

Schizoanalyse & Djinns: programme d'une ethnopsychiatrie politique

par STEPHAN VIDAL

Abstract

In this paper, after describing the basic features of the schizoanalytical program, as an instrument of both politicisation and clinic, the author examines the potential of a North Africa analysis, starting from Fanon's psychiatric experiments in Blida. It would show that djinns occupy the function of symptoms and would make possible the development of conflicts and psychological, social, and political negotiations. Finally, the author reminds us the emergency there will be to rethink and reconsider the therapeutic practices inscribed into locations and stories determined by colonisation and forced migration into capitalist poles.

Instrument de politisation et de clinique

Nous désirerions, ici, mener quelques réflexions problématiques relatives à la schizoanalyse en tant qu'elle est non pas un index d'assertions théoriques, ni une application d'axiomes substantifs, mais bien un *programme*¹ visant à mobiliser, au cœur même des pratiques quotidiennes, des instruments et de politisation et de clinique parmi diverses mises en scène de dramatisation de nos enjeux actuels et à venir. C'est tout un dispositif de mise au travail et de mise en mouvement qui est requis ici : moins une herméneutique d'un passé transcendantal, dont le présent réagencerait ses effets encore (ré)actifs – l'*Urszene* freudienne comme matrice temporelle de nos disjointements cosmo-psychique –, qu'une élucidation symptomatologique d'une aire social spécifique - Deleuze et Guattari invoqueraient l'exploration d'« un champ global de coexistence » (Deleuze, Guattari, 1972, p.330) -, toujours actualisée en fonction de l'intempestivité propre à un régime collectif d'énonciation qui s'agiterait par contretemps, à savoir « contre son temps et pour un temps à venir » (Deleuze, 1969, p.306-307). L'exercice que recèle une telle

¹ « C'est ici qu'apparaît le régime d'énonciation dénommé schizo-analytique, qui n'a pas pour contenu un corps de propositions théoriques mais un *programme*. Aussi l'enjeu de l'*Anti-Oedipe* est-il nécessairement manqué si on ne l'articule pas à ce projet expressément pratique, à la fois clinique et politique, qui le finalise, et si l'on ne rapporte pas ce projet lui-même aux processus réels qui en conditionnent l'énonciation et l'effectuation » (Sibertin-Blanc, 2006, p.21). En ce sens, cette présente communication est un redoublement à l'appel lancé par l'un des penseurs de « l'école de Brazzaville », composée donc de Patrice Yengo, mais également Joseph Tonda et Abel Kouvouama, pour une création disciplinaire consistant en une *herméneutique du sorcellaire* (Yengo, 2017), comme lecture symptomale des rapports sociaux coloniaux inscrits dans la modernité africaine.

pratique clinico-critique - qu'elle soit théorique, philosophique ou nous le verrons aussi *sorcellaire*, c'est-à-dire enveloppée de concepts animés – est d'avantage celui d'une instanciation de conflictualités productives d'*équivoques*, en excès à perpétuité², sans jamais une résolution monolithique et monochrome, depuis l'intérieur d'un champ socio-historique déterminé et à partir de l'intériorité de pratiques et d'expérimentations, qui, *dans l'endurance de l'épreuve de l'altérité*, devront s'ouvrir à des exogènes, à un dehors. Encore faudrait-il préciser ce rapport social à l'altérité : ce n'est pas tant la propriété exclusive réservée à la schizoanalyse que de s'occuper de ces exogènes – toute pratique théorique bricole un tant soit peu une relation à l'altérité³ -, qu'un mode singulier de métabolisation et de capture de celle-ci. Force est de relever alors la qualité de ce mode anthropophage :

Le critère de sélection pour qu'une culture soit admise au banquet anthropophage n'est pas son système de valeurs en soi, ni sa place dans une quelconque espèce de hiérarchie de savoir, mais, si le système en question fonctionne pour celui qui l'absorbe, il s'agit de savoir avec quoi il fonctionne, dans quelles mesures mobilise-t-il ou non ses puissances particulières, et dans quelles mesures lui procure-t-il ou non des moyens pour créer des mondes à partir de ce que lui demande la vie à ce moment-là. (Rolnik, 2011, p.11)

De ce fait, on se trouve dans l'incapacité de penser depuis une identité, depuis le Même (que ce soit en ensemble de départ ou d'arrivée), puisque, ici, selon le mode anthropophage, il est davantage question de subjectivation par dé-subjectivation, la différence (pour elle-même) est toujours-déjà première, et rien n'est premier qui ne soit déjà second. Peut-être que l'exemple le plus parlant et le plus canonique est-il celui de la guêpe et de l'orchidée (Deleuze, Guattari, 1980, p.17). Tout compte fait, ce serait dans la particularisation d'un certain mode d'hétérogenèse que viendrait se loger le caractère révolutionnaire de cette machine théorique et analytique.

C'est dire que la schizoanalyse n'est jamais anticipable, ou du moins toujours en après-

² S'il devait y avoir un transcendantal - en fait une limite que l'on s'imposerait pour faire recouvrir à nos concepts une « puissance réelle, mais finie » (Balibar, 2005, p.X) -, il ne se situerait ni dans un sujet (Kant), ni dans un passé immémorial (Lévinas), ni dans un réel de l'incomplétude originelle du symbolique (Lacan), mais bien dans cette notion décisive de l'*équivoque*, du quiproquo, de la méprise. La seule condition de possibilité de toute formation discursive étant cette « différence de perspective » (Viveiros de Castro, 2009, p.57), elle rend impossible et conjure la prise de pouvoir par une traduction littérale et homogénéisante, qui, quant à elle, aurait pour projet politique d'annihiler cet excédent, *cet en-trop incommensurable*. L'excès à perpétuité est le moteur immanent à une science perspectiviste, qui aurait à s'occuper de ces équivoques que l'on ne pourrait affilier à un quelconque « "défaut d'interprétation" (au sens d'un manque), mais bien [à] un "excès" d'interprétation » (Viveiros de Castro, 2009, p.58). On insistera jamais assez sur la dimension anthropologique et linguistique de la schizoanalyse.

³ Ce que l'on reprocherait à ces pensées (et donc corrélativement à la formation sociale capitaliste), c'est qu'elle l'assimile et la *subsume* sous le mode du Même, oblitérant la possibilité même de l'existence d'une extériorité, la réduisant à néant. Ce sera sous la catégorie d'« axiomatique » que Deleuze et Guattari argumenteront cet aspect endophage (Deleuze, Guattari, 1980, p.528-591).

coup, par capitonnage. C'est dire aussi que la schizoanalyse ne peut prétendre à une quelconque autonomie synonyme d'une hypostase tautologique et récursive. Elle n'est pas le Baron de Münchhausen tirant ses propres cheveux pour se sortir de sables mouvants. Par contre, elle s'actualise en se singularisant par hétérogénéité au gré de la construction de ses relations : c'est une véritable casuistique relationnelle, dont ses itérations valent pour événements. D'ailleurs, on reconnaîtrait volontiers une machine théorique aporétique à son impossibilité à refaire événement. La crise et les impasses des sciences euro-américaine « découlent directement de [leur] incapacité » « à assimiler »⁴ leur soustraction à des dualismes qui, certes auparavant mais encore et toujours, organisent toute la pensée. À tout le moins, le seul événement, *l'unique*⁵, que les sciences euro-américaine ont dû intégrer (pour ensuite se fermer à d'autres événements), est celui d'une *scène originare*, quasi-apologétique, où s'y joue la double signature d'un contrat naturel et social en tant qu'ils sanctifient la division, ou la binarisation, du monde : le monde devient ce qu'il est – supposée civilisation – lorsque le chaos primordial de l'indétermination laisse place à des nominations duales qui séparent tout en déterminant : jour/nuit, ciel/terre, lumière/ténèbre⁶, homme/femme, culture/nature, visible/invisible, etc. Ces dualismes, dont la liste et ses strates d'énonciation sont nombreuses⁷, arborent les traits de *Denkmittel*, ou de repères mondains particuliers, au travers desquels la pensée occidentale s'orientera de manière répétitive à n'être que des actualisations, voire des réécritures, de cette *Urszene discursivo-pratique*.

Ainsi, l'objectif visé de la schizoanalyse, si tant est qu'il y en est un, est de constituer une véritable physique dynamique des forces et des puissances intensives se sédimentant (éphémèrement) en des modes d'existence particuliers, dont il conviendrait d'en faire l'éthologie des modes de subjectivation politique. Force est de consigner qu'elle vise à faire éclater de l'intérieur, par minoration donc, tout en construisant des alliances avec des extérieurs, l'ensemble des décalques de « la science » fondés sur cette unique,

⁴ *Mutatis mutandis* « Mai 68 ne fut pas la conséquence d'une crise ni la réaction à une crise. C'est plutôt l'inverse. C'est la crise actuelle, ce sont les impasses de la crise actuelle en France qui découlent directement de l'incapacité de la société française à assimiler Mai 68 » (Deleuze, Guattari, 1984, p.216).

⁵ « C'est précisément ce qui a lieu dans la psychose. La crise non surmontée coupe court à la possibilité même de tout autre crise. La métamorphose de l'existence, qui constitue l'événement même de la psychose, est devenue l'unique. Dans la psychose, à parler en toute rigueur, il n'y a plus d'événement » (Maldiney, 1991, p.91)

⁶ « Élohîm voit la lumière : quel bien ! Élohîm sépare la lumière de la ténèbre » (Genèse 1, 4).

⁷ On retrouve cette prise de consistance du pouvoir (non seulement par binarisation mais surtout par érection souveraine, sur le mode de la présence-absence, d'un équivalent général) sur de nombreux niveaux de réalité enchevêtrés : sur un plan monétaire (marchandises/dollar), linguistique (signifiant/signifié), épistémologique (objectif/subjectif), sexuel (phallus/manque), juridique (personne/chose), psychopathologique (névrose/psychose), socioanthropologique (culture/nature), historico-temporel (modernité/tradition), géographique (Nord/Sud), théologique (Dieu/Diable-Sorcier), économique (capital constant/capital variable), métaphysique (esprit/corps). Pour l'analyse de l'intrication de certains niveaux entre eux (sexuel, linguistique, inconscient, souveraineté) selon le modèle monétaire, voir J.-J.Goux, 1973, 53-113.

première et dernière⁸, *scène originare* ; à proprement parler en aménageant des zones d'indiscernabilité, des « entre-deux virtuels », qui recouvreraient ces ensembles dichotomiques par des espaces analytiques brouillant les frontières pré-établies, où il deviendrait impossible de se repérer selon les balises duales présupposant un espace hodologique, puisque « [c]elui-ci ni interne ni externe, est l'entre-deux virtuel d'un dedans et d'un dehors qui n'existent pas encore » (Maldiney, 1993, p.11).

En revanche, certes la schizoanalyse ne repose sur aucun présupposé idéologique, mais elle s'arme tout de même de coordonnées cartographiques, de repères et de balises, qui en rendent possible les déplacements et les migrations. Elle se fait en avançant, et comme dirait Althusser citant Napoléon : « on avance et on voit... » (Sibertin-Blanc, Legrand, 2007, p.10, n.9). Pour l'instant et pour la suite de la démonstration, il faudrait bien décrire le montage conceptuel minimal que constitue la schizoanalyse – son seuil théorique incompressible et irréductible sur lequel cette pratique théorique repose, car oui il y en a bien un. Quel est donc à la fois cet instrument de production et cette « matière-objet de transformation » ? (Sibertin-Blanc, Legrand, 2007, p.10). L'instrument de production que mobilise la schizoanalyse consiste en un nouage ou une intrication : cette épistémologie accorde le primat à l'immanence. Ce geste théorique est ce qui impulsera d'ailleurs la machine de guerre insérée dans l'*Anti-Oedipe* à partir d'un questionnement emprunté mais détourné de Wilhelm Reich (et d'une manière plus géologique que psychanalytique dans *Mille Plateaux*) :

En vérité, la production sociale est uniquement la production désirante elle-même dans des conditions déterminées. Nous disons que le champ social est immédiatement parcouru par le désir, qu'il en est le produit historiquement déterminé, et que la libido n'a besoin de nulle médiation ni sublimation, nulle opération psychique, nulle transformation, pour investir les forces productives et les rapports de production. *Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre.* (Deleuze, Guattari, 1972, p.38)

Ce qu'il faut en retenir ici, c'est bien l'intrication, la « commune mesure » et la « coextension » de champs *a priori* distincts ; ou mieux, qui ont été disjoints au préalable, dont la figure thuriféraire reste l'agencement de subjectivation par la privatisation du huit-clos familial comme cette fonction idéo-logico-sociale reproductrice du pouvoir capitaliste. « Les psychanalystes n'inventent rien » mais ils en soutiennent son mouvement répressif. La thèse subsidiaire – mais ô combien primordiale - de cette opération formelle d'immanence soulève le fait que toute pratique analytique et toute cathexis est à ré-inscrire dans un environnement culturel déterminé, et puis bien entendu qu'il n'y a de cultures qu'inventées (Wagner, 1975). De fait, c'est à partir de ces occurrences localisées que se constitue une pratique théorico-clinique, la seule à même de recouvrir des degrés d'efficace quant à la mise en mouvement de processus politique

⁸ « Je suis l'Alpha et l'Oméga, le Premier et le Dernier, le commencement et la fin » (Apocalypse 22, 13).

de libération vis-à-vis des mécanismes de répression. Et s'il y a bien des terrains propices à de tels investissements et qui doivent nécessairement les mobiliser, ce serait bien sur les territoires indigènes (ex)colonisés, et en particulier, pour ce qui nous intéressera ici, en Algérie.

En ce sens, nous nous devons de *traduire* l'élaboration deleuzo-guattarienne qui est plus un « schéma hylémorphique » suscitant des transformations qu'un tableau ou une nature morte visant seulement à reproduire machinalement une « matière-objet » dans le nouage entre les trois strates dorénavant intriquées : l'activité analytique ou clinique ; le champ socio-politique ; la machine désirante. L'usage que nous occasionnons de cette notion de « schéma hylémorphique » est davantage proche de celui qu'en feront Deleuze et Guattari dans le douzième des *Mille Plateaux* que celui initialement dialectisé par Aristote. Son usage est donc requis à la seule condition nécessaire de ne plus le considérer comme une application informée de la forme à la matière et d'engendrement de la matière par la forme, c'est-à-dire « qui implique à la fois une forme organisatrice pour la matière, et une matière préparée pour la forme » (Deleuze, Guattari, 1980, p.457). En revanche, ce que nous voulons signifier ici, en reprenant ce passage de *Mille Plateaux* qui lui-même emprunte ses développements à Gilbert Simondon, afin de caractériser le potentiel de transformation d'une telle épistémologie, c'est que sa *forme* immanente n'implique pas automatiquement la *matière* des trois niveaux (analytique/social/désir). La *forme* elle-même, à la fois « système métastable » et « structure de l'hétérogène » (Deleuze, 1966, p.121), informe la *matière* selon son implication dans un certain milieu d'individuation, ou milieu d'exhortation de différences potentielles. Or, ce milieu prend une telle efficacité qu'« [à] ce schéma forme-matière, Simondon oppose un schème dynamique, matière pourvue de singularités-forces ou conditions énergétiques d'un système » (Deleuze, Guattari, 1980, p.457, n.28). En somme, que *deviennent* les différents niveaux de réalité (*matière*) intriqués (*forme*) lorsqu'ils sont toujours-déjà co-impliqués dans un certain milieu donné, composé de ses propres présupposés sociaux ? Ce qui, au passage, corrobore le caractère proprement intensif de la schizoanalyse, et non plus extensif.

Promptement, la vitalité de ce schéma est proportionnelle à son degré de potentialisation vectorielle de différences productrices de questionnements *problématiques* (voire de quelques résultats transitoires) – où la notion de *problématique* n'est plus un « état provisoire de notre connaissance, un concept subjectif indéterminé, mais un moment de l'être » (Deleuze, 1966, p.122), soit la *problématique* comme ontologie du devenir, à savoir le moment objectif pré-individuel. Pour reprendre Viveiros de Castro et étayer notre propos quant à l'impératif (catégorique?) de se laisser travailler par une pragmatique contextuelle, c'est le « déséquilibre perpétuel » (Viveiros de Castro, 2009), nous contraignant à habiter ontologiquement l'équivoque – comme catégorie transcendantale -, qui est une condition de possibilité à la création heuristique.

Conséquemment, lorsqu'il s'agit de construire tortueusement une *schizoanalyse*

*indigène*⁹ (et en l'occurrence en Algérie), une quatrième strate (ou métraste ?) viendrait surdéterminer l'ensemble intriqué : *le lieu cultuel* (magico-religieux en des termes occidentaux) comme le lieu par excellence *amphibologique* où se nouent, de manière à la fois immanente et asymétrique, le politique, le social, le désir, le thérapeutique *et enfin* le religieux ou encore le *sorcellaire*.

En retour, et cela fait d'autant plus partie du programme schizoanalytique, cela implique que l'on exhume des treuils politico-clinique ailleurs qu'à l'accoutumé, ou mieux, dont le « blanc des yeux » ne voit pas en quoi telle ou telle pratique pourraient relever d'un quelconque dispositif politique et de schémas actanciels. Autrement dit, il s'agirait moins d'identifier des pratiques politiques de libération impliquant les principes directeurs typiques des concepts politiques balibarien « d'Émancipation » et de « Transformation » (Balibar, 1995)¹⁰, que d'en signifier pragmatiquement la présence, idiosyncrasique et latente, au sein de pratiques autochtones.

Nous postulons alors la thèse décoloniale décisive que ce n'est pas la *politique blanchisée* qui s'étend à la sorcellerie et aux *djinns* – ce qui reviendrait à constituer une façon « normale » de faire la politique, et par voie de conséquences d'en cibler les déficiences chez les autres à l'aune de cet axe de référence « normal » -, mais bien qu'il y a une multitude de subjectivations politiques, chacune singulière en soi, avec ses propres schèmes symbolico-imaginaires. Thèse décoloniale puisqu'il s'agit de décoloniser les façons de penser et d'agir la politique. Nous nous demandons d'ailleurs si nous n'assisterions pas à un « blanchiment » de la politique et de la liberté, dans le double sens d'une légitimation légale de cette façon de faire (forme-État et institutionnelle de la politique) et d'une extension réifiante des principes actifs de cette forme de la politique aux territoires (ex)colonisés, c'est-à-dire un prolongement du colonialisme au travers des procès même de l'action politique. En ce sens, le processus de décolonisation et d'indépendance de l'Algérie, optant pour une étatisation nationale de sa forme politique (condensation d'un corps social imaginaire via l'opérateur symbolique *Nation*), reste une sorte de colonisation par les voies mêmes de sa libération. L'Occident, ici la France, colonise aussi par les façons de se libérer qu'elle impose. Ou du moins, concédons que ce blanchiment des pratiques démocratiques n'engendrent en aucun cas une « coupure subjective ou signifiante » au sens de Félix Guattari (Guattari, 1968). À dire vrai, il n'y a pas eu de créativité institutionnelle lors des séquences historiques de décolonisation, seulement la répétition d'une forme politique étatico-nationale toujours-déjà avortée du

⁹ « Schizoanalyse indigène » est un pléonasme, une redondance, puisque nous estimons qu'il n'y a de schizoanalyse qu'indigène.

¹⁰ Nous les résumerons rapidement comme les concepts classiques de la philosophie politique : l'un repose sur le modèle kantien de l'insurrection où, dans une temporalité de l'instantané calqué sur un passé à réactiver, des sujets dominés gagneraient leur (relative) indépendance en en passant par une auto-nomination de leur référentialité subjective ; l'autre repose sur un modèle marxiste où, dans une temporalité de la présentification - quotidienne et perpétuellement rejouée -, des sujets dominés gagneraient leur relative indépendance par une transformation continue des déterminismes socio-historiques que constitue ce socle de contraintes.

fait même de sa logique interne. La libération est restée prisonnière des « structures répétitives, des chaînes signifiantes repliées sur elles-même » (Guattari, 1968, p.173), et « d'un ordre symbolique éternel » (*ibid*, p.175), c'est-à-dire dans les limites aporétiques des concepts politiques d'« émancipation » - ou la réitération d'une forme-État¹¹ -, et de « transformation » - ou la reproduction mimétique d'un ensemble d'énoncés et de batteries a-signifiantes provenant encore de la « coupure léniniste » momifiée et canonisée (Guattari, 1968, p.183-195). Le camp programmatique de la schizoanalyse, ambitieux soit-il, s'établirait sur la vétusté de ces coordonnées symbolico-imaginaires, ordonnancées d'énoncés chosifiées, et simultanément en affecteraient de nouveaux en des pôles inédits de mobilisation articulés à une « trame réelle d'énonciation » (Guattari, 1968, p.177).

Décolonial aussi au sens où cette thèse défendue conjure par avance toute les considérations culturaliste et/ou traditionaliste, qui feraient des États-Nations africains de simples caricatures de ceux occidentaux, ou comme ont pu le dire certains des « Etat mou » (Gunar Myrdal) ou « Etat sous-développé » (Médard)¹², ou même Fanon (1961, p.145-193) qui incomberait la faute de ces échecs sur l'incompétence et la corruption de ses leaders. Thèses que l'on ne pourrait défendre, étant donné qu'elles supposeraient dans le même temps une inéluctable charge du passé lestant les épaules africaines d'une intransformation politique, dont ils ne pourraient se débarrasser, et visible aux survivances traditionnelles comme mode d'appropriation de ces incursions modernes ; partant, citons Georges Balandier :

Les sociétés dites traditionnelles et les sociétés dites historiques sont fréquemment considérées sous la forme de figures inversées ; la définition des unes devient ainsi celle des autres en négatif. Les premières paraissent soumises aux contraintes de la tradition, fondées sur la répétition, dénaturées dès l'instant où elles s'ouvrent à l'histoire – parce que celle qu'elles ont dû intérioriser leur demeura "étrangère" et résulta des dominations subies au cours des derniers siècles. Créditées d'une stabilité qui serait leur propriété principale, elles prennent à la limite l'aspect de sociétés de la passivité (Balandier, 1974, p.203).

Cependant, les États-Nations africains ne sont pas non plus de purs doublons. Entre l'image de l'État-Nation occidentale et celle africaine, il y aurait tout un jeu des différences à tracer. On mentionnera, uniquement et rapidement, les rapports inextricables et multiples, donc *ambiguës*, entre la souveraineté de l'État et la sorcellerie, que l'on ne peut plus analyser indépendamment des processus politiques, tant dans la sanction de l'une *par* l'autre – on en appelle à l'autorité de l'État pour contenir les débordements de la sorcellerie, ou *l'effet-conservateur du pouvoir sorcellaire* -, que dans la maîtrise de l'une

¹¹ On se reportera avec attention à la lecture, se revendiquant d'un matérialisme historico-machinique, du douzième et treizième des *Mille Plateaux* qu'en produira Guillaume Sibertin-Blanc (2013, p.16-69).

¹² Kouvouama, 2001, p.19.

pour l'autre – on en appelle aux forces invisibles de la sorcellerie pour conquérir le pouvoir étatique, ou *l'effet-pouvoir du sorcellaire*¹³. Mais nous nous situons encore là dans une analyse macropolitique du sorcellaire, alors que nous mettrons plus l'accent sur la micropolitique externe du sorcellaire.

Somme toute, l'opération est clairement identifiée : *substituer à l'extension (coloniale) l'intension des concepts de la politique*. L'« intension » (Deleuze, Guattari, 1991, p.25-28), au sens de l'intensif que l'on retrouve partout dans la pensée guattaro-deleuzienne, en vient à caractériser ce qu'est un concept pour Deleuze, en opposition à l'extension. Ce serait même dans cette opposition radicale, non pas entre deux termes, mais plutôt entre deux traitements ou deux usages (un usage extensif ou un usage intensif des traits ou composantes en tout genre d'un Tout articulé), que se concentrerait l'aspect critique de leur entreprise. *Soit* la reproduction éternelle (absence de temps) ou sempiternelle (permanence indéfinie dans le temps) d'une structure (Mengue, 2003, p.41), *soit* sa bifurcation intempestive en tant qu'Événement pur, où la composante se répète différemment. *Bref, une préférence revendiquée pour une métaphysique géo-ontologique, au mépris d'une gérontologie métaphysicienne.*

Nous osons donc une tentative de re-matérialiser la pensée politique (Latour, 2011), de la penser et la pratiquer *autrement*, dans un remaniement constant de ses processus en action. Dans ce qui va suivre, nous allons circonscrire la méthode d'explication d'une certaine éthologie ou d'un certain mode d'existence politico-clinique indigène, requérant un degré amphibologique plus élevé¹⁴ que les deux premiers concepts politiques de la topique balibarienne (Emancipation et Transformation), à partir des *djinn*s et de leur mode d'interrogation sorcellaire. À parler en toute rigueur, en requérant une certaine *mise en narration*, une certaine modalité de *fictionnalisation imaginaire*, ou encore un mode de causalité dans lequel les sujets-patients se reconnaissent comme tels, tout en se repérant avec dans un espace conflictuel de rapports de force.

¹³ « Et cette ambiguïté est essentielle pour comprendre l'essor de la sorcellerie dans des contextes modernes : elle fournit certes des moyens de résister aux changements et aux inégalités qui en découlent, mais elle peut aussi susciter des efforts d'appropriation des nouvelles ressources » (Geschier, 1995, p.283), y compris lorsqu'il s'agirait d'augmenter les puissances du capitalisme identifiables à la monétarisation-marchandisation de la valeur, à l'exacerbation-illimitation de la violence, et à la fragmentation-dissémination des rapports sociaux et familiaux.

¹⁴ Ainsi qu'un redoublement de l'hétéronomie constitutif du troisième et dernier concept de la politique de Balibar : « un concept que j'appellerai *hétéronomie de l'hétéronomie*, car il montrera que les conditions auxquelles se rapporte une politique ne sont jamais une dernière instance : au contraire, ce qui les rend déterminantes est la façon dont elles portent des sujets ou sont portées par eux. Or les sujets agissent conformément à l'identité qui leur est imposée, ou qu'ils se créent. L'imaginaire des identités, des appartenances et des ruptures, est donc la condition des conditions, il est comme l'autre scène sur laquelle se machinent les effets de l'autonomie et de l'hétéronomie de la politique. À quoi correspond aussi une politique, irréductible à l'émancipation autant qu'à la transformation, et dont je caractériserai l'horizon éthique comme *civilité* » (Balibar, 1995, p.19).

Fanon, l'Algérie et Blida : deuxième naissance (avortée) ou le lithopédion de la schizoanalyse

Lorsque l'on s'intéresse de près à la psychothérapie institutionnelle et au traumatisme que le contact colonial provoque – laissant des traces mnésiques irréversibles et des oublis ou des « blancs » refoulés dans lesquels viennent s'engouffrer un colmatage littéraire irrésistible -, Frantz Fanon reste un point de passage indispensable. En effet, on pourrait même le considérer comme l'un des premiers schizoanalystes, entendez l'un des premiers à n'effectuer aucune dérivation du processus désirant en le branchant toujours-déjà au cosmos atmosphérique et à une géopolitique particulièrement coloniale ; d'ailleurs il est étonnant de relever que Fanon est l'une des seules et rares références citées dans *L'Anti-Oedipe* qui ne passe pas par la méthode du détour et du déplacement de Deleuze. La référence à Fanon est telle quelle, il n'y a rien à changer (Deleuze, Guattari, 1972, p.118). Il y aurait d'ailleurs à construire tout un dossier sur les relations étroites et les interpénétrations entre la psychothérapie institutionnelle, la schizoanalyse et l'ethnopsychiatrie politique que Fanon tente de monter au sein de la clinique de Blida (voire aussi avec la phénoménologie psychiatrique). Justement, la différence fondamentale entre Fanon et la psychothérapie institutionnelle réside en une reconfiguration empirique de la pratique thérapeutique (Fanon, 1954) – soit une approche pragmatique propre au programme schizoanalytique. C'est à partir d'une « situation expérimentale unique » à l'hôpital de Blida (Khalifa, 2015, p.155) que Fanon en viendra à bouleverser sa pensée. Il repart d'un constat : la psychothérapie institutionnelle marche avec les femmes européennes, mais échoue avec les hommes algériens. Elle n'est donc pas simplement exportable (ou extensive) mais requiert un « travail cognitif d'assignation de sens » (Khalifa, 2015, p.156) recomposé dans le cadre de référence du milieu culturel donné.

De certitude, on peut émettre des doutes quant au fait que Fanon était aveugle d'un tel décalage, lui qui était si lucide de la situation coloniale, y compris lorsqu'il s'agissait de clinique. Au contraire, à en suivre Numa Murard, Fanon a avant tout mené des recherches approfondies sur les pratiques arabes de la culture algérienne qui traitaient thérapeutiquement les autochtones : café maure et conteurs ; marabouts et sorciers ; mauvais œil (*l'ain*) et mauvais esprits (*djinns ou djnoun*) (Murard, 2008). Il était d'emblée conscient du futur échec à imposer une telle exportation (extension coloniale) des pratiques de la psychothérapie institutionnelle à La Borde. Pourquoi donc forcer la transposition de telles pratiques « occidentalocentrées » ? alors même que Fanon était au courant de son impossibilité à les y inscrire dans ce territoire donné. Nous ne disons pas, à l'évidence, que la psychothérapie institutionnelle est par nature colonialiste, bien au contraire. Mais cela aurait été le cas si jamais elle avait eu pour ambition de s'étendre de manière continue et pour prétention de se reproduire à l'identique d'elle-même. D'où le recours décisif à la pragmatique critique de la schizoanalyse et aux éléments empiriques

et localisés de l'ethnopsychiatrie, afin de conjurer le sort de l'occidentalo-centrisme et du traditionnalisme, c'est-à-dire de repérer des pratiques culturelles et culturelles non seulement différentes mais aussi et surtout évaluées pour elle-même et par elle-même, et non plus par rapport à un axe de référence occidental, qui d'ailleurs le plus souvent considère ces pratiques locales comme traditionnelles, à savoir comme des pratiques relevant exclusivement d'un temps ancien et portant la charge ontologique d'un temps immuable allergique aux changements et aux transformations : ce contre quoi on s'oppose fermement. S'il y a bien un projet propre à la schizoanalyse, ce serait celui de rendre compte de positions subjectives et de pratiques objectives « dans [leur] positivité même, et comme positivité » (Deleuze, 1975, p.23)¹⁵. Mais reprenons-nous, plus précisément, il n'existe pas (ou plus ?) de véritables processus culturels locaux sans qu'ils soient en partie (in)formés de flux continentaux et mondiaux (Bernault, Tonda, 2000, p.6)¹⁶, ou en d'autres termes sans qu'ils soient pris dans *une réverbération coloniale*¹⁷.

Suivant ces conditions objectives, on pourrait tenter l'hypothèse que son ethnopsychiatrie politique l'est, politique, dès sa méthode d'implantation : ce n'est pas en *appliquant* des dispositifs constitués de références autochtones qu'on l'instancie efficacement, mais c'est en *suscitant* de la conflictualité interne, à la fois chez les professionnels de l'hôpital et chez les patients, que l'on entre-ouvre une voie vers plus d'autonomisation des schèmes d'action et de décision, et vers une réappropriation de ses propres rationalités thérapeutiques. Autrement dit, non seulement la finalité d'une telle pratique clinique réside dans la modification empirique de ses procédures de soin, mais aussi, et surtout, dans la manière dont elles seront endurées et digérées par les principaux concernés. Il n'est jamais question de faire « avaler la pilule », elle aura forcément du mal à passer, bien plutôt de faire « tenir la dragée haute ». En des termes perspectivistes, afin de créer le désir d'une « individuation » des pratiques analytiques qui se déploieraient au sein d'un espace ambivalent, c'est-à-dire en les branchant *immédiatement* à ses conditions réelles d'existence, et afin de panser les catatonies chroniques chez les patients musulmans, il a fallu avancer masqué (le masque blanc du colon) en injectant par intraveineuse et en faisant « avaler des couleuvres », *ergo* des pratiques hétérogènes et étrangères aux autochtones. Fanon a joué au « chaman transversal » induisant un « processus de transmutation de perspectives » (Viveiros de Castro, 2009, p.112). Les

¹⁵ « Toutefois, la difficulté est de rendre compte de la schizophrénie dans sa positivité même, et comme positivité, sans la réduire aux caractères de déficit ou de destruction qu'elle engendre dans la personne, ni aux lacunes et dissociation qu'elle fait apparaître dans une structure supposée ».

¹⁶ De façon plus générale, pour appréhender ce piège épistémologique qui ferait des ancrages culturels locaux de simple survivances traditionnelles, exclusivement dépendantes d'un passé a-moderne et donc pur, on consultera le dossier « Pouvoirs Sorciers » de la revue Politique Africaine n°79, mais aussi l'ouvrage *Guérison Divine* de Joseph Tonda, et *Modernité Africaine* d'Abel Kouvouama (entre bien d'autres ouvrages).

¹⁷ On serait tenté de suivre à la lettre cette thèse : celle non pas d'une reproduction élargie de la logique capitaliste jusqu'à atteindre progressivement l'Outre-mer et le littoral africain, mais bien plus d'une co-production et d'une co-constitution du capitalisme au travers d'images rémanentes, de reflets réverbérés, et d'irisation duale entre colons et colonisés.e.s. Cf. Taussig, 1987 ; Tonda, 2015.

patients et les soignants autochtones *incorporent l'ennemi colonial et s'incorporent eux-mêmes « à travers l'autre »*, par des actes de prédation. C'est dans le différentiel de positions, dans l'oscillation stroboscopique des « pronoms personnels » (*Je* en tant que sujet d'énonciation) et des « pronoms de la non-personne » (*Ils* en tant que sujet d'énoncé) (Benveniste, 1958, p.265), dans la confrontation de points de vue, que s'opère un effet illocutoire de subjectivation politico-clinique. Engager des actions et du mouvement politique reviendrait à « dévorer son ennemi » par une métabolisation qui décale son *Je* en fonction d'un *Ils*. En somme, Fanon a insufflé les conflits politiques du colonialisme au sein même des psychismes et du cablage neuronal des patients et des professionnels, en rejouant la mise en scène agonistique du contact colonial dans la dramatique interpersonnelle de l'hôpital de Blida. *Il y a reproduit une simulation somatique. Il y a asymétrisé l'intersubjectivité*. En quelques mots, c'est en absorbant le point de vue de l'ennemi qu'un *Je*¹⁸ peut à nouveau recouvrir toutes ses potentialités d'affranchissements :

« Vous savez, on ne comprend qu'avec ses tripes. Il n'était pas question pour moi d'imposer de l'extérieur des méthodes plus ou moins adaptées à la "mentalité indigène". Il me fallait démontrer plusieurs choses : que la culture algérienne était porteuse de valeurs autres que la culture coloniale ; que ces valeurs structurantes devaient être assumées sans complexe par ceux qui en sont porteurs : les algériens soignants et soignés. Il me fallait pour avoir l'adhésion du personnel algérien susciter chez eux un sentiment de révolte sur le mode : "Nous sommes aussi capables que les Européens". C'était au personnel algérien de suggérer les formes spécifiques de sociabilité et de les intégrer dans le processus de socialthérapie. C'est ce qui est arrivé ». Et il ajouta [Fanon] : « La psychiatrie doit être politique » (Khalifa, 2015)¹⁹.

Les djinns comme instance symptomatologique

L'appel que nous lançons pour une *schizoanalyse maghrébine* – au final une schizoanalyse n'est-elle pas toujours-déjà indigène de par son caractère hautement empirique, pragmatique et pluraliste -, repartirait de ce point de départ impulsé par Fanon. Cette pratique analytique s'affairerait à user des potentialités contenues dans les croyances locales – mais qui en fait concernent tout autant un large spectre de territoires : pays du Maghreb, Arabie, Yémen, Somalie, Djibouti, Inde, Pakistan (Nathan, 2001, p.193).

Ces djinns, qui sont-ils ? Et surtout, à quel moment précis entrent-ils en scène pour produire des coupures et interviennent-ils dans les montages pulsionnels ? Dans quelle

¹⁸ Qui, doit-on le rappeler, était, pendant le choc colonial, un *Ils* ou un sujet d'énoncé pour l'école d'Alger. Antoine Porot et consort – en tant que *Je* du discours scientifique de l'ethnopsychiatrie coloniale - objectivaient l'algérien sous les atours d'une figure chimérique agressive, violente, mélancolique, simulatrice et incapable de relations sociales (Fanon, 1952). Un discours essentialiste duquel l'algérien était toujours-déjà exclus du dialogue et donc inapte à s'auto-référencer ; il était hétéro-nomisé.

¹⁹ C'est Charles Géronimi qui rapporte la parole de Fanon à Blida.

mesure ces entités, animées et bien réelles, sont-elles un « crible à partir duquel les effets de l'inconscient pourront être repérés » ? (Guattari, 1968, p.176).

Tout d'abord, ils sont ces *êtres invisibles* ou ces acteurs du monde social en co-présence avec les humains. Invisible, ici, ne valant pas pour une déréalisation, bien au contraire les « dynamiques de l'invisible en Afrique » participent de la modernité africaine bien réelle. La crânerie orgueilleuse de la modernité occidentale a cru longtemps à la disparition « des superstitions sous les coups de boutoir du développement économique, de la vie citadine, de la culture écrite et des grandes religions monothéistes », or plus que jamais les dynamiques invisibles se manifestent « comme une catégorie incontournable de la vie publique et privée » (Bernault, Tonda, 2000, p.5). Et contrairement à ce qu'il s'est majoritairement dit de ces *flux invisibles*, en particulier depuis certaines formations discursives anthropologiques, nous ne considérerons pas leur fonction comme étant celle d'un maintien authentique et harmonique d'un ordre social interne, mais bien plutôt comme une instance de perturbation et de recomposition d'énoncés majeurs, autrement dit pris dans des rapports de pouvoir externe. Les *djinnns*, mais de façon plus générique le *sorcellaire*, occuperaient cette fonction, parmi d'autres, de brouillage des frontières, délimitant des régimes d'énonciation enclavés par des codes stricts ; ainsi ici, c'est la restriction codique de la psychopathologie et de la psychanalyse qui est visée, démonisée. *Les flux invisibles rendent possibles un horizonnement du « corps-sans-organe »*. Mais à la condition *sine qua non* de ne jamais évaluer ces *flux invisibles* comme relevant d'un temps ancien et comme seul mode d'intelligibilité du présent social depuis des survivances traditionnelles, c'est-à-dire depuis une réhabilitation de sens d'un supposé mode d'agir imprescriptible confiné à l'a-historicité. Bien au contraire, nous récidivons la thèse selon laquelle toute pratique, quelle qu'elle soit, est irréductiblement dépendante d'une relation spéculaire en miroir avec une formation sociale étatico-capitaliste (Tonda, 2002, p.32-33). Ce qui accorderait le primat « aux transformations contemporaines de ses croyances et pratiques » (Geschiere, 1995, p.279).

Ces *flux invisibles*, ou ces *djinnns* en l'occurrence en viennent à occuper l'espace, le corps, le psychisme d'une personne ou d'une famille. Ils se manifestent, par étincelles, en tant que *double* électif d'une personne, au même titre que la « personne mélanésienne » structurée par un rapport social *duel* institué (Breton, 2006, p.47), que la matrilinéarité unifiant l'enfant à l'oncle maternel, et fâcheusement, que la production coloniale d'exosomatization de corps-doublure (Bentouhami, 2017) et de « Mères de lait » (Segato, 2006), réduisant ces colonisés à des ego seulement empiriques. En recoupant de nombreux témoignages²⁰, par nature idiosyncrasique, de patients racontant leur expérience avec un *djinn*, plus ou moins terrifiante et violente, un fond commun apparaît : un *djinn* se rattache à une personne ou à une famille lors d'un événement traumatique : « cette société est entrée en lui quand il était enfant, lorsqu'il a contemplé des choses qu'il

²⁰ Que le lecteur peut retrouver, entre autre, dans les divers écrits de Tobie Nathan, ou dans le Centre d'ethnopsychiatrie Georges Devereux, disponible en ligne, <http://www.ethnopsychiatrie.net>.

n'aurait dû voir » (Nathan, 2011, p.355). Et l'on commence à comprendre la « terreur » binswangerienne, c'est-à-dire la perte des repères vitaux (imaginaire, symbolique) indispensables au déploiement d'un sujet dans son espace et son temps, qu'est l'événement colonial. Que le sujet se situe dans les pays (ex)colonisés ou dans les pays occidentaux : « c'est seulement depuis qu'il est en France que Mahmoud a rencontré ce *djinn* particulier, la nuit » (Nathan, 2011, p.354). C'est dire les apparitions proliférantes de *djinns* lorsqu'un autochtone subit la répression hégémonique sur le sol de son pays, ou lorsqu'il est contraint de migrer vers les métropoles et donc de se confronter en face-à-face à la métropole coloniale. En ce sens, les *djinns* se révèlent comme des symptômes matérialisés et animés accusant les mécanismes des rapports sociaux coloniaux. Ils habilitent à une sortie de la cellule familiale en étant toujours connectés avec un dehors littéral, s'engouffrant dans les interstices encore non stratifiées et non régulées par une axiomatique : « Princes de l'anarchie, on les prétend tapis à l'envers du décor, dans les lieux du désordre – les espaces inhabités, les trous d'eau, les ruines antiques, les ordures, le sang des animaux de boucherie, les canalisations des maisons, le faîte des arbres, etc » (Nathan, 2011, p.351). La technique analytique ne réside plus exclusivement en une interprétation des chaînes signifiantes nouant les conflits psychiques intra-familiaux, mais dans *l'ouverture d'espaces transférentiels* rendant possible des négociations et des ré-agencements psychiques et sociaux. Ils enclenchent, durant les périodes de crises du sujet qui interviennent le plus souvent dans des moments d'incertitudes modernes liés au contact colonial, un mouvement par une mise au travail du symbolique à partir d'un hétérogène qui n'a quant à lui rien à voir avec du symbolique²¹ ; on parlerait à la limite de *réel imaginarisé*. C'est dire que le travail thérapeutique s'actualise depuis un espace qui est autre que lui, contrairement à la psychanalyse oedipienne qui, dans un illimité de la signifiante propre au régime sémiotique de l'Empire du signifiant (Deleuze, Guattari, 1980, p.140-184)²², postule le fait que l'on ne peut que interpréter relativement à un système linguistique et un index théorique préétabli. Au lieu d'effectuer des opérations de rabattement des énoncés de l'analysant, les *djinns* engendrent de par la génération de conflictualités, à la fois internes et externes, une mise en intrigue et une construction du sens en continue, polarisée non plus à partir d'une *scène primitive* mais d'une temporalisation orientée vers le futur, voire d'une temporalité conjuguée au futur antérieur :

En quoi notre irruption dans votre univers fragmente-t-elle l'opacité de votre regard ?
C'est que notre être est manqué à être ; notre parole est appel à la parole ; un dialogue avec l'interlocuteur de la non-langue. Nous sommes vos étrangers et par conséquent le mouvement même de votre connaissance (Nathan, 2011, p.356).

²¹ C'est bien parce qu'ils ne sont pas de même nature, qu'ils forment une hétérogénéité, qu'aucune règle pré-supposées et aucune pratiques analytiques pourraient en anticiper les effets.

²² Cf. le registre signifiant du signe inséré dans la topique des régimes sémiotiques dans le cinquième des *Mille Plateaux*.

Le manque à être du sujet freudo-lacanian ne se loge plus de façon interne et génétique, mais est déplacé métonymiquement dans une figure exogène et contingente. L'élaboration symptomale devient le lieu d'une rencontre fortuite.

Tout compte fait, ils instancient le mouvement et l'intensité consubstantielles à toutes expérimentations thérapeutiques et on se rappellera de ce que disaient déjà Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Oedipe* : « C'est en intensité qu'il faut tout interpréter ». Or, les *djinns* dans le Coran sont représentés par l'élément du feu²³, ils signifient des « fragments d'énergie pure » et des « potentialités créatrices ». Tout l'intérêt d'en faire une pratique analytique demeure dans ce pouvoir de créer autre chose, « de faire surgir les possibles ».

De surcroît, cette complexion psychico-sociale exprime une résistance aux contraintes de la subjectivation coloniale qui verse dans une verve lacanienne en une *forclusion du Nom-du-Djinn*. Le détournement de la notion lacanienne de « Forclusion du Nom-du-Père »²⁴ est moins une allégeance au corpus lacaniste que la velléité de démontrer qu'une formation sociale, qui plus est impériale-coloniale, astreint à des forclusions, et donc à des blocages dans les manières même de se soigner, de se faire un symptôme, ou tout simplement de se constituer en tant que formation transindividuelle de jouissance et de désir. On est ici au vif du nœud entre « violence ultra-objective » (système d'exploitation du capitalisme et violence épistémologique dû à la dénégation d'autres coordonnées symbolico-imaginaire) et « violence ultra-subjective » : la trouée, creusée par la forclusion astreinte du capitalisme dans la structure symbolique du colonisé, qui empêche de représenter et rendre figurable l'irreprésentable – *Das Ding* – dans l'imaginaire des colonisés algériens au travers des *djinns*, provoque une exacerbation et une illimitation de la violence, à l'encontre d'eux-mêmes et de leur environnement. Les *djinns* sortent de l'ordre du signifié, pour entrer dans la terreur innommable du Tout signifiant, où les sujets colonisés algériens pourraient se trouver dans l'incapacité de se positionner objectivement dans un espace politique et subjectivement dans un espace socialo-fantasmatique.

Nous ne pouvons réduire la multitude des expériences *djinniques* qu'en font les sujets. Par contre, s'intéresser à eux d'une perspective supplétive manifesterait une autre ligne de divergence d'avec la psychanalyse occidentale : celle du double rapport oppositif entre « experts de santé » et patients-clients et entre marabouts-sorciers et sujets-patients. La sorcellerie, ou les pratiques sorcellaires s'occupent tout à la fois de révéler la présence de ces derniers, leur identité, leur ruse, leur conflit, leur origine impulsée par des pratiques de *ain* (ou mauvais œil) (Touhami, 2010). Le sorcier, le marabout, le *fkih*, relance et

²³ Coran, 55 : 14-15 : « Et il a créé les djinns de la flamme d'un feu sans fumée », cité dans Nathan, 2011.

²⁴ En gros, la psychose naîtrait de la non-inscription de la loi, incarnée par le signifiant *Père*, dans le système *symbolique* du sujet, laissant dès lors une « place vide » mobile d'où se précipiteraient de potentiels retours menaçants, sous forme d'hallucinations. Le présumé psychotique, exclus de la loi symbolique universalisée, et pourtant bien singulière, incorpore un mode de rapport à la réalité des plus déstructurés, le *réel* viendrait à être surdéterminant dans la vie psychique du sujet psychotique.

légitime le commerce avec ces êtres invisibles et évanescents. On pourrait même dire qu'ils en prolongent la fertilité en ré-enchérisant le processus énigmatique de la voie thérapeutique. Le regard du *fkih* n'est pas celui d'une évaluation du degré de gravité de la psychopathologie du sujet ; ici entendre des voix, communiquer avec des *djinns*, fait partie intégrante de la quotidienneté et de la banalité de leur intelligibilité sociale. En outre, ils incarnent l'instance de (dé)régulation sociale des déséquilibres lancés par d'autres personnes, les mêmes impliquées dans des rapports répressifs coloniaux. C'est toute la matrice agonistique des relations sociales qui est investie ici. La pratique du *mauvais œil* pourrait s'apparenter à un mode de conjuration des mono-ontologies, dont le « Blanc sans ennemi » en est la pierre de touche. En un sens, le *fkih* vient prendre la place d'un tiers externe comme solution de départ et non d'arrivée comme le psychanalyste. Il met sur la voie celui qui est habité par le *djinn* et c'est dans son « vécu sorcellaire » qu'il pourra – par une autre pratique que la cure, c'est-à-dire par des rites et des cultes (entre bien d'autres) – se constituer une herméneutique plurielle afin d'être armé face aux enjeux de son temps.

Le sorcellaire, au travers des *djinns*, comme visage de l'hétérogène, nous livre dans l'ordre du discours les investissements immédiats de la machine désirante. En cela, et sans prétendre à une nature ou en-soi de ces pratiques, elle sont un appareillage, certes spécifique et localisé mais aussi en joute avec les rapports de force mondiaux²⁵, à interpréter les symptômes de nos formations sociales²⁶ et surtout une façon d'expérimenter que la cure psychanalytique en cabinet n'autoriserait pas. Bref, les *djinns*, dans toute leur négativité constitutive, raffine par distillation le nœud gordien de la vérité sociale, en vue de leur soutirer une affirmation positive de ces expériences existentielles (Yengo, 2017, p.142). Autant dire que la schizoanalyse a des relations vitales et problématiques à construire avec des courants phénoménologiques (qui eux aussi se laisseraient travailler en retour par des problématisations politiques fortes), non moins des blocs d'alliances avec les penseurs africains de l'« école de Brazzaville », à destination d'une résurrection du lithopédion fanonien fossilisé entre les murs de Blida. Le constat est sans appel, un renouveau épistémologique est à désirer, et ce sera dans ces *matrices sorcellaires ambivalentes*, renvoyées à la figure de l'Occident, que nous pourrions construire de nouvelles perspectives polyphoniques sur les terres désolées de la science univoque-unilatérale, et de « l'ethos de consommation-consummation » (Tonda, 2002).

On conclura cette communication sur la nécessité qu'il y aurait à développer une clinique politique *arabo-futuriste*. La schizoanalyse s'est certes développée en Amérique Latine et en Afrique de l'Ouest avec l'école de Brazzaville, mais elle n'a pas encore renoué avec son « berceau » : l'Afrique du Nord. Et l'on voit tout de suite l'urgence à le faire étant

²⁵ « [C]e qui prime est la structure des rapports de forces et leur dynamique propre, qui conduit à la convocation des pouvoirs "sorcières", et non le contraire. La sorcellerie ne préexiste pas aux rapports de force et n'en est pas séparable » (Bernault, Tonda, p.8).

²⁶ Patrice Yengo (2017, p.142) citant Buakasa (1973, p.70) : la sorcellerie « est un discours idéologique qui parle pour une autre réalité ». Sa préoccupation centrale est celle d'« ordonner les rapports de forces dans le concret ou dans l'imaginaire » (Bernault, Tonda, p.7).

donné les tensions morbides actuelles en Palestine (Jabr, 2018) et les « migrations forcées » vers les points polarisateurs du capitalisme des pays occidentaux, aggravant la formation de « Sud intérieur ». Mais aussi à l'égard des refoulements omniprésents quant à la guerre d'Algérie que la France n'a toujours pas digéré, rétrocedant dès lors des effets encore (ré)actifs nauséabonds (rien d'étonnant que Fanon ait mis autant de temps à être étudié en France).

Construire une schizoanalyse maghrébine n'est en aucun cas un délire théorématique, c'est un constat d'urgence, dans la relance de la parole des arabes, de leur propre agencement collectif d'énonciation, qui n'aurait rien à voir avec le temps disloqué de la tragédie d'Hamlet, induisant forcément, de par un moment paradigmatique à toute narration oedipienne, une mise en récit univoque et arbitraire, fermée sur elle-même, la mort dans l'âme. Les arabes peuvent-ils parler ?

BIBLIOGRAPHIE

- Balandier G. (1974). Tradition, conformité, historicité. *Anthropo-logiques*, Le livre de Poche, France : Paris (1985), p.203-248.
- Balibar E. (1997). Trois concepts de la politique : Emancipation, transformation, civilité. *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. Galilée, France : Paris, 19-53.
- Balibar E. (2005). « Avant-Propos », in L.Althusser, *Pour Marx*, La Découverte/Poche, Paris, 1965.
- Bentouhami H. (2017). Notes pour un féminisme marron. Du corps-doublure au corps propre. *Comment S'en Sortir ?*, 5, 108-125.
- Benveniste E. (1958). De la subjectivité dans le langage. *Problèmes de linguistique générale* (1966). Gallimard, France : Paris, 258-266.
- Bernaut F., Tonda J. « Dynamiques de l'invisible en Afrique », in *Politique africaine*, 2000/3 (n°79), p.5-16.
- Breton S. (2006). Vous nous avez apporté le corps. *Esprit*, 6, Juin, 45-62.
- Buakasa T.K.M. (1973). *L'impensé du discours ? Kindoki et Nkisi en pays Kongo du Zaïre*. Presses Universitaires du Zaïre, Kinshasa/Bruxelles, Unaza-Cedaf.
- Deleuze G. (1966). « Gilbert Simondon, L'individu et sa genèse physico-biologique », *L'île déserte*, Minuit, France : Paris, 2002, 120-124.
- Deleuze G. (1969). *Logique du Sens*, Ed.Minuit, France : Paris, 2015.
- Deleuze G. (1975). « Schizophrénie et Société », in *L'île déserte*, Minuit, France : Paris, p.17-28.
- Deleuze G., Guattari, F. (1972). Introduction à la schizo-analyse. *L'Anti-Oedipe*, Ed.Minuit, France : Paris, 2015.

- Deleuze G., Guattari F. (1980). *Mille Plateaux*. Minuit, France : Paris, 140-184.
- Deleuze G., Guattari F. (1984). « Mai 68 n'a pas eu lieu », *Deux régimes de fous*, Minuit, France : Paris, 2003, 215-217.
- Deleuze G., Guattari F. (1991). *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Minuit, France : Paris.
- Fanon F. (1952). Le « syndrome nord africain ». *Pour la révolution africaine* (1964). La Découverte/Poche. France : Paris, 11-25.
- Fanon F., Azoulay J. (1954). La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans : difficultés méthodologiques. Khalfa J., Young R. (2015). *Frantz Fanon, écrits sur l'aliénation et la liberté*. La Découverte, France : Paris, 297-313.
- Fanon F. (1961). Mémoires de la conscience nationale. *Les damnés de la terre*. La Découverte/Poche, France : Paris, p.145-193.
- Geschier P. (1995). *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris.
- Goux J.-J. (1973). « Numismatiques. L'Or, le Père, le Phallus, le Monarque et la Langue », *Freud, Marx, Économie et symbolique*, Seuil, France : Paris, 53-113.
- Guattari F. (1968). « La causalité, la subjectivité et l'histoire », *Psychanalyse et transversalité*, La Découverte, France : Paris, 2003, p.173-209.
- Jabr S. (2018). *Derrière les fronts. Chroniques d'une psychiatre psychologue palestinienne sous occupation*. Premiers matins de Novembre, France : Paris.
- Khalifa J. (2015). Fanon, psychiatre révolutionnaire. Khalfa J., Young R. (2015). *Frantz Fanon, écrits sur l'aliénation et la liberté*. La Découverte, France : Paris, 137-167.
- Kouvouama A. (2001). Modernité Africaine. Les figures du politique et du religieux. Paari, France : Paris.
- Latour B. (2011). Faire (de) la politique. Houdart S., Thiery O. (dir.). *Humains non Humains. Comment repeupler les sciences sociales*. La Découverte, France : Paris, 77-80.
- Maldiney H. (1991). « Crise et temporalité dans l'existence et la psychose », *Penser l'homme et la folie*, Millon, Krisis, France : Grenoble, 3eme éditions 2007, 87-106.
- Maldiney H. (1993), « L'irréductible », *Epokhè*, Millon, n°3, France : Grenoble, p.11.
- Murard N. (2008). Psychiatrie institutionnelle à Blida. *Tumultes*, 31, 31-45.
- Mengue P. (2003). « Aiôn/Chronos », in R.Sasso, A.Villani (dir.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis, n°3, Printemps.
- Nathan T. (2001). Djinn. *Nous ne sommes pas seuls au monde. Les enjeux de l'ethnopsychiatrie*. Les empêcheurs de penser en rond. Le Seuil. France : Paris, 187-222.
- Rolnik S. (2011). *Anthropophagie zombie*. Black Jack éd., PileFace, France : Paris.
- Segato R. (2006). *L'oedipe Noir. Des nourrices et des mères*. Payot, France : Paris.
- Sibertin-Blanc (2006), *Politique et Clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*. Thèse pour le Doctorat de Philosophie soutenue le 8 décembre 2006, Université Charles de Gaulle Lille 3 – UMR 8163 « Savoirs, textes, langage ».
- Sibertin-Blanc G., Legrand S. (2007). De la métaphore au concept : coupure, topique, surdétermination, GRM Séance 2 : « Les concepts fondamentaux d'Althusser » – 6/10/2007, disponible en ligne sur <https://grm.hypotheses.org/archives/archives->

du-grm-1e-annee-2007-2008

- Sibertin-Blanc G. (2013). Archi-violence : le présupposé d'État, *Politique et État chez Deleuze et Guattari*, PUF, Actuel Marx, France : Paris, p.16-69.
- Taussig M. (1987). *Shamanism, Colonialism and the Wild Man. A Study of Terror and Healing*, University of Chicago Press.
- Tonda J. (2002). *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Karthala, France : Paris.
- Tonda J. (2015). *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Karthala, France : Paris.
- Touhami S. (2010). *La Part de l'oeil. Une ethnologie du Maghreb de France*, CTHS, France : Paris
- Viveiros de Castro E. (2009). *Métaphysiques Cannibales*. PUF, France : Paris.
- Wagner R. (1975), *L'invention de la culture*, Zones sensibles, France : Paris.
- Yengo P. (2017). Pour une herméneutique du sorcellaire. *Politique africaine*, vol.4, 148, 138-142.