisés que nous avons déjà relevée dans *Le syndrome nord-africain*⁴⁶.

Devant son besoin de se soigner en ayant la possibilité de bénéficier d'une ressource dont il perçoit la supériorité technique, le colonisé – écrit Fanon – est indécis : cependant, il n'hésite pas entre, d'une part, une adhésion opiniâtre aux croyances locales ou une idée de guérison miraculeuse, comme se bornait à le répéter une certaine ethnologie, et, de l'autre, les valeurs d'une rationalité médicale, dont il admet d'ailleurs la supériorité technique, mais entre le besoin de sauver la vie d'un proche et le sentiment que dans cette même médecine, dans ces mêmes hôpitaux, couvent le mépris pour sa propre culture, la violence d'expérimentations menées sur des malades à leur insu⁴⁷, la volonté d'humilier. L'analyse de cette ambivalence, qui déchire les choix et la conscience des Algériens, est suivie chez Fanon de l'image d'une autre ambivalence, celle du médecin colonisé : « Le médecin algérien est intéressé, économiquement, au maintien de l'oppression coloniale. [...] C'est ce qui explique que très souvent il se transforme en chef de milices ou en organisateur de raids "contre-terroristes" ».

L'intérêt matériel des médecins colonisés, de même que celui des élites, les poussera à des prises de position paradoxales, et les verra souvent s'identifier avec l'occupant, au point de trahir leurs frères. C'est un paradoxe douloureux. Toutefois, ces identifications contingentes et ces désirs sont eux-mêmes le résultat d'une situation bien précise, qui verra justement ces catégories de population, émergeant des décombres des alliances tribales, constituer en même temps le noyau central du mouvement nationaliste et anticolonial⁴⁸.

Farrington, « *the emotional sensitivity of natives* » [sic !] (la nouvelle traduction de Philcox évite cette erreur en restant fidèle à l'original : « *colonized affectivity* »). S'il y a donc des « raccourcis primitivistes », ils figurent dans la mauvaise traduction de Fanon, pas dans les intentions de ce dernier.

46. F. Fanon, *CŒuvres, op. cit.*, p. 691-703.

47. *Ibid.*, p. 366.

48. Y. Ben Houet, « Gérer la tribu ? Le traitement du fait tribal dans l'Algérie indépendante (1962-1989) », *Cahiers d'Études africaines*, vol. 191, n° 3, 2008, p. 487-512. Les travaux des années 1960 de

Mobiliser Fanon

Étayés par la domination coloniale, les désirs, les ambivalences et les vacillements du colonisé, le fatalisme⁴⁹ commun aux « déshérités de toutes les régions du monde », naissent dans une société divisée, empoisonnée par le doute et par le sentiment d'infériorité, par une atmosphère de « mort à bout touchant ». Telle est la vie psychique du pouvoir (colonial).

Il existe une autre image, non moins efficace que celles qui nous sont offertes par les pages de *L'an V de la révolution algérienne*, c'est celle du retour à la « tradition » (autre exemple de « repli », autre genre de vacillement) dans le chapitre « Racisme et culture », lorsque – en pleine lutte anticoloniale – il décrit le médecin arabe dormant par terre, crachant de-ci de-là et l'intellectuel noir qui retourne consulter un sorcier avant de prendre une quelconque décision. Chaque ambivalence entre imaginaires et épistémologies, chaque hésitation entre des valeurs renvoie à des positions définies par un univers de conflit et de mensonge. Si l'on considère cet espace comme la matrice de significations et de comportements, même les stéréotypes servant à représenter les colonisés seront repris par Fanon pour être analysés dans le cadre des rapports de pouvoir de la scène coloniale et voir ainsi renversé leur signifié : le mensonge du Nord-Africain ? Une révolte contre une autorité non reconnue. Les orgies musculaires des transes ? Une violence accumulée et défoulée au cours des cérémonies mais, comme ceux qui, devant le juge, nient contre toute évidence les délits commis, il s'agit d'opprimés qui, bien qu'ils soient dominés, ne sont pas domestiqués.

L'éthnographie de Frantz Fanon est une représentation pénétrante de l'aliénation coloniale, et ses portraits sont comme des instantanés mettant

Jeanne Favret-Saada mettent d'ailleurs en évidence que les masses paysannes, même si elles n'ont pas pris part à « l'élaboration de l'idéologie nationaliste », étaient celles qui étaient le plus farouchement opposées au pouvoir colonial : « Les militants urbains qui, lassés des divisions et de l'impuissance des partis nationalistes, montèrent au maquis pour organiser la guerre de libération, furent très surpris de trouver ces paysans – présumés domestiqués par la culture traditionnelle, la misère et l'administration coloniale – beaucoup plus radicaux qu'eux-mêmes et prêts à l'insurrection immédiate » (J. Favret-Saada, « Le traditionalisme par excès de modernité », *Archives européennes de sociologie*, 1967, vol. 8, n° 1, p. 80-81 – texte repris in J. Favret-Saada, *Algérie 1962-1964. Essais d'anthropologie politique*, Paris, Bouchène, 2005). Favret-Saada suggérait déjà dans cet article des pistes fondamentales pour comprendre les raisons des « insurrections » paysannes contre l'État après l'indépendance et la nature des institutions traditionnelles, parmi lesquelles l'école coranique. 49. Il faut souligner la complexité de cette notion, qui aura aussi, dans les recherches d'Ernesto de Martino parmi les populations du Sud de l'Italie, une place centrale. Si, dans *Les damnés de la terre* (les pages sur les danses de possession), le fatalisme permet de faire prévaloir la toute-puissance de Dieu sur la toute-puissance du colon en privant ce dernier de son emprise totale et en rétablissant une souveraineté provisoire, dans *L'an V de la révolution algérienne* (le chapitre sur la médecine coloniale), Fanon écrit : « Les conduites de refus ou de rejet de l'intervention médicale ne sont pas refus de la vie, mais une passivité plus grande devant cette mort proche et contagieuse. Dans une autre perspective, cette absence de comportement éclairé souligne la méfiance du colonisé à l'égard du technicien colonisateur ».

toujours en évidence le même *punctum* (dans le sens que Roland Barthes attribue à ce terme)⁵⁰ : celui de la violence introduite « dans les maisons et dans le cerveau du colonisé⁵¹ », celui d'une situation où la vie a désormais pris une « allure de mort incomplète⁵² », celui d'un flottement structurel des signes et des désirs.

Fanon est donc conscient du besoin irréductible de vacillement, de même que des ambivalences des sujets colonisés, en premier lieu des intellectuels, sujets qui vivent désormais « en porte-à-faux⁵³ ». Sa phénoménologie est historique, politique et situationnelle ; elle questionne non pas le besoin ontologique de vacillement existant chez tout sujet racialisé, mais plutôt le besoin qui se fait jour parmi les colonisés : dans le cadre de liens sociaux désormais délités, hantés par le soupçon, où même le deuil ne peut plus être formulé à la manière habituelle, et où chaque décès est interprété comme la « conséquence directe ou indirecte de la répression colonialiste ». Son insistance sur l'exigence d'un diagnostic situationnel est le corollaire de cette attention à l'historicité de l'expérience, une historicité qui façonne les sentiments, les rêves, les comportements, les symptômes, les perceptions et qui, par exemple, avant 1939, fait que l'Antillais se sente Européen et perçoit l'Africain comme un Noir pour découvrir tout à coup par la suite, comme en un choc cognitif, que lui aussi *est noir*⁵⁴.

Dans le « labyrinthe infernal » qu'est la colonie, Fanon ne perd pas de vue les ambivalences ou les désirs des colonisés, loin de là, et pourtant – il faut l'admettre – ils sont parfois comme laissés à l'arrière-plan. Mais quand cela se produit, c'est pour une raison particulière.

Frantz Fanon arrive en Algérie en 1953, un an avant la « Toussaint rouge⁵⁵ », et il vivra une époque marquée par les atrocités et le désarroi, où le médecin colonial est aussi tortionnaire, où les luttes fratricides se font féroces et le meurtre pour un kilo de sucre est monnaie courante. Ce que Fanon a devant lui est un « point de non-retour⁵⁶ ». Ponctuées par les interrogatoires et les

50. R. Barthes, *La chambre claire. Note sur la photographie*, Paris, Gallimard, 1980, p. 148.

51. F. Fanon, *Ceuvres, op. cit.*, p. 454.

52. *Ibid.*, p. 361.

53. *Ibid.*, p. 365.

54. *Ibid.*, p. 706 et suivantes.

55. C'est le 1^{er} novembre 1954 : la journée sera marquée par plusieurs incendies de récoltes et de maisons, et l'assassinat d'une dizaine de musulmans francophiles, parmi lesquels le caïd Ben Hadj Sadok, ainsi que de l'instituteur français Guy Monnerot. On considère cette date comme le début de la guerre anticoloniale.

56. L'expression est de Fanon, dans *Les damnés de la terre*. Voir, pour des images de violence analogue, C. Elkins, *Imperial Reckoning. The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya*, New York, Henry Holt & Co., 2005. Sur l'histoire de désintégration sociale et économique provoquée par la colonisation française, et de « destruction physique » de la société algérienne, voir A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*,

Mobiliser Fanon

«noyades», par les «regroupements», les exécutions sommaires et les viols commis dans l'impunité la plus complète, ce sont des années qui concèdent peu de temps pour analyser les transactions et les appropriations. Lorsque les électrodes sont appliquées aux oreilles ou aux testicules, que le gendarme ou le soldat conseille, «à coups de crosse ou de napalm, de ne pas bouger⁵⁷», il est difficile de s'occuper de tactiques de mobilité et d'autres questionnements s'imposent à l'observateur.

L'EXTASE DES DAMNÉS

L'œuvre de Fanon s'élabore à l'intersection des deux lames d'un ciseau : épistémologie critique du savoir colonial, de ses dispositifs disciplinaires et moraux, de sa pénétration lente mais inexorable dans les consciences des colonisés, d'une part ; phénoménologie de la résistance, de ses manifestations (politiques, symboliques, religieuses, psychiques), de l'autre. Le long de cette entaille, il faut cerner deux questions : la place de la culture dans son rapport avec la maladie mentale et les soins qui lui sont apportés ; les effets de la violence. C'est dans cette fourchette théorique que naît le projet d'une ethnopsychiatrie dynamique et critique (dans le sens donné à ces formules par Georges Balandier) encore largement inexplorée. Tandis qu'elle attribue aux thérapies locales, aux rythmes quotidiens, aux « croyances » un rôle décisif dans la compréhension du monde culturel des dominés ou dans la mise en place de modèles d'intervention adaptés au contexte social, elle revient enquêter, comme auparavant dans *Peau noire, masques blancs*, sur les limites des catégories diagnostiques et interprétatives de la psychiatrie et des sciences sociales. Le rapport entre religieux et politique en Algérie et, plus largement, dans les sociétés musulmanes, est sans conteste un chapitre fondamental qui demande encore à être approfondi. Le dialogue entre Ali Shariati, représentant d'un islam politique moderne, et Fanon est, de ce point de vue, décisif, comme le montre Sara Shariati dans sa contribution à ce numéro.

tome 2, Paris, François Maspero, 1972, p. 78. De la guerre coloniale en Algérie, Pierre Bourdieu dira : « Telle une machine infernale, la guerre fait table rase des réalités sociales ; elle broie, éparpille les communautés traditionnelles, village, clan ou famille [...] Nombre de jeunes [...] se trouvent aujourd'hui dans la situation de celui que les Kabyles appellent "le fils de la veuve", c'est-à-dire de l'homme sans passé, sans tradition, sans idéal de soi ». P. Bourdieu, « Révolution dans la révolution », *Esprit*, 1961, vol. 1, p. 37-38. Je me limite à ajouter ici que la société colonisée avait été décrite par Balandier dans des termes semblables, comme vivant dans un « état de crise latent », et impliquant « dans une certaine mesure, une socio-pathologie » (G. Balandier, « La situation coloniale : approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 11, 1951, p. 10).

57. F. Fanon, *Ceuvres, op. cit.*, p. 453-454. Voir aussi P. Vidal-Naquet, *Les crimes de l'armée française. Algérie 1954-1962*, Paris, La Découverte, 2001.

Mais ce qui rend cette perspective unique, ce n'est pas, comme on peut évidemment s'y attendre⁵⁸, le simple recours à la notion de culture pour comprendre les représentations de la folie ou l'efficacité des rites thérapeutiques. Frantz Fanon ne se contente pas d'isoler le dispositif symbolique de la subordination de genre ou de l'honneur pour en analyser ensuite la reproduction au sein de la famille ou de la société paysanne. Il questionne ces différents aspects dans le cadre d'une situation historique bien précise, où les acteurs, les intérêts et les langages sont multiples et s'affrontent depuis longtemps (campagnes et villes, Kabyles et Arabes, colons et colonisés), sans cesser d'interpeller, dans un même mouvement, le développement historique d'une science, l'ethnologie, qui a souvent fini par devenir complice d'une idée de culture dépourvue d'imbrications avec l'histoire et sa violence⁵⁹. Il observe notamment les soubresauts et les paradoxes de la tradition ou de la culture dans les trajectoires suivies par les immigrés ou dans les frictions avec le pouvoir colonial⁶⁰, ou encore – et c'est ce qui mérite notre attention – à partir de l'échec des modèles de psychothérapie institutionnelle introduits à Blida.

La culture et la religiosité des patients ou du personnel soignant semblent, dans ce cas, s'opposer aux pratiques thérapeutiques plus modernes et éclairées parce qu'elles sont intrusives, proviennent d'un univers moral différent et sont associées à un dispositif politico-administratif despotique (celui de la colonie) qui d'un côté opprime, torture et aliène tandis que de l'autre, il prétend civiliser, rationaliser, guérir⁶¹.

À une médecine complice qui ignore la violence perpétrée par le système colonial, Fanon oppose l'analyse d'autres univers sociaux, d'autres codes de la souffrance, pour conclure, quelques années plus tard, que soigner est littéralement impossible dans le contexte de la colonie.

Nous sommes confrontés à un double mouvement. Dans *Peau noire, masques blancs*, il avait démolé les limites d'une psychanalyse qui se révélait incapable de saisir la spécificité de la condition noire, les conséquences psychiques de la construction d'un sujet racialisé et aliéné par l'Autre/Blanc. En Algérie,

58. Voir l'essai d'Alice Cherki dans ce même numéro, ainsi que ses travaux : A. Cherki, *Frantz Fanon. Portrait*, Paris, Seuil, 2000 (Postface de 2011, Paris, Point, coll. « Documents », 2016) ; A. Cherki, *La frontière invisible. Violences de l'immigration*, Paris, Elema, 2006.

59. Lors de la conférence qu'il prononce à Rome en 1956, Fanon avance : « C'est précisément cette histoire morcelée et sanglante qu'il nous faut esquisser au niveau de l'anthropologie culturelle ». F. Fanon, *Ceuvres*, op. cit., p. 715.

60. *Ibid.*, p. 725.

61. Danielle Storper-Perez propose une réflexion analogue lorsqu'elle fait apparaître que le dispositif de l'ethnopsychiatrie de l'école de Fann-Dakar prétendait justement pouvoir guérir et pas seulement assister ou soigner les malades mentaux. Voir D. Storper-Perez, *La folie colonisée*, Paris, François Maspero, 1974.

il démontrera qu'on ne peut pas s'attendre à grand-chose de la forme d'intervention la plus avancée dans les institutions psychiatriques de l'époque, la psychothérapie institutionnelle pratiquée à Saint-Alban sous la direction de François Tosquelles. Dans la colonie, même lorsque la structure de l'hôpital semble rendre homogènes les symptômes, les rythmes quotidiens, l'évolution de la maladie, une différence obstinée demeure, et résiste. Le désintérêt des patients, l'absence d'impact des modèles de réhabilitation, l'inertie des infirmiers, révèlent l'*hybris* thérapeutique de la psychiatrie occidentale, qui pense pouvoir reproduire ses stratégies en négligeant les intérêts et les traditions des patients, les différents idiomes de la souffrance, les hiérarchies symboliques particulières au sein desquelles leur maladie s'est élaborée et, en premier lieu, les rapports de force qui en orientent le sens et la destinée.

Frantz Fanon et Jacques Azoulay ébauchent ainsi une ethnographie minutieuse et avant-gardiste de l'institution psychiatrique dans l'espace de la colonie. Mais en interprétant les raisons de l'échec des principes théoriques de Saint-Alban, les auteurs amorcent en parallèle une analyse des transformations qui ont affecté la société algérienne au cours de la colonisation : la crise de l'agriculture, les transformations du nomadisme provoquées par la présence française, la désintégration des hiérarchies traditionnelles. La sociologie de la misère paysanne et du désagrégement social dans la colonie s'accompagne ainsi d'une analyse des jalons méthodologiques incontournables (le « fait social nord-africain ») dans tout projet de soin :

« À la faveur de quel trouble avions-nous cru possible une sociothérapie d'inspiration occidentale dans un service d'aliénés musulmans ? [...] Il fallait exiger cette "totalité" dans laquelle Marcel Mauss voit la garantie d'une étude sociologique authentique. Il y avait un saut à effectuer, une transmutation de valeurs à réaliser. Disons-le, il fallait passer du biologique à l'institutionnel, de l'existence naturelle à l'existence culturelle⁶² ».

Il s'agit là d'une réflexion critique écrite un an à peine après son arrivée à Blida. On y décèle, parallèlement au projet d'assistance psychiatrique fondée sur le modèle de l'hôpital de jour, de façon à ne pas séparer le patient de son environnement familial et social⁶³, son intérêt pour une analyse du monde religieux et culturel des patients, mais aussi une prise de distance par rapport à d'autres regards ethnologiques ou sociologiques restés ancrés à la perspective

62. F. Fanon et J. Azoulay, « La Thérapie sociale dans un service d'hommes musulmans. Difficultés méthodologiques », *L'information psychiatrique*, vol. 30, n° 9, 1954, p. 349-361. Il faut insister sur l'originalité d'une analyse qui fusionne en un discours commun l'enquête socio-économique, la réflexion clinique et l'analyse de l'institution asilaire.

63. Ces thèmes seront repris dans la publication concernant son expérience tunisienne : F. Fanon et C. Géronimi, « L'hospitalisation de jour en psychiatrie. Valeur et limites », *Tunisie médicale*, vol. 37, n° 10, 1959, p. 689-732.

coloniale⁶⁴. Le travail effectué avec Azoulay et Sanchez sur les *Troubles de la sexualité chez le Nord-Africain* reste à ce titre exemplaire. La lecture des textes classiques (d'El Soyouti, par exemple), ou des travaux de Suzanne Taïeb, la psychiatre algérienne élève d'Antoine Porot, qui avait préparé sa thèse sur le rapport entre croyances et thèmes délirants, indiquent sans équivoque l'importance accordée à la connaissance de ce matériel. Le rôle social des experts rituels dans le traitement de ces troubles (« Le médecin est ici en général le dernier consulté »), la valeur des idées religieuses, la symbolique à l'œuvre dans les rites (comme l'inscription de versets sur une lame qui, une fois chauffée à blanc, sera plongée dans l'eau placée sous le corps du malade atteint d'impuissance : la lame sera utilisée, commentent les auteurs, pour couper le sortilège qui le lie et le rend malade...). Mais, répétons-le, ce qui est décrit n'est jamais une « coutume » ou une « religiosité » figée, momifiée dans le calque d'une tradition qui se répète sans soubresauts⁶⁵.

Par exemple, le célèbre travail sur le Test de perception thématique (TAT, Thematic Apperception Test⁶⁶) indique clairement que si le test de projection échoue dans ses prétentions diagnostiques, ce n'est pas à cause de motifs religieux qui prescriraient aux patientes de respecter la vérité, rendant de la sorte impossible toute libre association, ou d'un « monde culturel exigeant

64. On ne doit pas ignorer le rôle des ethnologues et des sociologues de l'époque aux côtés du gouvernement français : après la Toussaint rouge, le 25 janvier 1955, le président du Conseil Pierre Mendès France nomme au gouvernement général de l'Algérie l'ethnologue Jacques Soustelle. Il acceptera bientôt la thèse de l'intégration. Sa proposition pour résoudre le problème algérien sera de donner la nationalité française à tous les habitants des trois départements. Les remarques critiques adressées par Fanon aux ethnologues visent, très certainement justement, des personnages comme Soustelle ou Bourdieu. À son tour, Bourdieu n'épargnera pas Fanon (et Sartre) dans ses jugements : « Ce que dit Fanon ne correspond à rien. Il est même dangereux de faire croire aux Algériens ce qu'il dit. Cela les ferait verser dans l'utopie », P. Bourdieu, cité in M. Burawoy, « IV. Colonialism and Revolution: Fanon Meets Bourdieu » [en ligne], *Conversations with Pierre Bourdieu: The Johannesburg Moment, University of California*, <burawoy.berkeley.edu/Bourdieu/5.Fanon.pdf>, consulté le 2 février 2015. Voir aussi Simona Taliani dans ce numéro à propos du rapport entre Fanon et Bourdieu ; K. von Holdt, « The Violence of Order, Orders of Violence: Between Fanon and Bourdieu », *Current Sociology*, vol. 61, n° 2, 2013, p. 112-131 ; A. Haddour, « Torture Unveiled. Rereading Fanon and Bourdieu in the Context of May 1958 », *Theory, Culture & Society*, vol. 27, n° 7-8, 2010, p. 66-90 (ce dernier article montre des photos très éloquentes sur ce qu'a été l'action française contre le voile). Mais voir aussi P. Bourdieu, « Révolution dans la révolution », art. cité, où les thèses exprimées semblent reprendre beaucoup de passages de Fanon, notamment les considérations sur la nécessité de « nier la négation de soi, de défendre une personnalité assiégee ».

65. F. Fanon, *Œuvres, op. cit.*, p. 726. Ces pages contiennent, encore une fois, d'évidents parallèles avec les réflexions d'Ernesto de Martino sur le fatalisme, qu'il ne m'est pas possible de traiter ici pour des questions de place.

66. F. Fanon et C. Geronimi, « Le TAT chez les femmes musulmanes. Sociologie de la perception et de l'imagination », *IVème Congrès des médecins aliénistes et neurologistes de France et des pays de langue française*, LIV session, Bordeaux, 30 août-4 septembre 1956.

Mobiliser Fanon

et, en un certain sens, spasmé», ou, encore moins – comme le prétendait l'École d'Alger – à cause de prétendues limites constitutionnelles de l'« intellect nord-africain ». Si cette méthode se révèle inadéquate ou mieux, « fausse », c'est parce qu'elle n'est pas en mesure de comprendre les contraintes que le réel (le réel de la colonie, le réel d'un monde aussi impénétrable qu'inaccessible) impose à l'imaginaire des patientes et à leurs productions psychiques. Les considérations sur l'échec du test se transformant ainsi en une sociologie politique de la perception et de l'imaginaire⁶⁷. J'ai toujours trouvé dans ces réflexions le meilleur exemple de ce qu'András Zempléni qualifie de projet le plus authentique de l'ethnopsychiatrie : une recherche et une pratique ayant pour objectif d'explorer et de modifier des « conjonctures de vie et de mort », en imbriquant trois procédures distinctes, toutes « pareillement intersubjectives : ethnographique, institutionnelle et clinique⁶⁸ ».

C'est dans cette fusion que se développe aussi l'analyse des cultes de possession, de l'extase des damnés, décisifs pour comprendre l'expérience psychique de la colonie. La dissociation psychique, les tremblements de la transe, l'*habitus* hystérique des possédés et des dépossédés, seront encore une fois analysés à partir d'une phénoménologie détaillée du quotidien (l'écriture de Fanon n'élabore jamais au hasard la séquence des thèmes évoqués, des images suggérées ou des citations)⁶⁹.

Dans le chapitre des *Damnés de la terre* sur la violence, voici surgir les corps des colonisés comme des corps animalisés, des corps-choses (« chose colonisée »), secoués de spasmes, gardiens d'une « agressivité sédimentée dans les muscles » (les rêves aussi sont « musculaires »). C'est une véritable liturgie de la tension musculaire, qui agit comme en contrepoint du flottement psychique que le colonisé expérimente chaque jour devant les signes indéchiffrables du monde colonial. Si l'agressivité envers ses frères lui permet de « défendre

67. *Ibid.*

68. A. Zempléni, « Introduction », *Psichiatria e Psicoterapia Analitica*, vol. 4, n° 2, 1985, p. 13.

69. C'est une piste qui impose à présent une nouvelle réflexion, telle que la suggère Joseph Tonda dans ce numéro : compte tenu que la possession des corps-sexes et de la terre n'est pas seulement une expérience coloniale, et qu'elle se révèle aujourd'hui sous d'autres masques (la possession par les « maris de nuits », opérant dans le registre d'une famille ébranlée, que la grammaire pentecôtiste s'approprie en devenant complice de ce que l'auteur définit comme « impérialisme postcolonial »). On pourrait ajouter encore que le « mari de nuit », en tant que corps étranger habitant les lits et les nuits postcoloniales, occupant le corps et les cauchemars des femmes comme auparavant il occupait les rêves des colonisés (Fanon), constitue un véritable avatar de la figure du mari blanc. Qu'il s'agisse des femmes prostituées provenant du Nigéria et rencontrées à Turin (R. Beneduce, « Traumatic Pasts and the Historical Imagination: Symptoms of Loss, Postcolonial Suffering, and Counter-Memories among African Migrants », *Transcultural Psychiatry*, vol. 53, n° 2, 2016, p. 267), ou des femmes dont nous parle Tonda, la même expérience est là pour nous rappeler les formes contemporaines de la colonie intérieure et sa répétition.

sa personnalité face à son congénère», le convainquant que «le colonialisme n'existe pas», sur un autre plan (celui des danses de possession), le recours à la dimension religieuse (les esprits, les ancêtres, les zombies) lui «permet de ne pas tenir compte du colon»: dans ce cas aussi, le fatalisme, lieu commun de toutes les sociologies négatives des opprimés, devient une stratégie paradoxale par le biais de laquelle «toute initiative est enlevée à l'opprimeur, la cause des maux, de la misère, du destin revenant à Dieu. L'individu accepte ainsi la dissolution décidée par Dieu [...] Les forces du colon sont infiniment rapetissées, frappées d'extranéité. On n'a plus vraiment à lutter contre elles [...] Tout se résout, on le voit, en affrontement permanent sur le plan phantasmatique⁷⁰». La croyance est conçue comme un acte, et la possession, de même que le religieux en général⁷¹, est un champ où agir devient possible.

DE LA VIOLENCE ET DE LA « RÉPÉTITION SANS HISTOIRE »

« Ici, plus de dix millions d'hommes à soigner.
Toute la psychiatrie colonialiste à désaliéner⁷² »

Voilà comment j'interprète personnellement l'ethnopsychiatrie post-coloniale de Fanon, mais cette analyse sommaire serait incomplète si n'était pas au moins évoquée sa réflexion sur les conséquences psychiques et sociales de la violence et de la torture, réflexion qui distingue la « pathologie mentale produite directement par l'oppression » pendant le temps de la « colonisation non contestée » de celle qui dérive de l'abomination de la torture. Dans ce cas aussi, Frantz Fanon échappe à tous les pièges du manichéisme, en adoptant une approche clinique et politique on ne peut plus moderne de la souffrance, aussi bien des victimes que des tortionnaires, autant des symptômes de ceux qui ont agi pour une juste cause (la guerre pour l'obtention de l'indépendance) que de ceux des bourreaux. C'est un thème qui parcourt presque tous ses écrits, depuis *Peau noire, masques blancs*, où il ne manque pas de

70. F. Fanon, *Ceuvres, op. cit.*, p. 466-467. Les pages d'Althabe sur la possession à Madagascar et la « libération dans l'imaginaire » font écho à cette perspective.

71. S. Ellis et G. ter Haar, *Worlds of Power: Religious Thought and Political Practice in Africa*, Londres, Hurst and Company, 2003.

72. F. Fanon, « Lettre à Maurice Despinoy » (1956?), reproduite comme manuscrit dans *Sud/Nord*, 2007, vol. 22, p. 115. Dans les dernières lignes de la lettre, Fanon ne manque pas d'ajouter un mot de tendresse: « Je ne vous parle pas de moi. Ça va. Josie en effet est toute à son fils et épisodiquement se trompe et m'appelle Olivier ».

Mobiliser Fanon

rappeler dans une note les tortures infligées à Madagascar en recourant souvent, pour le sale travail, aux tirailleurs sénégalais. La question de la violence (et de la contre-violence) s'est par ailleurs imposée à Fanon comme une dimension fondamentale de l'expérience, une dimension dont il faut questionner les tenants et les aboutissants⁷³.

À la fin de la première Guerre mondiale, Sándor Ferenczi avait mentionné, au cours d'une conférence tenue à l'hôpital militaire Maria Valéria, les troubles des soldats exposés à des traumatismes : le trait saillant de cette « étrange symptomatologie » (c'est ainsi qu'il l'avait définie) consistait en contractures musculaires et en tremblements. Le psychanalyste hongrois mettait en évidence à plusieurs reprises l'« impression d'étrangeté et d'inconnu » chez des soldats qui, bien que n'ayant pas subi de lésions organiques, étaient devenus incapables de marcher et étaient atteints de violentes secousses, de branlements de la tête, de raideur des bras (« les différentes combinaisons de tremblement, de raideur et de faiblesse produisent des types de démarche tout à fait particuliers que *seul, le cinématographe* pourrait éventuellement reproduire⁷⁴ »).

Plus de trente ans après, Fanon reprendra en quelques lignes les éléments essentiels d'un débat d'envergure (sur les névroses traumatiques liées à la guerre), en prenant cependant ses distances dans trois passages décisifs : d'abord, la formule habituellement utilisée, « psychose réactionnelle », privilégie « l'événement qui a déclenché la maladie [...] ». Il nous semble que, dans les cas présentés ici, l'événement déclenchant est principalement *l'atmosphère* sanglante, impitoyable, la généralisation de pratiques inhumaines, l'impression qu'ont les gens d'assister à une véritable apocalypse » (c'est moi qui souligne). Dans ce contexte, l'événement traumatique consiste en une guerre « qui très souvent prend l'allure d'un véritable génocide ». Ensuite, quand bien même on voudrait se résigner à utiliser la formule déjà employée dans la littérature psychiatrique (« psychose réactionnelle »), il faut admettre cependant qu'on est confronté à une « physionomie inédite de certains tableaux psychiatriques » qui « confirme, s'il en est encore besoin, que cette guerre

73. M. Haddab, « La violence et l'histoire dans la pensée de Frantz Fanon », *Insaniyat* 2004, vol. 63, n° 25/26, p. 27-35. Pour comprendre comment les écrits de Fanon ont été interprétés au cœur des luttes anticoloniales, il est intéressant de rappeler ici l'article écrit par Yoweri Museveni, à l'époque étudiant de sciences politiques à Dar es Salaam, sur Fanon et le Mozambique : Y. Museveni, « Fanon's Theory on Violence : Its Verification in Liberated Mozambique », in N. M. Shamuyarira (dir.), *Essays on the Liberation of Southern Africa*, Dar es Salaam, Tanzania Publishing House, 1971, p. 1-24.

74. Voir S. Ferenczi « Deux types de névrose de guerre (hystérie) » [en ligne], 1916, disponible sur *Psycha.ru*, <psycha.ru/fr/ferenczi/1916/typesnevroseguerre.html#ftn1>, consulté le 20 mars 2015. C'est moi qui souligne.

coloniale est originale même dans la pathologie qu'elle secrète » (nous ne sommes pas loin ici de l'« impression d'étrangeté et d'inconnu » dont parle Ferenczi). Et le caractère inédit réside en ceci que, contrairement à ce qu'on a généralement soutenu sur la bénignité des symptômes, dans le cas de la guerre coloniale, la règle est la malignité des troubles, une fragilité psychopathologique facilement reconnaissable, qui l'amènent à conclure : « l'avenir de ces malades est hypothéqué ». Enfin, la troisième réflexion concerne au contraire le rôle de la « responsabilité » individuelle dans le développement de ces troubles, notamment chez les Algériens, c'est-à-dire même quand les actes de violence avaient été commis dans le cadre d'un projet politique légitime (« nos actes ne cessent jamais de nous poursuivre⁷⁵ »).

En trois brefs passages, Fanon liquide toutes, ou presque toutes, les prétentions de ce qui fera dans les années 1980 les choux gras du savoir psychiatrique : le trouble post-traumatique lié au stress (*Post Traumatic Stress Disorder*⁷⁶), en soulignant la spécificité psychopathogène de la guerre coloniale, les caractéristiques traumatogènes d'un climat de violence quotidienne, les retombées du problème moral (ces aspects étant systématiquement ignorés par les gourous du trouble post-traumatique lié au stress et de son traitement). Mais Fanon ne manque pas de rappeler que le pronostic des conditions cliniques est souvent négatif et à quel point l'avenir de ces générations est hypothéqué (le legs tragique de la violence et de la colonie).

Nous l'avons vu, nous avons là des intuitions d'une importance fondamentale pour interpréter non seulement la symptomatologie des militants algériens, des femmes victimes de viol ou des enfants témoins de violence mais aussi la souffrance sociale qui en découle (dont l'une des expressions est le silence et l'escamotage de ces événements dans la société algérienne elle-même après l'indépendance, à l'exception des occasions cérémonielles)⁷⁷.

Fanon nous livre là un texte magnifique où, en même temps qu'une phénoménologie minutieuse de l'expérience traumatique tracée en brèves esquisses cliniques et reprise dans le même « langage haché » que celui de ses patients, est indiquée la généalogie de cette violence qui se reproduit à travers

75. Toutes les citations dans ce paragraphe sont tirées du dernier chapitre des *Damnés de la terre* : F. Fanon, *Ceuvres, op. cit.*, p. 625-672.

76. C'est le manuel diagnostique de la psychiatrie américaine (DSM) qui a introduit cette catégorie diagnostique en 1980.

77. Sur l'expérience des enfants algériens pendant la guerre, voir les témoignages recueillis par une équipe du ministère des Informations du Gouvernement provisoire de la République algérienne (traduction de G. Pirelli), *Racconti di bambini d'Algeria*, Einaudi, Torino, 1962. Sur le silence à proprement parler symptomatique des institutions algériennes, voir la contribution d'Idriss Terranti dans ce numéro.

les générations, une violence qui fut à l'origine d'une haine meurtrière⁷⁸, de « pulsions homicides indifférenciées », et qui semble pouvoir resurgir de façon inattendue des années plus tard, auprès de générations qui n'ont pas participé à ces horreurs et qui semblent pourtant les connaître.

Mais toujours, et quoi qu'il en soit, ce qui passe le fera sous le signe d'un amalgame indiscernable, un nœud inextricable où figurent désormais symptôme et Histoire, folie et politique. C'est pour cela que nous ne devons pas nous étonner si, dans les récents cas d'attentats suicides individuels (en Allemagne ou ailleurs), on a souvent évoqué l'équilibre psychique fragile de leurs auteurs, leurs rapports passés avec des services de psychiatrie, leur instabilité (ou simplement leur solitude, leur étrangeté incompréhensible même pour leurs proches). Et c'est ici, dans ces quelques lignes, que l'héritage de Fanon redevient incontournable pour lire la violence de notre présent (la violence des banlieues, par exemple, où il ne semble exister aucun projet politique, aucune utopie), de même que la violence des jeunes nés en Europe, apparemment « intégrés », comme aime à le répéter la rengaine de la République, et qui toutefois se dressent contre cette même Europe avec toute leur haine, leur attitude « hostile, hautaine, méprisante⁷⁹ ». Certes, beaucoup d'entre eux révèlent, dans leur implacable folie, cette pathologie de l'interpellation diagnostiquée par Hage, mais aussi la douleur d'une blessure ancienne qui ne parvient pas à guérir⁸⁰.

LES APORIES DE FANON, LE « NŒUD FRANCO-ALGÉRIEN⁸¹ » ET L'AFRIQUE À VENIR

« Ce que je voudrais : de grandes lignes, de grands canaux de navigations à travers le désert. Abrutir le désert, le nier, rassembler l'Afrique, créer le continent. Que du Mali s'engouffrent sur notre territoire des Maliens, des Sénégalais, des Guinéens, des Ivoiriens, des Ghanéens. Et ceux du Nigeria, du Togo. Que tous grimpent les pentes du désert et

78. « Il faut tous les tuer [...]. Les petits, les grands, les femmes, les enfants, les chiens, les oiseaux, les ânes ». F. Fanon, *Ceuvres, op. cit.*, p. 634.

79. *Ibid.*, p. 634.

80. Je paraphrase ici le titre d'une publication récente de Vincent Crapanzano sur l'histoire des harkis : V. Crapanzano, *Harki. The Wound that Never Heals*, Chicago, Chicago University Press, 2011.

81. L'expression est de Jacques Rancière. Je trouve très pertinent, dans le cadre de ces considérations, ce que Rancière a écrit sur le massacre des manifestants algériens à Paris, le 17 octobre 1961 : « La considération du nœud franco-algérien peut en effet nous aider à analyser la disposition actuelle des figures de l'altérité [...] qui définit notre champ ou notre absence de champ politique. [...] Du point de vue de l'État français, cette manifestation, c'était l'apparition des Algériens dans l'espace public français. Cet intolérable a eu le résultat que l'on sait. [...] Nous ne pouvions nous identifier à ces Algériens brutalement apparus et disparus comme manifestants dans l'espace public français.

déferlent sur le bastion colonialiste. Prendre l'absurde et l'impossible à rebrousse-poil et lancer un continent à l'assaut des derniers remparts de la puissance coloniale⁸²».

L'horizon de violence auquel le discours politique est aujourd'hui obligé de se mesurer semble faire écho aux réflexions de Frantz Fanon, en faisant apparaître la valeur et les limites de ses prophéties, de son discours visionnaire, mais dans le même temps en démontrant son indiscutable actualité. Il suffirait d'évoquer le débat grotesque sur le « burkini » pour constater à quel point la question du *hijab*, au cœur de l'action psychologique dans l'Algérie coloniale, semble revenir périodiquement comme un spectre : obsession républicaine et humanitaire, imprégnée de peur et de fascination, magnifiquement analysée par Fanon dans *L'an V de la révolution algérienne*. La présence obstinée de ce fantasme, les prises de position et les articles balbutiants qui ont cherché à en parler, dénotent l'urgence d'analyses sociologiques et politiques en mesure d'entrelacer d'une manière nouvelle des univers théoriques, des imaginaires et des langages hétérogènes⁸³.

Sans avoir la prétention d'approfondir l'analyse de ce qui figure chez Fanon comme de véritables apories⁸⁴, je me bornerai ici à en évoquer la plus intéressante pour mes considérations, celle qui révèle sans doute davantage la fécondité intarissable de sa pensée, bien que dans un contexte historique et politique radicalement transformé.

La tension qui m'intéresse ici est celle qui se crée lorsque, d'une part, on rapporte le caractère d'une société, la façon d'être de ses membres, leurs modes et leurs désirs aux événements historiques qui ont accompagné ses transformations (la vie psychique de l'Histoire), et que de l'autre, on se rebelle contre le déterminisme du passé, un déterminisme qui asservit et qui engendre la forme d'aliénation la plus atroce. Ou celle qui affirme l'urgence thérapeutique de se soustraire au cycle de violence et contre-violence juste après en avoir dit la nécessité dans le moment de la lutte anticoloniale⁸⁵.

Nous pouvions en revanche nous désidentifier par rapport à cet État qui les avait tués et soustraits à tout compte». J. Rancière, *Aux bords du politique*, Paris, Gallimard, 2004, p. 203-212 (c'est moi qui souligne).

82. F. Fanon, *Œuvres*, op. cit., p. 862.

83. Je pense au travail d'Avery F. Gordon (*Ghostly Matters. Haunting and the Sociological Imagination*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2008), comme à un exemple particulièrement efficace de l'approche que j'adopte.

84. Des exemples de ces contradictions figurent déjà dans *Peau noire, masques blancs*. Par exemple, quand Fanon affirme qu'à la Martinique, la famille est pratiquement incapable de « donner naissance à une névrose œdipienne » (F. Fanon, *Œuvres*, op. cit., p. 187), il risque de tomber dans une représentation fréquente dans la littérature de l'époque, selon laquelle les Noirs seraient dépourvus des complexes propres à l'homme civilisé ou, tout court, à l'homme blanc.

85. Sur ce thème, voir en particulier l'article de Nigel Gibson ainsi que les propos éclairants d'Achille Mbembe dans ce numéro.

Nous avons, dans cette antinomie, un parcours inestimable pour mesurer avec quelle lucidité Fanon considère le poids inexorable de l'Histoire, les conséquences du passé (l'esclavage, l'expérience coloniale) et la façon dont la violence et l'humiliation (au même plan que l'intimité des rapports de domination) se sédimentent en *habitus*, en désirs et en tactiques quotidiennes (les subalternes le savent bien, eux).

Dans le même temps, dans chacun de ses écrits, il ne cesse de lutter contre le caractère inéluctable de cette loi (et de nouveau l'aporie se fait spasme, symptôme : c'est là la condition post-coloniale). Son geste s'apparente alors à celui d'un héros qui chercherait à rompre un sortilège (la sorcellerie de l'Histoire) en luttant contre sa reproduction implacable sous les formes du symptôme, ou du mimétisme inconscient de l'ennemi. Ses critiques adressées aux élites nationalistes et son enthousiasme pour les masses paysannes de l'Algérie peuvent nous apparaître comme des analyses empreintes de naïveté et dépourvues de profondeur politique, toutefois les revers subis par tant de projets théoriques et révolutionnaires sont là pour mettre en évidence cette structure contradictoire du réel, devant laquelle Fanon n'a jamais reculé. Les limites de la négritude et de ses représentants les plus qualifiés, d'Aimé Césaire à Léopold Sédar Senghor, les incohérences des partis communistes de l'époque, qui s'inclinaient lorsque la puissance coloniale se faisait entendre, avec ses exigences, ses projets, tout cela a certainement été pour Fanon une expérience douloureuse⁸⁶. C'est une évidence, et pourtant il a réagi en haussant encore davantage le ton de son acte d'accusation, l'ironie cinglante de son écriture (« décolonisons, décolonisons. On décolonise à une telle allure qu'on impose l'indépendance à Félix Houphouët-Boigny »), la force de sa poésie.

Les damnés, les « derniers⁸⁷ », les « masses » si éloignées des cadres du Parti, les « humiliés de tous les pays du monde » auxquels il ne cesse jamais de penser (« Nous Africains disons que depuis plus de 100 ans, la vie de 200 000 000 d'Africains est une vie au rabais, contestée, une vie hantée perpétuellement par la mort⁸⁸ »), de même que la métaphore d'une nuit dont

86. M. Harbi, « Postface », in F. Fanon, *Ceuvres*, op. cit., 2002, p. 677-683 ; P. Worsley, « Frantz Fanon and the "Lumpenproletariat" », *Socialist Register*, vol. 9, 1972, p. 193-230. Worsley suggère également qu'un des mots-clés du vocabulaire fanonien (« damnés ») a été inspiré par la lecture du poème de Jacques Roumain, *Bois d'ébène* (p. 76).

87. Ernesto de Martino insiste à plusieurs reprises sur la nécessité de se retrouver à côté des derniers et des opprimés dans la « même histoire », notamment dans *L'opera a cui lavoro...*, op. cit., p. 116. Sur ce sujet, voir aussi G. Satta, « "Fra una raffica e l'altra". Il regno della miseria e la vita culturale degli oppressi », *aut aut*, vol. 366, 2015, p. 185-196.

88. F. Fanon, *Ceuvres*, op. cit., 2011, p. 855.

il faut se dégager et sortir enfin, semblent tout droit sortis indifféremment de Marx, de l'Évangile ou des vers de Jacques Roumain. Le lecteur qui voudrait définir une fois pour toutes ce qui fait la spécificité du discours de Fanon resterait déçu devant ce «perspectivisme confus» qui constitue pourtant, répétons-le, sa plus grande richesse.

Fanon nous dit, simplement et brutalement, que l'horizon de la lutte contre la domination et l'aliénation, pour le droit à la terre et à ses ressources, tout comme l'horizon de la cure, connaît – entre alliés et adversaires dont les profils souvent se confondent – une seule certitude: celle de sa durée infinie. Conclusion décevante pour le politiste, peut-être, moins pour l'historien ou le psychanalyste.

Les catégories qu'il adopte, façonnées dans la chair à vif de contradictions et de conflits atroces, justement parce qu'elles ne prétendent pas être valables dans n'importe quel contexte, sont les plus indiquées pour penser aujourd'hui l'Afrique et ses institutions, le deuil de ses morts sans fin, mais aussi la créativité récalcitrante de ses intellectuels, de ses mouvements politiques: c'est «l'Afrique à venir», pas «celle des poètes», écrit Fanon, pas «celle qui endort, mais celle qui empêche de dormir». Inévitablement son discours, réfractaire à toute dérive simpliste (qu'il s'agisse d'interprétations psychologiques, sociologiques ou politiques) révèle comme l'ombre d'une solitude obstinée et assumée, où beaucoup ont voulu voir comme un trait de caractère qui aurait fini par l'éloigner inexorablement même de cette Algérie à l'indépendance de laquelle il avait tout sacrifié.

La pensée de Fanon est une pensée qui bouscule, qui ne cesse de surprendre lorsque, quelques lignes avant de fournir sèchement des précisions techniques sur le positionnement de mitrailleuses, de lance-grenades et de commandos, il décrit les changements soudains de la couleur du ciel au-dessus du Sahara⁸⁹. C'est ce Fanon inclassable et insoumis qui pour moi continue d'apporter ses suggestions infinies pour une pensée de la révolte, peu importe si elle prend corps dans les rues de Johannesburg, de Ferguson ou de Paris et pour une cure de l'aliénation: celle des si nombreux émigrés qui déambulent, hésitants, entre les cliniques de l'Europe et les guérisseurs de leurs pays d'origine, tout autant que celle qui couve dans le racisme des institutions occidentales⁹⁰. Frantz Fanon nous aide à penser (et à soigner) la violence de notre temps.

89. *Ibid.*, p. 867.

90. Sur l'histoire postcoloniale de la psychiatrie coloniale, voir R. C. Keller, *Colonial Madness. Psychiatry in French North Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 191-226. Sur les «désordres postcoloniaux», voir surtout S. Pandolfo, *Knot of the Soul Madness, Psychoanalysis, Islam*, Berkeley, California University Press (sous presse).

Et cela parce qu'il a su observer la violence comme peu d'autres l'ont fait, dans toutes ses manifestations, de la névrose mimétique de l'évolué au récit des tortionnaires de l'armée française, de la brutalité des troupes sénégalaises à l'arrogance de la psychiatrie coloniale, des cauchemars des jeunes militants du FLN ayant commis des attentats, à la douleur des survivants.

La présence de Frantz Fanon dans la pensée des intellectuels africains, tout comme son héritage en d'autres lieux du monde, incitent à l'interroger à nouveau, avec, pour toile de fond, les conflits contemporains et les contradictions de ce que nous appellerons, en hommage à Georges Balandier, la « situation postcoloniale ». Ses travaux ont tissé un parcours unique qui a convoqué la phénoménologie et l'existentialisme, la littérature, la clinique et la sociologie pour mieux arriver au cœur du problème qui le faisait se mouvoir : la question de l'assujettissement, la nécessité d'imaginer une société (une humanité) nouvelle. En psychiatre, il n'a pas manqué de déconstruire les catégories d'un savoir dont il a révélé la complicité avec l'ordre colonial, en niant la possibilité de soigner la folie dans un contexte figé par la peur et ravagé par l'oppression. De ses rencontres avec la violence, le racisme et la mort est né ce qu'Achille Mbembe a appelé une clinique du réel⁹¹, en mesure d'analyser toutes les facettes de l'aliénation dans le monde noir ainsi que les conflits et les ombres de notre temps. Les intuitions qu'il nous a laissées sur l'enchaînement du psychique et de l'histoire gardent aujourd'hui toute leur valeur, en constituant à elles seules un héritage incontournable, mille fois repris dans les études contemporaines. Les mots qu'il a lancés et le style unique d'une écriture où la poésie du paysage et les préoccupations tactiques se mêlent dans un amalgame indiscernable continuent à nourrir un débat virulent dans lequel il a été présenté comme tout et son contraire : machiste, incapable de régler ses comptes avec son île natale et les fantasmes œdipiens, visionnaire, prophète de la violence. Célébré en Amérique latine et dans les milieux de la contestation sud-africaine, objet de mésusages, le plus souvent oublié, on doit admettre que son nom gêne toujours, un demi-siècle après sa disparition. Même les études postcoloniales et les *subaltern studies*, qui lui ont pourtant accordé une place d'honneur, ont du mal à classer sa pensée indocile. « Fanon dérange », nous dit Alice Cherki dans ce numéro.

91. A. Mbembe, « Préface », in F. Fanon, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 9. Mbembe parle des « trois cliniques du réel » nées de la rencontre entre Fanon et le nazisme, le colonialisme, et les illusions de la France métropolitaine.

Cependant, si l'on ne cesse de convoquer ce spectre, si l'on persiste à lui consacrer des dizaines de livres, n'est-ce pas que quelque chose de son temps – de sa violence, comme il l'avait lui-même prévu – hante encore notre présent? N'est-ce pas là le nœud qu'il a su discerner peut-être plus que n'importe qui d'autre, l'imbrication du politique et de l'aliénation, la même que nous sommes aujourd'hui appelés à reconnaître et à démêler? Désaliéner, pour Fanon, ne consiste au fond que dans l'acte de désarçonner la loi symptomatique de la répétition (la « répétition sans histoire⁹² »), peu importe où et comment elle se reproduit. La décolonisation est une rupture radicale. Son projet: « changer l'ordre du monde » (« remplacement d'une « espèce » d'hommes par une autre « espèce » d'hommes », écrit-il dans les premières lignes des *Damnés de la terre*). La décolonisation à laquelle il ne cesse de penser est incompatible avec tout repli sur un passé enkysté par la rancune, avec toute « imitation caricaturale et dans l'ensemble obscène⁹³ » de l'Occident. Incompatible aussi avec tout projet de simple « africanisation » ou de retour sur son propre « savoir », comme le rappelle Achille Mbembe⁹⁴.

Les contributions présentées ici veulent être l'occasion de relire Fanon à partir de nos propres questionnements et de notre propre horizon, qu'il s'agisse du débat sur son héritage ou les visages possibles d'un islam libéré par les stéréotypes, sur les ombres d'une violence identitaire aveugle ou d'une cure de l'aliénation à la hauteur des contradictions du présent, en n'occultant pas les limites d'une pensée qui, de toute évidence, reflétait un moment particulier de l'histoire, et notamment la spécificité des rapports politiques et culturels entre l'Europe et l'Afrique dans les années 1950. Son œuvre recèle néanmoins un antidote contre le vieillissement de ses idées. Frantz Fanon ne disait-il pas lui-même, au début de *Peau noire, masques blancs*, que « l'explosion n'aura pas lieu aujourd'hui. Il est trop tôt... ou trop tard »? Ne répète-il à la fin de son dernier livre, que ses notes sur les conséquences psychiques

92. Dans un passage fort intéressant sur le rôle du *lumpenproletariat*, qui devient allié du colon, Fanon écrit: « Les masses paysannes plongées, nous l'avons vu, dans la répétition sans histoire d'une existence immobile continuent à vénérer les chefs religieux, les descendants des vieilles familles » (F. Fanon, *Ceuvres*, op. cit., p. 530).

93. *Ibid.*, p. 676.

94. Je me réfère à l'entretien publié dans ce numéro, mais aussi au discours qu'il a prononcé à l'université de Witwatersrand: A. Mbembe, « Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive » [en ligne], *Africa is a Country*, 2015, <africaisacountry.atavist.com/decolonizing-knowledge-and-the-question-of-the-archive>, consulté le 12 octobre 2016. Qu'on se souvienne entre autres des pages de Fanon sur la nécessité d'aller au-delà du « racisme antiraciste » (F. Fanon, *Ceuvres*, op. cit., p. 532).

Mobiliser Fanon

de la violence étaient « inopportunes et singulièrement déplacées⁹⁵ » ? C'est bel et bien Fanon l'Intempestif que nous souhaitons relire et confronter aux temps présents⁹⁶ ■

Roberto Beneduce

Université de Turin,

Département de cultures, politique et société

Université Mohammed VI,

Centre de recherche économie, société, culture (CRESC), Rabat

95. *Ibid.*, p. 625. Sur la signification de ces « excuses », voir aussi G. Aching, « No Need for an Apology: Fanon's Untimely Critique of Political Consciousness », *The South Atlantic Quarterly*, 2013, vol. 112, n° 1, p. 23-38.

96. Je tiens à remercier mes amis de la Chaire d'études africaines et du Centre de recherche économie, société, culture (CRESC) de l'École de gouvernance et d'économie (EGE) de Rabat, Jean-François Bayart, Béatrice Hibou et Mohamed Tozy, pour avoir soutenu avec enthousiasme le projet d'un séminaire sur Fanon, qui s'est effectivement tenu en mai 2016 à l'EGE (« Retour sur Frantz Fanon »), ainsi que les relecteurs anonymes de *Politique africaine*. Sans leur collaboration et leur patience, ce dossier n'aurait jamais vu le jour. Je remercie également l'Institut méditerranéen d'études avancées (Iméra) de Marseille pour m'avoir donné la possibilité de profiter d'un séjour d'étude en 2016, et Amine Asselah en particulier : le dossier qu'il m'a confié sur son oncle Slimane Asselah, jeune médecin militant du FLN, arrêté le 4 mars 1957 à Alger, torturé et dont le corps n'a été jamais retrouvé, est l'objet d'un travail en cours (voir aussi sur ce sujet M. Khiati, *Les blouses blanches de la Révolution*, Alger, Éditions ANEP, 2011, pp. 135-136). Slimane Asselah avait écrit avec Fanon l'article « Le phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique : considérations générales, signification psychopathologique », *Maroc médical*, vol. 36, n° 380, p. 21-24, paru peu avant son arrestation.