Les compétences des personnes assignées à un état de folie à Cap-Haïtien

Handy Leroy

Thèse soumise dans le cadre des exigences du programme de

Doctorat en travail social

École de travail social

Faculté des sciences sociales

Université d'Ottawa

© Handy Leroy, Ottawa, Canada, 2024

RÉSUMÉ

L'objet de cette thèse ce n'est pas la folie en tant que telle. Cette thèse est plutôt consacrée à l'étude des situations où des personnes font référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui. Cette recherche qualitative a été menée en Haïti, plus précisément à Cap-Haïtien, et s'est intéressée aux processus fragiles par lesquels une personne est stabilisée dans un état de folie. Refusant toute forme d'essentialisme, ce travail aborde la folie sur le mode de l'épreuve et porte une attention soutenue aux capacités que les personnes assignées à un état de folie mettent en œuvre pour faire face au quotidien, contester les évaluations publiques qu'elles estiment injustes, et tenter de sortir de l'état de folie dans lequel elles sont assignées. En prenant au sérieux le mode d'engagement familier de ces personnes avec certains dispositifs, notamment celui destiné au maintien de la salubrité publique, cette thèse remet en question le déni des compétences morales dont disposent ces personnes.

Mots-clés : Haïti, compétences, folie, épreuves, dispositifs, santé mentale

ABSTRACT

The purpose of this thesis is not madness as such. This thesis is devoted to the study of situations where people refer with conviction to madness to qualify the conduct of others. This qualitative research was conducted in Haiti, more specifically in Cap-Haïtien, and was interested in the fragile processes by which a person is stabilized in a state of madness. Refusing any form of essentialism, this work approaches madness on the mode of the ordeal and pays sustained attention to the abilities that people assigned to a state of madness implement to cope with everyday life, challenge public evaluations that they consider unfair, and try to get out of the state of madness in which they are assigned. By taking seriously the familiar mode of engagement of these people with certain devices, notably the one intended for the maintenance of public health, this thesis questions the denial of the moral skills that these people have.

Keywords: Haiti, skills, madness, ordeals, devices, mental health

REMERCIEMENTS

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude à toutes les personnes qui ont rendu possible la réalisation de cette thèse. En premier lieu, je remercie tous mes frères et ma sœur, ainsi que ma mère, qui a été un appui moral indéfectible tout au long de ce parcours exigeant et passionnant. Elle a su m'encourager, me conseiller et me réconforter dans les moments difficiles. Sans elle, je n'aurais pas pu mener à bien ce projet.

Ensuite, je remercie chaleureusement ma directrice de thèse, Stéphanie Garneau, pour son accompagnement exemplaire. Elle a su me guider, me stimuler et me faire progresser avec rigueur et bienveillance. Elle a été une source d'inspiration et de motivation constante. Je lui suis reconnaissant pour sa disponibilité, son écoute et sa grande intelligence.

Je remercie également tous les participants et participantes à cette recherche, qui m'ont accordé leur temps et leur patience. Leur témoignage a été précieux et enrichissant pour ma réflexion. Je les remercie pour leur confiance, leur ouverture et leur générosité.

Je n'oublie pas les professeurs Dominique Damant, Wista Délices, Paul Eddy Jérôme Lacoste, Hancy Pierre, Fritz-Pierre Joseph et Lionel Henri Groulx, qui ont été des supports indéfectibles tout au long de ma formation. Je leur exprime ma gratitude et mon admiration.

Je remercie Mama, et mes amis Manuela Jeanq, Gise Pierre, Nola Poisson, Magalie Civil, Hérold Constant, Daniel Pierre Aimé, Walner Osna, Ricardo Gressine, Henri Sestavil, Jean Nephetaly Michel, Sandro Civil, Guesly Michel, Wilson Jean, Smithon Compère, Stanley Karly Jean Bernard, Sam Klarynson Pierre, pour leur aide et leurs paroles stimulantes. Je suis également reconnaissant à ma copine, Fafoue, pour son soutien et son encouragement constant.

Enfin, je remercie Vasthie Gémédy, qui a merveilleusement favorisé mon entrée sur le site du marché Clugny. Grâce à son accueil chaleureux, sa collaboration efficace et sa connaissance du terrain, j'ai pu réaliser mon enquête dans les meilleures conditions possibles. Je lui suis infiniment reconnaissant pour sa confiance et son soutien.

Table des matières

RÉSUMÉ ii

ABSTRACT iii

REMERCIEMENTS iv

LISTES DES ILLUSTRATIONS xiii

LISTE DES SIGLES xiv

INTRODUCTION 1

Pertinence de la recherche 2

Plan de la thèse 3

CHAPITRE I 5

UN ÉTAT DE LA SANTÉ MENTALE EN HAÏTI 5

Le système biomédical de la prise en charge de la santé mentale en Haïti 7

Le rapport de l'OPS/OMS 7

La composante santé mentale de la politique nationale de santé du ministère de la Santé publique et de la Population 9

La situation en dehors de Port-au-Prince 11

Le poids de la religion dans la problématique de la santé mentale en Haïti 15

Le vodou comme système de soins 17

Étiologie et idiomes de détresse 21

Deux courants de pensée dominants dans la recherche en santé mentale en Haïti 29

L'ethnopsychiatrie haïtienne : penser le lien entre troubles mentaux et culture 30

L'anthropologie de la santé 37

Le poids politique des Américains dans la définition de la grammaire de la santé mentale en Haïti et le silence sur l'ordinaire de la folie et les compétences des personnes assignées à un état de folie 43

CHAPITRE 2 48

PERSPECTIVE THÉORIQUE 48

Les principes fondamentaux de la sociologie pragmatique : de la sociologie critique à la sociologie pragmatique 53

L'empirico-conceptualisme : va-et-vient entre une pensée par généralité et une pensée par cas 54

La réflexivité 55

L'antiréductionnisme 56

L'anti-essentialisme 57

La résistance 57

Capacité 58

Internalisme 59

Indétermination relative 60

Un pluralisme fort 60

L'antirelativisme 61

Principe de symétrie 63

Le retour à la question des relations de domination et de pouvoir 64

L'emprise chez Chateauraynaud 64

Boltanski et la question de la domination 66

Cadre conceptuel 68

Une nouvelle conception de la pratique 68

Les épreuves 69

Forme « affaire » : une autre approche de la conflictualité 70

Montée en généralité 71

Opérations critiques 71

Grammaire 72

Les cités 72

Le régime pragmatique 77

Le dispositif 82

Le répertoire normatif 85

Un modèle initial d'analyse 87

La folie comme trouble de la grandeur 87

Penser la folie sur le mode de l'épreuve dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien 90

Objectifs spécifiques de recherche 92

CHAPITRE 3 94

MÉTHODOLOGIE 94

Choix du terrain 96

Posture épistémologique et expérience autochtone du chercheur 99

La méthode d'enquête 100

Les modalités de l'observation 101

Le type d'observation 102

L'objet d'observation 102

Durée des observations 104

La collecte des données d'observation 106

Recrutement des personnes considérées comme saines d'esprit au moment de l'enquête 107

Recrutement des personnes désignées comme folles au moment de l'enquête 109

Les entrevues avec les personnes se trouvant dans un état de « non-folie » durant l'enquête 111

Les entrevues auprès des personnes assignées à un état de folie au cours de l'enquête 112

Considérations éthiques 113

Méthode d'analyse 115

CHAPITRE 4 119

L'ÉVALUATION ORDINAIRE DE LA FOLIE DANS LA VILLE DU CAP-HAÏTIEN 119

Le répertoire normatif des personnes 122

Les attentes par rapport à l'hygiène 133

Les attentes par rapport à l'utilisation conforme des objets et des dispositifs 136

Conformité aux attentes de rationalité 140

Conformité aux attentes de civilité 144

Conformité aux attentes de réalisme 150

L'état de *fo moun fou* (faux fou) : convention mystique avec les *Lwa* et stratégies de survie 152

CHAPITRE 5 158

Étiologie ordinaire de la folie et quête de guérison : entre le monde de l'inspiration et le monde industriel 158

Des explications fondées sur le monde industriel 161

Une étiologie prenant appui sur le monde de l'inspiration 176

La quête de guérison : une refonte grammaticale fondée sur un certain réalisme 184

Le mariage comme preuve ultime de guérison 192

CHAPITRE 6 195

LES DISPOSITIFS SIGNIFICATIFS 195

Le petit bar de quartier 198

Les étals des marchandes de nourriture et de boisson de rue 200

Les restaurants et les bars chics 204

Le quartier 207

La maison familiale 211

Le front de mer (le boulevard du Cap-Haïtien) 212

Les marchés publics (le marché Clugny) 214

Les places publiques 216

CHAPITRE 7 221

CE QUE VIVENT LES PERSONNES DÉSIGNÉES COMME FOLLES 221

Les épreuves existentielles 221

Exclusion des groupes de quartier 222

Les épreuves des relations amoureuses 224

Les épreuves de sexualité 229

Le viol de commune présence 233

Le viol de baraka 239

Des autres formes de violence mystique et physique 240

L'épreuve de l'enfermement familial 245

L'enfermement vécu par la personne assignée à un état de folie violente ou non-violente 246

La justification de l'enfermement familial et de la contention 250

La revendication d'un grand enfermement 254

Le nettoyage des fous : un régime de violence d'État 257

CHAPITRE 8 261

Le simulacre comme épreuve de réalité 261

Le simulacre 262

Le simulacre diachronique comme processus contribuant à la mise en ordre fragile de la différence entre état normal et état de folie 268

Bifurcation du simulacre vers une épreuve incorrecte : déni de reconnaissance de la compétence des personnes assignées à un état de folie 273

L'assignation à un état de folie paradoxale 280

Le plaisir de l'emprise 281

Traiter la personne assignée à un état de folie dans un régime d'*agapè* 288

CHAPITRE 9 296

LES COMPÉTENCES DES PERSONNES DÉSIGNÉES COMME FOLLES 296

La capacité des personnes assignées à un état de folie à évaluer leur propre situation 297

Une étiologie de la folie : la perspective des personnes assignées à un état de folie 301

Anticiper et faire échouer les simulacres 306

Contester le jugement 308

La contestation du jugement par les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente : Inverser et minimiser le jugement, mais non le retourner 309

La contestation du jugement de folie par les personnes assignées à un état de folie douce : inverser et détourner le jugement de folie 311

Revendiquer le principe de commune humanité en se fondant sur le principe de la cité inspirée 312

Revendication du principe de commune dignité par les personnes assignées à un état de folie douce 314

Revendication du principe de commune dignité chez le fou violent ou non-violent : capacité métaphysique à accéder à un état de grand dans la cité inspirée pour pallier le trauma du viol 318

Les relations amoureuses et charnelles entre personnes assignées à un état de folie 320

Identifier ses alliés parmi les personnes se trouvant dans un état normal 322

La mendicité comme compétence : créer un réseau d'âmes charitables 323

Capacité de la personne assignée à un état de folie violente ou non-violente à créer ses propres solutions pour pallier les souffrances liées à son état mental 325

La compétence de Défilée 329

Le dispositif d'*(in)salubrité* 331

Les personnes assignées à un état de folie et le dispositif d'*(in)salubrité* : la salubrité publique comme bien commun 335

CONCLUSION 341

Perspectives : ce que les personnes assignées à un état de folie enseignent au travail social en Haïti 347

BIBLIOGRAPHIE 353

ANNNEXE 370

Annexe 1 : Guide d'entrevue avec les personnes assignées à un état de folie au moment de l'enquête 370

Annexe 2 : Guide d'entrevue consacré aux personnes se trouvant dans un état normales au moment de la recherche de terrain 374

Annexe 3 : Formulaire de consentement pour l'usage de photographies, et d'enregistrement audio 378

Annexe 4 : Certificat d'approbation éthique 380

LISTES DES ILLUSTRATIONS

Illust. 1: Structure du répertoire normatif de l'évaluation ordinaire de la folie 121
Illust. 2 : Une personne assignée à un état de folie violente marchant dans les rues du Cap-Haïtien 131
Illust. 3 : Une personne assignée à un état de folie douce 132
Illust. 4: Une personne assignée à un état de folie violente au marché de Clugny 139
Illust. 5: Étalages des marchandes de nourriture de rue 202
Illust. 6: Une petite réunion de quartier. 210
Illust. 7: Une personne assignée à un état de folie assise devant la mer (Boulevard du Cap-Haïtien) 214
Illust. 8: Une vue sur le marché Clugny. 216
Illust. 9: vue aérienne de la place Notre Dame du Cap-Haïtien 220

LISTE DES SIGLES

CES : Centre d'éducation spécialisée

MTPTC : ministère des Travaux publics, Transports et Communications

OMS : Organisation mondiale de la Santé

ONG : Organisation non gouvernementale

ONU : Organisation des Nations unies

OPS : Organisation panaméricaine de la santé

PHTK : Parti haïtien Tèt kale

INTRODUCTION

Dans cette thèse, nous nous intéressons aux situations où des personnes se réfèrent avec conviction à la folie pour qualifier la conduite en public d'autrui dans la ville du Cap-Haïtien. Cette ville est un lieu qui n'a pas connu de grand renfermement, si l'on veut se référer à cette notion inventée par Foucault (1972) pour qualifier ce choix originel de l'Occident, après le XVIIe siècle, de changer radicalement le statut du fou et de la folie dans la société, en les faisant passer de la marginalité à l'exclusion complète. On y trouve un certain nombre de personnes plus ou moins stabilisées dans des états variables de folie. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, ce processus de stabilisation des personnes dans des états de folie est fragile et nécessite un effort continu de réactualisation du jugement de folie par une communauté de jugement. D'autant plus qu'une évaluation juste de l'état mental des personnes désignées comme « fous doux », notion sur laquelle nous reviendrons dans ce travail, ces « fous » plus intégrés, demeure une tâche bien plus ardue pour l'individu ordinaire.

Nous posons en effet la question de la folie à Cap-Haïtien dans la perspective d'une sociologie pragmatique, c'est-à-dire pensée en termes d'épreuves. Cela nous a amené, dans le sillage de Boltanski & Thévenot (1991), à étudier des situations pour comprendre, dans

un même mouvement, comment la communauté parvient à établir un jugement de folie sur la conduite de certaines personnes et ensuite à les maintenir dans des états de folie ; et comment ces personnes réagissent face à cette évaluation négative de leur état mental. Ce point de vue sociologique nous invite à détourner le regard de la folie en tant que telle pour nous concentrer sur les différentes manifestations du sens ordinaire de la normalité que les personnes, y compris celles considérées comme folles, sont capables de mettre en œuvre dans les multiples situations qu'elles traversent quotidiennement (Boltanski & Thévenot, 1991). En prenant au sérieux l'évaluation que les personnes désignées comme folles font elles-mêmes des processus de leur assignation à des états de folie, cette thèse pose d'emblée la question des compétences, des opérations critiques que ces personnes sont capables de mettre en œuvre pour contester le jugement, qui de manière générale leur sont déniées par le sens commun.

Pertinence de la recherche

Dans le champ de la recherche en santé mentale en Haïti, nous n'avons pas trouvé de travaux qui portent sur l'évaluation ordinaire de la folie dans le contexte haïtien, encore moins sur les compétences des personnes assignées à un état de folie. L'intérêt de cette recherche réside, entre autres, dans le fait de prendre au sérieux les rapports que peuvent produire certaines catégories d'acteurs sur le monde social alors même qu'elles sont maintenues en dehors de l'ordre de la rationalité et de la moralité. Il porte par exemple l'attention sur leurs conduites au contact ou à l'intérieur de certains dispositifs de même que sur leur capacité à s'élever dans le bien commun tout en étant réputés comme dépourvus de sens moral.

Ce travail de recherche permettra par conséquent de poser les bases pour d'autres recherches scientifiques dans le domaine de la santé mentale en Haïti, où les compétences des personnes assignées à un état de folie sont prises au sérieux. Dans un contexte

international où on assiste à la montée du discours politique du retour à l'enfermement, cette manière de poser la problématique de la folie donne la possibilité de penser, dans une visée de bien-être général, la fabrication de nouveaux types de dispositifs favorisant la coordination pacifique entre des êtres se trouvant dans des états mentaux différents.

Plan de la thèse

Pour rendre compte des compétences des personnes assignées à un état de folie, il faut à la fois porter le regard sur le mode d'engagement de ces personnes avec elles-mêmes, sur leur mode d'engagement avec certains types de dispositifs ainsi que sur ce qui se passe concrètement dans les situations sociales où des personnes font référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui. Pour ce faire, nous avons suivi plusieurs étapes qui s'étalent sur neuf chapitres. Le premier chapitre présente une synthèse de la littérature scientifique sur la santé mentale en Haïti. Cette recension des écrits, quoique non exhaustive, est suffisamment large pour nous permettre de constater que le problème de la compétence des personnes assignées à un état de folie n'a pas encore été posé dans le domaine de la recherche en santé mentale en Haïti.

Dans le deuxième chapitre, nous exposerons les grands principes théoriques de la sociologie pragmatique sur lesquels prend appui cette recherche, puis les concepts clés mobilisés dans les analyses y seront définis. Nous y présenterons en dernier lieu un modèle d'analyse initial permettant la description et l'examen du matériau empirique.

Le troisième chapitre expose la méthode, le terrain et les enjeux éthiques de cette recherche. Nous y présenterons les différentes techniques d'enquêtes utilisées pour collecter les données sur le terrain. Nous y discuterons de notre rapport en tant que chercheur autochtone à cet objet d'étude familier. Nous y rendrons compte du déroulement effectif de notre

enquête de terrain, nous y discuterons des enjeux éthiques inhérents à cette recherche, puis nous y exposerons les modalités de l'analyse des données.

Dans les six autres chapitres, il sera question de l'analyse des données recueillies au cours de l'enquête à la lumière de notre problématique et des objectifs de recherche. Dans le chapitre 4, nous présentons le répertoire normatif à partir duquel le sens ordinaire évalue et qualifie la conduite en public d'une personne en référence à la folie. Dans le chapitre 5, nous examinons la question de l'étiologie ordinaire de la folie en rapport avec les processus de quête de guérison tels que rapportés par certains répondants. Le chapitre 6 traite des dispositifs les plus favorables à l'émergence de situations d'interaction entre personnes se trouvant dans un état normal et personnes assignées à un état de folie. Dans les chapitres 7 et 8, nous discuterons des différents types d'épreuve que rencontrent les personnes assignées à un état de folie ainsi que des compétences dont elles font preuve dans ces situations. L'objet du chapitre 9, le dernier de cette thèse, est consacré à la mise au jour d'un ensemble de capacités des personnes assignées à un état de folie, lesquelles capacités, souvent déniées par le sens commun, révèlent néanmoins que les personnes désignées comme folles partagent encore avec le sens ordinaire, mais à des degrés moindres, un modèle de compétence qui leur permet d'identifier certains êtres et contraintes propres à une situation et d'adopter l'action qui convient. Ce modèle de compétence leur permet également de justifier leurs discours et leurs conduites en se référant à des conventions communément partagées.

CHAPITRE I

UN ÉTAT DE LA SANTÉ MENTALE EN HAÏTI

Dans la période troublée qui a suivi le séisme du 12 janvier 2010, on a pu observer un regain, plus ou moins prononcé, d'attention pour la question de la santé mentale en Haïti. Sans ambitionner d'être exhaustif, nous cherchons, dans ce premier chapitre, à rendre compte de la manière dont le problème de la santé mentale a été traité en général en Haïti. Cette analyse de l'état de la santé mentale en Haïti nous conduit à non seulement présenter l'état du système de prise en charge de la santé mentale dans ce pays, mais aussi celui des connaissances produites sur cet objet par les chercheurs qui s'y sont penchés afin de faire apparaître les contours de notre objet d'étude qui jusqu'ici n'a pas été abordé par la recherche en santé mentale en Haïti.

Par conséquent, nous exposerons d'abord un état des lieux du dispositif de soins de la santé mentale en Haïti, en nous appuyant sur deux documents que nous estimerons comme représentatifs de l'évaluation du système de soins en santé mentale dans ce pays. Il s'agit du document officiel de la composante santé mentale de la politique nationale en santé publié par le ministère de la Santé publique et de la Population (MSPP) en octobre 2014,

et du rapport sur le système de santé mentale en Haïti publié en 2011 par l'OMS en partenariat avec le MSPP et l'Organisation panaméricaine de la santé (OPS). L'analyse de ces deux documents, renforcée par d'autres documents publiés ultérieurement, devrait nous permettre de mettre en évidence les aspects essentiels du dispositif biomédical de soins de la santé mentale en Haïti, ainsi que de la vision que se donnent les décideurs politiques sur ce phénomène dans ce pays. Ensuite, nous présenterons les principaux travaux de recherches et les analyses qui ont été réalisés sur la problématique de la santé mentale en Haïti.

Le système biomédical de la prise en charge de la santé mentale en Haïti

La question de la santé mentale en Haïti a suscité un regain d'attention dans les premiers temps qui ont suivi le séisme du 12 janvier 2010, révélant ainsi l'état du système de santé mentale dans ce pays, y compris les établissements psychiatriques traditionnellement consacrés à la prise en charge des personnes diagnostiquées avec une schizophrénie ou d'autres troubles mentaux sévères. Ce n'est qu'en 2014 que l'État haïtien a réussi à intégrer une composante de santé mentale à sa politique nationale de santé, élaborée sur la base d'une enquête réalisée avec l'assistance technique de l'OPS/OMS en 2011 sur l'état du système de santé en Haïti.

Le rapport de l'OPS/OMS

Le rapport de l'OPS/OMS expose que, malgré l'existence de quelques dispositions législatives relatives à la protection des personnes souffrant de troubles mentaux, adoptées dans les années 1960-1970, le cadre juridique de la santé mentale demeure très lacunaire. Il souligne également que ces mesures légales restent sans incidence sur le fonctionnement de la justice : contrairement aux pays occidentaux, le discours psychiatrique ne s'est pas imposé dans le système judiciaire pour qualifier un acte criminel et évaluer l'état mental des accusés. Les personnes atteintes de troubles mentaux sont jugées au pénal comme les personnes réputées saines d'esprit, par exemple, la législation haïtienne ne tient pas compte de l'état mental d'une personne lors d'un procès (OMS, 2011).

L'État ne semble pas opérer de distinction entre le normal et le pathologique lorsqu'il s'agit de trancher dans une dispute en justice. Le dispositif juridique traite plus ou moins indistinctement les justiciables, quel que soit l'état mental dans lequel ils se trouvent. L'indifférence à l'égard du problème de la santé mentale se traduit aussi par le nombre très

restreint et très mal doté d'établissements psychiatriques, ainsi que par la pénurie de professionnels spécialisés en santé mentale, et plus particulièrement en psychiatrie. En Haïti, il n'existe, à proprement parler, que deux institutions psychiatriques reconnues, qui dispensent des services à la population (OMS, 2011). Il s'agit du Centre hospitalier universitaire de psychiatrie Mars et Kline et de l'Hôpital Défilée de Beudet, tous les deux localisés dans la zone métropolitaine de Port-au-Prince. Le Centre d'éducation spéciale (CES), situé à Port-au-Prince, qui offrait des services aux enfants et aux adolescents souffrant de troubles mentaux ainsi qu'un accompagnement à leurs parents, a pour sa part été anéanti par le séisme.

D'après ce rapport de l'Organisation mondiale de la santé (2011), la période d'hospitalisation dans ces deux établissements varie de moins d'une année (38 % des patients) à plus de dix ans (18 % des patients). La répartition des patients au sein de l'Hôpital Défilée se fait selon la catégorie de diagnostic médical. Ainsi, conformément au discours psychiatrique, au cours des années 2010, 50 % étaient atteints de schizophrénie, de troubles schizotypiques ou d'autres troubles délirants ; 30 % sont diagnostiqués comme souffrant de troubles de l'humeur ; 15 %, de troubles de la personnalité et du comportement chez l'adulte ; les 5 % restants ont reçu d'autres diagnostics. Les 67 structures de soins ambulatoires de santé mentale actives au moment de l'enquête de l'OMS sont en réalité composées de centres de différentes organisations non gouvernementales intervenant sur le terrain après le séisme du 12 janvier 2010. De même, le nombre de professionnels travaillant dans les entités de soins de santé mentale s'avère, d'après l'OMS (2011), très restreint. L'on y dénombrait, durant l'enquête, 27 médecins psychiatres (soit 0,28 médecin psychiatre pour 100 000 habitants), dont 70 % exerçaient exclusivement en privé ou pour le compte d'une ONG, et seulement 30 % dans les instances publiques et privées ; 14 médecins non spécialisés en psychiatrie (soit 0,14 médecin pour 100 000 habitants) ; 36 infirmières (soit 0,38 infirmière pour 100 000 habitants) ; 194 psychologues (soit 2 psychologues pour 100 000 habitants) ; 1 ergothérapeute et 1 neurologue.

En nous référant à ce rapport de l'Organisation mondiale de la santé (2011), nous pouvons déduire que la répartition de ces professionnels dans les structures de soins de santé mentale

se fait de manière très inégale dans la mesure où les cabinets privés et les deux hôpitaux psychiatriques se localisant presque exclusivement à Port-au-Prince, entraînant la concentration de la majorité des professionnels dans la capitale du pays. Cette inégale répartition des acteurs et des entités dans l'espace physique s'accompagne également d'un très fort écart sur les moyens d'accès aux services de santé mentale et aux médicaments : en effet, les personnes les mieux dotées financièrement bénéficient d'un meilleur service; et il existerait une différence de qualité entre les services gérés par le gouvernement et ceux proposés par les cliniques privées. Et comme le soulignent Lecomte & Raphaël (2010), 60 % de la population n'a aucun accès aux services de santé mentale, et se tourne vers des tradipraticiens (médecine traditionnelle) auxquels s'opposent les psychiatres, pour chercher des solutions à leurs problèmes de santé mentale.

La composante santé mentale de la politique nationale de santé du ministère de la Santé publique et de la Population

Dans son rapport de 2011, l'Organisation mondiale de la santé a posé les fondements de l'élaboration, en 2014, du volet santé mentale de la politique nationale de santé en Haïti. S'inscrivant dans la perspective de l'OMS, qui définit la santé mentale comme « un état de bien-être où l'individu peut se réaliser, faire face aux stress normaux de l'existence, travailler de façon fructueuse et apporter sa contribution à la communauté » (OMS, 2022), le volet santé mentale de la politique nationale de santé du ministère de la Santé publique et de la Population (2014) attribue la détérioration des problèmes de santé mentale aux conditions socio-économiques du pays et aux catastrophes naturelles. Ce document témoigne de la prise de conscience de l'État haïtien sur la question de la santé mentale, qui a été longtemps négligée dans ce pays, et reconnaît en même temps les multiples injustices dont sont victimes une grande partie des personnes souffrant de divers troubles mentaux. Il fait également état du manque flagrant de données fiables sur la situation de la santé mentale dans ce pays.

Néanmoins, ce document officiel paru en 2014 se veut également soucieux de la complexité de la question de la santé mentale dans le pays, laquelle y est présentée comme n'étant jamais réductible à des causes naturelles dans le contexte haïtien : les références à la religion jouent un rôle capital dans l'étiologie ainsi que la prise en charge de ces troubles. En effet, selon le ministère de la Santé publique (2014), une grande partie de la population prend appui sur une étiologie surnaturelle pour expliquer les troubles mentaux et se confie généralement à la médecine traditionnelle pour assurer le suivi et le traitement de ces troubles. La quasi-inexistence d'établissements modernes destinés à répondre à ce besoin est, selon ce ministère, l'un des facteurs qui renforcent cette pratique. Cette perspective, qui attribue le choix de la médecine traditionnelle par les personnes en quête de guérison à l'absence d'alternatives disponibles, est partagée par des auteurs tels que Pierre et collab. (2010). Ces derniers mettent en évidence, dans leur revue de la littérature sur la santé mentale en Haïti, que la carence persistante de moyens officiels dédiés aux soins de santé a incité les Haïtiens à mobiliser diverses stratégies pour faire face à leurs problèmes de santé mentale, stratégies qui sont, par ailleurs, fréquentes dans les régions démunies de ressources. Ainsi, selon Pierre et collab. (2010), un très grand nombre d'Haïtiens ont recours à des praticiens traditionnels ou à des guérisseurs religieux dans leur quête de guérison.

Par ailleurs, la conception de cet axe stratégique en matière de santé mentale se présente comme une résolution de l'État de poser la question de la santé mentale en Haïti comme un problème social et de s'engager dans sa prise en charge. En effet, l'État a affirmé, dans ce document, son intention de garantir progressivement, selon un principe de non-discrimination, des soins de santé mentale à toutes les personnes qui en expriment le besoin sur l'ensemble du territoire national dans le cadre de la réalisation d'un nouveau plan directeur qui s'échelonne sur une période allant de 2012 à 2022. Bien que le pays n'ait jamais véritablement connu une période d'enfermement systématique, à proprement parler, cette stratégie d'action déterminée par l'État suppose une orientation vers la désinstitutionalisation qui requiert de nouvelles pratiques concernant la durée des séjours dans les centres hospitaliers. Ces nouvelles pratiques, fondées sur une approche

communautaire des soins, renvoient à la création de maisons thérapeutiques et à l'accès aux médicaments dans un contexte ambulatoire de l'intervention en santé mentale.

Si ces deux rapports ont principalement porté notre attention sur Port-au-Prince, où semblent être concentrés la majorité des organismes en santé mentale ainsi que les professionnels qui les animent, d'autres rapports ont rendu compte du déploiement sur le terrain de systèmes de santé mentale communautaires en dehors de la capitale du pays, comme c'est le cas dans le département du Centre, de l'Artibonite, ou encore dans le département du Nord.

La situation en dehors de Port-au-Prince

Selon Raviola et collab. (2020), les ONG Partners in Health et Zanmi Lasante[1] ont en effet réussi à construire un système de santé mentale communautaire durable et complet dans les départements du Plateau central et de l'Artibonite, desservant pas moins de 6305 patients dans les centres de Zanmi Lasante, durant la période comprise entre janvier 2016 et septembre 2019. Avant le séisme du 12 janvier, Zanmi Lasante avait déjà mis sur pied un programme structuré de santé mentale durant la période 2005-2010 dont la visée était la résolution des problèmes de santé mentale liés au VIH. Ce programme comprenait, entre autres, l'accompagnement pré et post-test du VIH, des groupes d'entraide, le traitement de la dépression et de l'anxiété, etc. (Raviola et collab., 2020). Outre le soutien

[1] Zanmi Lasante (ZL) est une organisation non gouvernementale (ONG) internationale créée par Partners in Health (PIH), dont Paul Farmer, médecin et anthropologue, est l'un des fondateurs. Paul Farmer a longtemps œuvré en Haïti, où il a lancé ZL au début des années 1980 pour offrir des services de santé à la population rurale de Cange. Aujourd'hui, ZL gère un réseau de 15 établissements de santé dans le Plateau central et le Bas-Artibonite, deux régions parmi les plus défavorisées et les plus isolées du pays. ZL est le principal prestataire de soins de santé en Haïti après le gouvernement haïtien. ZL emploie près de 7000 personnes, dont 2500 agents de santé communautaire, qui dispensent des soins primaires, des soins maternels et infantiles, des services de prévention et de traitement du VIH et de la tuberculose, ainsi que des soins secondaires et tertiaires plus spécialisés. L'un de ses buts essentiels est de faire bénéficier les plus démunis des progrès de la médecine moderne (Zanmi Lasante, 2023).

offert aux victimes de violence fondée sur le genre, ce programme facilitait également l'aiguillage des personnes diagnostiquées avec une maladie mentale grave vers l'hôpital universitaire Mars & Kline à Port-au-Prince.

Les auteurs exposent la manière dont un cadre stratégique dénommé 5 x 5 a été élaboré durant l'année 2010-2011, afin de constituer la base de la conception du programme initial. Ce cadre stratégique a vu le jour dans un contexte où il était nécessaire de créer des liens entre les dix sites mondiaux de l'organisation Partners in Health, afin que les différents systèmes de soins en santé mentale qu'elle avait mis en place puissent bénéficier d'une formation et d'un échange mutuels. C'est ainsi qu'un groupe d'experts locaux et internationaux en santé mentale communautaire a développé le cadre 5 x 5, en s'appuyant sur le principe d'une adéquation entre les pratiques cliniques, la mise en œuvre des programmes, leur conception pragmatique et les besoins réels des personnes souffrant de troubles de santé mentale dans leur environnement. Ce groupe a identifié cinq modèles de compétence en intervention en santé mentale dans les contextes qualifiés de faible revenu, à savoir : a) le dépistage des cas, l'engagement, le suivi et la psychoéducation ; b) les interventions psychologiques ciblées ; c) la gestion des médicaments ; d) la supervision et la consultation ; et e) le contrôle de la qualité (Belkin et coll., 2011, cité par Raviola et coll., 2020).

Ainsi, le cadre théorique élaboré pour la conception du programme comportait cinq principes directeurs pour élaborer des parcours et des algorithmes fondés sur des données probantes et adaptés au contexte. Ces principes impliquaient une évaluation du contexte, une détermination des trajectoires de soins prioritaires, une définition des outils d'aide à la décision, l'application de pratiques d'amélioration de la qualité, et la prise en compte des enjeux de pérennité, de gestion et de renforcement des capacités (Raviola, et coll., 2020). D'après ces auteurs, le premier principe de mise en œuvre, à savoir l'évaluation du contexte, fut initié en mars 2011 par le biais d'une étude qualitative qui a permis d'identifier la dépression comme affection initiale d'un premier parcours de soins.

De même, dans la continuité de ce paradigme d'intervention en santé mentale dans des contextes à ressources limitées adopté par des organisations non gouvernementales telles que Zanmi Lasante, les auteurs Fils-Aimé et collab. (2018) ont présenté une évaluation de l'usage d'une clinique mobile de santé mentale dans le Plateau central, qui devait apporter une solution à deux enjeux majeurs dans la dispensation des soins en santé mentale dans ces environnements qualifiés de ressources limitées. Les deux entraves majeures que cette clinique devait permettre de lever étaient la carence de spécialistes dans la dispensation des soins en santé mentale et la nécessité d'un meilleur accès à des soins de qualité et conformes à la culture des communautés. C'est ainsi que, sous supervision, la dispensation des soins par des agents de santé non spécialisés a été largement adoptée. D'après les résultats de l'évaluation, les troubles mentaux ou neurologiques rencontrés dans les milieux ruraux sont la dépression et l'épilepsie. En effet, selon ces auteurs, la clinique mobile de santé mentale a réussi à traiter une grande diversité de troubles mentaux dans le monde rural haïtien, et à favoriser l'accès aux soins de santé mentale à des personnes qui jusqu'alors n'en pouvaient bénéficier. Les auteurs de cette évaluation ont recommandé de combiner les services en clinique avec des services mobiles afin de surmonter les difficultés inhérentes aux prestations de soins de santé mentale dans les environnements dits à ressources limitées.

En outre, plus proche, en cela, de notre terrain d'enquête, le département du Nord abrite l'Hôpital Espérance situé à Pilate, qui dispose d'un service spécialisé en psychiatrie. Certaines familles résidant au Cap-Haïtien se rendent fréquemment à cet hôpital dans leur quête de rétablissement pour un proche qualifié de « fou ». On y trouve également le centre de santé mentale Morne Pelé qui est un établissement semi-privé et communautaire agréé par le ministère de la Santé publique et de la Population. Il se situe au numéro 12, à l'entrée de Pont Blanc, sur la route de Milot (après Carrefour des pères, dans la commune de Quartier Morin). Ce centre existe depuis plus de vingt ans, mais ne proposait que des soins de santé physique. Ce n'est qu'en octobre 2016 qu'il est devenu un véritable centre de santé mentale, avec un service organisé comme suit :

a) Trois psychoéducateurs pour les activités de sensibilisation et d'éducation autour de la santé mentale ;

b) Trois psychologues, dont une psychopédagogue pour l'évaluation initiale de santé mentale et la psychothérapie;

c) Une infirmière formée en santé mentale et deux médecins formés en premiers soins et en prise en charge psychiatrique des troubles mentaux. Le travail de l'infirmière et des deux médecins de famille s'effectue sous la supervision de deux psychiatres.

La direction du centre de santé mentale de Morne Pelé est assurée par le médecin de famille Guerlency Michel et le psychologue clinicien et communautaire Guesly Michel. Il existe aussi au Cap-Haïtien des groupes de promotion de la santé mentale comme Jedimental (Jeudimental) qui organise tous les jeudis, des conférences et autres activités visant à renforcer les capacités et les connaissances des personnes en ce qui se rapporte aux problèmes de santé mentale.

Les auteurs Nicolas, Jean-Jacques & Wheatley (2012) soulignent avec pertinence que le modèle américain des hôpitaux psychiatriques a été transposé en Haïti dans la première moitié du 20e siècle, avec la création de l'Hôpital Beudet, le plus vaste établissement public de psychiatrie (120 lits), installé dans un ancien camp militaire désaffecté à Croix des Bouquets, près de Port-au-Prince. Ils indiquent également que, outre l'Hôpital Défilée de Beudet et le Centre psychiatrique Mars et Kline, trois autres centres privés (d'une capacité totale de 100 lits) et des unités psychologiques dans deux hôpitaux privés à Port-au-Prince dispensaient des soins psychologiques et psychiatriques aux membres aisés de la société. Ils recensent par ailleurs dans d'autres régions du pays, quatre unités proposant des soins psychologiques dans des hôpitaux publics au sud des Cayes, à Gonaïves, dans l'Artibonite, au Cap-Haïtien et à Jérémie. Néanmoins, à l'heure actuelle, il demeure ardu d'établir un bilan complet de la situation du système « moderne » de prise en charge de la santé mentale en Haïti –, par exemple, le nombre d'établissements publics et privés qui

offrent un service en psychiatrie ainsi que leurs localisations géographiques n'est pas encore répertorié.

Le poids de la religion dans la problématique de la santé mentale en Haïti

La majorité des chercheurs qui travaillent sur la santé mentale en Haïti s'est donné comme principe de méthode d'aborder ce phénomène en relation avec la culture, ou avec la religion, et plus spécifiquement, avec le vodou. Le vodou est défini généralement comme étant une religion syncrétique, à savoir « un ensemble de croyances et de rites d'origine africaine qui, étroitement mêlés à des pratiques catholiques, constituent la religion de la plus grande partie de la paysannerie et du prolétariat urbain de la République noire d'Haïti. » (Métraux, 1958, p. 12).

Le vodou est en effet considéré comme un système incontournable dans l'analyse de la santé corporelle et mentale dans le contexte haïtien. La première génération de travaux anthropologiques sur le vodou en Haïti a été initiée par Jean Price-Mars, avec la publication, en 1928, de son livre *Ainsi parla l'oncle*. Ces quelques lignes sont restées célèbres :

> Le Vaudou est une religion parce que tous les adeptes croient à l'existence des êtres spirituels qui vivent quelque part dans l'univers en étroite intimité avec les humains dont ils dominent l'activité.
>
> Ces êtres invisibles constituent un Olympe innombrable formé de dieux dont les plus grands d'entre eux portent le titre de Papa ou Grand Maître et ont droit à des hommages particuliers.

> Le Vaudou est une religion parce que le culte dévolu à ses dieux réclame un corps sacerdotal hiérarchisé, une société de fidèles, des temples, des autels, des cérémonies et, enfin, toute une tradition orale qui n'est certes pas parvenue jusqu'à nous sans altération, mais grâce à laquelle se transmettent les parties essentielles de ce culte.
>
> Le Vaudou est une religion parce que, à travers le fatras des légendes et la corruption des fables, on peut démêler une théologie, un système de représentation grâce auquel, primitivement, nos ancêtres africains s'expliquaient les phénomènes naturels et qui gisent de façon latente à la base des croyances anarchiques sur lesquelles repose le catholicisme hybride de nos masses populaires (Price-Mars, 1928, p. 45).

La publication de ce livre s'inscrit également dans la dynamique des luttes politiques que les intellectuels haïtiens ont livrées pour l'affirmation du vodou comme une religion à part entière et pour la réfutation de la représentation du vodou maintenue et diffusée par la littérature de l'époque comme un ensemble de pratiques sauvages et barbares attestant de l'infériorité des Haïtiens, et plus généralement de l'Homme noir (Vonarx, 2005).

Hurbon (2002) fait partie des auteurs qui ont adopté une approche critique du vodou, en l'inscrivant dans un système de domination à l'échelle nationale et internationale. Selon cette approche, le vodou se révèle comme une vision du monde originale, à partir de laquelle un peuple élabore sa propre grammaire critique face aux conditions dramatiques de son histoire, marquée par l'esclavage, la domination étrangère, la dictature politique, etc. L'auteur attribue donc au vodou la signification d'un langage spécifique, forgé par des individus soumis à une contrainte telle qu'ils ne pouvaient survivre qu'en inventant leurs propres modes d'existence (Hurbon, 2002). Ainsi, le vodou devient à la fois un instrument de lutte contre la domination et un soutien psychique et matériel permettant aux classes populaires et paysannes d'affronter les difficultés de la vie quotidienne. Dans une perspective semblable, McAlister (2014) nous propose d'analyser le phénomène du *rara* qu'elle définit comme étant :

> […] un festival annuel haïtien qui, plus encore que le carnaval, appartient à la classe paysanne, ainsi qu'aux populations pauvres des villes. Les processions rara qui commencent dès la fin du carnaval, la veille du carême, s'amplifiant au cours des six semaines qui mènent à Pâques, parcourent des kilomètres dans les quartiers, attirant des passionnés et jouant des airs anciens et nouveaux (McAlister, 2014, p. 70).

Selon McAlister (2014), le rara est une manifestation complexe et plurielle, qui articule des dimensions musicales, carnavalesques, rituelles, militaires et politiques. « Le rara, c'est à la fois le jeu, la religion et la politique, mais aussi l'expression de la mémoire d'une histoire tragique et la volonté de la surmonter » (McAlister, 2014, p. 74). Toutefois, cette reconnaissance du vodou comme élément constitutif de la culture haïtienne a rencontré une vive opposition de la part de l'Église catholique. Celle-ci, avec le soutien du gouvernement d'Élie Lescot (1941-1946), a lancé des campagnes de rejeté visant à réprimer toutes les expressions du vodou dans le pays (Hurbon, 2004). Par ailleurs, certains auteurs, tels que Vonarx (2005), qui adoptent une approche d'anthropologie médicale, estiment qu'il conviendrait de considérer le vodou davantage comme un système de soins qu'un système religieux.

Le vodou comme système de soins

Weaver (2002) a mis en évidence l'existence durant l'époque coloniale, d'un nombre important d'esclaves guérisseurs à Saint-Domingue. Ce groupe de praticiens, répartis en plusieurs catégories-phytothérapeutes, *kaperlata,* hospitalières, infirmières, accoucheuses – fut à l'origine de l'élaboration d'une forme de médecine créole au sein de la colonie. Mêlant des modalités de soin occidentales, africaines et autochtones, ces esclaves praticiens populaires avaient pour mission de traiter les autres esclaves ainsi que les colons. Et dans une certaine mesure, le développement même de la biomédecine dans les zones tropicales aux 18e siècle, est, selon Weaver (2002), tributaire des multiples efforts déployés

par ces esclaves praticiens pour se soigner eux-mêmes, soigner les autres esclaves, et soigner les blancs.

Parmi les figures de guérisseur les plus obscures de l'histoire de la colonie française de Saint-Domingue, se distinguaient les *kaperlata*, des praticiens que les blancs des classes inférieures et les noirs libres sollicitaient pour soigner une variété de maladies, tant physiques que spirituelles. Les *kaperlata* n'étaient pas seulement renommés pour savoir traiter des maladies avec des feuilles, mais aussi avec des incantations et des sortilèges. Et comme Weaver (2002) nous l'explique, Marie Kingué, une esclave réputée comme sorcière et vodouisante, à qui l'on attribuait toutes sortes de pouvoirs, dont celui de tuer et de guérir toutes sortes de maladies, demeure, bien qu'elle eût été explicitement identifiée comme une *kaperlata,* la figure emblématique de cette double dimension du vodou comme système de soins et système religieux.

Vonarx (2005) propose d'approfondir la compréhension du vodou en tant que système de soins. Ce chercheur suggère de considérer d'abord le vodou comme un dispositif thérapeutique qui associe une dimension magico-religieuse, plutôt que de le réduire à une confession afro-américaine dont certains aspects seraient liés à la maladie (Vonarx, 2005). Ainsi, le vodou se caractérise davantage comme « un système organisé de pratiques et de savoirs relatifs à la maladie, aux soins et à la guérison, géré par des praticiens thérapeutes et mobilisé dans des épisodes de maladie (Vonarx, 2005, p. 2) ». Cette thèse de Vonarx remet en cause de manière radicale cinquante ans de socioanthropologie du vodou en Haïti, durant lesquels les chercheurs ont poursuivi quatre objectifs principaux : premièrement, celui de démontrer que le vodou était une religion à part entière ; deuxièmement, celui d'établir qu'il s'agissait de croyances et de pratiques culturelles tout à fait normales, et non l'expression d'une pathologie psychique quelconque ; troisièmement, celui de montrer que le vodou était l'héritage culturel des esclaves venus d'Afrique, mais qui intègre certains éléments religieux issus du catholicisme ; et quatrièmement, celui de révéler que le vodou était une vision du monde originale qui a permis aux catégories dominées de porter des critiques contre cette domination.

Vonarx (2005) soutient que la conception du vodou en tant que religion, élaborée au cours de la première moitié du XXe siècle, obéissait davantage à des exigences sociopolitiques et religieuses, et que les auteurs à l'origine de cette conception se sont peu appuyés sur la réalité et sur les expériences vécues des Haïtiens, principaux acteurs du phénomène vodou. Les données collectées sur le terrain, lors de son étude de huit mois (2002-2003), dans une région rurale du département de l'Artibonite, lui ont permis d'observer que le vodou ne correspondait pas à l'image véhiculée par la littérature : l'un des exemples les plus flagrants de cet écart concerne les abus de certains auteurs à vouloir construire le vodou comme un ensemble cohérent et homogène, abus qui se manifestent dans le cas des classifications des *Lwa*, c'est-à-dire, des esprits divins du vodou. Les enquêtes ont révélé qu'il n'y avait presque pas de correspondance entre les classifications des auteurs et celles que faisaient les pratiquants, et que ces classifications, ainsi que les qualificatifs attribués aux *Lwa*, pouvaient varier d'un pratiquant à l'autre. Il est, selon l'auteur, plus pertinent d'analyser les relations que chaque pratiquant entretient avec les *Lwa*. Le vodou haïtien correspond difficilement aux catégories homogénéisantes à travers lesquelles certains auteurs veulent le construire. C'est dans le quotidien, dans la gestion des problèmes et des événements de chaque jour que les relations qu'entretiennent les personnes avec le vodou prennent, selon Vonarx, toute leur signification.

Cela dit, le vodou n'est pourtant pas la seule religion à proposer des réponses aux problèmes de santé des personnes. Les personnes ont souvent à négocier avec plusieurs répertoires normatifs religieux proposant de multiples modèles d'interprétation des symptômes et différents types de thérapies (Brodwin, 1991 ; Vonarx, 2008). Les Églises de guérison issues du pentecôtisme constituent un élément important dans ce pluralisme médico-religieux.

Les églises de guérison

Selon Vonarx (2008), il convient de distinguer la reconnaissance du pluralisme médico-religieux, qui inclut la biomédecine, la médecine créole – regroupant les praticiens vodou et les médecins-feuilles, et les églises à visée curative, de l'idée que le pluralisme médico-religieux, tel qu'il s'exprime dans le contexte haïtien, serait un ensemble de domaines de soin compartimentés et étanches. Au contraire, l'essor des Églises pentecôtistes de l'Armée céleste, dans l'espace rural depuis la première moitié du XXe siècle, repose en grande partie sur la capacité de ces églises à élaborer un dispositif de prise en charge de la pathologie qui intègre des techniques et des savoirs thérapeutiques du vodou et de la médecine traditionnelle haïtienne (Vonarx, 2007).

Ces églises, qui se multiplient dans le milieu rural, tirent leur double légitimité de leur appartenance au christianisme et de leur capacité à guérir les maladies dont sont affligés les paysans (Vonarx, 2007). Leurs pratiques, quoique similaires à celles du vodou, sont acceptées, car elles s'inscrivent dans un cadre religieux chrétien qui permet aux paysans d'éviter les stigmatisations liées au vodou. Vonarx (2007) explique que les églises de l'Armée céleste ont connu un essor plus important que les autres églises pentecôtistes en raison des services de guérison qu'elles offrent aux personnes : par exemple, la glossolalie, perçue comme un signe de folie par les autres courants protestants tels que les baptistes, est interprétée différemment par les églises de l'Armée céleste, qui offrent ainsi aux personnes exclues par les autres courants protestants un nouvel espace où elles peuvent exprimer leur souffrance. De même, l'Église catholique propose également, à travers les mouvements charismatiques, des solutions aux problèmes de santé que lui soumettent ses fidèles.

Étiologie et idiomes de détresse

Selon Pierre et collab. (2010), la diversité des qualifications de la maladie physique ou psychique dans la culture haïtienne repose sur les croyances religieuses, culturelles et sociales. Ces auteurs ont réalisé une recension des écrits sur la question de la santé mentale en Haïti dans le cadre du séisme du 12 janvier 2010, qui illustre bien ce pluralisme :

> La culture haïtienne possède une gamme d'explications de la maladie basée sur les croyances culturelles, religieuses et sociales. Les modèles explicatifs peuvent déterminer les comportements de recherche d'aide et d'utilisation des services. En Haïti, les explications de la maladie et les comportements de recherche d'aide varient considérablement en fonction de facteurs tels que la situation géographique, la religion et la classe sociale. Les individus utilisent les ressources de façon pragmatique et ils font souvent appel à des modèles multiples ou hybrides pour se représenter la santé et la maladie. Par conséquent, la même personne peut demander de l'aide à différentes sources, lorsqu'elles sont disponibles (Pierre et collab., 2010, p.25).

De son côté, Sterlin (2010) propose une nosographie selon laquelle, en Haïti, on peut classer les maladies en trois grandes catégories :

a) *Maladi Bondye* (les maladies du Bon Dieu) qui relèvent du domaine naturel, correspondent aux maladies physiques « classiques » qui peuvent être soignées par la médecine occidentale ou par un phytothérapeute ;
b) *Maladi fè moun mal* ou *maladi Dyab*, (les maladies du mal, maladies du diable) qui appartiennent au domaine du surnaturel, ou de la magie, et dont la guérison requiert l'intervention d'un *bòkò* ou d'un *ougan* ;
c) *Maladi Lwa* (les maladies des *Lwa*) qui sont également d'ordre surnaturel et qui nécessitent l'intervention d'un *ougan* pour être traitées.

Néanmoins, Farmer (1992) nous met en garde contre la perpétuation de l'hypothèse d'une homogénéité culturelle parmi les Haïtiens qui envisage le vodou comme le fondement idéologique de toute leur existence. Les études réalisées dans les villages haïtiens montrent que les modèles explicatifs de la maladie sont beaucoup plus complexes. Farmer (1992) soutient que les oppositions simplistes entre le naturel et le surnaturel, ainsi qu'entre le psychiatrique et le non psychiatrique, ne sont pas toujours aussi tranchées. Les maladies qualifiées de « naturelles » peuvent être attribuées à « la maladie de Dieu » (maladi bondye), mais elles peuvent aussi être provoquées par des microbes, le stress et la malchance. Cet auteur affirme que des conceptions divergentes sur l'origine d'une pathologie peuvent cohabiter chez le patient, au sein du cercle familial et parmi le groupe élargi du réseau qui intervient dans le traitement de l'affection. Plusieurs éléments autres que les opinions sur la causalité influencent les négociations qui ont lieu lors de la quête de guérison. Pour Farmer (1992), le choix du praticien, par la majorité des Haïtiens, est déterminé par des contraintes économiques, l'appartenance religieuse, le genre et l'âge, indépendamment de la croyance étiologique.

En Haïti, il est devenu banal de constater que les aléas de la vie sont souvent imputés à des forces occultes, y compris, selon la terminologie psychiatrique, les troubles mentaux. Massé (2008), dans son analyse de la détresse psychique en Martinique, avait fait le même constat où le champ du religieux et des pouvoirs surnaturels se manifeste comme une sphère paradoxale, car à la fois générateur et moyen de guérison de la détresse psychologique. Ainsi, les psychoses, tout comme l'échec scolaire, peuvent être interprétées comme le fruit d'une malédiction jetée par un rival jaloux. C'est ce qu'affirment Pierre et collab. (2010) à ce sujet :

> Dans de tels cas, les personnes ne se lamentent pas sur leur maladie ni se sentent handicapées. En effet, l'estime personnelle peut même être renforcée, car une malédiction est souvent destinée à une personne réputée pour être attrayante, intelligente et avoir du succès. La maladie mentale est aussi parfois attribuée au fait d'avoir échoué à plaire aux esprits (Lwa, zanj, etc.), y compris ceux des membres défunts de la famille (p.26).

D'après certains auteurs, tels que Brodwin (1996) et Métraux (1959), un nombre indéterminé d'Haïtiens, y compris les personnes qui s'identifient comme catholiques, intègrent dans une certaine mesure la grammaire du vodou dans leurs explications étiologiques. En effet, en dépit de la cohabitation, dans ce pays, de plusieurs modèles explicatifs de la maladie, le vodou occupe une place prépondérante dans l'évaluation et la prise en charge de la maladie (Farmer, 1992 ; Vonarx, 2007). Ainsi, divers auteurs, notamment (Carrazana et collab. (1999) ainsi que Desrosiers & Fleurose (2002), mettent en évidence le lien entre une vision du monde du vodou et l'interprétation que font les personnes en attribuant à la possession surnaturelle l'origine de problèmes de santé mentale, notamment celle de la folie. Par exemple, les raisons invoquées pour expliquer la possession surnaturelle peuvent renvoyer à la défaillance des personnes ou d'une lignée à honorer les esprits protecteurs ou ancestraux selon les règles (Desrosiers & Fleurose, 2002 ; Brodwin 1996 ; Vonarx 2007).

Cette forme d'évaluation magico-religieuse de la maladie a déjà été mise en lumière par Farmer (1990) lorsqu'il a montré que l'ensemble des critères d'évaluation mobilisé par les personnes pour qualifier le sida était défini à partir de principes normatifs magico-religieux qui valorisaient les logiques de persécution. Cependant, si Farmer (1990) a traité de la question de l'« envoi de maladie » à autrui, en usant de pouvoir surnaturel, il rappelle que la croyance dans sa réalité ne peut pas être attribuée de manière claire à une interprétation étiologique spécifique au vodou vu qu'elle est communément partagée, du pasteur le plus acerbe dans ces critiques contre les vodouisants jusqu'au médecin résident de l'Hôpital général.

En outre, les travaux de Desrosiers & Fleurose (2002) et de Farmer (1992) nous invitent à considérer que la souscription au modèle explicatif du vodou tend à éloigner les individus du domaine de la médecine moderne avec ses établissements, ses spécialistes et ses remèdes. Par exemple, Méance (2014) souligne que, malgré les obstacles considérables pour accéder aux services de santé mentale, les Haïtiens ont tendance à solliciter les services de prêtres catholiques, d'*ougan* et de mambo pour traiter divers troubles mentaux. Toutefois, selon Khoury et coll. (2012), il existe également d'autres facteurs qui peuvent

s'avérer plus prépondérants que les modèles explicatifs du vodou dans la recherche de guérison, tels que la disponibilité, l'accessibilité et la qualité des services, ou encore la stigmatisation qui peut être liée à certains types de soins de santé.

Dans cette même perspective d'expliquer les troubles mentaux par une articulation avec le vodou, Blanc et collab. (2016) ont conduit une recherche sur l'incidence de cette religion sur la résilience et les diagnostics de dépression et de trouble de stress post-traumatique à la suite du séisme du 12 janvier 2010. Les auteurs ont évalué les symptômes de dépression et de trouble de stress post-traumatique, ainsi que les réactions péritraumatiques et les facteurs de résistance chez 167 hommes et femmes. Ils ont ainsi révélé une relation complexe entre la croyance dans le vodou et les problèmes de santé mentale. Les personnes qui interprétaient le séisme comme une punition divine, en raison de l'histoire du pays avec le vodou, étaient plus susceptibles de présenter des symptômes sévères de trouble de stress post-traumatique. Les adeptes du vodou rapportaient plus de facteurs de résistance en moyenne, mais étaient plus exposés à la dépression mentale. Les auteurs ont avancé l'hypothèse que cela pourrait être lié à l'augmentation de la stigmatisation des adeptes du vodou après le séisme.

Pour Auguste & Rasmussen (2019), le vodou, loin d'être un obstacle aux soins comme le pensent de nombreux professionnels de la santé, constitue la principale ressource pour traiter les questions de santé mentale. Le vodou est au fondement de toute compréhension de la santé mentale en Haïti. En se fondant sur les travaux d'Auguste & Rasmussen (2019), on peut affirmer que la question cruciale du manque d'accès aux services de santé mentale en Haïti ne remet pas en cause la capacité des praticiens du vodou à assurer le suivi de certaines problématiques relatives à la santé mentale. De plus, de nombreux Haïtiens sont persuadés que le vodou est le seul remède à certains maux. Alors que la psychologie s'établit progressivement comme une pratique en Haïti, les praticiens peuvent se féliciter que les Haïtiens se montrent réceptifs à plusieurs modalités d'accès aux soins lorsqu'ils y ont accès (Auguste & Rasmussen, 2019). Toute pratique de la psychologie devrait, selon ces deux auteurs, s'attacher à intégrer une connaissance du vodou dans son arsenal.

Outre la mise en évidence du rôle essentiel du vodou dans l'analyse des enjeux de santé mentale, la recherche en santé mentale en Haïti, notamment dans le domaine de l'anthropologie médicale, s'est également attachée à expliciter un certain nombre d'expressions de détresse utilisées par les personnes pour qualifier leur état mental. Nous en présentons ici quelques exemples.

Move san/Lèt gate

Selon Farmer (1988), *move san* (mauvais sang) est une pathologie fréquente chez les femmes haïtiennes des zones rurales, qui affecte les femmes enceintes ou allaitantes. Cette maladie altère la qualité du lait maternel (lèt gate), ce qui empêche ces femmes de nourrir correctement leur enfant. Elles reçoivent alors des traitements à base de plantes. En effet, d'après ce chercheur, le *move san* est ressenti et causé par une souffrance psychique. Ses premiers symptômes sont interprétés comme un déséquilibre sanguin, mais il peut rapidement s'étendre à tout l'organisme et affecter la tête, les membres, les yeux, la peau et l'utérus. Il touche principalement les femmes adultes ; certains prétendent qu'il n'atteint que les femmes. Le move san est la cause principale du syndrome *lèt gate*. C'est donc une raison souvent invoquée pour le sevrage précoce, qui a souvent, en Haïti rural, des effets néfastes sur la santé de l'enfant. Ses conséquences principales, cependant, se manifestent chez la mère. Selon Farmer (1988), la structure *move san* et *lèt gate* dépasse le cadre de simples particularités ethnographiques ou de dangers pour la santé publique. La signification du syndrome réside dans le fait que les problèmes sociaux et leurs répercussions psychologiques sont généralement désignés comme les causes du trouble vécu somatiquement. L'analyse qui découle de cette recherche menée par Farmer, est intéressante : *move san* et *lèt gate* procèdent en fait d'une revendication morale qui vise à soumettre des problèmes privés (violence conjugale envers les femmes, particulièrement enceintes) à l'examen public.

Sezisman

Sezisman désigne un sentiment de sidération qui constitue l'un des signes les plus fréquents de la souffrance psychique chez les Haïtiens-Américains. Il s'agit d'une condition de paralysie induite par des événements imprévus (Kaiser, 2014). Pierre et coll. (2010) font remarquer que *sezisman* se manifeste davantage chez les femmes. Il est ainsi établi que l'exposition à des événements traumatiques ou à des situations anxiogènes durant la grossesse peut occasionner des conséquences graves pour la santé de la mère, du fœtus ou du nouveau-né, telles qu'une fausse couche, un accouchement prématuré, une malformation fœtale, le décès maternel ou l'altération du lait maternel (lèt gate). Face au *sezisman*, la famille apportera son soutien à la personne en lui procurant du repos, des tisanes, des compresses froides sur le front et, si nécessaire, l'orientera vers un soignant spirituel comme un prêtre, un pasteur, un *ougan* ou une mambo (Pierre et coll., 2010).

Endispozisyon (indisposition)

L'ethnopsychiatrie a analysé le phénomène *endispozisyon* en Haïti. Il s'agit d'un syndrome haïtien qui oscille entre des affections psychiques et somatiques et qui se manifeste par des épisodes d'abattement, de perte de conscience ou « de chute » pouvant être provoquée par une détresse émotionnelle, notamment lorsque la douleur et les souffrances deviennent intolérables (Philippe et Romain, 1979). D'après ces auteurs, *endispozisyon* est toujours précédée de signes annonciateurs et est très répandue en Haïti :

> La personne qui éprouve de l'indisposition tombe. Il a les yeux fermés et, dans les cas où ses yeux sont ouverts, il ne voit pas. Il fait rarement des mouvements corporels au début de l'épisode et n'est pas incontinent, il entend, mais ne comprend pas. L'indisposition est considérée comme une maladie incurable dans la mesure où la médecine orthodoxe est concernée. Dans la plupart des cas, elle se produit devant des témoins ; frappe particulièrement les femmes, les adolescents et les personnes âgées. Cela est dû à différentes causes liées à des problèmes sanguins. Il apparaît à n'importe quelle heure de la journée et dure entre un quart d'heure et une heure (Phillipe & Romain, 1979, p.131).

Phillipe & Romain (1979) proposent, par ailleurs, de concevoir l'indisposition comme une forme de « psychodrame ». Le protagoniste est l'individu affecté qui endure les effets des forces antagonistes que constituent les facteurs sociaux et environnementaux. Ces forces doivent être converties en éléments propices à son bien-être. D'après ces auteurs, *endispozisyon* peut être interprétée comme un trouble dissociatif, parmi d'autres, auquel les Haïtiens ont recours, tel un mécanisme de défense, lorsqu'ils sont confrontés à des situations éprouvantes.

Pèdisyon (grossesse arrêtée)

Pèdisyon renvoie à la situation d'une femme qui, prétendument enceinte, n'a pas mené à terme sa gestation pour des raisons diverses (Coreil et coll., 1996). Ces raisons peuvent être d'ordre naturel ou surnaturel (Damus, 2023). La grossesse s'engage normalement, mais, selon la croyance populaire, le sang utérin se dérobe au fœtus à un certain stade, provoquant son arrêt de développement. Ce phénomène se produirait selon ce que les praticiens de la biomédecine appellent une fausse couche ou dans des cas d'infécondité (Murray, 1976). L'état de grossesse interrompue peut se prolonger pendant plusieurs mois ou années. Une femme peut se croire enceinte alors qu'elle ne l'a jamais été ou qu'elle a fait une fausse couche. Ce phénomène, nommé *pèdisyon*, ne se confond pas avec la pseudocyesis (grossesse nerveuse), où la femme seule se trompe sur sa condition. *Pèdisyon* est reconnu par la femme, sa famille et sa communauté comme une véritable grossesse, et peut avoir plusieurs fonctions sociales, telles que permettre aux femmes stériles de revendiquer le statut de mère, ou attribuer la paternité à un partenaire, ou encore expliquer certains décès de femmes dus à des hémorragies, des tumeurs ou d'autres causes obscures (Murray, 1976).

Reflechi twòp (Réfléchir trop)

Selon Kaiser et collab. (2014), l'expression haïtienne de détresse *reflechi twòp* (penser trop) désigne un état de rumination excessive sur un problème spécifique, qui conduit souvent à un isolement volontaire. Elle peut résulter d'une situation de pauvreté et est étroitement liée à l'impossibilité de réaliser ses aspirations et au manque d'activité productive. On reconnaît « Penser trop » au fait qu'une personne devient distante et silencieuse, ou lorsqu'elle maigrit et a du mal à dormir. C'est perçu comme un mode principal par lequel les individus manifestent une tristesse profonde et la détectent chez les autres. Selon les auteurs, lorsque cette condition se prolonge dans le temps, « penser trop » peut, dans de rares cas, mener à la psychose : ce que, d'après les auteurs, les personnes appellent folie dans le contexte haïtien. Les inégalités sociales et structurelles persistantes sont à l'origine du syndrome, lesquelles sont encore plus difficiles à surmonter.

Maladi nanm, maladi zonbi et maladi lalin (trouble de l'âme, trouble du zombi, trouble de lune)

Plus proche en cela de notre terrain, les chercheurs Galvin et collab. (2023) ont réalisé à Cap-Haïtien une enquête qualitative sur le vécu de patients diagnostiqués de troubles mentaux, fréquentant le Centre de santé mentale Morne Pelé, la première structure de soins en santé mentale implantée dans le nord du pays.

Cette étude qualitative menée par Galvin et collab. (2023) a exploré les expériences et les perceptions des patients haïtiens souffrant de troubles mentaux. Ils ont recueilli les témoignages de 96 patients, parmi lesquels figuraient 64 femmes et 32 hommes. L'âge des participants variait de 19 à 79 ans, avec une moyenne de 43 ans. La plupart des participants résidaient en zone rurale, tandis qu'une minorité habitait en zone urbaine, notamment dans la ville de Cap-Haïtien. D'après les données issues des dossiers médicaux, Galvin et collab. (2023) ont constaté que la majorité des participants souffraient de dépression et/ou d'anxiété (81 %), tandis qu'une minorité était atteinte de trouble bipolaire (19 %). En ce qui concerne les convictions spirituelles, la plupart des répondants se déclaraient chrétiens

protestants (79 %), tandis qu'une minorité se disait catholique (21 %). Parmi les participants interrogés, 75 % attribuaient l'origine de leur maladie mentale à un *esprit envoyé*. De plus, 42 % des participants avaient déjà fait appel à un *ougan* pour soigner leur trouble mental. Selon Galvin et collab. (2023), cette recherche qualitative a permis de mettre en évidence l'influence de ces systèmes de croyances sur le vécu des patients et leurs parcours de soins. En particulier, leurs analyses ont révélé trois catégories de troubles culturels liés aux croyances vodou haïtiennes :

a) *Maladi nanm*, ou « trouble de l'âme », qui se caractérise principalement par des symptômes d'anxiété et de dépression.

b) *Maladi zonbi*, ou « trouble du zombie », qui présente des caractéristiques similaires au maladi nanm.

c) *Maladi lalin*, ou « trouble de la lune », qui présente des caractéristiques similaires au trouble bipolaire.

Nous avons, dans cette section, exposé brièvement les principales approches qui ont exploré l'étiologie et les expressions culturelles des troubles mentaux en Haïti. Nous allons à présent examiner les tendances majeures qui caractérisent le champ de la recherche en santé mentale dans ce pays.

Deux courants de pensée dominants dans la recherche en santé mentale en Haïti

Une analyse de la production scientifique relative à la santé mentale en Haïti nous permet de distinguer sommairement deux grands axes de recherche dans ce domaine. Le premier est celui de l'ethnopsychiatrie – appuyé par les travaux, entre autres, de Louis Mars,

Lamarck Douyon, Jeanne Phillipe, Legrand Bijoux, Jean Baptiste Romain (Jean-Jacques, 2018) – qui étudie comment les sociétés et les cultures déterminent la structure et l'expression des troubles mentaux (Fassin, 1984). Le second, plus nord-américain, est celui de l'anthropologie de la santé qui regroupe du côté des États-Unis des chercheurs comme le regretté Paul Farmer, Paul Brodwin, ainsi qu'un nouveau collectif de chercheurs dont Bonnie Kaiser, J. Réginald Fils-Aimé, Ashley Hagaman, Nayla Khoury, Hunter Keys, etc. Du côté du Canada, on y compte des chercheurs tels que Nicolas Vonarx et Pierre Minn. L'anthropologie de la santé se fonde sur une approche ethnographique et étudie, entre autres, l'expérience et l'expression culturelle de la santé mentale, dont les conditions de possibilité d'interprétations magiques des troubles mentaux (Fassin, 1984). Toutefois, il existe en Haïti certains praticiens de la psychiatrie ou de la psychologie qui adoptent une perspective plus positiviste de la santé mentale, qui cherchent à révéler à travers les manifestations culturelles de la maladie, une sémiologie et une nosographie universelles. Le psychologue Ronald Jean-Jacques (2018) met en évidence, par exemple, ce conflit au sein du système d'enseignement de la psychologie à l'Université d'État d'Haïti, entre les psychiatres et les psychologues qui s'inscrivent dans la perspective de l'ethnopsychiatrie et ceux qui se réclament d'une « psychiatrie à la DSM », qui postulent l'universalité des troubles mentaux et traitent les Haïtiens comme tout autre sujet souffrant, sans égards aux différences de culture.

L'ethnopsychiatrie haïtienne : penser le lien entre troubles mentaux et culture

L'un des premiers intellectuels haïtiens à tenter de construire des liens entre le vodou et la santé mentale fut le docteur Justin Chrysostome Dorsainvil dans son livre *Vodou et Névrose* publié en 1931. Dorsainvil (1931) a étudié le phénomène de possession dans le vodou dans le contexte d'Haïti dans une perspective qu'il prétend être une médico-sociologie. Cet état de *possession* qu'il dénomme « crise de possession vodouesque » est défini comme une psychopathologie du vodou. Selon Dorsainvil (1931), la crise de la possession, dont l'un

des symptômes est un dédoublement de la personnalité, est la manifestation du vodou en tant que « psychonévrose religieuse, raciale et héréditaire » :

> On se rappelle, sans doute, la définition que nous donnions plus haut du vôdou. Selon nous donc, le vôdou, est une psychonévrose religieuse, raciale, caractérisée par un dédoublement du moi, avec altération fonctionnelle de la sensibilité, de la motilité et prédominance des symptômes pithiatiques (p.88).

Cet auteur adopte en fait une perspective de la psychiatrie qui a été construite en Occident. Cette approche de la psychiatrie qui fait de l'instinct le noyau central des explications des conduites en société repose, comme l'a bien montré Foucault (1999), sur deux grandes technologies de traitement des instincts : l'eugénisme et la psychanalyse. L'état de transe des personnes devient en fait une manifestation des instincts primitifs de l'homme, un retour en arrière vers le barbarisme. Les évaluations psychiatriques et occidentalocentristes de la possession que fait Dorsainvil (1931) renvoient en fait à cette technologie eugénique qui vise à traiter les problèmes de l'hérédité, à purifier la race en corrigeant les systèmes instinctifs des hommes par l'élimination des éléments culturels primitifs.

Cela dit, c'est en partant du postulat que la personnalité est le produit d'une construction sociale et culturelle, et que l'application de toute théorie étiologique et nosologique conçue dans un contexte radicalement différent aura une valeur heuristique très limitée dans la réalité de la santé mentale en Haïti, que l'ethnopsychiatrie haïtienne s'est constituée (Farmer, 1992). En effet, en revendiquant la perspective selon laquelle il fallait prendre en compte les contextes culturels et historiques dans l'étude des troubles mentaux, Louis Mars, premier psychiatre haïtien, inventait la notion d'ethnopsychiatrie en 1946[2] pour rendre compte de la manifestation des troubles mentaux et en proposer une prise en charge

[2] La paternité de l'ethnopsychiatrie est généralement attribuée au psychanalyste et anthropologue franco-américain Georges Devereux. Pourtant, selon un témoignage du professeur Henri Dorvil, Devereux a progressivement admis que l'origine véritable de cette notion résidait dans les travaux du Dr Louis Mars. Dans une conférence tenue à Montréal à l'Institut Phillipe Pinel, en présence du professeur Henri Dorvil, Tobie Nathan avait explicitement reconnu que la paternité du concept revenait au Dr Louis Mars.

qui se veut adaptée au contexte haïtien (Boursiquot, 2001). Mars (1969) définit l'ethnopsychiatrie comme :

> Une nouvelle science, produit hybride des sciences humaines et de la psychiatrie. Elle étudie les maladies mentales des différentes cultures et civilisations. Elle interroge l'histoire des peuples et classe les manifestations de la maladie mentale en fonction du développement économique, social et religieux des peuples. Elle détermine l'étendue de la maladie mentale à travers les différents pays et continents (p. 241).

Néanmoins, il faut admettre avec Farmer (1992) que, malgré la maîtrise qu'avait le Dr Mars des principes fondamentaux de l'anthropologie culturelle et l'attention qu'il accordait au rôle de la culture dans la détermination de la psychopathologie, il considérait que la folie découlait d'une altération du cerveau dans sa réalité matérielle. Son projet était de médicaliser non seulement la prise en charge de la maladie mentale, mais aussi de réfuter les croyances étiologiques du sens commun, car il estimait que les causes des maladies mentales étaient principalement organiques et les remèdes forcément pharmacologiques :

> Le concept de maladie mentale en tant que forme de maladie médicale est pratiquement inconnu en Haïti, non seulement parmi la population potentielle de patients, mais dans la population en général. Lorsque les premiers patients traités avec les médicaments ont montré une amélioration rapide, un porte-parole d'un groupe des indigènes ont demandé à l'un de nous (le Dr Mars) s'il était un houngan, c'est-à-dire un prêtre du vodou, parce que les prêtres vaudou sont censés être les seules personnes assez habiles pour guérir de tels maux (Kline et Mars 1960, p.48, cité par Farmer, 1992).

En effet, bien que se réclamant d'une démarche ethnopsychiatrique, Louis Mars ne prend en compte la question du vodou dans l'analyse des troubles mentaux que pour construire, sous le néologisme euphémisant de *mysticisme émotivo-kinétique*, le vodou comme une

religion primitive au sein de laquelle la possession n'est que la manifestation d'une sorte de trouble dissociatif de la personnalité. Voilà ce que Louis Mars écrivait en 1946 :

> Le mysticisme primitif auquel se rattache la crise de loâ mène à la saisie immédiate du divin grâce à la dissociation de la personnalité. Un tel état mental à la limite de la névrose est recherché et entretenu grâce à l'ingestion de plantes chez certaines peuplades tandis que les mystiques chrétiens luttent contre la dissociation préalable de leur moi et en reconstituent la synthèse ; il n'y a pas chez ces derniers que des troubles cénesthésiques : la vie morale et intellectuelle s'enrichit d'apports nouveaux ; Ruysbroek, auteur des Noces Spirituelles, crée une langue littéraire nouvelle ; St. Jean de la Croix manie la logique avec dextérité et fermeté.
>
> Le mysticisme primitif est grégaire : il s'appuie sur l'extase collective à la manière des anciennes fêtes dionysiaques : ce qui n'exclut pas des manifestations isolées de phénomènes de possession théomaniaque ; nous voulons dire tout simplement que les dieux s'incarnent le plus souvent pendant les réunions cultuelles et que leur apparition relève également de la psychologie de la foule (pp. 21-22).

Puis, il ajoute :

> En effet, la pathologie mentale signale des troubles de la personnalité. Cette unité qui se reconstruit chaque jour peut être brisée en miettes ou scindée en deux. Pierre malgré son unité corporelle se reconnaît un autre nom raconte une autre biographie. Pierre dit qu'il est un dieu venu d'Afrique, qu'il a vécu en Guinée, qu'il peut accomplir des actes extraordinaires : prédire la maladie, parler des langues étrangères. C'est la crise de possession par le loâ ou l'esprit du Vaudou (p. 33).

Auguste & Rasmussen (2019) soulignent que Mars (1966) a ultérieurement noté que le phénomène de la possession spirituelle relevait d'un cadre cérémoniel spécifique au Vodou et qu'il ne pouvait être appréhendé indépendamment de celui-ci, mais que ces convictions

favorisaient aussi le raisonnement délirant manifeste sous la forme d'illusions de persécution de la part d'une entité ou d'un *Lwa* malveillant. Toutefois, comme l'a mis en exergue Boursiquot (2001), Herskovits, dans son livre *La vie dans une vallée haïtienne*, publié en 1964, réfutait cette conception du phénomène de possession comme étant psychopathologique en se fondant sur le principe du relativisme culturel. Dans l'univers vodou, la possession comme expression religieuse n'est pas anormale, c'est un état mental qui prend tout son sens dans la culture où il se manifeste. Par conséquent, la possession, qui joue un rôle essentiel dans le vodou, peut être envisagée comme une modalité thérapeutique. D'après Charles (1986), les possessions offrent un contexte où les manifestations de délire, de dépression, d'anxiété et autres peuvent être prises en charge en proposant une voie vers le renforcement spirituel face aux forces qui sont considérées comme responsables de ces troubles.

D'autres auteurs tels que Azaunce (1995) mettent en évidence la nécessité de différencier les pratiques spirituelles des troubles psychologiques ou psychiatriques dans le contexte haïtien. Ils alertent sur le risque de méconnaître le rôle fondamental de la religion dans l'existence des personnes, ce qui pourrait conduire à une interprétation erronée des phénomènes et des discours spirituels, à des diagnostics inadéquats et à des traitements inefficaces. Ils précisent que, dans les pratiques religieuses qui comportent la possession, un esprit peut s'emparer d'un fidèle pour le sanctionner, le récompenser, le soigner ou le guérir (Pierre, et collab., 2010).

Il convient de souligner que l'ethnopsychiatrie haïtienne a connu depuis sa naissance plusieurs changements de perspectives. En effet, une génération d'autres chercheurs dans le domaine de l'ethnopsychiatrie, tel que Phillipe (1981), sont revenus, dans une démarche plus nuancée, moins déterministe, sur la question des relations entre le vodou et la santé mentale, mais sans jamais abandonner l'hypothèse originelle de l'ethnopsychiatrie haïtienne selon laquelle il existerait des troubles ethniques, c'est-dire liés à la culture, comme le revendiquent, par exemple, des auteurs tels que Philippe & Romain (1979). Dans cette perspective, le vodou pouvait être considéré comme une culture qui peut générer des

troubles mentaux spécifiques. Par exemple, Jeanne Phillipe, dans son entrevue avec Farmer (1992), considère le trouble mental comme l'exagération d'un trait culturel :

> En Haïti, en général, les gens sont très réticents. Ils n'aiment pas répondre question.... Il y a toujours une aura de mystère, de suspicion. Certainement, c'est extrême en ce moment (1986), mais cela a toujours existé en Haïti. Il n'est donc peut-être pas surprenant que la maladie mentale la plus commune en Haïti soit la paranoïa, les réactions paranoïaques. Ce n'est pas surprenant non plus, du moins pour moi, car la maladie mentale est, à mon avis, l'exagération d'un tempérament culturel. De cette façon, la culture façonne psychopathologie et aide à déterminer les types de problèmes que l'on rencontre le plus souvent (p.264).

Selon Phillipe (1981), le vodou, en tant que système symbolique, induit des pathologies mentales chez ses adeptes, en leur proposant une représentation fallacieuse de la réalité, susceptible de provoquer des délires mystiques et paranoïdes (impressions constantes d'être persécuté ou envié par autrui, etc.). Cette perspective qui tente de rendre compte de l'émergence des troubles mentaux à partir de l'amplification de certains traits culturels d'un peuple, constitue encore aujourd'hui l'un des principaux modèles revendiqués par l'ethnopsychiatrie en Haïti.

Par ailleurs, Farmer (1992) souligne que les travaux de vulgarisation de Price-Mars et Mars ont favorisé une coexistence pacifique entre les psychiatres et les praticiens vodouisants en Haïti, laquelle coexistence n'est cependant pas dépourvue de divergences. Le vodou demeure en effet le principal système de soins auquel les psychiatres professionnels confrontent leurs propres pratiques. Certains psychiatres ont essayé d'intégrer dans leur démarche thérapeutique les discours populaires sur la maladie mentale et l'étiologie ordinaire qui lui est associée. Le docteur Bijoux, par exemple, déclare qu'il aspire au moment où tous les prêtres et les prêtresses du vaudou annonceront aux individus souffrant de troubles mentaux qu'ils prennent en charge : « Vos problèmes surnaturels sont résolus ; votre malaise spirituel résolu. Le reste de votre traitement doit être offert par un technicien en santé mentale » (Bijoux, 1982, p.19, cité par Farmer, 1992).

En effet, alors que l'ethnopsychiatrie se donne à voir comme une science qui intègre la médecine et l'ethnologie dans le diagnostic des troubles mentaux en raison de l'importance de la culture dans la manifestation et la prise en charge de ces troubles, tout porte à penser que le sens de la pratique et des discours de certains ethnopsychiatres s'oriente plutôt vers une forme de minorisation des pratiques traditionnelles de guérison au profit de celles de la psychiatrie. Il ne s'agit pas uniquement de comprendre les conduites ordinaires face à la maladie mentale pour créer une psychiatrie adaptée à la réalité des personnes, mais aussi de se servir de cette connaissance que l'on a sur les pratiques et les discours d'autrui pour le convaincre d'adopter le point de vue du psychiatre sur ses problèmes de santé mentale. Cette démarche se manifeste clairement dans le discours de l'un des plus grands représentants de l'ethnopsychiatrie en Haïti, le psychiatre Legrand Bijoux, comme nous le rapporte ce témoignage de Raphaël (2010) :

> En vue de préparer l'organisation de ce colloque : Haïti-Québec-Canada : vers un partenariat en santé mentale, le professeur Yves Lecomte et moi-même sommes allés en Haïti en novembre 2007. Nous avons rencontré le docteur Legrand Bijoux psychiatre à Port-au-Prince, qui a mis en évidence son approche consistant, pour le citer, à aller chercher les usagers dans leur « micro-univers » pour les ramener dans notre « micro-univers scientifique (p.159).

Cependant, un chercheur comme Frantz Raphaël, qui se revendique également de l'ethnopsychiatrie, paraît écarter cette idée de rivalité avec le vodou et propose plutôt d'envisager les modalités d'une coexistence éthique entre ces deux systèmes de soins : « en ce qui concerne la coexistence du vaudou haïtien avec la biomédecine occidentale, la question n'est pas de savoir si cette association est désirable, mais plutôt comment rendre cette coexistence plus efficiente et éthique » (Raphaël, 2010, p. 170). Des anthropologues de la santé comme Khoury et collab. (2012) ou Vonarx (2005) partagent cette même perspective éthique de ne pas opposer les systèmes de guérison autochtones aux approches biomédicales. Selon Khoury et collab. (2012), l'objectif est avant tout de favoriser une mise en œuvre éthique des soins de santé mentale en assurant la formation des professionnels de la santé aux soins psychiatriques ainsi que le déploiement d'un système

de soins de santé mentale qui puisse atteindre les zones rurales. De son côté, Méance (2014) affirme que les approches occidentales de psychothérapie peuvent avoir plusieurs finalités communes avec le vodou en ce qui concerne une recherche partagée d'équilibration des rapports que l'individu noue avec sa collectivité dans une perspective de bien-être mental.

Néanmoins, il convient de souligner que cette cohabitation tant souhaitée par les chercheurs occidentaux porte en elle le risque de favoriser subrepticement l'imposition d'approches thérapeutiques élaborées dans des contextes fort différents sur les systèmes de guérison autochtone. La posture revendiquée par Vornarx (2005) nous apparaît judicieuse pour éviter ce piège, elle établit le lien entre l'univers du vodou qui est à la fois un système de soins et une religion, et le déploiement un peu partout en Occident de modèles thérapeutiques qui, de plus en plus, prennent en considération les convictions religieuses des malades comme appui au déploiement de leurs capacités. Dans cette perspective, le vodou peut également constituer un référentiel pertinent pour les autres systèmes de soins dans le dessein d'optimiser les pratiques thérapeutiques.

L'anthropologie de la santé

La recherche en anthropologie de la santé en Haïti est dominée par les universités américaines et joue un rôle très important, entre autres, dans l'étude des catégories émiques qu'utilisent les Haïtiens pour exprimer leurs détresses psychologiques. Sans prétention d'exhaustivité, nous présentons ici quelques exemples de recherches qui ont été menées dans la perspective de l'anthropologie de la santé et de la santé mentale.

Les travaux pionniers de Paul Farmer dans le domaine de l'anthropologie de la santé en Haïti ont permis d'élaborer une compréhension novatrice de certains idiomes de détresse propres au contexte haïtien, tel que celui employé par les femmes enceintes ou allaitantes, désignant leur état par *move san* (bad blood, mauvais sang). De même, dans son article Sending sickness : Sorcery, politics, and changing concepts of AIDS in rural Haiti, Farmer

(1990) analyse l'émergence et l'évolution de la représentation collective de la maladie du sida élaborée par les paysans de Do Kay, un petit village rural situé dans le département du centre, en Haïti. En effet, Farmer nous a montré que l'étiologie mobilisée par les personnes ordinaires pour expliquer les causes du sida était semblable à celle qu'on invoquait pour la tuberculose : le sida a été intégré parmi les maladies qui pouvaient être provoquées par la magie noire. Ainsi, comme on pouvait « envoyer une mort tuberculeuse » (voye yon mò pwatrinè), il devenait également possible d'envoyer une mort sida à quelqu'un. Farmer souligne par ailleurs que le lien de ces idées avec le vodou dans l'explication de l'envoi de maladie n'est pas clair. En effet, loin de relever de l'adhésion à un système de croyances bien défini, le chercheur a observé que l'acceptation de la possibilité d'« envoyer une maladie » était presque universelle.

Brodwin (1991) fut l'un des pionniers à souligner le phénomène du pluralisme médico-religieux en Haïti, caractérisé par des luttes entre les praticiens de diverses obédiences religieuses, telles que le catholicisme, les sectes protestantes et le vodou. Son étude sur les représentations populaires de la biomédecine et sur les enjeux moraux du pluralisme thérapeutique révéla que les individus en quête de guérison mobilisaient plusieurs modèles d'interprétation des maladies, et que le choix d'un modèle plutôt qu'un autre mettait en péril les valeurs de ces individus. C'est pourquoi ils cherchaient à concilier la guérison et leurs valeurs en négociant avec les différents types de thérapies en concurrence.

En outre, la nouvelle génération d'anthropologues, issue des universités américaines, qui se consacre à l'étude de la santé mentale en Haïti, a également porté son attention, dans le cadre d'une anthropologie de la santé mentale, sur les moyens de communication employés par les communautés rurales en Haïti pour exprimer leur souffrance. C'est dans ce contexte que Kaiser et collab. (2015) ont réalisé une recherche ethnographique dans les communautés rurales du département du Centre dans le dessein d'élaborer une grille des idiomes créoles de détresse (Kreyòl Distress Idioms, ou KDI, en anglais). Cet instrument devait permettre d'évaluer la détresse mentale dans les zones rurales d'Haïti. Une fois construit et testé, l'efficacité de cet instrument a été confrontée à deux autres instruments de mesure psychiatriques destinés à apprécier les idiomes de stress dans un contexte

transculturel, à savoir le Beck Depression Inventory (BDI) et le Beck Anxiety Inventory (BAI). Au terme de cette comparaison, les pertinences des données que le Kreyòl Distress Idioms permettait de recueillir témoignaient de la supériorité de sa validité empirique par rapport aux deux autres instruments, car plus adapté au contexte culturel du monde rural. Cela leur a permis de constater les limites transculturelles des instruments psychiatriques. Ces limites sont dues, selon ces auteurs, aux variations locales des conceptualisations et des expressions de la détresse mentale.

Les chercheurs de cette équipe se sont également penchés sur la problématique du suicide en milieu rural. Hagaman et collab. (2013) ont observé que les études portant sur les modèles explicatifs socioculturels locaux et les facteurs contextuels liés au suicide dans les pays à revenu faible ou intermédiaire sont rares. Il s'agit d'une recherche complexe, car la fréquence des suicides, l'étiologie et le recours aux soins en situation de détresse varient selon le contexte et les sous-groupes au sein d'une population. D'après les auteurs, il s'agit de la première étude de ce type à prendre en considération simultanément les perspectives des professionnels de la santé et des membres de la communauté sur le suicide en Haïti. Dans le cadre de cette enquête, les chercheurs ont mené, entre mai et juin 2011, des entretiens semi-structurés avec 16 membres ordinaires de la communauté et 8 professionnels du secteur de la santé. Ils ont procédé à une analyse qualitative des données recueillies, fondée sur une analyse phénoménologique interprétative des thèmes abordés, incluant la fréquence perçue des suicides, la crédibilité des idées suicidaires, les facteurs causaux perçus, les constructions religieuses liées au suicide, les ressources disponibles pour gérer le suicide. L'interprétation des données a révélé que, par rapport aux habitants du village, les professionnels de la santé minimisaient la prévalence du suicide et se montraient plus réticents à admettre que les individus qui manifestaient des idées suicidaires avaient réellement l'intention de mettre fin à leurs jours. Les croyances religieuses exercent également une influence variée sur les attitudes face au suicide : les relations que les chrétiens entretiennent avec l'au-delà rendent le suicide inadmissible et le qualifient de péché, tandis que les explications que fournit le vodou dédouanent les personnes suicidaires de toute responsabilité et de tout stigmate. Selon Hagaman et collab. (2013), la difficulté qu'ont les professionnels de la santé à reconnaître le suicide comme

un problème majeur constitue un motif légitime pour affirmer que le système de santé officiel est actuellement mal adapté pour répondre aux besoins liés au suicide. Enfin, les résultats de l'étude suggèrent que la pratique religieuse et les soutiens communautaires dans le milieu rural haïtien peuvent constituer des ressources indispensables pour les programmes de prévention du suicide.

L'étude de Khoury et coll. (2012) s'est intéressée à la perception du vodou comme un éventuel obstacle à l'accès aux services de santé mentale dispensés par la médecine moderne. Ils rapportent que les praticiens, tant haïtiens qu'étrangers, émettent parfois l'idée que la foi vodou entrave le traitement biomédical des troubles mentaux. Cependant, leur recherche qualitative conduite dans le Plateau central d'Haïti montre que le rapport entre la croyance en la possession surnaturelle comme cause de la pathologie mentale et les conduites adoptées pour la recherche de guérison est plus complexe. L'analyse de l'articulation de certaines croyances étiologiques et des conduites adoptées pour la recherche de guérison les a conduits à observer que des facteurs personnels et contextuels influencent les modalités de soins les plus sollicitées.

En outre, une investigation conduite par Wagenaar et coll. (2012) a démontré que les trois quarts des habitants des zones rurales d'Haïti privilégiaient les soins communautaires, impliquant les *ougan*, les prêtres, les leaders communautaires et les guérisseurs à base de plantes, aux soins cliniques dispensés dans les hôpitaux, tandis que les médecins avaient tendance à penser que les Haïtiens ne recouraient aux soins médicaux qu'après des échecs successifs d'un *ougan*. Or, selon Khoury et coll. (2012), ce sont en réalité des rencontres limitées et inefficaces avec le système biomédical dans la prise en charge des troubles de la santé mentale qui tendent à renforcer la conviction que certains symptômes sont mieux traités par d'autres praticiens. Dans le contexte de ressources alternatives restreintes, les Haïtiens ruraux se tournent souvent vers Dieu et la prière pour soulager les souffrances quotidiennes, y compris la maladie mentale. Les familles des personnes atteintes de maladie mentale ont davantage rapporté des effets bénéfiques de la part des responsables d'église que des *ougan*. Cette étude a révélé la nécessité d'examiner les problèmes d'évaluation insuffisante de la santé mentale et de manque de soins comme principaux

obstacles au traitement de la santé mentale chez les Haïtiens ruraux. Elle a souligné l'importance de la connaissance locale sur la façon dont ces systèmes de guérison se croisent pour fournir des soins efficaces. Dans cette étude, ces chercheurs affirment avoir trouvé un intérêt considérable parmi les individus participant aux systèmes de guérison locaux à coopérer avec la biomédecine et un appel fort pour plus de services de santé mentale et de fournisseurs biomédicaux.

Quant à Vonarx (2005), il nous invite à envisager le vodou en Haïti comme une ethnomédecine plutôt qu'une religion. L'auteur argumente que, en examinant les aspects fonctionnels du vodou, l'usage pragmatique qu'en font les individus dans la vie quotidienne pour résoudre leurs problèmes, c'est dans le domaine de la santé qu'il faut le situer avant de l'interpréter dans le domaine du religieux. Le vodou est donc ici appréhendé comme un système ethnomédical. L'approche ethnomédicale proposée par Vonarx prend appui sur le travail de Brown (1991) pour montrer que même dans le cadre d'un vodou déterritorialisé, la fonction première de la mambo Mama Lola demeure thérapeutique, car elle reste une activité quotidienne contrairement aux autres pratiques de celle-ci, qui étaient plus occasionnelles. Elle s'appuie également sur les travaux de Farmer (1990) qui s'est attelé à suivre les trajectoires des personnes affectées par le sida dans leurs itinéraires thérapeutiques jusqu'à leur mort tout en mettant l'accent sur les rapports de pouvoir entre l'État américain et l'État haïtien.

L'auteur adopte une démarche ethnographique qui consiste à suivre les acteurs dans leur quête de soins lors des épisodes de maladie, à examiner les pratiques thérapeutiques, à analyser les rapports que ces derniers nouent avec les *Lwa*, tout en situant le vodou comme système de soin dans un pluralisme médico-religieux qui comprend la biomédecine, la médecine créole – qui englobe les praticiens vodou et les médecins-feuilles, et des églises aux missions de guérison. Ce pluralisme médico-religieux ne se caractérise pas pour autant par un ensemble d'espaces de soin cloisonnés et étanches, car, selon Vonarx (2008), le vodou imprègne tous les systèmes de soins, les pasteurs, les infirmières, les médecins ne sont pas indifférents au vodou comme système de soin alternatif.

Par ailleurs, les recherches Keys et coll. (2012), ont permis de comprendre que le sens commun distingue la pathologie mentale et les troubles psychologiques, entre *problèm tèt* (problèmes de la tête) et *problèm kè* (problème du cœur). Dans cette recherche ethnographique, Keys et coll. (2012) ont effectivement recueilli 17 idiomes de détresse dans le Plateau central d'Haïti, qui ont été catégorisés en détresse émotionnelle, cognitive ou psychosociale. Les expressions de tèt et de kè représentaient 55 % de ces idiomes. Les idiomes de tête étaient associés à l'oubli, à la mauvaise concentration, à l'anxiété et au comportement inhabituel. Les idiomes du cœur étaient associés à la souffrance et au dysfonctionnement émotionnels et physiques.

Pour conclure cette section, il convient également de mentionner la dernière publication de Minn (2022) qui expose les critères discordants que les acteurs engagés dans la santé mondiale emploient pour apprécier l'efficacité des interventions. En effet, l'auteur relève que des médecins, des infirmières ainsi que des membres du personnel administratif haïtiens sont recrutés pour mettre en œuvre ces programmes de santé mondiale, allouer ou retenir les ressources, et produire des rapports des résultats des interventions. Dans leurs rôles d'intermédiaires, les cliniciens haïtiens sont supposés non seulement incarner les projets humanitaires des donateurs étrangers et soigner leurs patients démunis, mais aussi agir comme sources de soutien pour leurs propres réseaux familiaux, tout en négociant leurs futurs dans un climat de pénurie et d'insécurité prononcées. Dans son livre intitulé *Where They Need Me*, Minn soutient qu'une prise en compte rigoureuse de ces prestataires de soins locaux dans le contexte de la santé mondiale est indispensable pour contrecarrer les représentations simplistes des cliniciens et des patients comme héros, méchants ou victimes, ainsi que pour transcender l'approche dualiste de donateur-bénéficiaire qui a dominé le travail théorique sur l'humanitaire et le don.

Le poids politique des Américains dans la définition de la grammaire de la santé mentale en Haïti et le silence sur l'ordinaire de la folie et les compétences des personnes assignées à un état de folie

Les établissements d'enfermement traditionnellement dédiés à la prise en charge des personnes désignées comme folles, éléments centraux de la grande rupture entre la folie et la raison telle qu'elle s'est manifestée, selon Foucault (1972), à l'âge classique en Occident, sont très peu présents en Haïti là où, pourtant, le sens ordinaire s'attend à ce que la folie soit systématiquement enfermée. Bien que nous ayons pu identifier, soit par nos rencontres, soit par la littérature, l'existence de quelques autres services psychiatriques, notamment dans le Nord du pays, l'OMS reconnaît habituellement l'existence de deux principaux centres psychiatriques en Haïti, L'Hôpital Défilée et le centre de neurologie et de psychiatrie Mars & Kline, tous deux localisés à Port-au-Prince. Une situation qui, soulignée par d'autres auteurs tels que Sow (2011), est semblable à celle qui prévaut dans les pays catégorisés comme pays à faible revenu par l'OMS. En effet, dans un pays comme la Guinée, il n'existait en 2011 qu'un seul service de psychiatrie, lequel est intégré à l'un des deux hôpitaux nationaux localisés à Conakry (Sow, 2011). Et comme en Haïti, une bonne partie des services en santé mentale est assurée par la médecine traditionnelle dans ce pays. Par ailleurs, l'on constate aussi l'implication toujours prégnante de chercheurs américains, d'ONG créées par les Américains, comme *Zanmi Lasante*, dans le développement, au sein du monde rural, de modèles communautaires et ambulatoires de prise en charge de la santé mentale.

Dans le cas d'Haïti, la genèse du premier établissement psychiatrique a, en effet, partie liée avec les capacités des États-Unis à imposer certains choix de société à un pays comme Haïti. Bijoux (2010) situe les balbutiements de la création d'un centre d'internement pour les personnes désignées comme folles à la fin de l'Occupation américaine au cours des années 1930. Selon l'auteur, ce centre d'internement, ancien lieu d'incarcération, fut créé à Port-au-Prince, sous la dénomination de « Asile de Beudet [3]» par le docteur Reiser, un sergent de l'armée américaine resté au pays pour traiter les personnes atteintes de troubles

[3] L'Asile de Beudet a été rebaptisé « Hôpital Défilée de Beudet » en l'honneur de Défilée.

mentaux. Puis, en février 1959, on assista à l'ouverture du Centre de neurologie et de psychiatrie Mars & Kline à l'instigation du docteur Louis Mars et d'un autre psychiatre américain dénommé Nathan S. Kline, et dont le financement a été assuré par trois compagnies pharmaceutiques américaines, à savoir Hoffman-Laroche, Schering et Wyeth (Bordes, 1992). La compagnie pharmaceutique Smith Kline a cédé le Centre à l'État pour une somme modique en dédommagement des expérimentations qu'elle a conduites pendant plusieurs années sur les Haïtiens avec le médicament *Trilafon*, en collaboration avec le renommé psychiatre haïtien Louis Mars (Nicolas, Jean-Jacques & Wheatley 2012). Ces expériences médicales, qui avaient vocation à être reproduites dans d'autres pays, témoignent assez bien de l'influence des États-Unis qui, à l'époque, amorçaient le processus de désinstitutionalisation dans la foulée du mouvement antipsychiatrique.

Sans nier l'engagement de certains décideurs politiques ou d'autres groupes d'acteurs autochtones, nous pouvons avancer que les Américains ont un grand pouvoir dans la définition de la problématique de la santé mentale en Haïti. À titre d'illustration, nous pouvons mentionner l'Occupation américaine qui a construit l'asile de Beudet ainsi que le rôle des trois industries pharmaceutiques américaines dans la construction du centre de neurologie Mars et Kline durant les années 1960. C'est, en effet, face à ce constat que des auteurs tels que Khoury et collab., (2012) proposent d'examiner les systèmes de pouvoir nationaux et internationaux qui régissent l'accès et la nature des soins disponibles, plutôt que de présumer des croyances et des préférences individuelles des Haïtiens ruraux comme le facteur prédominant de la quête de guérison.

En outre, le document de la composante santé mentale dans la politique nationale de santé et le rapport de l'OPS/OMS sur l'état du système de santé en Haïti, ainsi que les résultats de recherche scientifiques, attestent que la grande majorité de la population n'a pas accès aux soins biomédicaux de santé mentale (OMS, 2011 ; Khoury, et.al., 2012 ; Auguste & Rasmussen, 2019). Ce sont le vodou, les guérisseurs traditionnels, et les églises de guérison qui assurent, en grande partie, les soins en santé mentale. La politique de santé mentale définie par l'État haïtien demeure jusqu'à présent un projet irréalisé puisque ce discours ne s'est jamais accompagné des dispositifs devant permettre sa concrétisation. Le vodou à la

fois comme religion et comme systèmes de soins apparaît comme un élément essentiel dans la construction de la problématique de la santé mentale en Haïti. Les anthropologues de la santé ont fourni un effort remarquable dans le travail de mise en évidence d'un ensemble d'idiomes de détresses chez les Haïtiens. Les ethnopsychiatres ont exercé une grande influence sur la manière dont la psychiatrie abordait traditionnellement la question des troubles mentaux en essayant, par l'intégration originale de théories sociologiques et anthropologiques dans l'analyse psychiatrique, d'expliquer ce que les troubles mentaux devaient au contexte culturel dans lequel ils apparaissaient. Sur le plan épistémique et politique, Kourhy et collab. (2012) ont également mis en évidence le dédain habituellement accordé aux modalités autochtones de gestion de la santé mentale dans les contextes qualifiés de faibles ressources et alertent sur l'hégémonie mondiale du modèle de la psychiatrie biomédicale et de l'éradication des systèmes de guérison autochtones. Toutefois, selon ces auteurs, le péril le plus tangible est l'absence d'emprise des Haïtiens sur les choix de déterminer leur propre forme de guérison en raison de leur accès très restreint aux soins biomédicaux de santé mentale.

Cependant, malgré ce vœu de valoriser les formes de prise en charge autochtone, la tendance est plutôt aux efforts d'universalisation du cas particulier d'un état mental propre aux sociétés capitalistes occidentales, à savoir la dépression. Nous n'avons pas trouvé de travaux sur Haïti qui se sont intéressés aux modalités de l'évaluation ordinaire qui conduit à un jugement de folie ni aux capacités des personnes assignées à des états de folie, une catégorie pourtant centrale dans l'évaluation ordinaire de l'état mental des personnes dans le contexte haïtien. Alexandre (1989) a mené une thèse de doctorat sur l'évaluation de la santé mentale dans le département du nord d'Haïti, dont le Cap-Haïtien est le chef-lieu. Étant lui-même Haïtien, il a pourtant constaté, avec stupéfaction, que les professionnels en santé mentale qu'il a interrogés ne considéraient pas la dépression comme un trouble mental majeur affectant la population. Cette situation lui a paru étonnante, car, de son point de vue, les difficultés de la vie et les conditions environnementales en Haïti pourraient faire penser à une prévalence plus élevée de la dépression que ce qui a été rapporté. Un point de vue occidentalocentriste à laquelle s'oppose aujourd'hui une perspective décoloniale qui s'incarne par exemple dans l'approche du médecin psychiatre jamaïcain Frédérick W.

Hickling. Hickling (2020) a, en effet, écarté le modèle colonial britannique de soins au profit d'un nouveau système conçu pour répondre aux besoins de santé tout en tenant compte des pratiques et des attentes normatives des différents groupes sociaux constitutifs de la société jamaïcaine.

Par ailleurs, Alexandre (1989) rapporte qu'un psychiatre renommé de Port-au-Prince lui a confié, lors d'un entretien téléphonique, qu'il existait une différence entre la manifestation des troubles psychotiques chez les personnes originaires du nord du pays et chez celles vivant à Port-au-Prince. Selon ce psychiatre, les patients venus du Nord présentaient plus souvent des délires de grandeur, tandis que les patients de la capitale souffraient surtout de délires de persécution. Ainsi, lorsque la question de la folie est abordée dans la littérature sur la santé mentale en Haïti, c'est surtout en tant qu'équivalent de la psychose telle que construite par la psychiatrie occidentale, alors que la conception ordinaire de la folie est bien plus complexe et est irréductible à sa dimension biomédicale. Par exemple, il existe en Haïti des situations où la conduite en public d'une personne mène à un jugement de folie immédiat, alors que d'autres sont souvent source de désaccords lorsqu'il est question de la justesse de l'évaluation publique de la conduite d'une personne. Ainsi, dans ces types de situation, il faut au sens ordinaire un travail d'évaluation plus approfondie, réalisé à travers d'une série d'*ethnométhodes*, pour établir avec justesse et justice un jugement de folie. Poser la question de la folie, ce n'est donc pas s'intéresser à la folie en tant que telle, ni faire la part entre la dimension médicale et morale de la folie, mais de replonger dans la vie quotidienne pour observer des situations où l'état mental des personnes est soumis à l'épreuve.

D'où **la question de recherche :** Que se passe-t-il concrètement dans les situations où des personnes font référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite en public d'une personne dans une ville comme le Cap-Haïtien ?

L'objectif général de recherche

L'objectif général poursuivi dans cette recherche est celui d'explorer des situations quotidiennes où des personnes sont publiquement confrontées à un jugement de folie émis par d'autres afin de voir ce que nous pouvons en retirer pour l'avancement de la connaissance sur ce que ces situations révèlent sur les compétences dont disposent les personnes assignées à un état de folie pour faire face aux épreuves quotidiennes inhérentes à cet état.

À présent, nous avons examiné la problématique de la santé mentale en Haïti et exposé notre question de recherche. Il convient donc d'aborder les fondements théoriques et les concepts clés qui nous serviront d'appui pour analyser les situations où des acteurs font référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui à Cap-Haïtien. Nous nous référerons à la sociologie pragmatique, qui propose une approche centrée sur les situations concrètes tout en intégrant le rôle des objets dans l'analyse de l'action. Nous présenterons les outils conceptuels et les principes théoriques que fournit cette perspective pour comprendre les processus par lesquels on en vient à assigner une personne à un état de folie, ainsi que des compétences déployées par cette dernière, non seulement pour contester cette évaluation et affronter les épreuves quotidiennes, mais aussi pour se référer à des conventions, à des formes stables communément partagées afin de justifier sa conduite.

CHAPITRE 2

PERSPECTIVE THÉORIQUE

Perrault (2015) met en évidence la manière dont Michel Foucault, dans son ouvrage Folie et déraison (1961), reconsidère le contexte des Lumières en France et la notion de pouvoir répressif. Foucault propose en effet d'aborder l'institution de l'asile comme une réponse « morale » à l'établissement d'une société citoyenne libérale. L'avènement de la république apparaît comme une nouvelle modalité de gestion de la déraison, « immorale » aux yeux d'une société désormais régulée par une rationalité démocratique et non plus par un absolutisme transcendant. À la suite de cette critique de Foucault (1972) du traitement moral de la folie, qui l'a reléguée hors du champ de la raison dès le XVIIe siècle, les travaux de Castel (1976) sur la loi française de 1838 et l'instauration du statut d'aliéné ont apporté un éclairage pertinent pour appréhender les mécanismes de disqualification de la folie. Ils révèlent les procédés qui ont conduit à l'enfermement du « fou » dans la pathologie mentale, où il est interné et privé de ses droits civiques (Fossier & Coste, 2004). Selon la conception de la société contractuelle qui s'impose lors de la Révolution française, le « fou » n'est pas admis comme sujet de droit. Il est estimé comme irresponsable et, par conséquent, il n'est pas susceptible de sanctions (Castel, 1976). Fossier & Coste (2004) nous convient à examiner la thèse de Castel qui expose le rôle de la médecine psychiatrique,

instrument du pouvoir politique au cours de la première moitié du XIXe siècle, dans l'élaboration du statut médico-légal-administratif de l'aliéné. Selon cette analyse, la médecine psychiatrique a participé à l'émergence de la société tutélaire, en établissant la distinction entre le normal et le pathologique, à partir de la catégorisation des fous (Fossier & Coste, 2004). Toutefois, ces auteurs font remarquer que l'approche élaborée par Castel ainsi que celle proposé par Foucault, ont négligé la manière dont les « fous » ont réagi à cette labellisation et à cette institutionnalisation. Une lacune que l'interactionnisme de Goffman a contribué à pallier.

En adoptant une approche interactionniste, et plus naturaliste, avec *Asiles* (1968) et Stigmates (1975), Goffman met en lumière les conduites des stigmatisés et des internés au sein puis en dehors des *institutions totales*[4], un aspect qui jusqu'alors n'avait pas été suffisamment considéré dans les études du processus d'étiquetage et de l'institutionnalisation de la folie. Goffman (1975, p.13) définit le stigmate comme un « attribut qui jette un discrédit profond » qui découle d'une inadéquation entre l'identité sociale d'un individu et son identité virtuelle. Dans son ouvrage *Stigmates*, Goffman (1975) avait, entre autres, mis en lumière le concept de *visibilité* comme un élément déterminant dans l'appréciation que porte le monde extérieur sur la congruence entre l'identité réelle et l'identité virtuelle d'un individu, ainsi que sur les stratégies que déploient les personnes dont le stigmate n'est pas immédiatement perceptible, pour le dissimuler ou le révéler à un moment qu'elles estiment propice. Il avait également distingué trois autres notions, à savoir la *notoriété* d'un stigmate qui renvoie à ce que les autres connaissent ou ignorent au préalable de l'individu concerné ; son *importunité*, c'est-à-dire à quel point le stigmate est jugé gênant pour les autres ; et son *foyer apparent* qui se rapporte aux représentations, fondées ou non, que se font les personnes réputées normales des domaines d'activités dont sont exclues les personnes en raison de leurs stigmates.

[4] Goffman définit l'institution totale comme un « lieu de résidence et de travail où un grand nombre d'individus, placés dans la même situation, coupés du *monde* extérieur pour une période relativement longue, mènent ensemble une vie recluse dont les modalités sont explicitement et minutieusement réglées » (Goffman, 1968, p. 41).

De même, dans son ouvrage *Asiles*, Goffman nous conviait à envisager la folie comme un phénomène interactionnel tout en soulignant les compétences stratégiques des internés pour se dérober aux normes prescrites par l'hôpital psychiatrique. Dans *les institutions totales*, le personnel s'efforce de réintégrer les individus étiquetés comme pathologiques ; et les astreignent à s'engager dans les activités agencées au sein de l'établissement. La participation devient dès lors le signe de l'adhésion du reclus à la définition de soi que lui impose l'institution. Il a ainsi accordé une grande importance à ce qu'il nomme les « adaptations secondaires », qui désignent :

> Toute disposition habituelle permettant à l'individu d'utiliser des moyens défendus, ou de parvenir à des fins illicites (ou les deux à la fois) et de tourner ainsi les prétentions de l'organisation relatives à ce qu'il devrait faire ou recevoir, et partant à ce qu'il devrait être. Les adaptations secondaires représentent pour l'individu le moyen pour s'écarter du rôle et du personnage que l'institution lui assigne tout naturellement (Goffman, 1968, p. 245).

Les adaptations secondaires, à la différence des « adaptations primaires » qui renvoient à la collaboration de l'individu avec l'organisation, permettent aux individus de s'affranchir du rôle auquel l'institution totale les destine. Elles constituent la seule ressource que peut mobiliser le reclus pour préserver une partie de son identité antérieure à son admission dans l'institution, car toute forme de rébellion contre l'hôpital psychiatrique est interprétée comme une preuve de la pertinence de l'enfermement.

Selon Fossier & Coste (2004), Goffman a attiré le regard sur comment les reclus tentent de répondre à leur traitement au sein de l'hôpital psychiatrique, et que leur statut (de normal ou de fou) ne résulte que des interactions successives au cours desquelles ils doivent faire preuve de leur hygiène morale, faire état de leur connaissance des règles de l'institution. Par l'apport de Goffman, nous avons pu appréhender cette capacité qu'ont les internés de résister pour se distancier des normes dictées par l'institution totale asilaire. Toutefois, sa sociologie tend à enfermer les individus dans des rôles et des statuts figés où il s'agit de

« sauver la face » dans un jeu de rôle et de scénarios bien ordonné (Genard & Cantelli, 2008).

Par opposition, aborder la question de la folie en termes d'épreuve permet de s'affranchir de cette perspective objectivante des capacités en déplaçant le regard sur ce que deviennent les personnes dans les situations qu'elles traversent. Il s'agit en effet de comprendre les processus de mise en ordre toujours précaire dans la vie quotidienne par lesquels une communauté de jugement évalue l'état mental des personnes et s'efforce de les stabiliser dans divers états de folie, et comment ces dernières font face à l'assignation pour en sortir. Cette approche permet de surmonter la confusion[5] entre anormalité et pathologie souvent reprochée à Foucault[6], tout en prêtant attention aux actions et aux discours des personnes désignées comme folles dans le déroulement des situations, et ce, sans les enfermer dans des rôles et des statuts. Ainsi, au lieu de penser la folie comme une identité stable des personnes, notre démarche s'intéresse plutôt aux situations où on fait référence avec conviction à la folie pour qualifier des personnes : ce qui impose de toujours les appréhender dans les états dans lesquels elles apparaissent dans diverses situations. Elle s'inscrit dans la perspective théorique de la sociologie pragmatique, laquelle invite à rendre compte des conduites des individus en partant de l'idée que les personnes sont dotées d'une compétence générale, c'est-à-dire qu'elles disposent de capacités à identifier la nature

[5] Cet effort pour transcender cette confusion se manifeste notamment dans le travail d'Otero (2015) sur la folie au Québec. Dans son analyse sur la folie civile contemporaine, il a adopté une posture épistémologique qui réfute simultanément le psychologisme qui réduirait l'anormalité à une manifestation purement psychique, et le sociologisme, qui interpréterait la folie comme une pure construction sociale. Cependant, à l'instar de l'œuvre de Castel (1976), la remarquable étude d'Otero (2015) sur la folie au Québec, s'est principalement intéressé aux discours que portent certains groupes d'acteurs, y compris des plaignants. Ces derniers, dans leur relation avec le dispositif judiciaire et les intervenants psychosociaux essaient d'adopter une grammaire juridico-psychiatrique sur l'état mental de leurs proches afin de rendre leur évaluation pertinente aux yeux du juge. Cette analyse ne prend pas vraiment en compte les situations sociales concrètes dans lesquels évoluent les personnes désignées comme folles, ni leurs capacités, elle se focalise surtout sur la gestion institutionnelle des personnes faisant l'objet d'un jugement de folie, une nouvelle forme de gestion qui, selon Otero (2015), caractérise notre entrée dans l'ère post-judiciarisation.

[6] Voir Quétel, C. (2012). Histoire de la folie : De l'Antiquité à nos jours. Paris : Tallandier.

d’une situation et à évoluer à travers une pluralité de situations régies par des principes normatifs souvent incompatibles (Thévenot, 2006 ; Boltanski, 1990).

C’est ainsi que nous avons divisé ce chapitre en trois grands points. Le premier point expose les principes fondamentaux sur lesquels se fondent les chercheurs qui se réclament de la sociologie pragmatique pour mener leurs recherches. Le deuxième présente les principaux concepts qui orientent notre démarche de recherche. Le troisième propose un modèle d’analyse initial qui articule ces concepts et ces principes afin d’offrir une première compréhension des processus, des relations et des interactions entre les divers êtres dans les situations où l’état mental d’une personne est mis à l’épreuve par d’autres dans la ville du Cap-Haïtien.

Les principes fondamentaux de la sociologie pragmatique : de la sociologie critique à la sociologie pragmatique

Avec la parution de l'ouvrage *De la justification* (1991), la sociologie française a opéré un virage pragmatique qui a permis l'éclosion d'une nouvelle école sociologique, qui s'est distinguée depuis plusieurs décennies par son originalité et sa fécondité au sein du panorama de la sociologie française, jusqu'alors dominé par le *constructivisme structuraliste* de Pierre Bourdieu, l'*actionnalisme* d'Alain Touraine, l'*individualisme méthodologique* de Raymond Boudon et le *modèle stratégique* conçu par Michel Crozier (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999). Selon Chateauraynaud (2015), la sociologie pragmatique contemporaine s'est incarnée sous forme d'école en France par trois courants sociologiques majeurs, formant ainsi un triangle dont chaque sommet peut être caractérisé par un concept clé : l'« action située » de Louis Quéré ; l'« acteur-réseau » de Michel Callon et de Bruno Latour ; et « l'épreuve de justification » de Luc Boltanski et de Laurent Thévenot. Un principe fondamental commun à ces différentes perspectives de la sociologie pragmatique, et qui les rapproche de l'ethnométhodologie, réside dans le fait de porter une attention particulière aux discours et aux pratiques des acteurs, en refusant de réduire l'expérience de ces derniers à un simple indicateur qui ne traduirait que de façon très approximative ce qui se passe réellement dans le monde social (Chateauraynaud, 2015). Notre démarche, ici, s'inscrit dans le courant de l'épreuve de justification tel que proposé dans *De la justification*, un programme de recherche théorique qui, comme le souligne Thévenot (2006), va à l'encontre des orientations proposées par de nombreux courants théoriques :

> Au lieu de mettre en avant des identités sociales, des statuts, des rôles, les dispositions, des habitus, voire des préférences selon l'économiste, soit autant de déterminations des actions, nous avons déplacé l'attention vers une compétence réclamée par des sociétés que nous avons qualifiées de « complexes au sens où leurs membres doivent posséder la compétence nécessaire pour identifier la nature de la situation et pour traverser des situations de natures différentes et soumises à des principes de justice incompatibles » (Boltanski & Thévenot, 1987, p.39, p175) […]

> Pour autant la démarche ne rejoignait pas les courants postmodernes occupés à faire apparaître un éclatement du sujet dans des identités narratives innombrables, et cela pour deux importantes raisons. La narrativité et le discours n'occupent pas tout le terrain dans notre modèle, l'implication des choses important tout autant *via* une épreuve de réalité qui y tient une place essentielle (pp. 227-228).

Dans cette perspective, le chercheur est amené à porter son regard sur les personnes comme étant des êtres dont la qualification est indissociable de celle des états dans lesquels ils apparaissent dans les situations (Boltanski & Thévenot, 1991). Et par voie de conséquence, la sociologie pragmatique se doit de réinterroger ce que sont et ce que deviennent les personnes dans telle ou telle situation, avec les statuts respectifs qui leur sont attribués (Barthe et collab., 2013). Nous inscrivant nous-mêmes dans la perspective d'une sociologie des épreuves pour rendre compte des situations où le sens ordinaire fait référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui, nous allons maintenant présenter les grands principes qui orientent, à des degrés variables, les travaux qui se réclament de ce type de sociologie. Pour présenter ce premier point, nous prenons appui sur l'ouvrage de Lemieux (2018) qui propose une synthèse exemplaire des différents principes fondamentaux du programme théorique de la sociologie pragmatique.

L'empirico-conceptualisme : va-et-vient entre une pensée par généralité et une pensée par cas

La sociologie pragmatique a fait sien l'objectif de « réconcilier la recherche empirique et la théorie » (Lemieux, 2018, p.10), et s'identifie en fait au modèle de raisonnement sociologique mise au jour par Passeron (2006) qui nous a permis de comprendre que le raisonnement scientifique tel qu'il est opéré dans les sciences sociales oscille entre une pensée par concept et une pensée par cas. Passeron (2006) expose les différentes méthodes dont dispose le chercheur en sciences sociales pour produire des données empiriques, parmi lesquelles la statistique, l'analyse documentaire, la description détaillée d'un contexte ou

d'une séquence d'événements historiques, l'analyse d'entrevues. Il souligne cependant que le raisonnement scientifique appliqué à ce domaine demeure un raisonnement naturel, c'est-à-dire un raisonnement qui ne peut jamais se conformer entièrement aux contraintes d'un langage formel de variables. En d'autres termes, pour être scientifiquement valide, la connaissance élaborée en sciences sociales doit échapper à deux écueils : l'illusion expérimentale et la tentation herméneutique. La première consiste à vouloir imiter les sciences de la nature en prétendant établir des lois sociales générales indépendantes de toute historicisation et en cherchant à rendre compte du réel dans le langage abstrait des variables ; la seconde consiste à surinterpréter le sens en le détachant du cadre de l'observation empirique (Passeron, 2006).

La réflexivité

La problématique du rapport entre l'investigateur et son sujet d'investigation est cruciale pour la sociologie pragmatique. Alors que, dans le prolongement de la réflexivité comme méthode telle qu'élaborée par Bourdieu (2003), la démarche du chercheur consistait à interroger le lien qui l'unit, en tant que sujet connaissant à l'objet à connaître à partir d'une perspective critique sur son propre point de vue, marquée par l'étude de sa propre position dans le champ scientifique, l'impératif de réflexivité auquel se conforme la sociologie pragmatique se réfère à des traditions sociologiques distinctes, dont celle de l'ethnométhodologie de Garfinkel (Lemieux, 2018). Par conséquent, il ne s'agit plus pour le chercheur de s'interroger sur les effets de la position sociale du chercheur sur sa relation à l'objet de connaissance, mais plutôt, pour celui-ci, de procéder à l'analyse des ethnométhodes, en tant que méthodes communes partagées au sein de son groupe, qui lui confèrent une certaine objectivité à ses énoncés relatifs à tel objet (Lemieux, 2018). Dans cette optique, la réflexivité est conçue davantage comme une propriété des conduites et de la connaissance du sens commun, avant d'être envisagée comme une production de la sociologie.

C'est ainsi que Boltanski (1990) préconisait de prendre au sérieux, à l'inverse du modèle de rupture popularisé par Bourdieu, les compétences réflexives et critiques des personnes ordinaires. Ce qui, selon lui, ajoutait une dimension supplémentaire à la réflexivité pratiquée jusque-là par la sociologie critique. Ainsi, sans prétendre à une supériorité de son discours sur celui des acteurs ordinaires, Boltanski (1990) expose que le sociologue élabore un rapport en se fondant sur les rapports que les acteurs élaborent eux-mêmes à propos de leurs situations, et en étant attentif à la façon dont ces derniers construisent des discours cohérents et réalistes. En adoptant cette démarche, le chercheur renonce à fonder son interprétation sur une forme stable telle que la structure sociale, mais oriente son attention vers les formes stables qui se manifestent dans les récits des acteurs. Cependant, il ne refuse pas pour autant le soutien du laboratoire, et sa démarche ne supprime pas non plus l'asymétrie entre lui et les personnes : il dispose en effet de plus de ressources que chacun des acteurs pris individuellement, et de plus de temps. Il peut en effet rassembler et comparer un ensemble de discours qu'aucun des acteurs ne pourrait réunir seul (Boltanski, 1990).

L'antiréductionnisme

En adoptant comme principe de méthode de ne pas attribuer aux acteurs des formes stables (dispositions) qui rendraient compte de leurs actions, l'approche des auteurs de *De la justification* relève d'une nouvelle méthode d'investigation qui se démarque des diverses formes du réductionnisme en affirmant le principe de l'irréductibilité de la société qui implique que l'on ne saurait prévoir l'issue des luttes normatives en se référant à un équivalent général – que celui-là se nomme « force », « pouvoir » ou « capital » – qui déterminerait en dernière instance les modalités de la construction normative (Dodier, 2005). C'est en effet dans cette perspective que Boltanski & Thévenot (1991) ont soutenu l'idée selon laquelle le sens de justice exprimé par les acteurs ne saurait être ramené à leur sens de l'intérêt ou de la stratégie. Autrement dit, la sociologie pragmatique s'efforce de rendre compte des opérations des acteurs dans les situations sans leur attribuer a priori des

intérêts occultes ou une propension interne inconsciente (Lemieux, 2018). Ainsi, lorsque qu'un acteur révèle publiquement un scandale, la sociologie pragmatique ne le considère pas comme l'expression d'un intérêt individuel, mais comme la manifestation d'une forme d'opération sociale spécifique qui est celle de la révélation publique, et qui se différencie d'autres formes d'opérations sociales, comme celle de la recherche d'un intérêt personnel (Boltanski, 1984, cité par Lemieux, 2018).

L'anti-essentialisme

Selon Lemieux (2018), l'anti-essentialisme est un principe qui nous convie à envisager le monde non pas comme une réalité figée, mais comme une réalité en devenir, toujours en cours d'élaboration. Ce principe s'oppose donc à l'idée qu'une chose détient une essence qui lui est antérieure. L'anti-essentialisme est à l'origine du mode de connaissance phénoménologique, qui s'exprime à travers des courants tels que l'ethnométhodologie et l'interactionnisme symbolique. Ce principe tire sa source du pragmatisme de William James, selon lequel l'existence véritable n'est pas celle des choses, mais celle des choses en train de se faire. Dans cette perspective, le projet du chercheur ne consiste pas dans l'analyse de la manière dont l'ordre social, l'identité personnelle, toutes ces choses considérées comme stables, se voient modifiées, mais plutôt dans l'exploration de la façon dont, dans ce processus ininterrompu de production du monde social et matériel, ces choses-là parviennent à être maintenues dans une certaine stabilité.

La résistance

Plutôt que de se fonder exclusivement sur la notion de « construction sociale de la réalité », largement popularisée par Berger & Luckmann (1966), et qui constitue le fondement de l'anti-essentialisme des sciences sociales contemporaines, la sociologie pragmatique

s'appuie sur un constructivisme « réflexif » qui propose d'inclure dans ses analyses les contraintes que la matérialité du monde social fait peser sur les actions et les discours des humains. C'est ce que Lemieux (2018) exprime par le principe de résistance : il est certes possible de mettre en évidence la pertinence de la construction sociale de la différence entre la jeunesse et la vieillesse, mais il faut également reconnaître que les traces du temps sur le visage, la diminution de la mobilité constituent des obstacles au discours et aux actions d'une personne d'un certain âge qui aspire encore à un statut de jeune.

Ce principe d'obstacle renvoie en effet à l'idée de prendre en compte les objets dans l'analyse du monde social. La sociologie pragmatique ne se limite pas à l'étude des personnes en situation. Par exemple, dans le régime de justification élaboré par Boltanski & Thévenot (1991), en plus des principes auxquels les acteurs en situation font appel pour justifier leur point de vue, l'analyse pragmatique considère un autre type d'entités, à savoir, les objets. Cette prise en compte des objets est aussi intégrée dans la perspective de Latour (2007) qui vise à rompre avec la dichotomie traditionnellement établie entre nature et culture par la sociologie classique, par la mise en relief des contraintes extérieures qu'imposent les objets à l'action humaine.

Capacité

Genard & Cantelli (2008) soulignent que l'usage du terme de capacités pour désigner les êtres n'est pas une nouveauté. Toutefois, si avant les années 1950, on envisageait les capacités comme des attributs objectifs inhérents à l'identité des êtres, on a élaboré dans le contexte actuel, une nouvelle conception du concept de capacité :

> Les capacités apparaissent désormais comme des potentialités à la fois fragiles, mais toujours mobilisables, et par ailleurs toujours diversifiées selon les individus et selon les situations. Sur le continuum anthropologique qui va de l'hétéronomie à

> l'autonomie, les capacités sont ce qui marque les différences entre les êtres, des différences non pas « statutaires », mais toujours précaires. Ces capacités qui permettront à l'individu de réagir face aux aléas, de se sortir des situations difficiles, d'assumer le changement, de faire face aux situations, de se reprendre en mains… Elles sont ce qui peut s'affaiblir, se dissoudre, mais aussi ce qui peut s'enrichir et se développer. Elles deviendront la finalité des processus de formations : doter l'être de capacités et de compétences, tel deviendra l'objectif central des processus culturels (Genard & Cantelli, 2008, p. 9).

Ainsi, le principe de capacité incite le chercheur à considérer que tous les acteurs sociaux qu'il soumet à l'analyse sont tributaires de certaines aptitudes qui, ignorées au préalable, peuvent se révéler au cours d'une situation (Lemieux, 2018). Parmi ces aptitudes figure la capacité des individus à apprécier leurs propres compétences et celles d'autrui. Le postulat de capacité permet effectivement de s'opposer à la naturalisation des inaptitudes des personnes. C'est également sur la base de ce principe de capacité que s'est construite la notion de compétence dans le cadre d'une sociologie des épreuves portée notamment par Luc Boltanski et Laurent Thévenot.

Internalisme

L'internalisme désigne, selon Lemieux (2018), le principe selon lequel le chercheur doit suivre les acteurs pour examiner comment ceux-ci élaborent eux-mêmes les significations des situations qu'ils vivent, plutôt que de leur imposer une interprétation forgée de l'extérieur de ces situations ; que le chercheur doit s'intéresser à ce que les acteurs disent et font effectivement. L'injonction de « suivre les acteurs » implique donc, d'une part, de recourir autant que possible à des méthodes ethnographiques, d'observer les diverses situations que traversent quotidiennement les acteurs, et d'autre part, de prendre en considération les discours que produisent les acteurs sur leur propre situation.

Indétermination relative

Lemieux (2018) rappelle que le principe d'indétermination relative remet en cause la notion de détermination et de prédictibilité des actions des personnes. D'après la sociologie pragmatique, les actions des individus comportent certes une part de prédictibilité, quel que soit le contexte social dans lequel ils se situent, mais il serait contraire à la démarche scientifique de prendre cette part pour absolue. Ce principe d'indétermination préserve les sciences sociales de la tentation d'un sociologisme réducteur et de l'illusion positiviste qui prétendrait que le modèle scientifique des sciences sociales soit identique à celui des sciences de la nature. Sur le plan éthique et politique, ce principe implique que, malgré les contraintes que peuvent imposer des régularités sociales très fortes, d'autres mondes sociaux demeurent toujours envisageables.

Un pluralisme fort

Les chercheurs interactionnistes, dès le milieu du XXe siècle, ont remis en question la thèse de la désintégration du sens moral, en soutenant, à l'opposé de la théorie de Talcott Parsons, que l'existence d'un consensus sur un même ensemble de valeurs et de rôles n'est pas une condition nécessaire pour établir un ordre social : ce qui revient à considérer cette fragmentation, loin d'être une menace pour la cohésion sociale, comme assurant les conditions de mise en œuvre de dispositifs favorisant une négociation régulée entre les acteurs (Dodier, 2005).

La sociologie pragmatique telle qu'elle s'est développée en France s'inspire de l'interactionnisme symbolique et de l'ethnométhodologie, mais pousse plus loin l'idée du *pluralisme des valeurs*[7] élaborée par l'interactionnisme symbolique. L'approche de Boltanski et Thévenot relève d'un pluralisme radical qui repose sur l'hypothèse d'un

[7] Dans l'interactionnisme symbolique, le *pluralisme des valeurs* fait référence à la diversité des collectifs d'appartenance porteurs de perspectives différentes sur la réalité et dont les rivalités produisent des tensions normatives (Dodier, 2005).

pluralisme interne à l'action, qui va plus loin dans la fragmentation du sens moral : dans cette optique, l'acteur n'est pas seulement exposé à d'autres acteurs porteurs d'exigences normatives discordantes, mais également au fait de devoir considérer dans son action une pluralité de références normatives, qui varient d'une situation à une autre (Dodier, 2005).

Dodier (2005) expose que le modèle de l'action proposé par Boltanski et Thévenot a cherché à concilier les deux dimensions du pluralisme interne de l'action, à savoir la variété des situations (découpées en séquences successives), et l'hétérogénéité des registres normatifs applicables à une même situation. Ce double aspect inhérent au pluralisme, celui de la société et celui de l'action, exige souvent des individus de déterminer les principes normatifs sur lesquels ils fondent leurs arguments. Pour ce faire, ils doivent effectuer des opérations critiques qui consistent en une série d'actes visant à rappeler, préciser, ou encore établir ce qui dans la situation relève du souhaitable (Dodier, 2005).

En outre, l'hypothèse d'*un pluralisme interne à l'action,* envisagée dans sa double dimension, est une hypothèse à la fois politique et sociologique qui transpose la notion de culture du cadre culturaliste de l'anthropologie qui s'efforce de démontrer la cohérence des pratiques vers le cadre du politique (Boltanski, 2009). Car elle invite à comprendre que les personnes, dans leurs actions, déploient des compétences qui sont constitutives d'un répertoire accessible à tous, mobilisable pour élaborer une action commune dans une recherche de justice dont la légitimité se réfère toujours à des principes communément partagés.

L'antirelativisme

Dans son ouvrage, Lemieux (2018) n'accorde qu'une faible importance au principe de l'antirelativisme, mais Barthe et collab. (2013) nous invitent à considérer la position antirelativiste que revendiquent habituellement les chercheurs se réclamant de la sociologie

pragmatique. Cette position antirelativiste repose en effet sur la notion de « sens de la justice » développée dans *De la Justification*, qui permet d'analyser le fait que certains arguments, une fois exposés publiquement, deviennent plus contestables que d'autres : pour les acteurs, tous les arguments et toutes les conduites ne se valent pas ; et ces modes de jugement moral s'appuient sur des attentes plus ou moins partagées (Barthe et collab., 2013). Autrement dit, les acteurs rejettent vigoureusement le relativisme dans leurs raisonnements moraux, lorsqu'ils établissent une hiérarchie entre des conduites et des arguments, et fondent leur démarche sur des formes communes qui font que les jugements émis ne sont jamais totalement arbitraires ou subjectifs.

Barthe et collab. (2013) affirment que le niveau « micro » n'est pas antagoniste au niveau « macro », mais qu'il constitue plutôt l'échelle qui permet, d'une situation à l'autre, de rendre compte du niveau « macro » en révélant sa mise en œuvre et son accomplissement au travers de pratiques, de dispositifs et d'institutions. La sociologie pragmatique propose une perspective novatrice sur les rapports entre les niveaux macro et micro, qui se libère de l'idée que les situations sont conditionnées par les structures sociales. Elle invite à analyser les phénomènes macrosociologiques à partir de leurs manifestations concrètes dans le monde social : le niveau macro est ainsi envisagé comme le résultat de performances entièrement observables empiriquement (Barthe et collab., 2013). La sociologie pragmatique, à l'instar de l'ethnométhodologie, accorde une importance particulière à l'action des personnes dans l'ici et maintenant. Toutefois, elle se distingue de cette dernière en mobilisant des éléments macrosociaux, tels que des conventions ou des principes de justice, pour expliquer l'action et la coordination entre les acteurs dans les situations.

Principe de symétrie

Le principe de symétrie constitue d'abord un principe méthodologique qui incite à examiner les situations sans préjuger des positions de subordination ou de supériorité des personnes impliquées (Latour, 1984). C'est en adoptant un principe de symétrie entre les acteurs que les nouvelles générations de travaux relevant de l'école de la sociologie pragmatique traitent la question de la domination et du pouvoir. À la différence de Foucault (1994) qui estime que les relations de pouvoir sont inhérentes aux relations humaines, et à la différence de Bourdieu (1980) qui fige les relations de domination dans un système d'opposition entre dominants et dominés pour saisir les asymétries dans une société, une certaine branche de la nouvelle génération de travaux de la sociologie pragmatique a opté pour une épistémologie de la symétrie. Celle-ci suppose que les asymétries et les relations de domination peuvent être mieux éclairées lorsqu'elles sont analysées selon une épistémologie qui considère que les asymétries ne doivent pas être le fruit des biais du chercheur, mais que ce dernier doit plutôt se concentrer sur les actions elles-mêmes en tant que productrices de relations de pouvoir dans leur déroulement (Barthe, et collab., 2013). Selon cette approche, les structures de pouvoir ne sont pas à envisager comme les déterminants des actions des acteurs, mais plutôt comme une conséquence de ce qui est observé : de ce fait, la sociologie pragmatique se doit d'analyser et de comprendre le fonctionnement des dispositifs de pouvoir tout en tenant compte de la possibilité d'une inversion des rapports de force (Barthe, et collab., 2013).

Cela dit, si le tournant pragmatique qu'a pris la sociologie, notamment française, au cours des années 1980-1990, a largement renouvelé le regard des sciences sociales sur le monde et les êtres qui le peuplent, cette sociologie, renonçant à rendre compte de l'action en société en s'appuyant sur des formes stables telles que les dispositions, a plutôt cherché, dans la première génération de travaux à valoriser la pluralité des styles, des activités situées, des compétences, des formes de connaissance immanentes aux dispositifs en action (Dodier & Barbot, 2016). Cela a valu à cette première génération un ensemble de critiques en raison de sa cécité vis-à-vis des rapports de pouvoir et de domination. Cependant, la prise en compte de ces critiques a donné lieu à de nouvelles générations de travaux qui

réintègrent de manière originale les rapports de pouvoir et de domination au sein de leurs analyses.

Le retour à la question des relations de domination et de pouvoir

La sociologie pragmatique, qui se définit plus comme une sociologie de l'action qu'une sociologie des faits sociaux, a en effet renoncé dans la première génération de travaux à rendre compte de l'action des personnes en appuyant ses interprétations *a priori* sur des formes stables telles que, par exemple, les structures sociales, les relations de pouvoir ou de domination (Boltanski, 1990). De même, en invitant à comprendre que les justifications et les critiques puisaient leur légitimité dans leur capacité à renvoyer à des formes de biens communs, ce type de sociologie a fait passer le cadre culturaliste de la culture comme l'entend l'anthropologie vers le *politique*. Cependant, si la première génération des travaux de la sociologie pragmatique a fait l'impasse sur les questions de la domination et du pouvoir dans un effort de se distancier de la sociologie critique, les critiques dont elle a fait l'objet ont contraint les chercheurs à réintégrer ces questions dans leurs problématiques tout en offrant une nouvelle manière de les aborder.

L'emprise chez Chateauraynaud

Par exemple, s'inspirant de la conception capillaire du pouvoir telle que développée par Foucault (1994), la *pragmatique du pouvoir* proposée par Chateauraynaud (2015) vise à rendre compte des arts de l'emprise, lesquels se fondent sur des liens mobiles et diffus. Cette pragmatique ne se réduit pas à une contextualisation des modes de domination déjà connues, elle s'attache surtout à révéler les processus par lesquels les écarts de pouvoir conduisent, de manière progressive, discrète, à l'établissement de relations d'emprise qui s'exercent de façon très locale, par petites touches, et dont la portée performative tient

justement à leur dimension microphysique (Chateauraynaud, 2015). Ce chercheur remet en question l'accent mis par certains auteurs sur l'*observabilité* des effets de pouvoir dans le déploiement de l'action. Selon lui, les effets de pouvoir n'apparaissent pas nécessairement dans des séquences observables, car la *descriptibilité* de ce qui se passe lorsque se déploie une relation d'emprise est fondamentalement problématique. En effet, le postulat d'observabilité avancé par Barthes et collab. (2013) ne contribue qu'à accentuer les rapports asymétriques dans lesquels se trouvent engagés certains acteurs, alors qu'il conviendrait plutôt de mettre en lumière les obstacles de discernement et d'expression de cette catégorie d'acteurs soumis à des relations d'emprise. Car c'est bien sûr sur cette incapacité à percevoir et à communiquer que se fonde l'emprise.

Par le choix de la notion d'*emprise*, Chateauraynaud (2015) invite l'observateur à déplacer le regard vis-à-vis des concepts de pouvoir et de domination. L'emprise est fondée sur un travail continu sur les différentiels de prises, et c'est à partir de là que doit commencer, selon lui, l'enquête pragmatique. Elle renvoie à « la prise de contrôle des expériences du monde social par certains acteurs, individus ou groupes » (Chateauraynaud, 2015, p. 13). La perspective proposée par Chateauraynaud (2015) s'inscrit dans un nouveau courant de la sociologie pragmatique qui sort du triangle du « réseau », de la « justification » et de la « situation ». En s'appuyant sur la sociologie des épreuves et en analysant les séquences de longue durée, un nouveau courant s'est progressivement imposé sous les appellations successives de « pragmatique des transformations » puis de « balistique sociologique ». Ce courant a mis en évidence que certains acteurs disposaient d'un pouvoir supérieur sur les situations : ils pouvaient en déterminer les cadres, mobiliser plus aisément les réseaux et imposer la « grammaire » des justifications. Ainsi, ils parvenaient, au cours des conflits judiciaires, à neutraliser les actes de dénonciation soit en les rendant très onéreux pour leurs auteurs, soit en les reportant dans le temps de sorte qu'ils apparaissent obsolètes et inadaptés.

Par ailleurs, en s'efforçant de prendre en compte l'existence de formes plus stables qui contraignent les actions en situation, c'est le concept même d'*institution* que Boltanski (2010) s'est amené à redéfinir dans l'articulation d'une nouvelle critique sociale prenant

en compte à la fois les capacités critiques des acteurs et les différents types d'effets de domination.

Boltanski et la question de la domination

Dans sa démarche, Boltanski cherche à intégrer les acquis de la sociologie critique à la sociologie pragmatique, notamment la question de la domination et des classes sociales, ainsi que la question du poids des forces extérieures qui contraignent les actions des personnes. Dans cette perspective, contrairement aux conceptions habituelles de l'institution, Boltanski (2010) avance que le travail de domination effectué par l'institution consiste à maintenir la fragmentation en empêchant l'incrustation de la critique dans des collectifs. Concernant les sociétés *capitalistes-contemporaines* qui se caractérisent, entre autres, par une certaine reconnaissance officielle de la critique, Boltanski parle d'effets de domination complexe : dans ces types de sociétés, la fragmentation est maintenue par l'intermédiaire de l'instrument du *changement* qui permet de défaire la *réalité* qui a servi d'appui à la constitution des collectifs critiques.

Par ailleurs, Boltanski nous incite à réfléchir sur l'existence d'une classe dominante qui se distingue par un rapport différencié à la règle entre les personnes qui l'établissent et les personnes qui doivent s'y conformer. Selon cette analyse, les dominants sont des acteurs qui peuvent manipuler la règle de manière stratégique tandis que les contraintes de soumission à la règle confinent les dominées dans la fragmentation. La règle constitue en effet un instrument de fragmentation pour les personnes qui sont contraintes d'obéir et un outil de lien social pour celles qui la font (Boltanski, 2010).

Après avoir exposé les principes fondamentaux qui sous-tendent les programmes variés de la recherche en sociologie pragmatique, il est temps de présenter les concepts clés qui ont étayé l'analyse des données obtenues au cours de notre étude sur le terrain. Ces concepts constituent la charpente qui soutient notre compréhension des phénomènes observés et

facilitent l'interprétation des pratiques et des interactions sociales dans leur contexte ordinaire.

Cadre conceptuel

Nous présentons ici un certain nombre de concepts clés fournis par la sociologie pragmatique et qui ont servi d'appui à la construction de notre objet ainsi qu'à notre travail d'analyse. Pour saisir pleinement le sens de ces différents concepts, ils doivent toujours être mis en rapport avec les différents principes que nous avions présentés dans le premier point.

Une nouvelle conception de la pratique

La perspective proposée par Boltanski et Thévenot, dans *De la Justification*, renonce à rendre compte des pratiques sociales en s'appuyant sur des propriétés stables des acteurs, leurs dispositions, mais s'intéresse plutôt à la plasticité des individus en dirigeant le regard scientifique sur ce qu'ils deviennent dans chaque situation. Et comme nous l'avons déjà souligné, le cadre culturaliste y est déplacé de la *culture* au sens que lui donne l'anthropologie vers le *politique* en ce sens que dans chaque situation, l'acteur doit mobiliser un répertoire de normes et de compétences adéquates à la forme de généralité qui prévaut dans la situation ; lesquelles compétences, accessibles à tous, permettent aux acteurs d'éprouver leurs critiques ou leurs justifications en les confrontant aux dispositifs de la situation qui leur confèrent leurs caractères réalistes (Thévenot, 2006). Cette conception de l'action adoptée par la sociologie pragmatique qui se fonde, entre autres, sur les principes de capacités ou de compétences des personnes, de résistance et d'indétermination relative, attribue une place centrale au concept d'épreuve (Lemieux, 2018).

Les épreuves

Boltanski (2005, p. 72), définit l'épreuve comme étant « une prétention, une revendication ou une contestation soumise à un jugement par d'autres personnes ou une institution qui suppose la rencontre avec un certain réalisme ». Et comme l'a bien souligné Lemieux (2018), la notion d'épreuve a sa particularité dans le fait qu'elle conduit le chercheur à appréhender le monde social comme étant « toujours en train de se faire » (anti-essentialisme) et, notamment, à considérer les appartenances et les statuts sociaux comme susceptibles de changer (capacité). Elle l'incite, par ailleurs, à prendre en considération de manière systématique la résistance que la matérialité du monde oppose aux représentations et aux manipulations humaines (résistance), et à ne pas anticiper le succès ou l'échec de certains acteurs (symétrie), en reconnaissant ainsi l'existence, au sein des rapports sociaux, d'une part irréductible d'incertitude (indétermination relative).

Cependant, il existe plusieurs types d'épreuve. Par exemple, dans *Institutions et critique sociale. Une approche de la domination*, Boltanski (2008) en identifie trois à partir desquels peut être articulé le travail de la critique, à savoir :

a) les *épreuves de vérité qui* sont des épreuves de confirmation, elles concernent les *institutions*, lesquelles sont chargées de faire la part des choses, de dire ce qui est en assurant une adéquation entre l'ordre symbolique et l'ordre des choses ;

b) les *épreuves de réalité*, où les prétentions des acteurs sont soumises à des tests, sont confrontées au monde des objets, et ;

c) les *épreuves existentielles* qui sont de l'ordre du vécu, de l'intime, du difficilement démontrable, du facilement discréditable en raison même de leurs caractères singuliers et apparemment atomisés.

Forme « affaire » : une autre approche de la conflictualité

L'intérêt de la sociologie pragmatique pour la notion d'épreuve l'a amenée à considérer la question du conflit comme un élément central dans ses analyses. Elle se distingue des approches sociologiques classiques en mettant en évidence la capacité critique des acteurs, qui n'a pas été suffisamment saisie par les concepts traditionnels (Breviglieri et collab., 2009, cité par Lemieux, 2018).

Comme le rappelle Lemieux (2018), selon l'analyse développée par l'anthropologue Élisabeth Claverie et le sociologue Luc Boltanski, un scandale est une mise en accusation publique qui entraîne un châtiment immédiat et unanime, comme le lynchage des Afro-Américains aux États-Unis, alors qu'une affaire est initialement un scandale qui brusquement se retourne contre l'accusateur, ayant à son tour fait l'objet d'une accusation de la part de l'accusé ou de ses alliés, comme l'affaire Dreyfus en France. Le public se divise alors en deux camps opposés. L'affaire crée une incertitude sur qui est la victime et qui est le coupable, tandis qu'à travers le scandale, la communauté de jugement réaffirme l'ordre normatif en punissant le transgresseur.

Selon Lemieux (2018), ce schéma analytique nous apprend deux choses. D'abord, la forme affaire crée un espace public critique, fondé sur le dissensus, contrairement à la forme scandale qui vise le consensus et la condamnation du transgresseur. C'est en ce sens que l'on peut qualifier les sociétés modernes de *sociétés critiques* (Boltanski, 1990), car elles privilégient la forme affaire et les espaces publics dissensuel pour gérer les conflits. Deuxièmement, ce modèle analytique nous apprend qu'il faut un scandale pour qu'il y ait une affaire, mais pas l'inverse. Le scandale est donc la première étape de l'accusation publique, à laquelle l'affaire répond par une contre-accusation. Ainsi, le scandale peut être vu comme le début d'une affaire, même s'il n'en devient pas une. Cela nous invite à étudier pourquoi certains scandales ne débouchent pas sur des affaires, ou pourquoi certaines sociétés ont peu de scandales qui se transforment en affaires [Boltanski & Claverie, 2007). L'affaire, comme forme achevée de l'accusation publique, nous permet ainsi d'explorer ce qui limite l'émergence d'un espace public critique et dissensuel dans la communauté concernée.

Montée en généralité

Dans l'optique de la sociologie pragmatique, la *montée en généralité* peut être comprise comme un effort effectué par une personne pour *dé-singulariser* sa situation (Boltanski & Thévenot, 1991). C'est en effet un effort, dans une quête de justice, pour se rapporter à un principe d'équivalence qui permet de rapprocher sa situation singulière à une multitude d'autres cas, en toute généralité. D'après Lemieux (2018), le recours à cette notion de montée en généralité implique que le chercheur adhère au principe d'antiréductionnisme, en ce qu'il doit admettre le caractère profondément unique de chaque situation pour saisir cette compétence déployée par les acteurs pour rapprocher des situations pourtant distinctes dans la perspective d'une action en commun. Si le chercheur n'admet pas ce principe, il aura tendance à faire lui-même cette montée en généralité, occultant ainsi la possibilité de rendre compte des difficultés que peuvent éprouver les personnes lorsqu'il est question de rapporter ce qui leur arrive à un type général. Ce concept permet en effet d'attirer notre attention sur l'importance politique d'étudier sociologiquement les dispositifs et les procédures qui encouragent ou qui empêchent les personnes de dé-singulariser l'injustice vécue au niveau personnel pour la poser en termes politiques (Lemieux, 2018).

Opérations critiques

Les *opérations critiques* constituent, selon Boltanski & Thévenot (1991), l'ensemble des éléments qui, la montée en généralité y comprise, font partie des compétences critiques des acteurs comme on peut les observer concrètement dans les situations. Comme nous le rappelle Lemieux (2018), le *dévoilement* est l'une des plus importantes de ces opérations critiques. Il consiste en la mise au jour (à rendre public) les arrangements, les connivences, les liens cachés entres certains acteurs, considérés comme source d'injustice lors d'une épreuve instituée (Boltanski & Thévenot, 1991). Dévoiler, en fait, c'est montrer par exemple que si telle équipe a perdu la finale, c'est parce que l'équipe adverse a payé l'arbitre ; ou encore, c'est démontrer que si tel candidat n'a pas accédé à tel emploi c'est à

cause de la couleur de sa peau. Par ailleurs, il existe plusieurs autres opérations critiques auxquelles peuvent recourir les acteurs lors d'une quête de justice, comme la dénonciation, la fabrication d'un dispositif de preuves qui se tient, la justification. Ces opérations sont aussi mises en œuvre dans des situations où les acteurs doivent aboutir à un compromis.

Grammaire

Selon Boltanski & Thévenot (1991), la grammaire constitue l'ensemble des règles que les acteurs tendent à suivre dans leur pratique, tel qu'il peut être observé et explicité par le sociologue. Selon cette approche, le travail du chercheur qui rend compte de la pratique des acteurs dans un domaine donné est comparable à celui d'un grammairien qui formalise, dans un ouvrage, la pratique courante d'une langue (Lemieux, 2018).

Nous devons souligner que cette approche se différencie du concept de « grammaire générative » élaboré par Noam Chomsky, qui postule que les énoncés produits par les acteurs sont déterminés par une structure interne plus profonde : cette conception pragmatique de la grammaire permet d'appréhender le rapport produit par le chercheur davantage comme un rapport de clarification ou d'explicitation d'un ensemble de règles de conduites susceptibles de se transformer historiquement (Lemieux, 2018).

Les cités

Dans leurs efforts pour élaborer le modèle de *cité,* Boltanski & Thévenot (1991) nous ont rappelé comment l'économie politique avait proposé de traiter de la question de la paix sociale. Dans un premier temps, elle présente les personnes dans un état de désordre originel marqué par l'affrontement. Puis, « elle présente une possibilité d'accord générale

en montrant comment la référence à un principe unique peut transformer l'ardeur de ces affrontements en un bien-être général garant de la paix sociale » (Boltanski & Thévenot, 1991, p.60). Une cité est en effet un ordre de grandeur légitime fondé sur un principe supérieur commun. Cette notion de cité renvoie, selon les termes de Boltanski (1990), à un effort de construire la société en deux niveaux : le premier niveau requiert d'envisager les individus dans leurs intérêts particuliers ou singuliers ; le deuxième niveau concerne l'ensemble des citoyens réunis dans la visée d'un bien commun. Dans cet ordre d'idées, la volonté de tous n'équivaut pas à la volonté générale qui, elle, suppose la constitution d'un ensemble de conventions, d'un principe d'équivalence qui définit la commune humanité des personnes et qui leur permet de comparer leurs grandeurs et de qualifier leurs valeurs (Boltanski, 1990). L'existence d'une cité suppose donc la définition d'un bien commun supérieur aux individus et à leurs intérêts singuliers qui puisse faire équivalence entre eux (Boltanski, 1990). Les *principes supérieurs communs* sur lesquels s'appuient les acteurs pour justifier leurs arguments en leur donnant une validité générale permettent de fonder des ordres de grandeur par le truchement desquels les personnes en présence s'hiérarchisent (Boltanski & Thévenot, 1991). L'identification de ces formes de bien commun a été effectuée par le biais d'une analyse « grammaticale » de différents ouvrages majeurs de la philosophie politique qui a permis aux deux auteurs d'identifier six principes de justice légitimes sur lesquels prennent appui les acteurs pour se justifier ou pour émettre des critiques (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999). Ces six principes correspondent à six cités.

La cité marchande

Le *principe supérieur commun* qui permet de construire l'ordre marchand ou la cité *marchande* est l'établissement d'un lien social fondé sur un penchant à l'échange pour son propre intérêt, faisant de la concurrence pour l'appropriation de biens rares une forme de bien commun permettant d'aligner les intérêts individuels sur l'intérêt de tous (Boltanski & Thévenot, 1991). Dans cette cité marchande, l'accord est fondé sur l'enrichissement, et les biens rares accumulés confèrent aux personnes une grandeur par le fait même qu'elles deviennent l'expression des désirs d'enrichissement des autres (Boltanski & Thévenot,

1991). Ainsi, la grandeur des personnes se mesure à leur capacité à rechercher et à accumuler des biens rares et désirables (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999).

La cité inspirée

La mise au jour d'un ordre *inspiré* a été possible grâce à l'analyse de la Cité *de Dieu* de Saint Augustin où ce dernier « évoque la possibilité d'une cité dont les membres fonderaient leur accord sur une acceptation totale de la grâce à laquelle ils n'opposeraient aucune résistance » (Boltanski & Thévenot, p.107). Selon les auteurs, seule la cité de Dieu vaut vraiment le nom de cité au sens où ils l'entendent dans le modèle, car c'est la seule cité capable d'amener les êtres à dépasser leur singularité dans la poursuite d'un bien commun :

> Cette cité est fondée sur la « charité », amour « qui ne cherche pas ce qui lui appartient en propre, c'est-à-dire qui ne se complaît pas en sa propre excellence », par opposition à l'« amour de soi » : L'un est soucieux du bien de tous en vue de la société céleste, l'autre va jusqu'à subordonner le bien commun à son propre pouvoir en vue d'une domination arrogante […] (Boltanski & Thévenot, p.109)

Dans la cité inspirée, la vraie grandeur est celle de l'humilité, de l'abnégation, par opposition à « l'amour de soi », l'orgueil, grandeur de la cité terrestre. Fondée sur la « charité », le don de soi pour le bien commun, la cité inspirée fait de la pauvreté et de la folie des états qui peuvent ouvrir à la grandeur en donnant à voir le monde sous un angle inspiré tout en se passant de l'opinion des gens. Selon les auteurs, l'une des principales caractéristiques de la grandeur inspirée est en effet de valoriser l'abnégation totale de soi pour le bien commun, sans rien attendre en retour ; sans accorder aucun crédit à la reconnaissance des autres, et sans se préoccuper de l'opinion des personnes. C'est en référence à cette cité que nous pouvons comprendre comment les personnes peuvent accéder à la grandeur sans tenir compte de la reconnaissance d'autrui : l'appel de la grâce se donne à voir justement dans le processus de détachement des liens domestiques fondés sur la parenté, le voisinage ou encore sur la communauté culturelle (Boltanski & Thévenot,

1991). La grâce est la source de toute grandeur réelle dans la cité inspirée, et ses faveurs ne peuvent faire l'objet de marchandage. Imméritée, la grâce touche le plus souvent les humbles, et ce ne sont pas les manifestations de vertus que donnent les hommes qui peuvent les conduire à un état de grâce dans cette cité (Boltanski & Thévenot, 1991).

La cité domestique

Dans la cité *domestique,* la quête de ce qui est juste repose sur les relations personnelles entre les personnes (Boltanski & Thévenot, 1991). Comme le soulignent Breviglieri & Stavo-Debauge (1999), dans cette cité, la grandeur de la personne se mesure à partir la position qu'elle occupe dans une chaîne de dépendance ordonnée et hiérarchisée. En effet, « dans une formule de subordination établie sur un modèle domestique, la grandeur est un état qui, pour être évalué à sa juste mesure, doit être rapporté aux relations de dépendance d'où les personnes tirent l'autorité qu'elles peuvent à leur tour exercer sur d'autres » (Boltanski & Thévenot, p. 117). Ainsi, dans l'ordre domestique, « la grandeur s'inscrit dans une chaîne hiérarchique et est définie comme la capacité de renfermer dans sa "personne" "la volonté" des subordonnés » (p126). « La paix civile et le bien commun reposent sur l'autorité d'un Souverain majestueux et impartial placé au-dessus des intérêts particuliers » (p.138).

La vie dans cette cité domestique se fonde sur une conception du lien social qui s'inspire du modèle familial : chaque personne agit comme un père envers ses inférieurs et comme un fils envers l'autorité. Toutefois, la notion de famille n'est pas strictement fondée sur la parenté biologique, mais sur l'appartenance à un même espace, celui de la maison, qui définit la relation de dépendance domestique (Boltanski & Thévenot, 1991).

La cité civique

Si la grandeur dans la cité domestique renvoie à la capacité d'incarner par sa personne même la volonté des subordonnés, dans la cité *civique*, la paix sociale et le bien commun reposent sur un souverain désincarné, en ce sens que le corps politique du souverain peut

exister sans passer par le corps charnel d'un roi, puisant sa légitimité dans le fait d'appartenir à une lignée (Boltanski & Thévenot, 1991). Dans la forme de subordination qui prévaut dans la cité civique, la souveraineté passe du corps du roi vers la volonté générale comme source de la légitimité politique, et la grandeur des personnes se caractérise par leurs capacités à représenter les autres, à sacrifier leurs intérêts particuliers pour le bien-être général (Boltanski & Thévenot, 1991).

La cité industrielle

Le principe supérieur commun sur lequel est fondée la cité *industrielle* est la productivité, qui sert de critère d'évaluation et de hiérarchisation des personnes. La grandeur des personnes se mesure à leur efficacité, à leur intelligence, à leur compétence technique, technologique, etc. Dans l'ordre industriel, les petits sont les humains que l'on estime peu intelligents, dont les idées se limitent au domaine domestique, tandis que les grands se consacrent à l'exploration et à la coordination de faits généraux (Boltanski & Thévenot, 1991).

La cité de l'opinion

Dans un ordre où la formule de subordination est fondée sur le renom, la grandeur des personnes est tributaire de la reconnaissance qu'elles reçoivent des autres, elle dépend uniquement de l'opinion des autres. Dans la cité de l'*opinion*, des conflits peuvent éclater lorsque l'image de soi d'une personne ne correspond pas à l'image que les autres ont d'elle – ce qui est en effet la réalité, car sa véritable valeur n'excède pas l'estime que les autres lui accordent (Boltanski, & Thévenot, 1991).

En outre, dans ce modèle de cité élaboré par Boltanski & Thévenot (1991), à chaque principe de justice, ou à chaque cité se trouve associé un univers d'objets, de qualités, un ensemble de dispositifs conventionnels que l'on appelle *monde* ou *nature* (Boltanski, 1990). Par exemple, le monde industriel est habité par un ensemble d'objets tels que des

outils techniques, d'instruments de mesure, d'ordinateurs, de plans, etc. (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999). Les objets servent d'appui aux critiques et aux justifications, en ce sens qu'ils permettent leur ancrage dans la réalité par le truchement d'épreuves Boltanski & Thévenot, 1991).

L'état de grand dans une cité

La *grandeur* est un état auquel peuvent accéder les personnes dans une cité. L'état de grand est associé à une capacité à l'expression générale (Boltanski & Thévenot, 1991). Dans la cité industrielle, la grandeur est la façon dont on exprime les autres ; dans la cité domestique, elle est la façon dont on les incarne ; dans la cité inspirée, la façon dont on les comprend ; et dans la cité civique, la manière dont on les représente. « La relation entre la grandeur des gens et leur maîtrise des formes générales est posée dans chaque monde, notamment leur capacité à formuler des énoncés qui sont dits généraux, authentiques, vrais, et cetera » (p.167).

Le régime pragmatique

Dans *De la justification* (1991), Boltanski et Thévenot se sont intéressés au mode de coordination et de traitement du monde dans un régime de justification. Ils ont porté leur regard sociologique sur les moments de disputes ou de désaccords qui envahissent de manière assez régulière la trame de la vie quotidienne où il fallait, pour clarifier les arguments des acteurs, les renvoyer à une forme de stabilité d'un autre ordre, à des conventions qui supportent leur intelligibilité et leur acceptabilité par un nombre indéterminé d'autres individus (Boltanski, 1990). En analysant les situations où les personnes sont confrontées à un impératif de justification publique face à la critique, ou encore les moments où les personnes émettent des critiques dans l'espace public, ce modèle

a montré que les arguments avancés par les personnes prétendent à une validité générale et que la *légitimité publique* de ces arguments dépendait de leurs capacités à se référer à des formes de biens commun (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999).

Cependant, le constat que le régime de justification n'était qu'une modalité parmi d'autres de coordination et de traitement du monde nécessitant des compétences spécifiques des acteurs a permis à la sociologie de s'ouvrir sur d'autres régimes pragmatiques (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999). Boltanski (1990) utilisera la notion de « régimes d'action » pour caractériser ces nouveaux régimes pragmatiques alors que Thévenot (2006) parlera de « régimes d'engagements ». La notion de régime pragmatique deviendra le support principal de la sociologie pragmatique (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999).

Les régimes d'action chez Luc Boltanski

La spécification du régime de justification a en effet permis de comprendre que les personnes ne se trouvent pas toujours dans des situations où elles sont contraintes de critiquer ou de se justifier : il convenait, pour ainsi dire, de glisser le regard sur les situations qui précèdent les moments de disputes pour comprendre comment les personnes pouvaient éviter ou sortir des moments de disputes en justice (Boltanski, 1990). Ce travail de spécification du régime de justification a donc permis l'identification, dans *L'amour et la justice comme compétences*, de quatre régimes d'action :

a) Le *régime de justification,* qui est un régime de disputes en justice, permet de décrire et de modéliser des actions de controverses qui renvoient à des principes de justice ou à la mobilisation de formes communes.
b) Le *régime de violence* qui est un régime de disputes où les personnes en situation de désaccord font fi des principes d'équivalence au profit d'un pur rapport de forces.
c) Le *régime d'agapè* est un régime d'action au sein duquel le prochain est traité comme singulier et incommensurable. Traiter une personne dans un régime d'agapè c'est le traiter dans un rapport qui se définit par le don sans rien espérer en échange,

et ceci sans se référer à un principe d'équivalence qui permet de qualifier les personnes. Traiter une personne dans le régime d'agapè, c'est donc la traiter sans aucun égard à sa grandeur.

d) Le *régime de justesse* rend compte des formes de coordination dont la stabilité est assurée par la routine sous un mode semblable à celui décrit par Bourdieu dans le *Sens pratique* (1980). Ainsi, dans l'accomplissement d'une tâche en commun, les personnes se laissent guider dans leurs actions en prenant appui sur des dispositifs cohérents extérieurs et intériorisés.

Comme l'ont bien souligné Breviglieri & Stavo-Debauge (1999), l'objectif d'un tel tableau de constituer une cartographie de compétences communes se fonde sur l'hypothèse selon laquelle, dans les sociétés contemporaines, de telles capacités procèdent d'un arrière-plan, au sens où l'entend par exemple Ogien (2012), ou encore d'un fond commun accessible à l'ensemble des acteurs. La typologie des régimes pragmatiques proposée par Thévenot dans *L'action au pluriel* ne s'écarte pas de cette hypothèse.

Les régimes d'engagement chez Laurent Thévenot

Dans *L'action au pluriel*, Laurent Thévenot (2006) a proposé un modèle de trois *régimes d'engagement* permettant de comprendre de diverses manières le passage de l'action individuelle à l'action en commun. Le propos central de Thévenot s'articule autour de la problématique de la coordination, qui constitue un enjeu fondamental pour les sciences sociales, à savoir comment les êtres humains parviennent à élaborer un monde commun. L'approche adoptée ne vise pas à décrire un ordre établi, mais à analyser le processus complexe et incertain d'une mise en forme commune, d'une mise en ordre toujours fragile et contestable.

En effet, l'étude des processus de mises en forme communes implique une enquête sur les cadres de coordination de l'action. La coordination ne concerne pas de prime abord la mise en rapport de plusieurs acteurs, mais plutôt le rapport qu'entretient l'acteur avec lui-même

et avec son environnement au sein duquel il doit coordonner sa propre conduite : la coordination de sa conduite avec celle d'autrui est envisagée à partir de ce lieu (Thévenot, 2006).

Les régimes d'engagement renvoient, en effet, à la dynamique du rapport au monde, et désignent autant la dépendance aux choses qu'aux humains ; leur spécification met en relief les modalités du façonnement conjoint de la personne et de l'environnement qu'impose la dynamique du rapport au monde (Thévenot, 2006). Selon l'auteur, la caractérisation des régimes d'engagement permet de distinguer la façon dont la réalité est éprouvée et dont la conduite est évaluée dans chaque régime d'engament. Ainsi, identifie-t-il trois types de régimes d'engagement :

a) Le *régime de justification* qui trouve un accord public en renvoyant à des formes de bien commun. Les personnes et les choses engagées dans la quête de justice sont qualifiées selon des ordres de grandeur à partir d'un principe d'équivalence qui permet de les évaluer ;
b) Le *régime du plan* traite la personne comme un individu autonome capable de prendre distance vis-à-vis de son environnement dans la poursuite intentionnelle d'un plan qui définit ce qui importe. Dans ce régime, l'action ordinaire est interprétée comme menée par un individu rationnel à même de prendre appui sur des objets fonctionnels et suppose la capacité des personnes de mener des enquêtes minimales pour se coordonner aux actions des autres (Thévenot, 1995) ;
c) Le *régime de familiarité* renvoie à un type de régime où la personne et son environnement sont engagés selon des attaches singulières. Les entours de la personne sont évalués comme un prolongement d'elle-même, et leur accommodement, comme une aise primordiale pour le maintien de la personnalité contre l'épreuve du temps (Thévenot, 2006). Lorsque la personne est prise dans une forte proximité avec son environnement, la coordination s'opère par l'intermédiaire des habitudes prises dans une intimité partagée dont le déploiement reste difficilement accessible par le langage (Thévenot, 2006, p.14).

Tel que nous l'avons exposé dans les paragraphes antérieurs, ces trois régimes ont été définis par Thévenot (2006) dans la perspective du rapport qu'entretient l'individu avec le monde sur lequel s'exerce son activité, laquelle définition permet par ailleurs d'élucider la constitution d'engagements mutuels par la mise en commun des actions de personnes distinctes. Selon Thévenot (2006), il faut accomplir un travail de préparation pour la publicité lorsque l'on passe des gestes accomplis en privé (régime de familiarité) aux actions qui visent une large ampleur ou encore qui visent un accord touchant un large public (régime de justification). En effet, chacun de ces régimes confère aux êtres un traitement spécifique et les engage de diverses façons dans les coordinations. Par exemple, ce même appartement que j'habite, avec lequel j'ai pu développer des rapports de proximité très forts qui se donnent à voir dans la façon dont mon salon est arrangé et dont de multiples objets sont placés dans les pièces constituant ainsi tout un prolongement de mon corps (régime de familiarité), sera traité différemment dans un régime de justification. Soit, par exemple, la situation où je constate que l'eau de mon robinet devient depuis quelque temps imbuvable. Traiter mon appartement dans un régime de justification consiste en fait à le traiter comme un dispositif de qualification conventionnelle qui suppose l'existence d'un ensemble de conditions assurant le bien-être de la personne qui habite l'appartement (accès à un ensemble de services, bon fonctionnement des dispositifs domestiques, etc.). Ce qui implique tout un travail de dé-singularisation de ma situation en montrant qu'il existe un nombre indéfini de résidents de la ville d'Ottawa qui sont confrontés au même problème que moi. L'incrustation de la critique du service hydraulique dans un collectif au nom du respect des droits de la personne à l'accès à un ensemble de services qualifiés comme essentiels marque en effet le passage du traitement d'un même dispositif d'un régime de familiarité à un régime de justification qui repose sur la coordination d'un nombre indéterminé de riverains touchés par le même problème et dont les arguments se fondent sur un ensemble de conventions relatives au droit d'accéder à l'eau potable.

Selon Breviglieri & Stavo-Debauge (1999), l'analyse des régimes d'engagement permet de circonscrire les champs de pertinence du traitement des choses et des êtres en déterminant le degré auquel ils se sont impliqués dans la coordination, du singulier au

général. De ce fait, pour se prémunir de l'incertitude et de la disqualification qui guettent fréquemment leurs discours et leurs actes, les individus doivent se conformer à un même niveau d'engagement dans les situations (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999). Maintenant, nous nous proposons dans la section suivante de clarifier la notion de dispositif telle qu'elle est conçue dans la sociologie pragmatique.

Le dispositif

Dodier & Barbot (2016) affirment que la notion de dispositif émerge à la suite d'une prise de conscience, par certains chercheurs, du rôle prépondérant que jouent, dans la dynamique sociale, certains agencements d'éléments hétérogènes qui ne se laissent pas réduire à aucune des grandes catégories d'êtres sociaux qui captivent habituellement l'attention des sciences sociales. En effet, l'utilisation de la notion de dispositif a partie liée avec l'importance accordée par plusieurs auteurs à l'inclusion d'objets « matériels » dans les analyses qui se cantonnaient auparavant à des entités communément qualifiées de sociales, tels que les règles, les normes, les interactions, le langage, etc. Leur intérêt se focalise sur des arrangements qui se distinguent par le fait de lier étroitement ces deux grandes catégories, à savoir les objets « matériels » et les entités sociales. C'est dans cette optique que certains auteurs, tels que Callon (1986), proposent de mettre l'accent sur les associations entre humains et non-humains. Comme le rappellent Dodier & Barbot (2016), d'autres, comme Foucault, ont pensé à maintenir une ouverture de principe en ce qui concerne la nature même des catégories qui peuvent se révéler pertinentes dans l'analyse de ces assemblages : par l'emploi de listes hétéroclites, ces auteurs attirent l'attention du chercheur sur la particularité de chaque composition. C'est dans cette visée que Michel Foucault définit la notion de « dispositif » comme renvoyant à :

> Un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, d'énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales,

> philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments (Foucault, 2001, p. 299).

Cependant, outre leur caractère composite, les dispositifs présentent trois autres caractéristiques : la première est qu'ils sont porteurs de visées communes, d'idéaux, en ce sens qu'il existe au sein même des dispositifs des termes, des signes qui renvoient à des formes communes ; la seconde est que ces entités sont porteuses de finalité en ce sens que leur existence permet aux individus d'accomplir des opérations nécessaires à la vie sociale ; et enfin, la troisième caractéristique renvoie à la dimension transformatrice de ces agencements hétérogènes, c'est-à-dire leur aptitude à agir sur l'environnement et sur les individus (Dodier & Barbot, 2016). Il importe également de mettre en évidence que cette prise en compte du potentiel transformateur des dispositifs doit inviter le chercheur à ne pas les envisager uniquement sous l'angle de la contrainte, mais dans leur double fonction de contraintes et de soutiens pour les actions des individus. Les dispositifs doivent, en réalité, être considérés comme la matérialisation d'un ensemble de processus antérieurs sur lesquels les acteurs peuvent avoir prise (Silva-Castañeda, 2012).

L'attention portée aux différentes propriétés des dispositifs a conduit à l'ouverture de nouvelles perspectives sur les relations qui se tissent entre les acteurs et ces entités. Nous présentons ici celle proposée par Dodier & Barbot (2016) qui intègre ces quatre propriétés des dispositifs tout en renouvelant le regard pragmatique sur ces relations selon une approche processuelle des dispositifs. Cette approche a permis d'apporter des précisions à la notion de dispositif :

> « D'une manière générale, un dispositif peut se concevoir comme un enchaînement préparé de séquences destiné à qualifier ou transformer des états de choses par l'intermédiaire d'un agencement d'éléments matériels et langagiers » (Dodier & Barbot, 2016, p. 431).

Ces auteurs proposent une définition qui respecte la caractéristique de l'hétérogénéité du dispositif et qui souligne également les dimensions du langagier et du matériel. Ces dimensions offrent, sur le plan méthodologique, l'opportunité de saisir la multiplicité de bifurcations possibles dans l'enquête sociologique, car elles permettent de reconnaître qu'un nombre indéfini d'éléments peuvent constituer cette dimension matérielle ; de même, la dimension langagière renvoie à une variété de formes langagières – écrites, orales, etc. – qui peuvent désigner toutes sortes d'entités selon les capacités d'invention langagière des acteurs.

Par ailleurs, selon Dodier & Barbot (2016), la notion d'*enchaînement préparé de séquence* évoque la dimension processuelle du dispositif qui se traduit par les agencements, par la cohérence flexible entre les éléments du dispositif qui, en quelque sorte, y sont déjà présents en puissance, c'est-à-dire déjà élaborés, attirant ainsi l'attention du chercheur sur l'idée des contraintes variables que rencontrent les acteurs au contact des dispositifs ainsi que celle des multiples orientations que peuvent prendre leur action. En effet, les individus peuvent ressentir cet enchaînement comme un obstacle ou s'en servir comme soutien à leur action. L'approche proposée par ces deux auteurs conserve également l'idée qu'un dispositif est porteur de finalité, mais renonce à envisager cette finalité dans un cadre fonctionnel. Ainsi, la notion de qualification des états de choses souligne une finalité langagière des dispositifs qui implique en même temps le travail normatif qu'exercent les acteurs au contact de ces dispositifs.

Dodier & Barbot (2016) proposent une méthode d'analyse des dispositifs qui articule deux dimensions de la recherche : l'une s'attache aux énoncés des acteurs, pour saisir comment ils problématisent les dispositifs ; et l'autre cherche à établir les relations qui se nouent entre des éléments qui se constituent progressivement en un dispositif, il s'agit de repérer comment un texte renvoie à un autre texte, un symbole à un autre symbole, un lieu à un autre lieu. Cette attention portée sur le travail critique qu'effectuent les acteurs sur les dispositifs permet d'envisager une nouvelle manière d'aborder la normativité.

Le répertoire normatif

Dodier et Barbot (2016) proposent une conception du répertoire normatif qui se distingue de celle élaborée par Boltanski et Thévenot (1991), relevant d'une approche fondationnelle de la normativité. Selon cette dernière, les chercheurs s'efforcent de reconstituer les fondements des jugements dans les sociétés caractérisées par la pluralité des références normatives : chaque principe correspond à un répertoire d'évaluation conçu comme l'ensemble cohérent des qualifications élaborées en référence à ce principe. L'évaluation des acteurs repose sur la combinaison de divers principes, se situant ainsi à l'intersection de plusieurs registres normatifs. Cette approche fondationnelle de la normativité s'appuie sur l'hypothèse d'une adéquation entre les ordres normatifs et les dispositifs qui conduit à englober les dispositifs dans des formes plus larges comme celle de « monde » chez Boltanski (1990), qui s'incarne dans un ensemble d'objets, de dispositifs conventionnels, de relations et de qualités ; et qui correspond à une cité.

L'approche proposée par Dodier & Barbot (2016) conteste la primauté accordée à des critères d'évaluation fondateurs que suppose l'analyse fondationnelle de la normativité en concevant le répertoire normatif non pas en déterminant des principes fondateurs à partir desquels des schèmes d'évaluation sont élaborés, mais à partir de l'ensemble des évaluations mises en œuvre par un ensemble d'acteurs autour d'un dispositif, c'est-à-dire sur l'ensemble des exigences normatives à partir desquelles se constitue le répertoire en question. Car pour ces auteurs, « l'accent mis sur des critères fondateurs risque néanmoins de conduire à surestimer la capacité de chacun d'entre eux à produire un monde cohérent de jugements » (p.435).

Ainsi, contrairement à Foucault (1976) qui envisage le dispositif de sexualité dans une optique très englobante, et qui considère que tout le travail normatif s'exerce au sein du dispositif lui-même, l'approche suggérée par Dodier & Barbot (2016) consiste à examiner le travail normatif des acteurs au contact des dispositifs, en postulant que, même si ce travail normatif est influencé par le dispositif, il relève d'une structure normative qui n'est pas préexistante dans le dispositif. L'approche de ces deux chercheurs invite non seulement

à s'intéresser aux situations où les personnes sont capables d'évaluer les dispositifs auxquels elles sont confrontées ainsi que le comportement des individus qui y participent, mais aussi à réaliser un travail d'objectivation visant à expliciter le répertoire normatif sur lequel les personnes fondent la légitimité de leurs prises de position à l'égard des dispositifs.

Après avoir exposé le cadre conceptuel de notre étude, qui s'appuie sur certains concepts de la sociologie pragmatique, tels que ceux de cité, d'épreuve, de dispositifs, de répertoire normatif, etc., nous allons présenter un modèle initial qui va nous permettre d'analyser qualitativement l'ensemble des informations collectées dans le cadre de notre recherche sur les compétences des personnes désignées comme folles à Cap-Haïtien.

Un modèle initial d'analyse

Dans ce troisième point, nous proposons un modèle initial qui, articulant les principes fondamentaux de la sociologie pragmatique et les concepts clés, conformément à notre objectif général de recherche, devrait nous permettre de proposer une analyse pertinente des situations où l'on fait référence à la folie afin de qualifier la conduite d'autrui dans la ville du Cap-Haïtien. En effet, notre rapport familier avec notre objet d'étude nous a permis de comprendre que maintenir de manière durable certaines personnes à un état de folie se révèle un processus complexe qui n'est pas gagné d'avance. Cela nous a incité à adopter une perspective de la sociologie pragmatique qui permet de penser la folie non pas en termes d'essence, mais plutôt en termes d'épreuve. Le modèle de cité proposé dans *De la justification* nous propose, en effet, une première manière d'aborder les situations où l'on fait référence à la folie pour qualifier la conduite d'autrui dans une situation : elle y est envisagée comme étant un trouble de la grandeur.

La folie comme trouble de la grandeur

En proposant d'analyser les personnes à travers les rapports normatifs dans lesquels elles sont prises dans leurs actions, le programme de recherche élaboré par Boltanski & Thévenot (1991) au début de la décennie 1990 a innové la manière dont la sociologie traite habituellement du problème de la socialisation, de la culture et de l'identité. Sur la base d'une critique constructive de la perspective bourdieusienne qui avait tendance à concevoir l'individu comme un moi systématiquement cohérent à lui-même, Boltanski & Thévenot (1991) ont observé que les personnes qu'ils suivent dans leurs épreuves sont obligées de passer d'un mode d'ajustement à un autre en fonction de la situation dans laquelle elles s'impliquent. Cette capacité de passage entre différents mondes fait partie, en effet, de la définition de la normalité, et les résistances aux ajustements requis par le changement entre des situations différentes peuvent être considérées comme pathologiques et notamment comme paranoïaques (Boltanski & Thévenot, 1991). Dans cette perspective, la folie se

manifeste comme une conduite qui contredit un principe de grandeur d'une cité, c'est-à-dire comme un trouble de la grandeur.

Selon le modèle de cité proposé par Boltanski & Thévenot (1991), la référence à la folie doit être prise dans son sens littéral. Dans chacun des mondes que ces auteurs analysent, « la croyance dans sa propre grandeur est traitée comme folie lorsqu'elle repose sur un principe différent de celui de la cité » (Boltanski & Thévenot, 1991, p.110). Par exemple, dans la logique de la cité domestique, la folie consiste à se « méconnaître », c'est-à-dire à ne pas avoir la capacité de connaître son rang, donc d'apprécier « sa grandeur en la rapportant à la place qu'il occupe dans la chaîne des liens de dépendance personnelles » (p.117). Dans logique de la cité *de l'*opinion où la grandeur se fonde sur la renommée, sur ce que pensent les autres, on reconnaît la folie au fait de « se croire inspiré », c'est-à-dire au fait de revendiquer une grandeur qui se fonde sur la non-reconnaissance de l'opinion des autres. En effet, comme le soulignent Boltanski & Thévenot (1991) :

> C'est la manifestation publique d'une conduite dictée par le for intérieur et par la croyance, aveugle à l'opinion des autres, dans une vérité inspirée contenue en soi seule, qui est la marque de la folie assimilable à un trouble de la grandeur dont les limites ne sont plus connues […] (p.132).

Boltanski & Thévenot (1991) soulignent que les acteurs doivent aussi ajuster les principes qui guident leurs actions aux situations : s'obstiner à appliquer l'un des principes d'une cité sans tenir compte de la situation peut être perçu comme un indice d'anormalité ou même de folie. Par exemple, adopter une conduite ordonnée selon des principes de la cité industrielle, telles que la rigueur, la minutie, l'exactitude, dans des situations plutôt domestiques comme le fait de toujours disposer des verres avec un soin méticuleux en respectant scrupuleusement une distance de deux centimètres entre chacun peut être considéré comme un signe de folie. Selon Boltanski & Thévenot (1991, p.74), « c'est parce que les situations envisagées sont plutôt domestique*s* et s'accommodent mal d'une ordonnance pointilleuse que la justification des sacrifices consentis est douteuse ». Comme le souligne Fossier (2004), la folie est appréhendée dans cette perspective comme un

« décalage axiologique et pratique » avec un ordre de grandeur, ce qui équivaut en quelque sorte à se tromper de cité, c'est-à-dire à faire preuve d'un manque de pertinence par rapport à un ordre de grandeur. On reconnaît la folie dans ces cas à cette inadéquation d'un principe avec une situation. Ainsi, démontrer que la conduite en public d'une personne va à l'encontre du principe qui prévaut dans une situation est une façon de confirmer la validité du jugement de folie formulé à son égard.

Cependant, la conception de la folie comme un trouble de la grandeur que propose Boltanski & Thévenot (1991), fort pertinente et fort novatrice pour comprendre la manière dont les personnes peuvent reconnaître la folie chez autrui, risque pourtant, dans certaines situations, de mal s'accommoder du contexte de la ville du Cap-Haïtien où des personnes sont susceptibles de ne pas se référer à des principes supérieurs communs tels qu'identifiés par ces auteurs dans leur approche fondationnelle de la normativité. En conséquence, il nous semble judicieux d'incorporer d'autres notions dans le modèle comme celui du répertoire normatif proposé par Dodier & Barbot (2016) qui permettent de rendre compte des évaluations qu'effectuent les personnes de la conduite d'autrui en considérant l'ensemble des attentes normatives mobilisées par les personnes dans une situation pour émettre leurs jugements en rapport avec la folie.

Par ailleurs, les régimes d'engagements élaborés par Thévenot (2006) qui donnent à voir l'action en termes de convenance sont aussi des outils très pertinents pour comprendre certaines situations, notamment le mode d'engagement de *familiarité* qu'entretient une personne assignée à un état de folie avec elle-même et avec certains dispositifs avant même de considérer ses interactions avec d'autres humains réputés sains d'esprit.

Penser la folie sur le mode de l'épreuve dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien

Poser le problème de la folie en termes d'épreuve exige de focaliser notre attention sur les situations où des personnes font référence à la folie avec conviction pour qualifier la conduite d'autrui. C'est penser l'assignation à un état de folie comme un processus qui relève d'une mise en ordre fragile et douteuse et qui nécessite un travail incessant de réactualisation. Le principe de l'anti-essentialisme nous permet donc de ne pas fonder nos analyses à partir des caractéristiques biologiques de la folie ni de considérer celle-ci comme un état définitif, immuable, mais plutôt de glisser le regard vers les situations concrètes pour comprendre la manière dont s'opère le processus d'assignation et de réassignation des personnes à différents états de folie et se réalisent les efforts pour les y maintenir, ainsi que comment ces personnes qui subissent l'évaluation réagissent vis-à-vis d'elle. C'est aussi un processus qui peut échouer ou encore rencontrer de la résistance de la part des personnes qui subissent l'évaluation ou, provenant d'autres personnes réputées normales, mais non convaincues de la justesse du jugement, mobilisant ainsi les *capacités critiques* des personnes.

Cette manière d'aborder le problème exige aussi de prendre en compte le principe de résistance, lequel renvoie à l'engagement d'objets, de dispositifs dans le processus d'assignation ou de contestation du jugement de folie porté sur la conduite d'une personne. Ces objets servent ainsi de moyen d'ancrage des arguments dans la réalité. Il importe également de ne pas anticiper l'échec ou le succès de l'assignation, prenant ainsi en considération la compétence des acteurs assignés à un état de folie, leur capacité à faire face au jugement, ainsi que de la part d'incertitude inhérente au déroulement de chaque situation. La prise en compte du principe de symétrie permet en effet de mieux élucider les logiques de l'*emprise*, lorsqu'elles sont à l'œuvre dans une situation, en nous focalisant sur le déroulement des actions elles-mêmes.

De même, envisager la folie sur le mode de l'épreuve, c'est la concevoir de manière antirelativiste, et comme l'a judicieusement remarqué Boltanski (2005), la notion d'épreuve est ce qui permet d'articuler l'individu et le collectif, dans la recherche de justice.

Elle renvoie donc à l'idée que les appuis normatifs, tels que les cités, les principes sur lesquels se fondent les critiques et les justifications formulées par les acteurs sont liés à des dispositifs qui sont enracinés dans la réalité, lesquels dispositifs sont le résultat de l'histoire politique d'une société (Boltanski, 2009). Elle permet de comprendre les pratiques des acteurs dans la relation entre la forme de généralité en vigueur dans chaque cité et les dispositifs correspondants qui permettent aux acteurs, lorsqu'ils y sont contraints, de confronter leurs justifications et leurs critiques à la réalité (Boltanski, 2009).

Toutefois, comme nous l'avons annoncé plus haut, l'incorporation dans ce modèle, de la notion de répertoire normatif tel qu'élaborée par Dodier & Barbot (2016), permet d'analyser la manière dont cette compétence globale identifiée par Boltanski & Thévenot (1991) se déploie dans les situations, en mettant au jour l'ensemble des attentes à partir desquelles les personnes s'assurent de la justesse de leur jugement de folie tout en se référant à certains types de dispositifs comme celui du vodou par exemple. L'explicitation du répertoire normatif sur lequel se fondent les évaluations des états mentaux des personnes en référence à la folie donne aussi la possibilité de rendre compte de ces évaluations à une échelle plus réduite, c'est-à-dire lorsque les acteurs dans les situations ne font pas référence à une cité pour établir et justifier ou contester le jugement de folie.

En outre, l'architecture des régimes d'engagement construite par Thévenot (2006) offre aussi un cadre d'analyse original pour aborder la question des compétences des personnes désignées comme folles à partir de leur mode d'engagement familier avec elles-mêmes (manière de se vêtir, de traiter leur corps, etc.), et avec certains dispositifs de leur environnement, notamment leur mode de traitement dans un régime de familiarité du dispositif que nous nommerons dans le cadre de cette recherche, le *dispositif d'(in) salubrité*. Ce dispositif constitue le lieu à partir duquel les personnes assignées à un état de folie poussent les « normaux » à une coordination de leurs conduites dans la poursuite d'un bien commun de salubrité publique, tandis que les régimes d'actions proposées par Boltanski (1990) ouvrent sur les modalités des traitements collectifs et individuels qui sont réservés aux personnes assignées à un état de folie.

Aborder la problématique de la folie en termes d'épreuve dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien implique donc la fabrication d'un dispositif théorique qui articule ces différents concepts clés (épreuves, cités, répertoire normatif, régime, emprise, compétences, dispositifs) et principes fondamentaux (symétrie, anti-essentialisme, résistance, indétermination relative, compétence, antirelativisme, pluralisme, et antiréductionnisme.) en vue de construire une épreuve qui doit nous permettre de révéler de nouvelles informations conformément à l'objectif général fixé dans le cadre de cette recherche, à savoir : explorer des *situations* où des personnes font référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui. Si Goffman (1975) parle de « situations sociales mixtes » ou de « contacts mixtes » pour rendre compte de ces instants où normaux et stigmatisés partagent une même situation sociale, nous avons utilisé dans le cadre de cette thèse la notion de « situations composites » pour souligner la nécessité de prendre en compte les objets et les dispositifs dans l'analyse de ces situations où des personnes réputées saines d'esprit et d'autres considérées comme folles se trouvent physiquement en présence les unes des autres. Cet ainsi qu'au regard de ce modèle, nous avons subdivisé cet objectif général en trois objectifs spécifiques.

Objectifs spécifiques de recherche

Le premier objectif spécifique consiste à élucider le répertoire normatif qui sous-tend l'évaluation ordinaire de la folie. Il s'agit de dégager l'ensemble des attentes normatives sur lesquelles se fondent les personnes ordinaires (c'est-à-dire, non spécialistes) pour évaluer l'état mental d'autrui dans les situations où elles ne font pas nécessairement référence à un principe supérieur commun, et justifient leurs discours et leurs actions vis-à-vis d'elles. En visant cet objectif, nous aurons également l'occasion d'effleurer l'étiologie ordinaire de la folie et les stratégies de guérison mises en œuvre par les personnes à Cap-Haïtien.

Le deuxième objectif spécifique se concentre sur les différents types d'épreuves que traversent régulièrement des personnes lorsqu'elles sont stabilisées à un état de folie. Il sera question de mettre au jour certaines *épreuves de réalité* ainsi que diverses *épreuves existentielles* telles que vécues par les personnes. Il s'agira de rendre compte du déroulement concret de l'épreuve de l'assignation, de sa réussite ou de son échec, de la stabilisation des personnes à ces états de folie, et des régimes dans lesquels elles sont régulièrement traitées.

Le troisième objectif spécifique de cette recherche consiste à mettre au jour certains aspects de la compétence générale qui est mise en œuvre par des personnes durablement assignées à un état de folie. Il s'agit, entre autres, d'aller voir non seulement comment se déploie la compétence de ces personnes dans les situations d'interaction avec autrui, mais aussi à l'intérieur ou au contact de certains dispositifs et de voir ce que nous pouvons en tirer, notamment, en ce qui concerne leur capacité à se référer, comme toute autre personne, à des formes stables pour justifier leur conduite et leurs discours.

Après avoir présenté le modèle initial et les objectifs spécifiques de recherche, nous allons présenter dans le chapitre qui suit la manière dont nous avons conduit l'enquête de terrain et analyser les informations pour apporter des réponses au problème soulevé dans cette thèse.

CHAPITRE 3

MÉTHODOLOGIE

> Raisons politiques : *Ce qui est quand même en général présent dans les sciences humaines, la « rivalité mimétique » avec les sciences dures…*
>
> *Bruno Latour :* Absolument. Parce que les sciences humaines sont obsédées par les questions de méthode. Parce qu'elles n'ont jamais regardé comment les scientifiques travaillaient. Il n'y a rien de moins sérieux au sens de « ton » qu'un scientifique obsédé par le fait de trouver le truc qui va lui permettre de produire une épreuve qui va révéler des informations. Et, là, *anything goes*… Vraiment. C'est vraiment une grande différence.
>
> Latour, B., Godmer, L. & Smadja, D. (2012, p.125).

Cette recherche qualitative vise, avant tout, à rendre compte de ce que font et disent les personnes dans des situations où l'on fait référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'un autre en présence dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien. Comme aimait à le dire Bourdieu (1993), si la démarche scientifique est méthodique, elle n'est pas pour autant l'application d'une méthode. Ainsi, le but de ce chapitre est avant tout de présenter l'épreuve de l'enquête, à savoir ce processus non linéaire par le truchement duquel nous avons peu à peu adapté le dispositif méthodologique au contour de l'objet d'étude à mesure qu'il se dessinait pendant le déroulement de l'enquête. Il vise donc à rendre compte des différentes contraintes rencontrées sur le terrain ainsi que de ce que devenait le chercheur qui, non sans surprise, s'est, à de multiples reprises, retrouvé dans des types de situations que nous nommerons simulacre*s* dans le cadre de cette thèse. En effet, la prise en compte de certains états auxquels les acteurs en présence nous ont assigné à travers les différentes situations que nous avons traversées, nous a conduit d'une part vers certains aspects jusque-là insoupçonnés de notre objet, et d'autre part, à repenser l'inscription de notre expérience autochtone parmi les personnes et les objets qui peuplaient ces situations.

En vue de restituer le processus fragile d'assemblage du dispositif méthodologique, nous articulons ici notre présentation des modalités de l'enquête de terrain à partir de quatre grands points. Dans le premier point, nous faisons état des caractéristiques pertinentes du contexte où cette recherche a été conduite. Le deuxième point sera consacré à l'évaluation critique de notre expérience autochtone et de notre rapport familier avec l'objet d'étude. Il y sera question du rapport entre le sujet connaissant et l'objet à mieux connaître au gré des situations d'épreuves que nous avons traversées tout au long de l'enquête de terrain. Dans le troisième point, nous revenons sur les différentes techniques de collecte de données mobilisées dans le cadre de cette recherche. Le quatrième point concerne les considérations éthiques inhérentes à cette recherche.

Choix du terrain

L'un des enjeux que soulève notre travail de recherche est d'inviter à aborder la question de la folie en termes d'épreuve tout en mettant l'accent sur les compétences des personnes assignées à un état de folie ainsi que sur ce que nous pouvons appeler les *ethnométhodes* de l'évaluation de la folie, c'est-à-dire, les modes de raisonnements ordinaires, mais ayant leur rigueur propre, que, dans bon nombre de situations, les personnes mettent en œuvre lorsqu'il s'agit de faire la preuve de la justesse de leur évaluation en ce qui concerne l'état mental d'autrui en référence à la folie. Notre connaissance préalable de la ville du Cap-Haïtien, où l'inscription du « fou » parmi les « non fous » se fait d'une manière particulière, nous a permis de comprendre que cette ville constituait un terrain d'observation pertinente pour l'exploration de notre problématique.

La commune du Cap-Haïtien, fondée en 1670, est considérée comme la deuxième ville de la République d'Haïti et comme un haut lieu de la mémoire nationale. Elle est le chef-lieu du Département du Nord et de l'arrondissement du Cap-Haïtien, et se compose de trois sections communales : Bande-du-Nord, Petite-Anse et Haut-du-Cap. D'une superficie de 53,5 km², l'adressage municipal du Cap-Haïtien a changé deux fois, selon les informations fournies par le Bureau municipal (2022). Sous la colonisation française, les rues avaient des noms liés à des personnes ou à un contexte. Parfois, les rues avaient deux noms ou changeaient de nom selon qu'on était à l'intérieur ou à l'extérieur de la ville. L'actuel système d'adressage municipal résulte de la fabrication opérée durant l'occupation américaine. En effet, en 1915, sous le joug des États-Unis, les rues ont été rebaptisées avec des numéros et des lettres. Durant cette période, les rues de la commune du Cap-Haïtien ont perdu leurs noms originaux afin d'en simplifier la localisation. Les rues orthogonales au littoral ont reçu un numéro allant de 0 à 29 et celles qui lui sont parallèles, une lettre allant de A à Q.

La ville du Cap-Haïtien, dont la population dépasse désormais les sept cent mille habitants selon les dernières estimations du Bureau municipal (2022), présente une forte densité démographique. Cette situation s'explique en partie par l'afflux massif de migrants

intérieurs provenant des Gonaïves, ville sinistrée par les inondations catastrophiques survenues entre 2007 et 2008, qui ont contraint près de la moitié de ses habitants à se réinstaller au Cap-Haïtien, ville manifestement inapte à faire face à une telle vague migratoire (ONU-Habitat, 2012). Par ailleurs, la commune du Cap-Haïtien doit relever de nombreux défis environnementaux, dont l'un des plus évidents est la précarité du système d'assainissement et du service de ramassage des ordures (ONU-Habitat, 2012). Son économie repose essentiellement sur le secteur touristique, qui tire parti du site de Labadie et du Boulevard du Cap-Haïtien, lequel rassemble la plupart des bars et restaurants chics. Néanmoins, le commerce dit informel demeure le domaine d'activité prépondérant face à une situation d'inflation, d'inégalité et de chômage généralisé. En effet, comme le souligne Baranyi (2019), ses facteurs globaux et nationaux ont, entre autres, convergé pour générer un taux d'inflation de 14 pour cent en 2016, alimentant le feu des protestations sociales liées à la crise électorale. Selon cet auteur, des problèmes plus profonds sous-tendaient, cependant, ces conflits. Ils comprenaient la persistance de l'extrême pauvreté parmi 24 pour cent de la population et de la pauvreté parmi 59 pour cent de la population (Banque mondiale, 2018, citée par, Baranyi, 2019), ainsi que des inégalités dramatiques : en 2014, Haïti avait un coefficient de Gini de 0,61, l'un des plus élevés au monde (BID, 2017, citée par Baranyi, 2019).

En ce qui concerne les services de santé et de santé mentale, la représentation du ministère de la Santé publique et de la population est assurée dans la commune par un bureau départemental. Le dispositif de santé de la commune était constitué en 2008 de 3 centres de santé sans lit, 2 dispensaires, 1 asile et 1 hôpital (Joseph, 2008). Habituellement, pour accéder au soins psychiatriques, les familles emmènent le membre affecté à l'Hôpital Espérance qui se situe en effet en dehors de la commune du Cap-Haïtien. Ce n'est qu'en octobre 2016 que le Centre de santé mentale du Morne Pelé, institution sanitaire semi-privée et communautaire située à Quartier Morin, une commune de l'arrondissement du Cap-Haïtien, s'est reconverti en un véritable centre de santé mentale.

L'asile communal Sténio Vincent de Cap-Haïtien, inauguré le premier juillet 1940, est un organisme public qui dans le temps était administré par les religieuses de l'Immaculée

Conception. Qualifié de « palais pour les pauvres » par le président Vincent, cet asile hébergeait alors 100 résidents, et recevait sans distinction, personnes âgées, personnes affectées par un handicap majeur, enfants délaissés, personnes désignées comme aliénées, en somme, toutes les catégories estimées incapables de participer pleinement à la société. Dans le cadre de la communauté religieuse des Missionnaires des pauvres, qui en assure la gestion depuis 1994, cet établissement accueille désormais environ 240 personnes, selon le même principe d'indifférenciation. Parmi ces personnes figurent en effet des personnes âgées, des enfants abandonnés, des jeunes atteints d'un handicap ainsi que des personnes désignées comme psychotiques, si l'on veut utiliser la terminologie psychiatrique (Therrien, 2010). Cet établissement, qui fonctionne principalement grâce à des dons, offre un service de soins en physiothérapie financé par l'ONG Aide aux Aînés Canada (Therrien, 2010). Selon ONU-Habitat (2012), la commune du Cap-Haïtien jouit par ailleurs d'un bon accès aux soins de santé comparativement aux autres communes du pays. En outre, au cours des années 2000, Joseph (2008) avait recensé 44 églises en activité dans la commune, dont certaines étaient des églises de guérison de confession pentecôtiste.

Comme nous l'avons annoncé plus haut, l'objectif de cette thèse est plutôt d'étudier les situations où l'on fait référence à la folie pour qualifier la conduite d'autrui en dehors des murs de l'asile, donc dans des lieux publics et domestiques. La ville du Cap-Haïtien est en effet peuplée d'un ensemble de dispositifs en dehors de l'institution asilaire et dont la dynamique même favorise plus que d'autres, l'avènement et le déploiement de situations où des personnes font avec conviction référence à la folie pour qualifier la conduite d'autrui. Par exemple, les marchés publics, les maisons familiales, les petits bars de quartiers, le front de mer communément appelé Boulevard du Cap-Haïtien, constituent des lieux pour comprendre les conduites des personnes lorsque ces types de situations émergent. Ce sont des espaces qu'on peut aborder comme des dispositifs afin de mieux comprendre le déroulement des situations, les compétences des personnes assignées à un état de folie ainsi que les processus à partir desquelles s'actualisent les évaluations permettant de maintenir ces personnes dans des états de folie, donnant ainsi à voir un état contextuel, comme s'il s'agissait d'un état naturel. L'identification de ces espaces doit en

effet beaucoup à la manière dont nous avions choisi de recruter les participants. Nous y reviendrons dans le point qui traite notre méthode de recrutement.

Posture épistémologique et expérience autochtone du chercheur

La sociologie critique, spécialement avec la méthode réflexive de Bourdieu (1993, 2003), nous a enseigné dans son projet de révéler les structures sociales de domination, d'exploitation et d'aliénation, à fonder la légitimité scientifique sur une forme de vigilance épistémologique qui incitait le sujet connaissant à toujours adopter une posture critique vis-à-vis de son propre point de vue dans sa relation avec l'objet à connaître. Cette vigilance épistémologique s'est incarnée chez Pierre Bourdieu sous la forme d'un outil réflexif appelé « objectivation participante ». Irréductible à une simple introspection, la réflexivité à laquelle renvoyait l'*objectivation participante* non seulement consistait en l'analyse de la position du chercheur dans l'espace social, mais encore de sa position dans le champ académique. Ce travail critique d'objectivation du rapport entre le sujet connaissant et l'objet à connaître reposait sur une analyse de l'inconscient académique susceptible d'influencer le regard du chercheur à son insu ; et pour ce faire, le chercheur s'appuyait sur une série de formes stables telles que l'habitus et les structures sociales pour rompre avec les prénotions du sens commun en opposant aux discours des acteurs un discours plus rigoureux sur le monde social (Boltanski, 1990).

Toutefois, à la différence de la sociologie critique, la sociologie de la critique renonce à analyser l'action des personnes par le truchement de formes stables telles que les dispositions et les structures sociales, et postule que dans les sociétés critiques d'aujourd'hui, bien que de manière inégale, l'ensemble des personnes ont accès à des ressources critiques leur permettant de justifier leurs points de vue lorsqu'elles sont en proie à la critique, ou de critiquer des discours ou des situations d'injustice (Boltanski, 1990). Dans cette perspective, sans pour autant rompre avec l'outil réflexif développé par

la sociologie critique, la sociologie de la critique va fonder ses analyses critiques en revendiquant toujours plus d'extériorité tout en prenant au sérieux les comptes rendus que livrent les acteurs sur leurs propres actions. Selon Boltanski (1990), la critique implique, en ultime instance, de se défaire de l'action au profit d'une autre posture à partir de laquelle l'action pourra être envisagée sous un autre angle. Ainsi, sans renoncer à s'appuyer sur un laboratoire et sur l'asymétrie entre le chercheur et les acteurs, le sujet connaissant s'assigne comme tâche d'établir un rapport des rapports que se font les acteurs en situation tout en tentant de reconstituer l'espace critique au sein duquel se tissent les interactions entre les personnes, les objets et les dispositifs, et tout en rapportant les discours des acteurs à des formes communes irréductibles aux situations (Boltanski, 1990). L'asymétrie maintenue entre le chercheur et les acteurs s'explique notamment par deux raisons : d'une part, le chercheur dispose de temps pour mener son analyse, alors que les acteurs sont soumis à l'urgence du quotidien ; d'autre part, le chercheur bénéficie d'une position qui lui permet de comparer plusieurs situations, plusieurs témoignages, et ainsi de construire une représentation globale de l'objet que nul des acteurs engagés dans l'urgence de la situation, pris isolément, ne pourrait élaborer (Boltanski, 1990). Il faut aussi se rappeler le fait que ce travail de comparaison des situations et des points de vue des acteurs intègre aussi les rapports scientifiques qui ont déjà été produits sur l'objet en question. Il s'ensuit qu'étudier les situations où l'état mental d'une personne est soumis à l'épreuve en référence à la folie dans la ville du Cap-Haïtien ne doit pas uniquement sa légitimité scientifique dans un travail d'objectivation de notre rapport autochtone routinier avec cet objet familier, mais aussi dans un effort d'extériorité qui consiste à nous affranchir de l'action au profit d'un point de vue à partir duquel nous pourrons comparer les différentes situations et comptes rendus que se font les acteurs sur ces situations.

La méthode d'enquête

La méthode d'enquête priorisée pour cette recherche est l'observation directe des situations où s'engagent des interactions entre personnes se trouvant dans un état de « non-folie » et

personnes assignées à un état de folie durant l'enquête, et ce tout en tenant compte des contraintes des situations. Cette méthode est doublée par des entrevues menées auprès de quinze personnes considérées comme « non-folles » (n=15) et de cinq personnes désignées comme « folles » au moment de l'enquête. Au regard de notre objet d'étude qui nous invite à porter notre attention sur les situations concrètes et les épreuves que rencontrent les personnes quant à l'évaluation de leur état mental dans leurs interactions quotidiennes avec différents êtres peuplant la ville du Cap-Haïtien, l'observation directe comme méthode d'enquête nous paraît très appropriée à l'exploration de notre problématique, en ce sens qu'elle nous invite, comme le soulignent Chauvin & Jounin (2010), à abandonner le raisonnement « toutes choses égales par ailleurs » pour dégager, dans sa globalité, une configuration d'acteurs et de relations tout en les ramenant à des situations sociales réelles où s'entrecroisent des contingences multiples. Dit autrement, l'observation directe permet de situer les discours et les actions dans le cadre même de leur énonciation/apparition. Cela s'avère essentiel lorsqu'il s'agit d'étudier des personnes dans une position d'extrême vulnérabilité afin d'éviter de récolter uniquement des propos « sur » elles, potentiellement superficiels et déconnectés des actions, relations et situations concrètes. En rapport avec notre problématique, nous présentons ici les différentes modalités de l'observation directe et de l'administration des entrevues, du recrutement des participants, ainsi que la méthode d'analyse que nous avons adoptée.

Les modalités de l'observation

Comme l'ont bien rappelé Chauvin & Jounin (2010), on ne saura demander à une observation d'être représentative, car sa logique n'est pas celle de l'échantillon : ce qui fait l'intérêt de ce type de méthode c'est son caractère particulier, c'est-à-dire sa volonté de reconstituer dans son contexte historique la complexité d'un monde donné fait de trajectoires multiples et d'acteurs irréductibles les uns aux autres. Nous présentons donc ici les différentes modalités des observations que nous avons effectuées durant cette enquête.

Le type d'observation

En ce qui concerne cette enquête, la totalité de nos observations a été faite à découvert, dans des lieux publics et domestiques. Rien ne nous forçait à mener une enquête *incognito* qui d'ailleurs n'est pas sans poser de problème éthique en ce sens qu'elle enlève aux enquêtés leurs droits de consentir pleinement à participer à l'enquête. Toutefois, il demeure indéniable que le chercheur, immergé dans le quotidien de l'existence, peut être confronté, de manière tout à fait inattendue, à des situations pertinentes pour sa problématique qui s'imposent à lui. Dans ces circonstances, il n'a pas d'autre alternative que d'observer ces situations sans forcément se révéler, mais il veillera toujours à préserver la confidentialité des êtres impliqués dans la situation.

De même, contre l'illusion positiviste du « regard éloigné », nous avons adopté un point de vue semblable à celui de Chauvin & Jounin (2010), selon lequel l'observation directe est nécessairement participante en ce sens que le chercheur ne passe jamais inaperçu, sa présence est toujours susceptible d'influencer la conduite des acteurs. C'est ainsi qu'à mesure que nous investissons les lieux significatifs tels que les bars, les restaurants, les marchés, nous nous sommes rendu compte que nous devenions aussi un objet auquel les acteurs confrontaient leurs prétentions pour s'assurer de la justesse du jugement de folie qu'ils essayaient de porter sur une personne dans le déroulement des épreuves.

L'objet d'observation

Notre travail d'observation porte sur des *situations*, dans la vie réelle, où des personnes font référence avec conviction à « folie » pour qualifier la conduite d'autrui. Cependant, il faut aussi rappeler que les situations, dans la perspective d'une sociologie pragmatique, engagent aussi des objets et des dispositifs. Ainsi, dans les efforts des acteurs pour justifier leurs évaluations, il fallait aussi identifier les objets ainsi que les dispositifs sur lesquels ils

s'appuient pour ancrer leur jugement dans la réalité. Par ailleurs, nos observations ont aussi été portées sur des séquences d'actions à travers lesquelles se dessinent des modes de familiarisation des personnes désignées comme folles avec elles-mêmes, ainsi qu'avec les objets et certains dispositifs faisant partie de leur environnement immédiat.

En effet, si l'identification des dispositifs les plus favorables aux surgissements de situations composites a donné lieu à des observations adaptées au contour de l'objet d'étude, il était aussi question, tout au long de cette recherche, de ne pas exclure les autres lieux, d'être conscient de la part d'indétermination, des facteurs de contingence inhérents au déroulement de chaque situation. Ainsi, la coïncidence fortuite de retrouver, dans une situation différente, une personne qui avait été qualifiée de folle dans une situation antérieure, nous a offert l'opportunité d'appréhender ce que ces personnes devenaient ou ce qu'elles ne pouvaient pas devenir selon les divers états de folie dans lesquels elles se trouvaient et de saisir tout le travail qu'accomplit une communauté de jugement pour réassigner les personnes dans différents états de folie. Ce travail d'observation nous a permis de mettre au jour un certain nombre de phénomènes :

a) Le mode de familiarisation des personnes assignées à un état de folie avec elles-mêmes et leur environnement immédiat ;
b) Le déploiement des compétences mises en œuvre par ces personnes en rapport avec certains types de dispositifs ;
c) Les différents types de régimes dans lesquels les personnes assignées à un état de folie sont traitées ;
d) Les différents types d'épreuves à travers lesquelles passent les personnes désignées comme folles quotidiennement ;
e) Les compétences mises en œuvre par les personnes assignées à un état de folie pour identifier, dans les situations, certains êtres susceptibles de leur servir d'appui pour passer des épreuves ;
f) Les dispositifs qui favorisent ou qui entravent les interactions entre ces deux groupes d'êtres lorsqu'ils apparaissent dans les situations respectivement dans des états de folie et de non-folie

Les situations les plus riches en informations ont été celles où des riverains ou des passants nous voyaient converser avec une personne assignée à un état de folie. Cela dit, un certain nombre de situations analysées dans cette thèse n'ont pas été directement observées par le chercheur. Elles ont été restituées à partir des comptes rendus qu'en faisaient les acteurs.

Durée des observations

Notre rapport familier avec l'objet d'étude entretenu depuis notre enfance constitue une source de données, de compétences et de familiarité avec l'environnement et les riverains qui nous a permis de nous soustraire de la contrainte du temps long sur le terrain, mais au prix d'une grande vigilance épistémologique qui nous exige d'avancer disponible aux événements et aux rencontres nouvelles, tout en gardant à l'esprit que l'interprétation n'est pas donnée *a priori,* elle se construit à l'épreuve du terrain (Le breton, 2004). Dans le cadre de cette recherche, nous n'avons pas connu de difficulté à recruter des personnes de confiance ni à ajuster notre conduite dans les différents dispositifs au sein desquels nous menions nos observations et nos entretiens. Par conséquent, au bout d'un mois d'observation, nous avons pu collecter suffisamment d'informations pour proposer une interprétation des situations qui puisse résister, pour un certain temps, à l'épreuve empirique. La distribution de ces observations a été structurée en fonction des principaux critères de la propension de certains lieux plutôt que d'autres à favoriser l'émergence de situations composites ainsi que de l'opportunité des moments, en fonction du type de dispositif, où il était plus susceptible d'observer ces situations. En effet, nous avions déterminé un moment et une durée appropriés d'observation des personnes dans leur contexte de vie habituel en fonction de chaque dispositif. C'est ainsi que selon chaque dispositif, nous avant choisi, en prenant appui sur notre connaissance pratique du terrain et sur les informations fournies par les personnes de confiance ayant pris part à cette enquête, ces différents lieux, moments et durées d'observation :

a) Des observations[8] au marché Clugny, entre 9:00 AM et 5:00 PM;
b) Des observations dans différents bars et restaurants chics longeant le littoral du Cap-Haïtien ; durant la journée entre 10:00 AM et 2:00 PM, et durant la soirée, entre 7:00 PM et 2:00 AM;
c) Des observations, dans deux bars de quartier, durant la soirée entre 7:00 PM et 2:00 AM;
d) Des observations, dans une maison familiale, dans l'après-midi, entre 3:00 PM à 7:00 PM;
e) Des observations sur la place Notre-Dame de la rue 18, durant la journée entre 8:00 AM et 11:00 PM, dans l'après-midi, entre 12:00 PM et 5:00 PM;
f) Des observations sur le littoral en dehors de situations qui se déroulaient aux alentours des bars et restaurants chics qui se trouvent sur le Boulevard, entre 10 :00 AM et 1 :00 PM ; et dans la soirée, entre 8:00 PM et 2:00 AM;
g) Des observations dans deux quartiers en dehors du Boulevard du Cap-Haïtien, où résident ou fréquentent régulièrement des personnes désignées comme folles, dans l'après-midi, entre 1:00 PM et 6:00 PM;
h) Des observations, auprès d'étals de marchandes de nourriture de rue, dans la matinée, entre 10 :00 AM et 12:00 PM, et dans la soirée, entre 7:00 PM et 11:00 PM.

En effet, notre démarche n'exclut pas que d'autres contextes, en dehors des dispositifs identifiés par le chercheur, puissent donner lieu à des situations composites. C'est ainsi que le chercheur, dans sa routine quotidienne, était presque toujours en mode vigilant, car à n'importe quel moment pouvaient surgir des situations pertinentes pour sa problématique. En d'autres termes, en nous intéressant à cet objet, nous nous sommes vite rendu compte du fait que toute situation publique dans laquelle nous nous trouvions contenait cette

[8] Il convient ici de souligner que les observations que nous avons menées ne portent pas uniquement sur les situations où des personnes réputées normales et des personnes désignées comme folles s'engageaient dans des interactions. Nous avons aussi observé les conduites des personnes assignées comme folles lorsqu'elles n'étaient pas en interaction face à face avec d'autres personnes réputées saines d'esprit. Ces observations continues, inscrites dans un intervalle de temps défini, portaient sur le déroulement de la vie quotidienne des personnes dans certains types de dispositifs où des situations pertinentes pour la recherche ont plus de chance d'émerger.

possibilité d'y voir émerger des situations où des personnes faisaient référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui en présence. Parallèlement, nous avons aussi accompagné pendant plusieurs jours certaines personnes assignées à un état de folie dans leurs déplacements quotidiens pour appréhender leur mode d'engagement de familiarité avec elles-mêmes et avec leur environnement. Ainsi, au terme d'un mois, nous avons pu recueillir une quantité suffisante d'informations qui, en les combinant tout en les confrontant à nos connaissances pratiques sur cet objet d'étude et aux comptes rendus des acteurs, nous ont permis, à notre avis, de répondre adéquatement aux objectifs de la recherche. C'est ce qui a motivé la cessation des observations et notre retrait du terrain, une fois toutes les entrevues réalisées.

La collecte des données d'observation

L'observation directe est une méthode d'enquête où le chercheur devient le témoin des discours et des actions des individus dans des situations en investissant les espaces d'actualisation de ces discours et de ces actions (Martineau, 2004). Nous devions dans le cadre de cette recherche, noter et mémoriser les épreuves, les actions, les paroles, les gestes, les relations, les processus, les ambiances, les événements, les objets, les dispositifs qui se donnent à voir tout au long de nos observations des situations jugées pertinentes pour notre étude, qu'il s'agisse d'interactions entre des personnes désignées comme folles et des personnes se trouvant dans un état de non-folie, ou de situations où celles-là s'engagent dans des coordinations avec des objets et des dispositifs en absence d'autres humains, dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien. C'est ainsi que nous avions mobilisé un journal de terrain, un carnet de notes ainsi que l'enregistreur et l'appareil photo[9] de notre téléphone pour non seulement effectuer la saisie des données d'observation, mais aussi les

[9]Afin de mener à bien cette étude, nous avons élaboré un formulaire de consentement éclairé que nous avons présenté aux individus concernés afin d'obtenir leur accord pour les photographies (voir annexe). Toutefois, d'autres images ont également été capturées dans l'espace public, sans disposer systématiquement du consentement des individus, mais nous avons veillé à préserver l'anonymat des personnes.

impressions qui se dégageaient de notre expérience du terrain ainsi que les différents comptes rendus de nos observations quotidiennes.

Recrutement des personnes considérées comme saines d'esprit au moment de l'enquête

À l'exception de leur âge[10], au lieu de recruter les personnes à partir de formes stables comme les identités sociales, les statuts, les rôles et les dispositions, nous les avons plutôt choisies en raison de leur inscription dans des situations où elles se trouvent régulièrement en présence de personnes qu'une communauté de jugement -y compris elles-mêmes – qualifie de « folles ». La manière qui nous a semblé la plus adéquate pour recruter les personnes consistait à les aborder et les questionner sur la régularité et les modalités de leurs interactions avec des personnes qu'elles-mêmes ou le sens commun considéraient avec conviction comme étant « folles ». Les personnes qui déclaraient n'avoir aucune interaction avec les personnes désignées comme folles avaient tendance à justifier promptement ce choix en associant la folie à la violence et au manque d'hygiène extrêmes, ce qui déjà nous révélait des éléments sur certaines des attentes normatives à partir desquelles le sens commun pouvait évaluer la conduite d'autrui en référence à la folie dans une ville comme le Cap-Haïtien. Néanmoins, nous avons privilégié le recrutement des personnes qui affirmaient interagir fréquemment avec des personnes désignées comme folles. Cela nous donnait la possibilité d'appréhender de manière plus approfondie ce qui se passait dans ces types situations par le truchement des rapports qu'en produisaient les acteurs. En effet, en exposant les raisons de leur implication dans ce projet de recherche, la plupart de ces participants manifestaient leur inquiétude face à la condition des individus étiquetés comme fous et considéraient qu'une telle enquête pouvait favoriser le bien-être de ces individus en apportant des données pertinentes à la collectivité dans la perspective

[10] Pour être admissibles à l'enquête, les participants devaient avoir atteint la majorité légale, soit 18 ans révolus.

de l'élaboration de nouvelles modalités de coordination et de nouveaux dispositifs respectueux de leur humanité.

Par ailleurs, en écoutant les témoignages de ces répondants réputés sains d'esprit sur leurs expériences quotidiennes avec les personnes désignées comme folles, nous avons remarqué que leurs interactions se produisaient le plus souvent dans les situations où ceux-là se trouvaient dans des états de commerçants, de gardiens d'hôtel, de boutiquiers, de restaurateurs de rue, de proches d'une personne désignée comme folle (famille, amis), de voisins d'une personne qualifiée de folle, ou bien qu'ils résidaient ou fréquentaient régulièrement le Boulevard du Cap-Haïtien et les alentours des places publiques, ou encore qu'ils étaient des habitués de bars chics, d'hommes à tout faire et de laveurs de voitures menant une vie nocturne sur le Boulevard. C'est ainsi que nous avons pu identifier les espaces les plus susceptibles de favoriser l'émergence de situations d'interaction entre personnes réputées normales et personnes considérées comme folles. Par exemple, la prise en compte d'un grand marché public comme celui de Clugny nous a amenés à nous intéresser aux êtres qui peuplent ce dispositif et aux rapports qu'ils produisent sur ces types de situations.

Au début, nous nous étions en effet donné comme principe de méthode de suivre les personnes désignées comme « folles » dans tous leurs déplacements, mais nous nous sommes rendu compte qu'il était plus judicieux de privilégier les dispositifs qui se prêtaient davantage à l'émergence des situations que nous souhaitions examiner, ce qui nous a permis, tout en continuant à suivre certaines d'entre elles à travers différentes situations pour comprendre leur mode d'engagement de familiarité, de circonscrire le terrain en fonction des dispositifs que nous avions identifiés à partir des rapports produits par les répondants, à savoir, les grands marchés, les petits bars de quartiers, les étals des vendeuses de nourritures de rue, les maisons familiales, les places publiques, le Boulevard du Cap-Haïtien, les quartiers où résident ou fréquentent régulièrement des personnes assignées à un état de folie ainsi que les restaurants et les bars chics.

Il convient ici d'attirer l'attention sur deux de ces dispositifs au regard de certaines de leurs caractéristiques communes, à savoir le quartier et la maison familiale. Ce sont deux types de dispositifs du monde domestique où la personne désignée comme folle est engagée dans des relations familiales et de voisinage. Ils peuvent en effet nous éclairer sur les processus d'assignation des personnes à différents états de folie. Par ailleurs, il est à noter qu'un certain nombre de personnes assignées à un état de folie sont maintenues captives dans les maisons familiales ; d'autres, même exclues du foyer familial, continuent d'errer dans le quartier et d'interagir avec les autres riverains, tandis que d'autres encore ont tendance à fréquenter régulièrement un quartier spécifique, sans n'y avoir jamais résidé auparavant. Trois critères nous paraissaient, en effet, pertinents pour le recrutement de ce groupe de répondants réputés sains d'esprit au moment de l'enquête de terrain, à savoir :

a) Se trouver sur une base régulière dans des situations où on est amené à interagir avec une personne qu'une communauté de jugement a assignée à un état de folie ;
b) Être âgé de 18 ans ou plus ;
c) Se trouver dans un état de « non-folie » au moment de l'enquête de terrain.

La prise en compte de ces critères a permis, au fil de l'enquête, l'émergence d'un certain nombre d'acteurs pertinents dont les rapports sur les situations vécues en présence de personnes « folles » ont permis une compréhension plus approfondie de notre objet d'étude (n=15).

Recrutement des personnes désignées comme folles au moment de l'enquête

Poser le problème de la compétence des personnes assignées à un état de folie exigeait aussi que nous donnions la parole à des personnes qui, au moment de l'enquête, se trouvaient dans un état de folie. Pour recruter ces personnes, nous sommes partis du point de vue du sens ordinaire de la normalité en demandant aux répondants normaux de nous désigner des personnes familières qui, selon eux, sont « folles ». L'une de nos répondantes, une commerçante, nous a permis d'interviewer deux personnes qui, durant l'enquête,

étaient assignées à un état de folie douce[11]. Une autre répondante nous a introduit à une personne considérée comme « fou violent »[12] habitant dans son quartier. Deux autres personnes désignées respectivement comme « fous doux » et « fous violents » ont aussi été abordées directement par le chercheur dans certains de ces lieux que nous avions identifiés comme les plus favorables au déploiement de situations composites. Des contraintes d'accessibilité ont fait que notre échantillon de personnes assignées à un état de folie fut limité à cinq personnes (n=5). Trois des personnes interviewées étaient considérées comme « fous doux », et les deux autres comme « fous violents ».

Les critères de sélection de ces personnes étaient les suivants :

a) Être assigné à un état de folie au moment de l'enquête
b) Être âgé de 18 ans ou plus
c) Être accessible par le chercheur.

Les entrevues individuelles[13]

Nous avons élaboré deux guides[14] d'entrevues pour répondre aux besoins de cette enquête. Le premier était destiné aux personnes qui au moment de l'enquête étaient assignées à un état de folie (n=5). Le deuxième guide a été administré aux personnes qui, au moment de l'enquête, se trouvant dans un état de « non-folie » et étaient régulièrement engagées dans des situations composites avec des personnes assignées à un état de folie (n=15).

[11] Les différents états mentaux dans lesquels peuvent apparaître les personnes dans le déroulement d'une situation seront présentés dans le chapitre suivant.
[12] Cette catégorie sera également explicitée dans le prochain chapitre.
[13] Les entrevues ont été menées en haïtien, langue maternelle de toutes les répondantes et tous les répondants. Après la lecture complète des verbatim, nous avons traduit en français les extraits qui nous paraissaient les plus pertinents pour répondre au problème posé dans le cadre de cette thèse.
[14] Voir annexe.

Les entrevues avec les personnes se trouvant dans un état de « non-folie » durant l'enquête

Conformément à l'articulation de notre objet d'étude, laquelle nous invite à porter notre regard sur les situations et les épreuves qui engagent quotidiennement des interactions entre « fous » et « non-fous », des entretiens semi-directifs, d'une durée allant de 60 à 90 minutes, ont été administrés à quinze personnes (n=15) se trouvant régulièrement dans des situations où elles sont appelées à interagir avec une personne assignée à un état de folie ou qui, à mesure que la situation se déploie, le deviendra. Bien que cette thèse porte sur des situations, l'analyse d'une partie des données issues de ces entrevues individuelles réalisées auprès de cette catégorie devait nous permettre de dégager la structure du répertoire normatif qui est à l'œuvre dans l'évaluation de la folie, c'est-à-dire l'ensemble des attentes normatives à partir desquelles le sens ordinaire évalue l'état mental d'une personne et justifie la justesse de son assignation à un état mental donné. Ces entrevues ont aussi permis à ces acteurs de restituer, comme une sorte de trajectoire biographique, les différentes épreuves à travers lesquelles elles ont vu passer ces personnes pour ensuite aboutir à l'état de folie ou elles sont assignées, ou encore leur retour à un état de « non-folie ». Pour ce faire, nous avons abordé avec eux un certain nombre de thèmes dont :

a) L'évaluation ordinaire de la folie
b) La justification du jugement de folie chez autrui
c) Les comptes rendus sur les situations composites vécues
d) Leurs attentes normatives vis-à-vis des conditions de vie des personnes désignées comme folles
e) Les régimes dans lesquels les personnes désignées comme folles sont traitées.

Les entrevues auprès des personnes assignées à un état de folie au cours de l'enquête

Mener un entretien avec une personne assignée à un état de folie suppose d'entrée de jeu que nous prenions au sérieux sa parole. C'est en effet une situation qui questionne le mode d'engagement même du chercheur auprès du répondant ainsi que le sens ordinaire de la normalité de celui-là. Il est question en effet de savoir comment comprendre et rendre compte du rapport que produit la personne désignée comme folle sur sa situation, son propre mode d'engagement avec le monde, ses épreuves existentielles. Et comme le soulignent Aït Mehdi & Tiquet (2020), bien que le « langage du fou » puisse se donner à voir comme décousu, il convient de s'éloigner de la « logique de la maladie » où le psychiatre, dans le flux du discours et la multitude de troubles allégués, opère un tri afin de poser un diagnostic. Un autre risque à éviter, selon ces auteurs, est celui d'enfermer les personnes assignées à un état de folie dans une « circularité diagnostique » où la parole du « fou » est interprétée comme un signe de sa maladie, et la maladie une raison pour ne pas prendre au sérieux sa parole.

En effet, les entrevues menées auprès des personnes assignées à un état de folie ne visaient pas une évaluation de leur état mental, ce n'était pas une mise à l'épreuve dans l'objectif de valider ou d'invalider la justesse du jugement de folie que le sens commun prononce vis-à-vis d'elles. La visée de ces entrevues était de donner à ces personnes la possibilité de tenir un discours sur leur propre état, de comprendre comment elles évaluent les situations où leur était mental est mis à l'épreuve, comment elles vivent cette assignation à un état de folie douce ou violente. Il était aussi question de comprendre leurs attentes par rapport aux autres membres considérés comme non-fous, de faire ressortir en quelque sorte leur compétence au-delà des incohérences apparentes du discours. Plusieurs thèmes ont été sélectionnés afin de bien conduire ces entrevues, à savoir :

a) Leur conception de la folie
b) Les épreuves vécues
c) Leur évaluation des situations qu'elles traversent quotidiennement
d) Leur évaluation du jugement de folie qui leur est imposé

e) Leurs attentes par rapport à la société.

Il convient aussi de souligner que trois des entretiens, soit un auprès d'une personne assignée à un état de folie violente, et deux auprès de respectivement deux personnes assignées à un état de folie douce, ont été menés en présence des répondants réputés normaux qui nous les avaient recommandés. Leur présence à ces entrevues en tant figure familière reconnue par les personnes désignées comme folles en question a permis d'établir un climat de confiance et d'engagement favorable au bon déroulement de ces entretiens. Ces modalités d'interview ont également constitué une source d'informations précieuses qui, autrement, nous auraient été difficilement accessibles. Notre implication dans ces situations nous a donné l'occasion d'appréhender certains aspects de ce qui advient réellement lorsque l'état mental d'une personne est mis à l'épreuve, ce qui nous a permis d'élaborer la notion de simulacre et d'en souligner sa dimension de double épreuve.

Considérations éthiques

En ce qui concerne les questions spécifiquement éthiques, nous devons rappeler que dans le cadre de cette recherche, nous avons fait en sorte de limiter le plus que possible les risques, les malaises ou les inconvénients pour les participants. De même, les personnes que nous avons interviewées ont été formellement invitées à donner leur consentement après qu'elles avaient pris connaissance de la problématique de recherche et de notre respect inconditionnel de leur liberté. Les personnes qui se trouvaient dans un état de non-folie durant l'enquête ont signé un formulaire de consentement, alors que les personnes assignées à un état de folie étaient plus enclines à nous donner leur consentement verbalement que de signer un formulaire. En effet, nous avons vite remarqué que les personnes dites folles avaient la capacité d'évaluer les objectifs du projet et de définir les modalités de leur participation. Certaines d'entre elles refusaient par exemple de se faire prendre en photo, ou demandaient à écouter l'enregistrement afin d'apprécier le son de leur

voix. D'autres ont vu dans ces entrevues une occasion de faire entendre leur voix, une manière de *dé-singulariser* leur situation.

Par ailleurs, pour assurer l'anonymat des sujets, nous avons remplacé leurs noms par des codes. Seul le chercheur a accès à la liste des participants. Les données recueillies sont conservées dans un fichier sécurisé sur l'ordinateur personnel du chercheur. Les données permettant d'identifier les personnes interviewées seront détruites après une période de sept ans suivant la fin du projet.

Cependant, même si l'ensemble de nos observations ont été effectuées à découvert dans des espaces publics, elle a soulevé tout de même quelques enjeux éthiques, notamment en ce qui portait sur certains inconvénients pour les personnes assignées à un état de folie, dû au fait même de la relation que le chercheur tisse avec elles et qui risquait de susciter des réactions imprévues de la part du public, et parfois une forme de jalousie chez d'autres acteurs vivant dans la rue. De même, les dialogues que nous avons menés avec les individus désignés comme fous, en raison de certaines exigences liées aux conditions de l'étude, se sont tenus, soit dans l'espace public ou dans des endroits privés, mais ouverts à un certain nombre de personnes (arrière-salle, balcon d'une demeure) et en compagnie de répondants réputés normaux, en tant que personnes de confiance. Ce faisant, nous avons attiré l'attention de quelques habitants qui, tout en conservant une certaine distance, ont souhaité observer ou participer à nos interactions avec les interlocuteurs assignés à état de folie. Ces situations qui sont aussi des moyens de production de connaissance, nécessitaient également une certaine prudence éthique, bien que ces riverains restent des figures le plus souvent familières et sont parfois interpellés par le répondant désigné comme fou lui-même. Nous avions, en effet, mené notre enquête en adoptant une perspective éthique qui repose sur un certain nombre de principes fondamentaux tels que ceux fournis par Sieber (1992, cité par Miles & Huberman, 2003), à savoir la *bienfaisance, le respect* et la *justice*. Nous nous sommes assurés, dans les relations que nous tissions avec les personnes, de protéger leur autonomie en prenant au sérieux leurs discours et leurs actions, en les traitant avec respect ; nous nous sommes aussi engagés à produire des analyses valables pour la

science et pour le bien-être des participants et participantes à la recherche en limitant le plus que possible les risques inutiles pour ces derniers et dernières.

Après avoir exposé la méthode d'enquête et la démarche éthique que nous avons employées pour recueillir les données pertinentes pour notre problématique de recherche, nous allons maintenant présenter la méthode d'analyse que nous avons choisie pour traiter ces données.

Méthode d'analyse

Comme le rappellent Beaud & Weber (2010), le raisonnement ethnographique associe deux spécificités : la première est le contact direct du chercheur avec son terrain entre le chercheur et les enquêtés ; la seconde est l'étude de cas qui substitue à l'analyse probabiliste et à l'analyse statistique descriptive une analyse approfondie des conditions de possibilité du cas étudié. Adopté par la sociologie, le raisonnement ethnographique qui a sa source dans l'ethnologie a intégré un autre type de raisonnement, celui qui allie une pensée par concept et une pensée par cas. Ce type de raisonnement sociologique mis en lumière par Passeron (2006) invite à comprendre que le raisonnement au principe de la production de la connaissance dans les sciences sociales est essentiellement un raisonnement idéaltypique qui s'articule dans un va-et-vient entre la pensée par « généralité » – c'est-à-dire la pensée par concept – et la pensée par « cas » – c'est-à-dire la pensée par observation empirique. Dans une certaine mesure, la description en concepts que fait le chercheur est une description qui à la fois met en valeur les concepts autochtones tout en s'appuyant sur des concepts savants (Beaud & Weber, 2010).

Cette recherche est exploratoire, et porte sur l'expérience ordinaire de la folie au Cap-Haïtien. La méthode d'analyse qu'y est priorisée est qualitative, et a pour prétention de ne pas se limiter à une analyse de contenu. En effet, cette analyse se déploie en deux mouvements : le premier mouvement s'apparente à une forme de déduction interprétative, où nous faisons appel aux piliers théoriques déjà constitués par la sociologie pragmatique

pour interpréter le matériel empirique (Paillé et Muchielli, 2005) ; le deuxième mouvement est plutôt inductif, l'emphase y est mise sur les possibilités de faire émerger de nouvelles catégories conceptualisantes[15] à partir d'une analyse plus ancrée de certains éléments du matériau empirique. En effet, comme le soulignent Paillé & Muchielli (2005), une catégorie renvoie directement à un phénomène et son élaboration sort de la logique classique de l'analyse de contenu qui induit comme premier réflexe de classer le matériau d'analyse par la création d'un ensemble de rubriques en s'appuyant sur des expressions dont la fonction première est de rassembler un groupe d'éléments mais non d'évoquer un phénomène. Dans cette perspective, la catégorie est définie non comme une rubrique mais en tant qu'outil de conceptualisation qui intègre à la fois l'ensemble des opérations de classement et d'interprétation. Cependant, l'itération n'y consiste pas en un aller-retour entre le classement et l'interprétation, mais entre l'interprétation et la réinterprétation en prenant appui sur les données empiriques (Paillé & Muchielli, 2005). De même, le travail analytique s'inscrit avant tout dans une démarche plutôt inductive où le chercheur peut toujours prendre appui sur des concepts analogiques pour construire sa catégorie, mais le travail reste tout de même inductif dans la mesure où il y a une certaine construction de la catégorie et non une reproduction à la lettre d'une catégorie préexistante (Paillé & Muchielli, 2005).

Après notre sortie du terrain, nous nous sommes attelés à la retranscription complète du matériel empirique. Dans une deuxième étape de l'analyse, il nous fallait analyser le contenu de manière approfondie afin de faire ressortir le plus grand nombre d'informations susceptibles d'apporter des réponses aux différents objectifs de notre recherche. C'est ainsi que pour répondre au premier objectif défini dans le cadre de cette recherche, à savoir la mise au jour de l'ensemble des attentes normatives sur lesquelles se fonde l'évaluation ordinaire de la folie, nous nous sommes appuyé sur le concept de répertoire normatif. L'analyse des entrevues menées auprès des personnes ainsi que de certaines données d'observation nous a permis de construire la structure de l'ensemble des attentes normatives à partir desquelles le sens ordinaire évaluait, dans une situation donnée, l'état

[15] Pour plus d'informations sur cette méthode d'analyse, voir Paillé, P., & Mucchielli, A. (2005). L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales. Armand Colin.

mental d'une personne. En effet, pour analyser les données d'entrevues, nous avons utilisé une méthode d'analyse sémantique qui consiste à découper par idées clés les comptes rendus fournis par les interviewés au regard des préoccupations et des objectifs de notre recherche. Cette méthode consiste en la saisie dans chaque verbatim d'entrevue, d'un ensemble pertinent de phénomènes tels qu'ils apparaissent dans les rapports que produisent les participants et les participantes sur les multiples situations où la folie sert de référence à l'évaluation de l'état mental d'autrui. Le traitement sémantique des données issues des entrevues, tout en les confrontant avec les conduites des personnes dans différentes situations composites, nous a permis de faire émerger les conventions et le contenu des attentes constituant le répertoire normatif sur lesquels s'appuient les répondants pour évaluer et justifier un jugement apporté sur l'état mental d'une personne, pour expliquer les causes de la folie, et justifier le choix des types de régimes d'action dans lesquels ils traitent les personnes assignées à un état de folie. Cette démarche nous a aussi permis de donner la parole aux personnes assignées à un état de folie et de comprendre, par exemple, les arguments qu'elles avancent pour contester l'injustice et le manque de pertinence d'un jugement de folie.

Ainsi, pour rendre compte de ce qu'il se passait concrètement dans les situations, l'analyse des données empiriques issues de l'observation des situations et de certaines informations fournies par les entrevues, s'est effectuée, dans un premier temps, en prenant appui sur une pluralité de concepts et de modèles fournis par la sociologie pragmatique, allant des concepts d'épreuve, de compétence, de dispositif, de cités, au régime de familiarité tel que théorisé par Thévenot (2006). Le régime de familiarité permet d'observer des situations où la personne et son environnement sont engagés par le truchement de liens particuliers qui supposent, dans le cadre de cette recherche, un ajustement des dispositifs : il s'agissait par exemple de comprendre les types de relations que les personnes assignées à un état de folie violente nouaient avec elles-mêmes, leurs corps, et avec leur environnement immédiat, notamment leur mode d'engagement avec un dispositif particulier que nous avons appelé dans le cadre de cette recherche, le dispositif *d'(in)salubrité.*

Les appuis théoriques ainsi que les principes épistémologiques, ontologiques et méthodologiques proposés par la sociologie pragmatique tels que les notions de régimes pragmatiques, de compétences, d'épreuves, de dispositifs ou encore répertoires normatifs, d'antiréductionnisme, d'anti-essentialisme, de pluralisme, et autres, nous ont permis de faire émerger de nouvelles catégories conceptualisantes à partir de certaines analyses un peu plus inductives d'une partie des informations recueillies sur le terrain. En effet, l'une des forces de l'observation directe est sa capacité inductive, c'est-à-dire son aptitude à faire émerger de nouvelles catégories à même d'expliciter les discours et les conduites des acteurs en situation (Beaud & Weber, 2010). C'est ainsi que, dans un second temps, à partir d'une analyse à l'aide de catégories conceptualisantes, nous avons pu rendre compte de certains phénomènes qui jusque-là n'ont pas été pris en compte par les recherches sur Haïti. Nous avons pu faire émerger, entre autres, ces quatre nouvelles catégories que nous avons nommées : la *compétence de Défilée*, le *simulacre, le viol de commune présence,* et le *viol de Baraka.* En outre, la mise en ordre de notre analyse a été faite selon le mode d'exposition axé sur le raisonnement illustré, qui se caractérise par la juxtaposition de paragraphes d'analyses générales à des extraits d'entrevues et d'observations effectuées sur le terrain.

Maintenant que nous avons présenté le dispositif méthodologique que nous avons fabriqué pour répondre aux objectifs de recherche, nous allons passer dans les chapitres suivants aux analyses des données recueillies au cours de l'enquête de terrain.

CHAPITRE 4

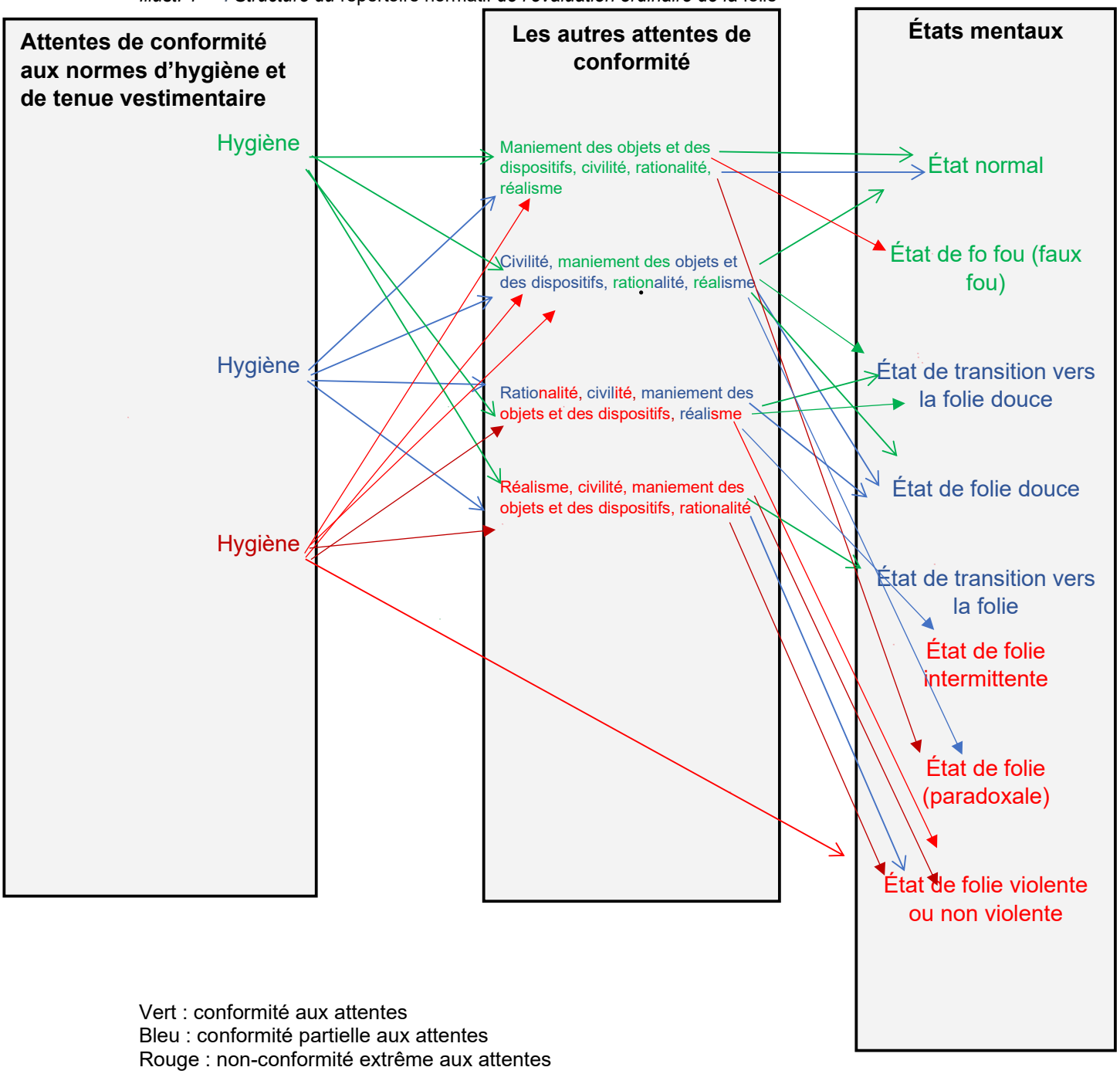
L'ÉVALUATION ORDINAIRE DE LA FOLIE DANS LA VILLE DU CAP-HAÏTIEN

Comprendre les compétences que déploient les personnes considérées comme folles à travers les multiples situations qu'elles traversent quotidiennement dans la ville du Cap-Haïtien est indissociable de l'analyse des processus de mise en commun d'un ordre fragile qui réassigne des personnes dans divers états de folie et de non-folie et qui se donne à voir dans de multitudes situations où des personnes font référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui en s'appuyant sur les dispositifs de ces situations pour justifier leur jugement. Mais, avant de porter nos observations sur les modes d'engagement des personnes dans ces types de situations, il convient, sans toutefois prêter une attention à la folie en tant que telle, de mettre au jour le répertoire normatif sur lequel s'appuie une communauté de jugement pour expliciter la saillance de la folie chez une personne par le repérage d'une certaine régularité dans la manifestation publique, ou dans la publicisation d'une conduite jugée non conforme à une série d'attentes faisant partie de ce répertoire normatif. Ainsi, l'un des points de ce chapitre sera de faire apparaître l'ensemble des attentes normatives à partir desquelles les personnes ordinaires, c'est-à-dire non spécialistes, parviennent à évaluer l'état mental d'une personne tout en tenant compte de certains types d'objets pour ancrer leur jugement dans la réalité afin de prouver sa justesse,

et du même coup, sa justice. Dans cette perspective, l'évaluation ordinaire qui fait référence avec conviction à la folie pour qualifier une personne peut conduire, par sa réactualisation, à l'assignation durable de personnes à un état de folie. Elle n'a pas pour objet uniquement les capacités langagières de la personne, elle s'applique aussi à ses capacités à interagir normalement avec les dispositifs en présence, avec soi-même, ainsi qu'avec les objets et les humains. C'est en effet tout le mode de familiarisation de la personne avec son environnement qui se trouve, pour ainsi dire, soumis à l'évaluation par une communauté de jugement.

L'objectif poursuivi dans ce chapitre est de dégager la structure du répertoire normatif par le truchement duquel les personnes dites normales émettent et justifient leurs jugements sur l'état mental d'autrui, tout en mettant au jour les différents états mentaux auxquels les personnes sont assignées dans le déroulement d'une situation.

Illust. 1[16] *: Structure du* répertoire normatif *de l'évaluation ordinaire de la* folie



Vert : conformité aux attentes
Bleu : conformité partielle aux attentes
Rouge : non-conformité extrême aux attentes
Vert et Bleu : entre conformité et conformité partielle
Bleu et rouge : entre conformité partielle et non-conformité extrême

[16] Nous avons mis dans la première colonne les types d'attentes par rapport auxquelles un écart plus ou moins extrême dont la manifestation conduit immédiatement à un jugement de folie sans nécessiter un dialogue entre les personnes qui émettent le jugement et celle qui le subit. Ainsi, la non-conformité à la tenue vestimentaire, qui relève dans ce cas, des attentes de conformité à l'utilisation des objets, peut conduire à un jugement de folie lorsque la tenue vestimentaire d'une personne accuse un écart considérable par rapport à cette attente, même si son habillement reste conforme aux attentes d'hygiène.

Le répertoire normatif des personnes

Le répertoire normatif sur lequel s'appuie l'évaluation ordinaire de l'état mental d'une personne en référence à la folie dans une situation donnée, tel que nous avons pu le construire à partir des observations et de l'analyse des entrevues menées auprès de 15 personnes considérées comme normales, est structuré selon cinq grandes attentes normatives, à savoir :

a) les attentes de conformité à l'hygiène qui renvoient aux exigences de propreté corporelle et d'hygiène de vie en opposition, par exemple, avec l'état de saleté extrême et l'acte de s'abreuver directement aux eaux souillées des égouts ;

b) les attentes de conformité à la rationalité qui exigent aux personnes de tenir des discours cohérents, de disposer de facultés leur permettant de faire des choix adéquats des moyens vis-à-vis des fins, de capacités à connaître son environnement, et de posséder des compétences morales. Dans le cadre du modèle des régimes d'engagement proposés par Thévenot (2006), ces attentes renvoient à une forme de convenance, c'est-à-dire de pertinence de l'action par rapport au monde qui l'entoure, à la capacité des acteurs à mener « l'action qui convient » dans le déroulement d'une situation. La conformité aux attentes de rationalité suppose en effet une compétence morale qui renvoie à la capacité des personnes à analyser les situations pour faire un choix à la fois souhaitable et de portée générale (Thévenot, 2006).

c) Les attentes de conformité à un certain de réalisme qui exigent une adéquation entre le discours et la réalité par la confrontation avec des objets, une prise en compte des contraintes d'une situation et de la présence des autres, une adéquation entre prétention et capacité réelle de réaliser cette prétention ;

d) Les attentes de conformité à la civilité qui renvoient aux manières convenables de se présenter, de se vêtir, d'entrer en contact avec autrui, aux modes d'engagement

convenables avec autrui, aux modes corrects de coordination de ses actions avec celles des autres. Ces types d'attentes peuvent être aussi appréhendés dans le cadre du monde domestique décrit par Boltanski & Thévenot (1991), où les bonnes manières sont d'une très grande importance ;

e) et les attentes de conformité dans l'utilisation des objets et des dispositifs qui exigent une utilisation correcte de ces derniers versus leur utilisation excessive et inadaptée ou leur détournement extrême de leurs fonctions habituelles.

Ce répertoire normatif sur lequel se fonde le sens ordinaire dans les situations où on fait référence avec conviction à la folie pour évaluer la conduite d'autrui permet à une communauté de jugement de distribuer les personnes dans différents états mentaux, en fonction de leurs écarts et de leurs conformités aux attentes constituant le répertoire normatif en question. En effet, dans ces genres de situations, les personnes peuvent apparaître dans huit états mentaux[17] différents :

1) L'état de *non-folie* ou état *normal*

La personne est assignée à un état de non-folie ou normal lorsque, dans une situation, sa conduite en public est suffisamment et globalement en adéquation avec l'ensemble des attentes de conformité qui constitue le répertoire normatif communément partagé. C'est un état qui, dans une situation donnée, ne soulève pas au prime abord de soupçon qui nécessiterait une mise à l'épreuve de l'état mental d'une personne. L'utilisation des adverbes « suffisamment et globalement » est ici pertinente, parce qu'elle nous invite à comprendre la complexité que peut revêtir une évaluation. La conduite d'une personne peut

[17] Ces huit états mentaux sont : a) l'état de non-folie ou normal ; b) l'état de folie douce ; c) l'état de folie qui se décline en quatre états (état de folie *paradoxale*, état de folie *intermittente*, état de *folie non-violente* et état de *folie violente*) ; d) l'état de transition vers la folie douce ; et, e) l'état de transition vers la folie violente.

par exemple accuser un certain écart par rapport aux attentes de conformité aux normes d'hygiène, mais du fait même qu'elle reste conforme à d'autres attentes du répertoire normatif, comme celles de rationalité, elle sera plutôt qualifiée de malpropre que de folle. Cependant, un écart extrême par rapport aux attentes d'hygiène mène directement à l'assignation à un état mental spécifique, celui de la folie.

2) L'état de *folie douce*

Cet état est en effet un continuum entre l'état normal et l'état de folie. Les personnes assignées à un état de folie douce, communément appelées *foudou* (fous doux, en français) sont en effet les personnes dont la non-conformité aux attentes du répertoire normatif n'est pas immédiatement perceptible dans une situation. En outre, le jugement de folie portée sur elles nécessite souvent une épreuve. Les personnes réputées saines d'esprit ont tendance à les désigner dans les situations comme des « demi-fous », peu menaçantes, vêtues conformément aux attentes d'hygiène corporelle, et dont la propension à la violence – considérée comme faible – ne se limite qu'à des insultes proférées à tort et à travers. Ces personnes sont généralement évaluées selon des attentes de conformité à un certain réalisme (inadéquation entre prétentions et conditions objectives de réalisation des prétentions), des attentes de conformité à certaines normes de civilité (insultes répétées sans raison valable) ainsi que des attentes de rationalité (sens de certaines actions et cohérence du discours). Les personnes désignées comme *foudou* sont les personnes qui dans les situations composites ont la capacité de passer régulièrement certaines épreuves, elles sont jugées comme dotées d'une rationalité instrumentale, elles sont considérées comme fonctionnelles, et ne représentant pas une réelle menace pour la société. Ce sont aussi des personnes qui sont le plus souvent capables, dans les situations, de contester les évaluations que porte une communauté de jugement sur leur état mental.

3) L'état de *folie*

Ce que le sens commun désigne par *moun fou* (personne folle) au sens de « vrai fou » renvoie en réalité à la personne dont l'état de folie est vécu par les autres comme une évidence ou, pour parler comme Goffman (1975), une personne dont les symboles de stigmate de folie sont immédiatement perceptibles. C'est surtout l'écart extrême par rapport aux attentes d'hygiène qui conduit à l'assignation immédiate d'une personne à un état de folie. L'état de *moun fou* ou l'état de folie peut apparaître sous quatre formes dans les situations : l'état de folie paradoxale, l'état de folie intermittente, l'état de folie violente et l'état de folie non-violente, qui est un état très différent de celui de la folie douce. La notion de *moun fou vyolan* (fou violent) désigne une personne assignée à un état de folie et dont la propension à la violence est considérée comme manifeste ; celle de *moun fou nonvyolan* (fou non-violent) ou de *moun fou saj* (fou sage) ou encore de *moun fou ki pa agresif* « fou non-agressif », renvoie à une personne considérée comme folle au sens littéral du terme, mais sans propension à la violence. C'est dans cette perspective qu'il faut donc comprendre la différence qu'opère le sens ordinaire entre « fous violents » et « fous non-violents » à travers le discours de ces deux commerçants :

> Il y a différents types de fous, il y a ceux qui sont agressifs et ceux qui ne le sont pas. Le plus souvent, ceux qui fréquentent ce lieu ne sont pas agressifs, ils sont très slow, très posés.[18]

Ou encore :

> Le fou peut parfois être violent ou sage. Lui-même, il te prend pour un fou, quand il te parle il peut dire que c'est toi qui es fou.[19]

[18] Entretien avec un détaillant du marché de Clugny qui côtoie régulièrement des personnes qualifiées de folles, dans le cadre de son activité professionnelle, le 24 octobre 2021.
[19] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.

Néanmoins, l'écart extrême par rapport aux attentes d'hygiène est souvent associé à une propension à la violence, de sorte que l'état de folie se confond fréquemment avec celui de la folie violente. La plupart du temps, dans le déroulement d'une situation, même sans poser une action violente, une personne dont la conduite en public épouse un grand écart par rapport aux attentes d'hygiène est d'emblée perçue comme potentiellement violente, notamment par les personnes qui n'ont pas l'habitude de la croiser sur leur chemin. Le terme émique *moun fou vyolan* (fou violent) est un stéréotype qui englobe toutes les personnes dont la réitération des conduites en public ont fait en sorte qu'elles sont immédiatement assignées à un état de folie, indépendamment du caractère effectivement violent ou non de leurs actions dans les situations. C'est ainsi que, dans les situations composites, la présence de la personne assignée à un état de folie n'est pas sans générer des sentiments de peur chez les personnes qui se trouvent dans un état normal et qui anticipent habituellement une action violente de sa part.

a) L'état de *folie paradoxale*

Comme nous l'avons déjà souligné plus haut, une personne qui s'éloigne considérablement des exigences d'hygiène est dans la plupart des situations, immédiatement assignée à un état de folie. La cohérence du discours de cette personne ne fera que confirmer le jugement de folie prononcé à son égard, dans une sorte d'étonnement de constater un fou tenir des propos raisonnables. Dans ces situations, les personnes réputées normales tendent à les assigner momentanément à ce que nous appelons un état de folie paradoxale. Les expressions comme « le fou n'est pas fou tout le temps »[20] ou « chaque fou a quotidiennement cinq minutes de lucidité »[21] sont autant de façons d'exprimer cet état de

[20] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.
[21] Entretien avec un gérant agricole résidant au Cap-Haïtien, dans un quartier où cohabitent des personnes assignées à un état de folie, le 17 octobre 2021.

folie paradoxale dans lequel une personne désignée comme folle peut se trouver assignée, cependant pour une très courte durée.

b) L'état de *folie intermittente*

L'état de folie intermittente, comme il se révèle à travers les discours des acteurs, renvoie à un état de folie d'une durée relativement courte dans lequel peut se trouver une personne réputée saine d'esprit, notamment en raison de l'utilisation régulière de stupéfiants puissants. Il s'agit d'un état qui, d'après certains témoignages, peut conduire progressivement une personne à sombrer irrémédiablement dans un état de folie violente si elle s'adonne fréquemment à ces sortes de stupéfiants. L'état de folie intermittente ne correspond pas ici à un trouble bipolaire tel qu'il est défini par la psychiatrie, mais plutôt à un état mental propre à un usager de drogue dure qui va manifester, pendant une durée variable, une conduite analogue à celui d'une personne assignée à un état de folie violente (par exemple, non-respect des normes d'hygiène et de civilité, mendicité, etc.). L'évaluation ordinaire qui conduit à la prononciation d'un jugement de folie intermittente s'opère généralement dans le contexte du monde domestique du quartier où la communauté de jugement peut observer sur une longue durée la conduite d'une personne, et connaît bien son parcours. Les personnes assignées à un état de folie intermittente sont jugées aptes à reconnaître tous les êtres familiers qui peuplent les situations quotidiennes qu'elles traversent, au point qu'elles ne sont souvent pas considérées comme de « vrais fous », c'est l'une des raisons pour lesquelles la communauté refuse de leur octroyer de l'argent, car elle anticipe que cet argent va uniquement servir à acquérir de la drogue. Ainsi s'exprimait l'animateur de radio lorsque nous lui avons demandé s'il avait un proche qui est considéré comme une personne folle :

> Tu te rappelles Sonson[22] ? C'est mon ami d'enfance. Aujourd'hui, il se comporte comme un fou. Il avait tenté de violer sa propre tante qui l'hébergeait, et on l'a mis dehors. Il a été aussi incarcéré pour le viol d'une fillette de quinze ans. À sa sortie de prison, son cas s'est aggravé,

[22] Nom fictif

parfois il déambulait pieds et torse nus dans le quartier. Lorsque je le croise dans la rue, il m'interpelle en ces termes : « Ô mon frère, accorde-moi un peu d'argent ! » Et quand je décline sa requête, il se met à proférer des injures à mon égard. Je ne vais pas lui octroyer de l'argent, car je sais qu'il s'en servira pour acquérir de la drogue.[23]

4) L'état de *fo moun fou* (état de fausse folie, ou de simulation de la folie)

Dans certaines situations et dépendamment des compétences revendiquées par les personnes qui effectuent l'évaluation à bien discerner la folie chez autrui, une personne qui épouse une conduite en public qui s'apparente à celle de la folie peut néanmoins être jugée de *fo moun fou* (faux fou), c'est-à-dire une personne réputée normale qui est en train de feindre la folie. L'état de *fo moun fou* désigne en effet un état de simulation de la folie. Nous reviendrons sur ce phénomène ultérieurement dans l'analyse.

5) Les états de transition vers la folie douce ou vers la folie

De manière générale, les personnes qui se mettent à parler seules ou à adopter une conduite en public qui attire le soupçon sur leur état mental, peuvent conserver, durant un certain temps, une apparence conforme aux attentes d'hygiène dans une situation donnée. Lorsqu'une personne adopte ces types de conduites en public (tels qu'un monologue ou un dialogue avec un interlocuteur imaginaire, ou encore d'autres formes d'agir ignorant les contraintes situationnelles), mais sans transgresser les règles d'hygiène, le jugement porté initialement sur son état mental ne se fonde pas uniquement sur le contenu de ses propos. La sonorité et l'intonation de sa voix sont également des indices pris en compte. En effet, plus la voix de la personne est forte et exprime de la colère, plus la manifestation de la folie semble évidente aux yeux de la communauté de jugement. C'est ainsi que, selon le niveau de leur voix, la communauté de jugement distribue ces personnes dans des états transitoires vers la folie douce ou violente. Les personnes qui parlent seules, mais sans élever le ton

[23] Entretien avec un animateur de radio qui exerce son métier sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Ce dispositif lui offre une opportunité unique d'observer et de dialoguer, quotidiennement, avec des individus qualifiés de fous par la société, le 12 octobre 2021.

sont généralement perçues comme étant dans une phase de transition vers la folie douce, due, par exemple, aux problèmes de la vie, tandis que celles qui gesticulent et qui hurlent, sont plus susceptibles d'être considérées comme étant dans une transition vers un état de folie violente. En effet, puisque l'apparence de ces personnes est encore conforme aux normes d'hygiène dans ces circonstances, la communauté de jugement interprète leurs soliloques en public comme un signe de détérioration mentale, un état de transition vers la folie qui est envisagé comme encore réversible.

C'est ainsi que dans certaines situations, une personne se trouvant dans un état normal peut se tromper dans le jugement qu'elle porte sur l'état mental de l'autre personne en présence du fait même de la conformité de celle-ci aux attentes d'hygiène. En effet, si l'évaluation publique de l'état mental d'autrui s'effectue en premier lieu sur l'apparence, il arrive parfois que certaines personnes, sans aucun signe immédiatement visible de folie, adoptent brusquement une conduite qui par la suite sera immanquablement considérée comme dictée par la folie par les autres. Ces situations imprévues et déstabilisantes mettent à rude épreuve les personnes « normales » qui y sont confrontées. Elles en ressortent ébranlées, mais aussi enrichies de nouvelles compétences évaluatives, tenant compte de ce qu'elles ont éprouvé dans la situation perturbée[24]. C'est ce que nous rapporte cette jeune entrepreneure qui a vécu une telle expérience. :

> Personnellement, je n'ai pas encore rencontré quelqu'un pour ensuite le désigner comme fou. Les personnes folles que j'ai rencontrées ont déjà été stigmatisées comme telles avant même que je les rencontre. Tout dépend de la façon dont la personne se comporte envers moi. Pa exemple, il y a un mois de cela, il y a une personne qui a croisé mon chemin, elle m'a saisie par les bras et m'a secouée, puis elle me dit des choses dont je ne saisis pas bien le sens, tout en me fixant droit dans les yeux. J'étais stupéfaite. Après… mais c'était un jeune homme, je me suis dit que cette personne a perdu la tête. Il n'était pas sale. Parce

[24] Les situations perturbées renvoient à des situations pathologiques, dysfonctionnelles, conflictuelles, etc., par opposition à une situation normale où des êtres très divers se trouvent agencés les uns par rapport aux autres dans des assemblages assez cohérents pour que leur engagement soit considéré comme effectif pour le déroulement correct des processus attendus (Boltanski & Thévenot, 1991).

> que, le plus souvent, les fous qui ont un certain temps été dans cet état ne prennent pas soin de leur corps, ce n'est pas volontaire, mais il n'y a personne pour leur donner des douches.[25]

Cela dit, afin de mieux comprendre le processus d'évaluation de l'état mental des personnes en référence à la folie, il convient de présenter de façon plus approfondie, dans le point suivant, l'ensemble des attentes qui constituent le répertoire normatif sur lequel se fonde les personnes lorsqu'elles doivent porter un jugement de folie sur la conduite d'autrui dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien.

[25] Entretien avec une jeune femme exerçant une activité professionnelle dans le secteur de l'entrepreneuriat culturel au Cap-Haïtien. Elle réside dans un quartier où se trouve également une personne sans domicile fixe, considérée comme folle par les habitants, le 9 octobre 2021.

Illust. 2 : Une personne assignée à un état de folie violente *marchant dans les rues du Cap-Haïtien*

Illust. 3 : Une personne assignée à un état de folie douce

Les attentes par rapport à l'hygiène

Bien que le travail d'évaluation ordinaire de l'état mental des personnes s'effectue à partir de l'agencement de plusieurs attentes normatives, l'un des éléments les plus immédiats sur lesquels se porte l'évaluation pour déterminer si une personne est dans un état de folie ou pas, est sa conformité, dans les situations composites, aux attentes d'hygiène corporelle. Celles-ci ont en effet un poids considérable dans le travail d'évaluation ordinaire de la conduite d'autrui en référence à la folie. Le jugement de folie qui renvoie aux attentes d'hygiène est immédiat, car il s'appuie sur la corporéité même des personnes : la simple apparition de la personne dans la situation confirme la justesse de l'évaluation, car son corps, son accoutrement, sont les choses sur lesquelles s'appuie la justification du jugement de folie pour s'ancrer dans la réalité. Aucune épreuve supplémentaire n'est nécessaire pour justifier son assignation à un état de folie. Le fait même d'être perçue comme outrancièrement crasseux (en haillons, les pieds nus, barbes et cheveux souillés et collés) et d'être associé à une odeur pestilentielle suffit pour être assignée à un état de folie. Ainsi en témoigne cet ancien agent des douanes :

> Le premier critère pour identifier toutes les personnes folles : la personne est sale, elle marche pieds nus. Parce que si la personne n'était pas folle, elle aurait une certaine manière d'être, elle ne serait pas sale. Parfois elles dégagent une odeur très répugnante[26].

Ou encore celui de cette commerçante du marché de Clugny, dont le discours renvoie à une forme de généralité :

> C'est la présentation d'abord. Et ce n'est pas un point de vue propre à moi, c'est la majorité de la communauté capoise qui le voit de cette façon : dès qu'une personne se déambule

[26] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

> dans les rues, super sale, par exemple, avec les cheveux en désordre, etc. Les gens disent toujours que c'est un fou[27].

Dans l'espace d'un cillement, on se fait une idée de l'état mental de la personne évaluée, on en déduit ses incapacités cognitives et ses incompétences morales, tout cela à partir du constat d'un écart extrême entre l'état dans lequel la personne apparaît et les attentes d'hygiène corporelle. Aucun échange verbal n'est nécessaire, ce type d'évaluation n'engage que la vue et l'odorat. La non-conformité extrême aux attentes d'hygiène corporelle suffit dans de multiples situations pour inéluctablement assigner une personne à l'état de folie. Elle permet, en outre, de distinguer le « fou » d'une personne dite normale en situation d'itinérance et qui vit de la mendicité – communément appelée *pòv* (pauvre) – et dont l'habillement est le plus souvent négligé.

Là encore, le premier élément sur lequel s'appuient les personnes pour distinguer l'état de folie de l'état de *pòv* réside dans la mesure de l'écart entre la conduite de la personne et les exigences de conformité aux attentes d'hygiène que manifestent les personnes dans une situation en appuyant la justification du jugement sur la corporéité même de celle-là. La non-conformité aux attentes d'hygiène corporelle est considérée comme majeure, extrême, chez la personne assignée à un état de folie comparativement à celle manifestée par les personnes itinérantes vivant de la mendicité. Selon les personnes interviewées, à la différence d'une personne assignée à un état de folie*,* on ne verra jamais un mendiant sale à un point qu'elle dégage une odeur nauséabonde, ni patauger dans les ordures. Le discours de cet animateur de radio au chômage en est un des nombreux exemples et renferme les deux éléments sur lesquels s'appuie le sens ordinaire pour justifier son jugement de folie par rapport aux attentes d'hygiène :

[27] Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs établissements de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien. Celle-ci interagit quotidiennement avec des personnes désignées comme folle, le 5 octobre 2021.

> Ça peut arriver que les vêtements que porte une personne pauvre soient sales, mais tu ne verras pas cette personne aller pieds nus, ni aussi crasseuse qu'une personne folle à un point tel qu'elle dégage des odeurs nauséabondes. On ne verra pas le mendiant patauger dans les ordures. Tu ne verras pas la personne pauvre étancher sa soif en buvant les eaux usées des égouts, contrairement au fou qui mange dans les déchets et boit les eaux usées[28].

Lorsqu'elles souhaitent renforcer la justesse de leur évaluation, les personnes recourent à un second élément pour opérer cette distinction : il s'agit du rapport différentiel que le *pòv* et le « fou » entretiennent avec certains objets. Si le mendiant ou une personne « normale » jugée « malpropre » peuvent être perçus comme sales, ce qui les sépare d'une personne assignée à un état de folie, c'est en effet le mode de familiarité de cette dernière avec certaines catégories d'objets, de telle sorte que cela provoque le dégoût chez les personnes réputées saines d'esprit. Ainsi, boire directement au sol les eaux souillées et fétides des caniveaux, consommer des restes dans les ordures, sucer des os déjà mâchés par d'autres ou encore traîner ou porter avec soi de grands sacs remplis de toutes sortes d'objets, y compris des déchets, sont autant d'exemples rapportés par ce commerçant du marché Clugny :

> Lorsque la personne est folle, elle est tout le temps en train de ramasser des objets dans les immondices, elle boit de l'eau souillée, la personne traîne derrière elle une odeur de matière fécale, d'urine, sa tête est couverte d'ordure.[29]

Cependant, si la non-conformité aux attentes d'hygiène suffit, dans la plupart des situations, pour prononcer dès l'abord un jugement de folie sur une personne en s'appuyant sur la corporéité même de la personne qui subit l'évaluation, dans certains cas, la référence aux attentes d'hygiène n'est pas pertinente pour reconnaître la folie chez autrui à première vue. Dans ces situations, l'évaluation prend aussi appui sur le corps de la personne pour

[28] Entretien avec un animateur de radio qui exerce son métier sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Ce dispositif lui offre une opportunité unique d'observer et de dialoguer, quotidiennement, avec des individus qualifiés de fous par la société, le 12 octobre 2021.
[29] Entretien avec un détaillant du marché de Clugny qui côtoie régulièrement des personnes qualifiées de folles, dans le cadre de son activité professionnelle, le 24 octobre 2021

s'ancrer dans la réalité et prouver sa justesse, mais en mobilisant un autre type d'attente normative.

Les attentes par rapport à l'utilisation conforme des objets et des dispositifs

Dans les faits, l'évaluation ordinaire qui s'appuie sur la corporéité même de la personne pour établir dès l'abord un jugement de folie, peut aussi se fonder sur l'utilisation que font les personnes de certains objets corporels, lorsque la référence à la conformité aux attentes d'hygiène n'est pas adaptée à la situation. En effet, certaines personnes dont la conduite reste conforme aux attentes d'hygiène peuvent pourtant être d'emblée assignées à un état de folie. À la différence des personnes qui reçoivent un jugement de folie en raison de leur non-conformité extrême aux attentes d'hygiène où la prise en compte de leur mode d'engagement avec certains dispositifs et certains objets constitue plus ou moins un argument supplémentaire, dans bon nombre d'autres situations où la conduite des personnes reste assez conforme aux attentes d'hygiène, c'est plutôt l'utilisation incorrecte d'objets et de dispositifs corporels qui devient le premier élément sur lequel s'appuient les personnes pour ancrer leur évaluation dans la réalité et justifier leur jugement de folie. Dans ces situations, on reconnaît la folie au fait, entre autres, de porter de multiples couches de vêtements, de se parer de nombreux colliers de faible valeur marchande. Ainsi, dans maintes situations, l'utilisation inadaptée de certains objets peut se manifester dans certains types d'accoutrement que peut arborer une personne, s'exposant au regard d'autrui d'une façon qui ne manque guère de susciter un jugement de folie, comme l'illustre ce professeur d'université :

> Depuis que j'étais enfant, les personnes qu'on considère comme folles dans la ville ont toujours un comportement typique. Par exemple, les bras entiers de la personne sont couverts d'élastiques. Il y a comme une sorte d'excès dans l'utilisation des choses, comme se couvrir de bijoux de pacotille qu'elles ont elles-mêmes concoctés. Et souvent, elles portent plusieurs couches de vêtements, 4, 5 couches de vêtements. Il y a aussi la question

> de la propreté. Certains ont la tête couverte de poux. Je me rappelle cette femme folle que les gens surnommaient Madame Poux. Elle est morte, il y a un certain temps. [30]

Les répondants et les répondantes qui se trouvaient dans un état de non-folie durant l'enquête ont aussi considéré l'utilisation excessive de certains objets comme un appui sur lequel ils peuvent s'appuyer pour justifier leur référence à la folie pour qualifier de telle conduite : comme le fait de recourir abusivement à des activateurs de boucles jusqu'à se brûler le cuir chevelu et en mourir, comme ce fut le cas de Mister T, une personne assignée à un état de folie qui avait perdu la vie dans des circonstances pénibles, il y a une vingtaine d'années[31]. Le rapport produit par ce même professeur d'université sur la conduite des personnes assignées à un état de folie fait ressortir assez clairement comment la référence à la folie pour qualifier la conduite d'autrui peut reposer sur une utilisation incorrecte, excessive de certains objets :

> Et puis certains d'entre eux ont un comportement bizarre, je me souviens de Mister-T, sa tête a cramé à force d'appliquer de la permanente sur son cuir chevelu. Plus il appliquait de la permanente sur sa tête, plus sa tête se gangrenait, jusqu'à ce qu'il en meure. Il y a des choses que les gens utilisent excessivement au-delà de la normale qui nous pousse à dire que ces gens sont différents comparativement à une personne qui a toute sa tête.

Néanmoins, il existe des situations où une utilisation excessive ou inappropriée d'un objet ne conduit pas à l'invocation de la folie pour qualifier la conduite d'une personne. Cela s'est produit, par exemple, lorsque nous étions adolescents, avec ce jeune voisin qui avait immigré aux États-Unis. Lors de son premier retour au pays natal, pendant les vacances d'été, nous formions une bande d'adolescents à tourner autour de lui, à l'accompagner dans des matches de basket-ball au gymnase du Champ de Mars. Il arborait fréquemment un

[30] Entretien avec un jeune enseignant de la faculté de droit du Cap-Haïtien, qui réside dans un quartier où circulent fréquemment des personnes considérées comme folles, et avec lesquelles il noue des relations régulières, le 18 octobre 2021.

[31] Lorsque les événements se sont produits, nous résidions encore au Cap-Haïtien et nous avons été témoin des dommages infligés au cuir chevelu de Mister T. Quelques mois plus tard, nous avons appris la nouvelle de son décès, conséquence des complications de l'infection qui avait envahi toute sa tête.

manteau rouge malgré une température supérieure à 28 degrés Celsius, mais la communauté n'avait jamais fait référence à la folie pour caractériser cette conduite. Pour comprendre cette situation, il faut sans doute la situer dans le monde de l'opinion où l'apparence et la réussite sont d'une grande importance. Ce jeune voisin, en ayant immigré aux États-Unis, avait réalisé le rêve de la plupart des jeunes du quartier, il incarnait en quelque sorte une forme de généralité. Ce manteau symbolisait le mode de vie américain, la réussite à laquelle la majorité aspirait. Tout se passait comme si c'était la situation qui ne correspondait pas à sa conduite, et non le contraire ; on eût dit qu'il fallait modifier la configuration des situations pour les adapter à sa conduite, alors que si l'on revêtait le même manteau à quelqu'un qui n'avait point voyagé, la communauté de jugement ne manquerait pas de l'assigner à un état de folie, même douce.

Il faut néanmoins, en évoquant la question de la durée du séjour dans le pays natal, tenir compte également du fait que si le *diaspora*[32] demeure trop longtemps au sein de la communauté sans retourner à l'étranger, sa grandeur dans la cité de l'opinion risque de diminuer, il redeviendra un être ordinaire dont la familiarité peut être perçue comme un échec, et les rumeurs d'une éventuelle déportation vont se répandre. Il va aussi se mettre à revêtir plusieurs fois les mêmes vêtements et le même manteau dans diverses circonstances, suscitant ainsi le doute sur le caractère redondant de cette conduite qui avait initialement ébloui plus d'un. C'est surtout dans ces moments-là que les personnes vont commencer à se questionner sur l'inadéquation du port du manteau avec une situation climatique où la température excède habituellement les 28 degrés Celsius. Un autre aspect à considérer est que le type de conduite que nous avons exposé précédemment peut également être interprété comme une forme d'aliénation, où la communauté de jugement va plutôt évaluer la discordance entre la conduite de l'émigré et les situations dans son pays natal, comme le produit d'une assimilation à une culture étrangère. De même, plusieurs évaluations publiques peuvent se confronter autour d'une même conduite. La situation que nous venons de présenter n'était qu'une matérialisation parmi d'autres situations possibles.

[32] Personne vivant à l'étranger, émigré.

Après avoir examiné la question des attentes de conformité à l'utilisation des objets et des dispositifs, nous allons aborder le point suivant qui concerne les attentes de rationalité.

Illust. 4 : Une personne assignée à un état de folie violente *au marché de Clugny*

Conformité aux attentes de rationalité

Dans les situations, les personnes interviewées disent aussi reconnaître ou confirmer la folie chez un autre à son ignorance de la fonction et de l'importance de l'argent, aux incohérences flagrantes de sa conduite et de son discours. Ces attentes dont l'insatisfaction peut conduire à un jugement de folie correspondent, dans une certaine mesure, à cette conception de la rationalité dont traite Demeulenaere (2006), qui se réfère à l'idée du lien entre une rationalité instrumentale et la notion d'intérêt (connaissance de la valeur de l'argent –, choix appropriés des moyens par rapport aux fins, et cohérence). Toutefois, ces exigences de rationalité ne se réduisent pas à une vision qui restreint la rationalité à la recherche de l'intérêt, d'une certaine façon, elles intègrent aussi cette forme de rationalité discutée par Renaut (2006), et qui renvoie à la raison comme faculté de connaître. Renaut nous invite par exemple à distinguer la *rationalité théorique* de la *rationalité pratique*. En effet, si la *rationalité théorique* est descriptive en ce sens qu'elle tient un point de vue positif sur le monde en disant « ce qui est », la *rationalité pratique*, elle, est normative, elle dit « ce qui doit être », moralement, juridiquement et politiquement. Ce type de raisonnement vise, tout en s'appuyant sur une forme d'objectivité, à déterminer le réel tel qu'il doit être en proposant les types de conduites qu'il faut adopter pour aboutir à une réalité moralement plus souhaitable que d'autres (Renaut, 2006). La conception de la rationalité comme faculté de connaître est donc très proche du modèle de compétence élaboré par Thévenot & Boltanski (1991), qui suppose que les personnes doivent être capables d'identifier les contraintes inhérentes à une situation et de s'y ajuster. Au regard de cette compétence, cette faculté de connaître, les répondants définissent la folie comme une sorte d'inconscience en tant que perte de connaissance de son environnement. Selon cette conception commune de la folie comme déconnexion de son environnement, il s'ensuit également que l'individu relégué à un état de folie violente ou non-violente ignore les principes de justice qui régissent les situations, ce qui entraîne des conséquences morales considérables : nous examinerons ultérieurement, dans le sixième chapitre, la manière dont les personnes se fondent sur cette idée pour légitimer certaines de leurs actions à l'égard des personnes reléguées à un état de folie. En outre, le jugement de folie qu'émet le sens ordinaire en référence aux attentes relatives aux normes de rationalité

permet entre autres de mieux comprendre le processus de justification d'un jugement qui assigne une personne à un état de folie douce.

Les personnes qui sont assignées à un état de folie en raison de leur non-conformité aux attentes d'hygiène sont, dans la grande majorité des situations, immédiatement mises à l'écart de l'ordre de la rationalité et sont considérées comme moralement incompétentes. Par conséquent, dans bon nombre de situations composites où le sens ordinaire fait référence aux attentes de rationalité concernant leurs actions, c'est le plus souvent pour confirmer leur incapacité à utiliser correctement de l'argent, et, de là, justifier certains choix comme celui de leur donner directement à manger au lieu de leur donner de l'argent. Le sens ordinaire fait référence à la conformité aux attentes de rationalité pour justifier un jugement de folie surtout dans les situations où l'évaluation porte sur la conduite d'une personne ayant traversé avec un succès relatif certaines épreuves d'hygiène et d'utilisation d'objets, mais qu'il persiste encore un doute sur son état métal en raison de certains types de discours et d'actions adoptés en public. Cette évaluation permet généralement de désigner si la personne est dans un état normal ou s'il s'agit d'une personne qu'il faut assigner à un état de folie douce ou (plus rarement) violente pour cause de non-conformité à certaines attentes normatives de rationalité.

C'est ainsi que contrairement au mode d'assignation des personnes à un état de folie violente ou non -violente qui s'opère sans nécessité d'un échange verbal, par le truchement d'un constat immédiat de leur non-conformité aux attentes d'hygiène, l'évaluation ordinaire qui conduit à l'assignation d'une personne à un état de folie douce, hormis les situations de monologues, se fait le plus souvent dans le contexte même d'une interaction qui ne se limite pas à la coprésence des acteurs dans une situation. Le jugement de folie est établi dans le cadre d'un échange verbal, d'un dialogue où la cohérence du discours est mise à l'épreuve. Pour justifier leur jugement de folie et l'ancrer dans la réalité, les répondants font référence par exemple aux discours « sans queue ni tête » que tiennent les personnes, les coq-à-l'âne récurrents, les phrases décousues dont on peine à saisir l'intelligibilité tout au long de la discussion. Voilà ce qu'en dit ce boutiquier du marché de Clugny :

> Ensuite, lorsque la personne se met à parler, les paroles n'ont en fait pas de cohérence. Elles ne parlent pas comme nous. Elles ont toujours quelque chose « hors sujet » dont elles parlent et qui est différent de nous.[33]

Et cette entrepreneure culturelle nous parle de ses expériences avec un riverain avec qui elle entretient des échanges réguliers :

> Parfois la conversation est en train de bien se dérouler, et brusquement la personne bascule dans un autre sujet qui n'a pas rapport, et commence à agir bizarrement. Cela m'est arrivé une fois, on était en train de converser, et après un moment, la personne commence à dire des paroles dépourvues de sens, même toi, si tu étais présent, tu ne pourrais pas comprendre[34].

Par ailleurs, la référence aux attentes de conformité aux normes de rationalité permet aussi de comprendre comment le sens commun établit la différence entre une personne assignée à un état de folie et une personne en situation d'itinérance qui n'est pas exclue de l'ordre de la rationalité. Cet homme à tout faire nous explique sa façon d'établir cette différence qui ne peut pas se limiter, dans toutes les situations, à une différence dans les écarts entre la conduite et les attentes de conformité aux normes d'hygiène :

> Le pauvre, lui, a toute sa tête, tout son bon sens. Il y en a qui sont sales, mais ont leur bon sens. On peut voir le pauvre quémander pour manger alors que le fou, l'argent que tu lui donnes, il peut le jeter ou faire n'importe quoi avec.[35]

---

[33] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.

[34] Entretien avec une jeune femme exerçant une activité professionnelle dans le secteur de l'entrepreneuriat culturel au Cap-Haïtien. Elle réside dans un quartier où se trouve également une personne sans domicile fixe, considérée comme folle par les habitants, le 9 octobre 2021.

[35] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

La pratique de la mendicité comme moyen pour subvenir à certains besoins primaires, l'utilisation adéquate de l'argent, etc. sont autant de manifestations d'une conformité aux attentes de rationalité étroite, et constituent des éléments concrets sur lesquels s'appuient les personnes pour justifier leurs jugements de folie et faire la part des personnes qu'elles assignent ou pas à un état de folie. En effet, la médiation ou non de l'argent pour la satisfaction des besoins primaires, tels que la faim et la soif, constitue aussi un phénomène à partir duquel le sens ordinaire établit dans les situations la différence entre la pauvreté et la folie. Voici ce que nous en dit cette commerçante au marché Clugny :

> La différence que je fais est que le pauvre, le plus souvent, vit de la mendicité, c'est une personne pourvue de toute sa lucidité, c'est-à-dire si on lui donne de l'argent, il peut s'acheter de la nourriture, il y en a qui s'installent à l'entrée des églises, il y en a aussi qui ont des enfants. En ce qui concerne le fou, parfois il arrive qu'il mendie, mais il ne demande pas de l'argent, le plus souvent il se présente au comptoir d'une vendeuse de nourriture de rue pour mendier[36].

Ce passage illustre également de manière éloquente cette distinction, à travers ce témoignage de cette jeune professionnelle du secteur événementiel :

> Le pauvre lui, bien que les deux se trouvent dans une situation indésirable, a toute sa tête, alors que le fou, on n'est pas sûr… Si tu donnes de l'argent à un fou, tu ne sais pas ce qu'il va en faire, vaut mieux que tu lui achètes directement de la nourriture, alors que le pauvre sait exactement ce qu'il faut faire avec l'argent.[37]

Pour le sens ordinaire, les actions des *pòv* ainsi que celles des *foudou*, malgré les incohérences récurrentes signalées dans les discours de ces derniers, demeurent à des

[36] Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs établissements de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien. Celle-ci interagit quotidiennement avec des personnes désignées comme folle, le 5 octobre 2021.

[37] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

degrés variables conformes aux attentes de rationalité, contrairement à la conduite des personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente. D'après ce que nous avons pu tirer des rapports produits par les répondants à partir d'un travail de comparaison sur ces deux états, le *foudou*, comme le mendiant, conformément aux normes de rationalité étroite, connaissent l'utilité de l'argent et sont capables de définir des moyens d'aboutir à des fins qui sont acceptables pour d'autres, mais diffèrent dans leur compétence à évaluer certaines situations pour s'y ajuster. En effet, le *pòv* est une personne assignée à un état de non-folie, mais qui se trouve à un état de *très petit* dans la cité marchande, alors que le *foudou* est désigné, outre le désordre signalé dans son discours, comme une personne qui n'a pas la capacité d'identifier les contraintes inhérentes à certaines situations (pas toutes) pour adopter l'« action qui convient ». Pour évaluer ces situations, la compétence générale que mobilise le sens ordinaire de la normalité se traduit par une autre catégorie d'exigences qui sont celles de la conformité aux attentes de civilité, lesquelles lui permettent d'évaluer l'état mental des personnes dans ce genre de situations, et aussi de distinguer le *foudou* et le *pòv* du *fou vyolan* et de hiérarchiser leurs conduites respectives, en appuyant la justification du jugement de folie sur des formes de perturbation que provoquent les personnes dans le déroulement d'une situation. C'est sur le mode d'engagement même des personnes dans des interactions avec autrui que l'on dirige le regard dans ces types d'évaluation.

Conformité aux attentes de civilité

Pharo (2006) met en évidence que la civilité, conçue comme contrôle des manières, est devenue un objet d'analyse sociologique grâce à l'ouvrage d'Elias, *La Civilisation des mœurs*. Selon cette approche, le processus de diffusion des usages de la cour à l'ensemble de la société bourgeoise a entraîné une imposition d'un ensemble d'autocontraintes aux individus et une transformation de leur vie pulsionnelle, dont l'expression directe était reléguée dans la sphère privée. De même, Goffman (1973), dans une perspective interactionniste, souligne l'importance qu'accordent les personnes à la « présentation de

soi » en public sur la perception d'autrui, conformément à des règles de bienséance et des civilités en vigueur. Ces conventions, supposées connues de tous, régissent les interactions en face-à-face, définissent les attentes des personnes et leur permettent d'évaluer l'action des autres.

Ainsi, la prise en compte des contraintes de conformité aux attentes de civilité est une dimension de la compétence des personnes qui permet, sous le rapport du respect des règles civiles, d'évaluer l'état mental d'une personne lorsque cette dernière adopte une conduite qui perturbe d'une manière particulière le déroulement routinier d'une situation. Lorsque nous analysons certains éléments des discours des répondants qui se trouvaient dans un état de non-folie durant l'enquête, tout porte à penser que les personnes ordinaires évitent d'interagir en face à face avec certaines personnes assignées à un état de folie pour trois raisons principales : la première, c'est parce qu'elles sont considérées comme « répugnantes », la deuxième, parce qu'elles sont perçues comme violentes, et la troisième, c'est que les personnes normales ne voient pas le bien-fondé de tenir une conversation avec une personne considérée comme folle, ce serait quelque chose d'absurde, soulignant ainsi la croyance dans l'impossibilité d'une interaction renvoyant à des gestes et des signes qui ont la même signification pour le sens commun et pour la personne assignée à un état de folie.

À la conduite du *foudou* est associée, malgré la propension à la violence verbale et aux incohérences discursives que leur attribue le sens commun, une certaine conformité aux attentes d'hygiène corporelle, de rationalité, et à la non-violence physique. Cela, d'une certaine manière, assure la possibilité à des interactions bien plus régulières et familières entre personnes dans un état normal et personnes dans un état de folie douce, qu'entre personnes dans un état normal et celles assignées à un état de folie, le plus souvent associées à la violence, à l'imprévisibilité, et à l'insalubrité. Le jugement de folie douce, par référence aux attentes de civilité, appuie sa justification, entre autres, sur l'agressivité verbale, sur la récurrence des insultes que peut proférer une personne dans des situations qui, selon les personnes normales, sont des situations de paix où prennent forme des coordinations qui ne laissent aucunement présager un tel écart de conduite. La

commerçante du marché Clugny nous parle d'un éboueur que les marchandes sollicitent régulièrement pour assurer la propreté des devantures de leur boutique et collecter les déchets accumulés au cours de la journée :

> Il est tout le temps en train de proférer des insultes. Si quelqu'un lui demande d'aller jeter des déchets, il va répondre par des injures. Il faut vraiment être perspicace pour savoir lorsqu'il est dans son jour pour lui demander un service, alors que nous le payons. Il était follement amoureux d'une marchande de nourriture de rue dont l'étal se trouve juste dans la ruelle derrière la boutique. Sa seule manière de lui crier son amour était de la traiter de tous les noms.[38]

Néanmoins, il convient également de souligner que si le *foudou* est généralement considéré dans l'espace public comme non-violent, certaines familles dénoncent des actes de violence physique régulièrement perpétrés par l'un de ses membres assignés à un état de folie douce dans la sphère privée. Ce passage du *foudou* d'un régime de justesse dans les situations publiques, à un régime de violence dans les situations domestiques, où l'action de ce dernier vis-à-vis des autres membres de la famille est dénoncée comme de l'abus physique et psychologique, se produit par exemple lorsque celle-là a besoin d'argent. Cette enseignante retraitée cohabitant avec son fils qualifié de *foudou* relate son expérience :

> Une fois, il m'a poussée, mon crâne aurait pu se fracasser contre le sol si j'étais tombée. Il m'a aussi couverte d'insultes parce que je ne pouvais plus lui donner d'argent.[39]

Ce changement de régime opéré par cette personne en question dans le monde domestique laisse présager le sens moral que celle-ci accorde à son action. L'un des éléments de ce sens moral s'appuie sur la croyance en son for intérieur et sans la prise en compte des

[38] Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs établissements de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien. Celle-ci interagit quotidiennement avec des personnes désignées comme folle, le 5 octobre 2021.
[39] Entretien avec une institutrice à la retraite et dont le fils est assigné à un état de folie, le 28 octobre 2021.

opinions des autres et des contraintes situationnelles que quelque chose lui a été volé par les autres membres de sa famille et par conséquent, la société, et plus précisément sa famille, lui doivent tout en retour. La conduite en privé de la personne dictée par cette conviction tend à rompre avec les contraintes de civilité qu'impose une situation domestique, comme le respect des parents, parce qu'elle rentre dans une démarche de restitution de ce qui a été subtilisé à soi par autrui : prendre au lieu de demander, insulter lorsque l'on ne reçoit pas ce que l'on a demandé, parce que c'est une aberration de demander ce qui déjà appartient à soi. Le non-respect des règles civiles qui se déploie dans les actes dénoncés comme de l'abus physique et verbal par les proches trouve donc sa justification dans la ferme conviction de la personne assignée à un état de folie douce que sa famille lui est redevable. Cette conviction dans ce cas précis repose sur une interprétation des options priorisées par certains membres de la famille dans la quête de guérison pour la personne en question. Voici, par exemple, comment cette personne en question, assignée à un état de folie douce, justifie sa conduite, jugée violente, à l'égard de sa famille :

> Ils m'ont déjà vendu au diable. Maintenant ils sont riches. Ils me doivent une partie de cette richesse. Je ne vais chercher aucun emploi parce qu'ils doivent prendre soin de moi avec l'argent qu'ils ont gagné par la vente de mon âme.[40]

Le passage du *foudou* d'un régime de justesse à un régime de violence dans son mode de coordination avec les autres, s'opère cependant en parallèle aux efforts des familles pour contenir dans la maison certains aspects jugés violents de sa conduite en privé de peur qu'ils ne fassent l'objet d'une l'évaluation publique. Ainsi, tout autant que les familles parviennent à contenir certains aspects des actions et des discours du membre affecté, elles se préservent de certaines formes de jugement que la communauté pourrait leur infliger.

Cela dit, l'exercice de la civilité par le pauvre qui demande avec politesse, de même que celui du *foudou* qui, en public, adopte la conduite convenable au regard des attentes de

[40] Entretien avec une personne qui a passé plus d'une dizaine d'années à l'étranger. À son retour au pays natal, une communauté de jugement l'avait assignée à un état *de* folie douce, le 26 octobre 2021.

civilité, contrastent avec les incivilités du *moun fou vyolan* qui, selon les répondants, peut surgir de nulle part et s'emparer des biens d'autrui. Le témoignage de cette personne nous éclaire sur la manière dont les attentes de civilité, lorsqu'elles ne sont pas comblées, conduisent à la désignation de la personne en question comme folle :

> Le fou, lui, sans crier gare, se saisira de tes objets, mais le pauvre, lui, il te demandera. Si tu ne lui donnes rien, il accepte, mais le fou peut réagir par la violence.[41]

La prise en compte des attentes de civilité dans l'évaluation ordinaire de l'état mental d'autrui permet de manière plus approfondie de comprendre comment une personne ayant jusque-là satisfait aux attentes d'hygiène, de rationalité et de civilité dans le cours d'une situation, se voit néanmoins infliger un jugement de folie à un moment critique du déroulement de cette situation, en raison d'une action brusque qui perturbe son déroulement correct.

En effet, l'aspect le plus saillant de la non-conformité d'une conduite en public aux attentes de civilité en vigueur dans une situation, ne se limite pas aux attaques violentes contre les biens et les personnes souvent attribuées aux *fou vyolan*, elle réside dans une forme d'imprédictibilité particulière qui perturbe la coordination des actions des personnes en présence. Plus subtile que l'expression d'une violence physique, cette imprédictibilité se manifeste dans la façon même dont la personne qui, par la suite, sera immédiatement qualifiée de folle, s'engage dans une situation. En effet, cette sorte de bifurcation brusque et inattendue dans le déroulement d'une situation en face à face qui surprend souvent l'un des interlocuteurs est d'autant plus spectaculaire que dans ces situations, les personnes « normales » ont la ferme conviction d'être en interaction avec une personne qui ne manifeste aucune raison de douter de son état mental. C'est dans le feu même de l'action que s'opère abruptement cette suspension des contraintes de cohérence et de civilité où la personne jusque-là considérée comme « normale » – parce que convenablement habillée et

[41] Entretien avec un gérant agricole résidant au Cap-Haïtien, dans un quartier où cohabitent des personnes assignées à un état de folie, le 17 octobre 2021.

capable de tenir le fil d'une conversation, sans violence – prend au dépourvu son interlocuteur. Cette situation engageant un boutiquier et un inconnu en est un bon exemple :

> Nous étions debout devant ma boutique en train de converser tranquillement. C'était un homme bien portant, propre et bien habillé. Tout d'un coup il s'est emparé de la bouteille d'eau que j'étais en train de boire et il s'est enfoui à toute vitesse. C'est à ce moment-là que je me suis rendu compte que j'avais affaire à une personne qui n'avait pas toute sa tête.[42]

L'on peut, à première vue, croire qu'il s'agit tout simplement d'un vol, mais il n'en est rien. Pour comprendre comment l'évaluation ordinaire de la conduite de cet acteur a abouti à sa désignation comme une personne folle, il faut porter notre attention sur le dispositif de la situation, plus spécifiquement sur l'objet qui a été dérobé, c'est-à-dire la bouteille d'eau que le propriétaire de la boutique était en train de boire. La situation qui jusque-là se déroulait de manière convenable est perturbée par la conduite de l'un des acteurs qui du même coup est qualifié de fou. Étant donné sa conformité aux attentes d'hygiène, il est maintenant considéré comme étant à l'orée d'un processus qui, en l'absence de mesures appropriées, l'acheminera irrémédiablement vers un état de folie violente ou non-violente. C'est le fait de n'avoir pas pu prendre en compte, dans la situation, de la faible valeur qu'avait une bouteille d'eau et qu'il pouvait, dans une coordination fondée sur la sympathie, simplement en demander une, qui a fait en sorte que la personne en question a été qualifiée de folle plutôt que de voleur. Une action qui sans doute aurait été évaluée d'une manière différente dans un contexte marqué par une pénurie d'eau extrême.

En outre, certaines personnes peuvent être assignées à un état de folie en raison du décalage entre leurs discours et ce que les autres observent dans la réalité. Dans ces situations, les

[42] Entretien avec le propriétaire d'une petite boutique située sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Des personnes assignées à un état de folie se présentent régulièrement à la devanture de son commerce, le 12 octobre 2021.

conduites et les discours des personnes sont évalués par rapport à leur conformité à certaines attentes de réalisme.

Conformité aux attentes de réalisme

L'assignation à un état de folie qui se fait à partir des attentes de conformité à un certain réalisme se réalise par l'entremise d'une évaluation de l'adéquation ou non entre les prétentions des personnes et les conditions objectives de réalisation de leurs prétentions ; ou de l'écart entre ce qu'elles disent être et ce qui est, ainsi qu'avec ce qu'elles sont réellement. Ce qui les distingue du menteur ou du vantard *(djòlè*), ou encore d'une personne « normale » accusée de *foli grandè* (folie des grandeurs), c'est leur conviction profonde de la véracité de leurs propos. Comme le souligne Boltanski (2005), dans ces situations, on soumet les prétentions des personnes à des tests et on les confronte à des objets et à des situations. Par exemple, lorsqu'une personne se prend pour Jésus, on s'attend à ce que cette personne soit capable d'en faire la démonstration, en marchant sur l'eau, en transformant l'eau en vin ou en faisant d'autres miracles. Et par-dessus tout, le sens ordinaire s'attend à une certaine correspondance entre l'apparence physique de la personne et la représentation mentale qu'il se fait du personnage biblique répondant au nom de Jésus. C'est en effet toutes ces attentes implicites qui sous-tendent l'évaluation que fait cette institutrice à la retraite, viscéralement attachée à l'Église, d'une de ses conversations avec son fils :

> Parfois, c'est dans le discours même de la personne, si tu suis bien le fil de la conversation, tu vas voir qu'il y a quelque chose qui ne tourne pas rond dans la tête de la personne. Le début de la conversation peut être normal, la personne te raconte des blagues sur comment elle était à l'école, etc., et brusquement elle se met à te dire que Jésus c'est lui, qu'il a déjà

> visité le ciel, il habitait au ciel. On peut donc comprendre qu'il y a quelque chose qui ne fonctionne pas chez elle.[43]

La non-conformité aux attentes de réalisme qui conduit à un jugement de folie peut aussi, dans le déroulement d'une situation, prendre la forme d'un discours raconté avec conviction, mais qui est, selon les personnes saines d'esprit, complètement déconnecté de la réalité. Dans ces types de situation, la personne dite normale peut, par exemple, être confondue avec une autre et se voir incorporée dans un récit dont elle ignore les tenants et les aboutissants, comme en témoigne ce jeune animateur de radio sans emploi :

> On ne peut pas dire qu'une personne est folle juste parce qu'elle est sale, mais c'est surtout son comportement, son langage. Par exemple, la personne peut surgir de nulle part et commence à te raconter : « Jacky, tu as tué ma mère, tu as tué mon père… ». La personne commence à divaguer, tu vois que c'est une personne qui n'a pas toute sa tête. C'est une personne que tu ne connais ni de près ni de loin, et qui se présente à toi en te prenant pour « Jacky ». Cela devient évident que c'est une personne folle.[44]

De même, certaines personnes qui prétendent avec beaucoup de conviction d'être propriétaires de toutes les villas ou de tous les poulaillers de la ville se voient durablement assignées à un état de folie douce, car non seulement leurs états dans une cité marchande sont nettement en inadéquation avec ce qu'elles prétendent, mais elles sont aussi dans l'incapacité de donner la preuve de leur possession. L'on peut penser à cet éboueur qui prétendait posséder tous les poulaillers actifs dans la ville du Cap-Haïtien et dont le jugement de folie a été rendu public par les membres de sa propre famille.

Cette dimension de la compétence globale des personnes ordinaires, qui se manifeste par une exigence de conformité à un certain réalisme, s'applique principalement aux situations

[43] Entretien avec une institutrice à la retraite et dont le fils est assigné à un état de folie, le 28 octobre 2021.
[44] Entretien avec un animateur de radio qui exerce son métier sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Ce dispositif lui offre une opportunité unique d'observer et de dialoguer, quotidiennement, avec des individus qualifiés de fous par la société, le 12 octobre 2021.

où il s'agit de fonder un jugement de folie douce en mettant en évidence, dans le cadre d'un échange verbal, cette forme spécifique de décalage entre ce que l'individu affirme avec conviction et ce qui correspond à la réalité. Elle peut également être sollicitée dans des situations analogues à celle que nous avons exposée précédemment, impliquant un commerçant et un inconnu. En effet, lorsque quelqu'un qui, à première vue, ne suscite pas de doute sur son état mental, s'engage soudainement dans des interactions avec des étrangers et se met à narrer, avec une profonde conviction, des récits que d'autres jugent totalement déconnectés de la réalité, cette personne, malgré sa conformité aux attentes d'hygiène, court un grand risque d'être désignée comme folle. Pour ce qui concerne une personne déjà assignée à un état de folie douce ou violente, la référence aux attentes de réalisme concerne les processus de réassignation où le sens commun confirme la pertinence de son jugement, souvent dans des situations où il semble que les personnes adoptent cette conduite par simple plaisir. Nous reviendrons sur ce point au huitième chapitre.

Cela dit, il arrive que certaines communautés de jugement refusent d'exclure certaines personnes de l'ordre de la rationalité même quand leur conduite en public ne satisfait pas à la plupart des attentes de conformité constituant le répertoire normatif par le truchement duquel le sens ordinaire émet ses jugements de folie. Ce même refus d'assignation à un état de folie peut aussi s'appliquer à une certaine catégorie de personnes itinérantes vivant de la mendicité. Comment donc comprendre ce phénomène : une personne dont la conduite en public épouse toutes les caractéristiques que le sens commun attribue à la folie, mais qui pourtant n'est pas considérée comme folle par un certain nombre de personnes ?

L'état de *fo moun fou* (faux fou) : convention mystique avec les *Lwa* et stratégies de survie

Goffman (1975) nous avait invités à distinguer la « normalisation » qui traduit les processus par lesquels les personnes se trouvant dans un état normal s'efforcent de traiter les

stigmatisés comme s'ils ne l'étaient pas, de la « normification », c'est-à-dire de l'effort des personnes stigmatisées pour apparaître dans un état normal sans nécessairement dissimuler leur handicap. Nous pourrions parler, à propos des situations que nous traitons maintenant, d'« anormification ». En effet, selon certaines personnes se trouvant dans un état normal et prenant appui sur le monde de l'inspiration en mobilisant leur connaissance du vodou, il peut aussi exister une mise en scène de la folie ou de la mendicité. Dans le cadre de certaines conventions surnaturelles dans le vodou dénommées *règleman* (règlements, pactes, en français), une personne peut, dans le cadre d'un pacte avec un *Lwa*, épouser en toute connaissance de cause, durant une période déterminée, une conduite en public qui dans la grande majorité des situations sera immanquablement confondue avec celle d'une personne itinérante vivant de la mendicité ou avec celle d'une personne assignée à un état de folie. La personne qui émet un jugement sur l'état dans lequel se trouve la personne dans ces genres de situation doit porter une attention soutenue à la justesse de son évaluation, elle doit avoir les compétences nécessaires pour prendre en compte les subtilités qui permettent de faire la distinction entre le vrai *pòv* ou le vrai *moun fou* et une personne qui se donne à voir dans un état de *pòv* ou de folie dans le cadre d'un *règleman*. La mise en garde de ce gardien d'hôtel, adepte du vodou, en est un exemple assez parlant :

> Il y a certaines personnes qui demandent la charité, qui ne sont pas de vrais mendiants. Ce sont des personnes qui ont signé un pacte avec des *Lwa*. Ainsi, chaque année, lors des fêtes patronales, tu peux les rencontrer dans la rue, une assiette à la main, en train de demander la charité, c'est le règlement qui l'exige, ce ne sont pas de vrais mendiants ni de vrais fous.[45]

Par ailleurs, pour certaines autres personnes se trouvant dans un état normal, l'adoption d'une conduite en public en apparence dictée par la folie, peut se révéler n'être qu'une stratégie de survie adoptée par une personne « normale » confrontée aux multiples

[45] Entretien avec un gardien d'hôtel qui se dit doté de capacités d'*ougan*, sans pour autant se revendiquer comme tel. Il nous a confié que, dans le cadre de son métier, il était amené à côtoyer fréquemment des personnes qualifiées de folles par la société, le 25 octobre 2021.

problèmes socio-économiques qui rongent la société, comme le suggère ce jeune de rue, laveur de voitures :

> Parfois, tu peux observer une personne porter plusieurs couches de vêtement, fouiller dans les ordures en quête de nourriture, pourtant elle n'est pas vraiment folle, c'est une ruse, c'est juste une forme de débrouillardise pour survivre dans la rue, c'est comme ça dans ce pays, chacun mène sa vie à sa façon.[46]

Selon ce point de vue, cette adoption par une personne « normale » des formes de conduite qui renvoient généralement à la folie lui permet d'éviter la honte associée à l'état de mendiant en se donnant à voir dans un état de folie. Cette stratégie donne la possibilité à la personne en proie aux pires conditions de vie de subsister dans la rue tout en échappant au jugement négatif qu'auraient prononcé sur son état un nombre indéterminé de personnes si elles l'avaient perçue comme étant une personne normale. En effet, même dans les contextes économiques les plus précaires, la mendicité est normalement perçue comme une pratique humiliante qui exige de la part du mendiant, et encore plus de la part d'un mendiant occasionnel, d'user de tact pour maintenir une certaine dignité aux yeux d'autrui. Il peut s'agir, pour certaines personnes normales occasionnellement contraintes à la mendicité, d'essayer d'engager des conversations avec d'autres dans l'espoir de développer sur le moment une certaine familiarité qui légitimerait une demande d'argent à la fin de la conversation. Le témoignage de l'institutrice à la retraite que nous avons interviewée dans cette recherche fait bien ressortir ce phénomène en nous parlant de la stratégie des personnes qu'elle appelle, non sans une pointe d'humour, des « pauvres maquillés » pour montrer comment, dans les situations, les personnes essaient de cacher leur petitesse dans la cité marchande :

> Il y a aussi des pauvres maquillés. La personne vient te faire la conversation, elle te demande les nouvelles de la famille, te parle de l'état du pays, de tout et de rien. Ensuite, à

[46] Entretien avec un jeune homme qui exerce le métier de laveur de voitures dans la rue, sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Son mode de vie qui le place quotidiennement dans des situations d'interaction avec des personnes désignées comme folles, le 15 octobre 2021.

> la fin de la conversation, elle fait semblant de partir et revient en catimini te demander si tu n'as pas quelque chose ou un peu d'argent à lui donner.[47]

Certaines personnes réputées saines d'esprit contraintes à la mendicité peuvent aussi recourir à des formes de conduites dont les effets peuvent être relativement dommageables pour leurs bienfaiteurs. Cette observation peut permettre de mieux comprendre ce type de situation.

> Ce jour-là, vers huit heures du soir, une dame d'une trentaine d'années se trouvait seule, à environ deux mètres de nous, sur la terrasse d'un petit bar de quartier. Au bout de quelques instants, un homme visiblement en larmes s'approche d'elle et sollicite son secours. L'homme lui expose que son fils est souffrant et qu'il requiert de toute urgence 250 gourdes pour lui acquérir un remède. Et la dame, émue par sa détresse, lui réplique qu'elle consent à lui prêter main-forte, mais qu'elle ne disposait que d'un billet de 500 gourdes. Ensuite, elle se rend auprès du tenancier du bar pour lui requérir s'il ne pouvait lui échanger son billet de 500 gourdes contre 2 billets de 250 gourdes, mais il s'est avéré que le tenancier n'a pas pu la dépanner sur le moment. Elle retourne donc auprès du monsieur, et, étant donné qu'il y avait une officine à une centaine de mètres du bar, elle se résigne à confier les 500 gourdes au monsieur pour aller acheter le remède à condition que ce dernier lui restitue le reliquat de son argent, à savoir 250 gourdes. L'homme a essuyé ses yeux, et s'est éclipsé sans jamais revenir. Après plus d'une trentaine de minutes d'attente, la dame a commencé à s'alarmer et est partie voir si le monsieur était encore à la pharmacie, mais à son retour elle a rapporté que le monsieur n'était pas non plus à la pharmacie.[48]

Les mendiants de longue date adoptent aussi des formes de conduite qui leur permettent de garder une certaine grandeur inspirée vis-à-vis de leur petitesse dans une cité marchande. La méthode utilisée consiste à s'appuyer sur certains dispositifs porteurs d'idéaux qui sont favorables à leur sort et qui incitent autrui à les traiter dans un régime d'*agapè*, tels que les églises catholiques qui véhiculent des idéaux d'amour du prochain, de charité et de

[47] Entretien avec une institutrice à la retraite et dont le fils est assigné à un état de folie, le 28 octobre 2021.
[48] Observation dans un petit bar de quartier à Carénage, le 13 octobre 2021.

compassion pour les pauvres. Ils maîtrisent aussi l'art de se faire petit pour répondre aux attentes de civilité, comme faire la courbette en guise de remerciement lorsqu'on leur fait de la charité. Lorsqu'ils sont accompagnés d'enfants en bas âge, ils suscitent encore plus un sentiment de pitié chez les passants qui force ces derniers à les traiter dans un régime d'amour.

En somme, nous avons mis au jour le répertoire normatif sur lequel se fonde l'évaluation ordinaire de l'état mental d'une personne selon différentes situations où l'on fait référence à la folie pour évaluer la conduite d'autrui, ce qui permet à une communauté de jugement d'assigner les personnes à différents états mentaux. Ce répertoire normatif doit être envisagé comme la manifestation sous forme d'attentes des multiples composantes d'une compétence générale chez les personnes leur permettant, entre autres choses, de formuler et de justifier des jugements en référence à la folie lorsqu'une personne ne parvient pas à adopter l'action convenable selon les contraintes d'une situation, et de l'assigner à l'état de folie qui à leurs yeux correspond la plus adéquatement à sa conduite dans la situation. Nous avons ainsi pu analyser comment, selon les contextes, telle dimension de cette compétence était mobilisée pour évaluer l'état mental d'une personne en référence à la folie et justifier le jugement porté sur elle, plutôt qu'une autre. En effet, pour appliquer ou pas un jugement de folie à une personne, il n'est pas nécessaire de confronter sa conduite à toutes les attentes de conformité constituant le répertoire normatif : selon les situations, une seule ou deux attentes non comblées peuvent suffire. Autrement dit, les acteurs ne sont pas obligés dans leur travail d'évaluation d'épuiser toute la liste de leurs attentes de conformité : dans bon nombre de situations, un écart considéré comme extrême par rapport aux attentes d'hygiène suffit pour se voir assignée à un état de folie. De plus, les acteurs se trouvant dans un état normal mobilisent les attentes normatives qu'ils estiment les plus adaptées à la situation qu'ils évaluent, comme nous l'avons vu plus haut lorsqu'il était question du passage d'une évaluation fondée sur les attentes d'hygiène à une autre fondée sur des attentes de rationalité ou encore de civilité, notamment dans les situations où la personne dont la conduite est évaluée parvient par exemple à passer avec succès les épreuves de conformité aux attentes d'hygiène.

Après avoir examiné le *modus operandi* de l'évaluation ordinaire de la folie par l'analyse d'un ensemble de situations et de rapports produits par les acteurs considérés comme normaux à Cap-Haïtien, nous allons nous intéresser à la manière dont ces derniers cherchent à expliquer et à traiter les causes qu'ils attribuent à cette condition. Nous verrons, dans le chapitre suivant, comment s'opère l'étiologie ordinaire de la folie en la confrontant aux situations de quête de guérison. En effet, dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien, outre le monde domestique où se pratique la médecine traditionnelle des herboristes, la recherche de guérison de la folie prend surtout appui sur deux mondes principaux : le monde de l'inspiration et le monde industriel.

CHAPITRE 5

Étiologie ordinaire de la folie et quête de guérison : entre le monde de l'inspiration et le monde industriel

Dans ce chapitre, nous présentons l'étiologie ordinaire de la folie telle qu'elle apparaît dans les témoignages des acteurs que nous avons interviewés à Cap-Haïtien, sur les raisons qui, selon eux, peuvent conduire une personne à sombrer dans la folie. Nous examinons cette problématique en relation avec la question de la quête de guérison menée par les familles, notamment pour les membres durablement assignés à un état de folie violente ou non-violente.

En effet, selon Pierre et collab. (2010), les pratiques de recherche d'aide et d'utilisation des services dépendraient du type d'étiologie utilisé par les acteurs. De même, les explications des causes et des manifestations de la maladie ainsi que l'orientation de la recherche d'aide ont partie liée avec la religion, la classe sociale, etc. Ces auteurs n'excluent pas, pour autant, la faculté des acteurs à mobiliser de façon pragmatique les ressources disponibles en combinant plusieurs modèles explicatifs de la pathologie et du bien-être. Ainsi, Pierre et collab. (2010) affirment que, confrontés à un trouble mental, les Haïtiens de la classe populaire ont coutume de recourir à un *ougan*. Ils peuvent solliciter un professionnel de la

santé mentale lorsque l'intervention de l'*ougan* s'est révélée inefficace. Certains peuvent faire appel concomitamment à un *ougan* et à un professionnel de santé mentale. De même, les Haïtiens des classes moyenne et supérieure sont plus disposés à se tourner vers des soins psychiatriques avant de consulter un *ougan*, dans la mesure où ils adhèrent au modèle biomédical de la pathologie mentale et aux modalités biopsychosociales du traitement. Par ailleurs, les catholiques orthodoxes et les protestants fondamentalistes ne consulteront généralement pas un *ougan*, ils feront plutôt appel à un doktè fèy (herboriste) et se rendront fréquemment prier à l'église. En outre, Pierre et collab. (2010) soulignent que de nombreux patients manifestent une réticence pour les hôpitaux, car ces derniers y arrivent souvent à un stade avancé de la maladie et y décèdent.

Cela dit, dans le cadre de cette thèse, notre démarche ne consiste pas à rendre compte des conduites et des discours des personnes à partir de formes stables, comme leur appartenance à une classe sociale ou à une confession religieuse, notre approche consiste plutôt à porter attention aux actions et aux rapports que font les personnes des situations ainsi qu'aux principes et objets sur lesquels elles s'appuient pour fournir des explications des causes de la folie et justifier les choix qu'ils font durant la recherche de guérison pour leurs proches. Ces discours et actions sont confrontés aux situations de quête de guérison où des moyens de guérison fournis par divers mondes sont mis à l'épreuve. Cependant, notre démarche ne vise pas à occulter les rapports de force et les logiques de domination, mais plutôt à les saisir, lorsqu'elles sont en œuvre, dans le déploiement même des situations.

En effet, il ressort que les personnes ordinaires fondent leur étiologie de la folie sur deux monde*s* principaux, le monde de l'inspiration et le monde industriel. Ces deux monde*s* sur lesquels s'appuie une même personne pour déterminer les causes de la folie sont régis par des principes, pour le moins, contradictoires, pourtant cette contradiction n'est ni perçue ni vécue comme telle. Comme l'avait déjà souligné Ogien (2006) en parlant du caractère pluriel des ordres normatifs, cette dualité des modèles explicatifs (scientifique et magico-religieux), ne constitue pas pour eux un phénomène troublant. Pour expliquer les causes de la folie, certains des répondants n'hésitent pas à recourir à deux dispositifs distincts : d'une

part, celui de la religion, de la foi et de la révélation, qui relèvent du monde de l'inspiration ; d'autre part, celui de la science, qui appartient au monde industriel, et qui repose sur l'observation empirique et l'expérimentation. Ils ne voient pas de contradiction à mobiliser ces deux dispositifs, même lorsqu'il s'agit de rendre compte de la folie d'une même et seule personne. Ainsi, l'homme à tout faire expose les causes de la folie de son cousin en ces termes :

> Oui. Je vous ai parlé de cette affaire mystique. C'est une autre personne qui l'avait rendu fou. Son état mental avait commencé à s'améliorer, mais il s'était mis à fumer de la drogue. C'est là qu'il a complètement perdu la tête. Avant d'avoir sombré dans la drogue, la personne l'avait déjà rendu fou, mystiquement. Nous l'emmenions voir régulièrement un médecin, et il commençait à aller mieux. Mais peu à peu, à cause de la drogue, il avait complètement sombré dans la folie. Maintenant il est mort, il a perdu la vie dans la rue.[49]

Dans le discours de ce répondant par exemple, nous pouvons constater qu'il fait simultanément référence au monde de l'inspiration et au monde industriel pour expliciter les causes de la folie chez son cousin. Le sort mystique y apparaît comme la cause première de la folie de ce dernier, tandis que sa consommation de drogue y est présentée comme un facteur d'aggravation de cet état de folie. Afin d'approfondir la question, il convient maintenant de présenter plus en détail l'étiologie ordinaire de la folie qui se fonde sur le monde industriel, ensuite nous présenterons celle qui renvoie au monde de l'inspiration.

[49] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

Des explications fondées sur le monde industriel

Pour expliquer les causes de la folie, les personnes ordinaires peuvent fonder leurs démarches argumentatives sur des discours, des dispositifs et des règles de conduite qui s'apparentent à la science. Ce sont des explications qui, bien qu'articulées dans un langage non spécialiste, ont la prétention d'être rationnelles, fondées sur des preuves, et dissociées des modèles explicatifs magico-religieux du monde de l'inspiration. Les principales causes de la folie que mentionnent les acteurs, lorsqu'ils fondent leurs explications sur le monde industriel, sont les suivantes :

Reflechi twòp (réfléchir trop ou penser trop) comme cause de la folie

Kaiser et collab. (2015) ont abordé le phénomène *reflechi twòp* dans le département du Centre d'Haïti, à partir de la notion d'*idiome de détresse* en tant qu'instrument linguistique d'une communauté lui permettant d'exprimer dans un langage naturel un sentiment de détresse. Dans cette perspective, *reflechi twòp* est une expression idiomatique du créole haïtien associée à un syndrome culturel dans le Plateau central d'Haïti. Selon Kaiser et collab. (2015), *Reflechi twòp* se réfère à une constellation de symptômes de rumination intense, d'affect diminué et d'isolement social, parfois en réponse à une perte personnelle. Il s'agit d'une manifestation de tristesse prolongée qui peut dans de rares circonstances mener à un état de folie (que ces auteurs assimilent à la psychose) si elle perdure. Le syndrome « Réfléchir trop » en Haïti présente, selon ces chercheurs, une grande similitude avec les états de « penser trop » décrits dans de nombreuses autres régions du monde, notamment en Afrique, en Asie, et en Amérique centrale et du Sud. De plus, Kaiser et collab. (2015) affirment que la grande similitude avec les symptômes de la dépression et de l'anxiété suggère que « penser trop » en Haïti relève d'une catégorie générale de maladie névrotique comme cela a été proposé à propos des états de « penser trop » dans d'autres groupes culturels. Cependant, ils soulignent une distinction notable dans le contexte haïtien où toutes les références aux causes de *reflechi twòp* étaient liées, selon eux, d'une manière

ou d'une autre à des facteurs structurels, notamment la pauvreté, le chômage et le manque d'opportunités. De même, des facteurs tels que la maladie et la violence politique sont considérés comme causes du « penser trop » dans le nord d'Haïti (Bolton et collab., 2012, cité par, Kaiser et collab. 2015).

Dans le cadre de notre étude à Cap-Haïtien, certains participants ont également mentionné l'expression de détresse *reflechi twòp* comme cause de la folie chez les autres. Selon eux, les personnes qui ne parviennent pas à surmonter certaines épreuves existentielles peuvent se laisser envahir par des pensées excessives sur leurs malheurs. Or, se morfondre sur ses problèmes et ses difficultés peut, d'après ces participants, conduire à la folie. Le témoignage de l'agronome illustre bien ce point de vue :

> Je pense que le fait de trop réfléchir peut rendre une personne folle. Une personne qui a perdu un membre très cher de sa famille, elle pense tellement à cela, cette personne peut perdre la tête et devenir folle.[50]

Ce professeur de l'Université d'État d'Haïti à Limonade affirme qu'il existe bel et bien un point critique où les individus épuisent l'ensemble de leurs ressources psychologiques pour faire face aux vicissitudes de l'existence, et c'est à partir de ce moment de rupture qu'ils sombrent dans la folie. Voici son témoignage :

> Il y a d'autres personnes, ce sont des problèmes personnels, sentimentaux, des problèmes de la vie qui les poussent à trop réfléchir, elles ne peuvent pas les maîtriser, ils n'ont pas suffisamment de force psychologique, assez de résilience pour supporter les charges des problèmes sociaux, puis elles sombrent dans la folie.[51]

[50] Entretien avec une jeune agronome qui réside dans le même quartier qu'un individu qualifié de fou par le sens commun. Elle nous a confié qu'elle entretenait des rapports réguliers avec cette personne, qu'elle ne considère pourtant pas comme une amie, 7 octobre 2021.
[51] Entretien avec un professeur de l'université d'État d'Haïti à Limonade, qui réside dans un quartier que fréquentent régulièrement des personnes désignées comme folles, le 20 octobre 2021.

Cette référence à l'expression *reflechi twòp* comme processus pouvant aboutir à la folie apparaît également dans le rapport de ce commerçant :

> Si la personne vit beaucoup de stress, elle pense trop à ses problèmes. Il y a certains problèmes qu'affronte une personne, il arrive un certain moment où son cerveau ne peut plus tenir, elle n'a pas d'autres choix que de sombrer dans la folie.[52]

En effet, lorsque nous suivons de près les rapports qu'ont produit les répondants sur cet état mental, c'est surtout à la rumination excessive devant certaines épreuves existentielles qu'ils font allusion lorsqu'ils emploient cet idiome. Face aux prétentions des personnes, le réel oppose souvent des obstacles insurmontables, tels que l'irréversibilité de la mort d'un proche, ou la résistance des dispositifs face aux efforts répétés des personnes pour affronter les vicissitudes de l'existence. Ces contrariétés engendrent chez les personnes concernées une rumination excessive sur leurs difficultés, qu'elles perçoivent comme insurmontables, et qui leur infligent une profonde détresse. Ainsi, il convient de souligner la difficulté que représente le fait que Kaiser et al. (2015), malgré l'observation que les acteurs attribuaient cet état mental aux obstacles du monde social, désignent néanmoins *reflechi twòp* comme des ruminations qui ne cherchent pas à trouver des solutions, afin de légitimer leur proposition d'une thérapie cognitive comportementale visant à promouvoir une cognition positive. Cette démarche, qui cherche à construire *reflechi twòp* comme un équivalent de la dépression, méconnaît en effet les capacités de bon nombre d'acteurs à appréhender avec réalisme, et dans une certaine forme de généralité, les difficultés auxquelles ils sont confrontés, lesquelles peuvent se révéler comme des épreuves insurmontables pour quiconque se trouverait dans les mêmes situations, en raison de la forte résistance que leur opposent certains dispositifs.

En effet, comme le souligne Ehrenberg (2006), le succès de la dépression comme trouble mental est lié à un changement dans la règle sociale qui a modifié les modes d'institution

[52] Entretien avec un détaillant du marché de Clugny qui côtoie régulièrement des personnes qualifiées de folles, dans le cadre de son activité professionnelle, le 24 octobre 2021.

de l'individu, lequel changement consiste en un basculement d'une société se référant à la discipline, l'obéissance et à l'interdit, vers une société s'appuyant sur l'autonomie, c'est-à-dire sur l'initiative individuelle généralisée et l'idéal de l'épanouissement personnel. Autrement dit, l'imposition de la dépression, et son ancrage dans le monde médical et social, à la fin des années 1960, a partie liée avec un basculement vers une société où chacun semble être son propre souverain et se voit par cela même confronté à la question de la possibilité illimitée. Dans cette perspective, selon Ehrenberg (2006), la dépression se donne à voir comme une *maladie de la responsabilité* dans laquelle le sentiment d'insuffisance domine celui de la culpabilité alors que, d'un point de vue anthropologique, *reflechi twòp*, contrairement à la dépression, a partie liée avec une perception, le plus souvent justifiée, d'absence de possibilité. C'est la raison pour laquelle, lorsque les personnes utilisent cet idiome, elles font généralement référence en même temps à un ensemble de problèmes sociaux, de contraintes d'ordre structurel auxquels font face les individus qui se trouvent dans cet état mental. *Reflechi twòp* traduit en effet la défaite de la fameuse *résilience* devant l'absence de possibilité. Par exemple, une mère de trois enfants et dont le conjoint, seul pourvoyeur de subsistance du foyer, vient de mourir, et qui se trouve dans une situation de précarité économique, sociale et affective, dans un pays complètement appauvri où le chômage est endémique et les opportunités sont rares, peut avoir un point de vue tout à fait réaliste du caractère inextricable de sa situation, et se mettre à ruminer des pensées à propos de sa survie et de celle de ses enfants. Les solutions durables à ces problèmes sociaux dépendent des changements, au niveau politique, que l'on peut apporter aux dispositifs pour favoriser l'accès des personnes aux ressources culturelles, économiques et politiques nécessaires à leur bien-être, ce qui limite l'intérêt d'une approche thérapeutique basée sur la modification des cognitions et des comportements.

Par ailleurs, le témoignage de ce laveur de voitures fait ressortir une autre forme de conduite, plus visible, par laquelle peut se manifester l'état mental *reflechi twòp* dans l'espace public. En effet, à un certain moment donné, la personne qui pense trop peut commencer à « parler toute seule » en public :

> Par exemple, un homme dont la femme, mère de ses enfants, est partie peut commencer à parler tout seul, il commence à perdre la tête. Une fois, j'ai été témoin de ça à Lakay Bar restaurant. Un patron s'était en effet jeté dans la mer en face du restaurant à cause d'une femme. Il était pourtant propriétaire d'une voiture flambant neuve. Enposib[53] performait à Lakay ce jour-là. En sortant du restaurant, il s'est jeté directement dans la mer, en ne cessant de répéter : « Chérie, tu me manques, chérie, tu me manques ».[54]

Ce type de conduite en public qui épouse généralement la forme d'un monologue ou d'un dialogue engageant la personne avec un être invisible est un élément sur lequel peut s'appuyer une communauté de jugement pour justifier sa référence à la folie pour qualifier la conduite d'une personne. *Pale li sèl èy* (parler tout seul) constitue en fait une forme d'extériorisation en public de l'idiome de détresse *reflechi twòp*. En effet, à force de ruminer ses problèmes, la personne finit par les verbaliser en public sans se soucier des regards et des opinions des autres.

Étudier trop comme cause de la folie

Pour certains répondants et répondantes, le fait de trop étudier, d'essayer d'assimiler un trop grand nombre de notions, ou de s'efforcer à lire des livres complexes pour lesquels on n'était pas intellectuellement préparé peut conduire à la folie. Nous utilisons donc la notion de *boulimie sciendi* pour synthétiser les discours de certains répondants et répondantes sur les liens de causalité qu'ils construisent entre le fait de *trop étudier* et la folie. Elle renvoie à une forme exacerbée de la *libido sciendi* (soif de connaissance) où la personne éprouve un besoin intense, irrépressible de lecture, et d'acquisition de connaissances : ce qui peut, selon certains répondants et répondantes, amener à la folie en raison d'une forme de

[53] Groupe musical haïtien de tendance Kompa.

[54] Entretien avec un jeune homme qui exerce le métier de laveur de voitures dans la rue, sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Son mode de vie le place quotidiennement dans des situations d'interaction avec des personnes désignées comme folles, le 15 octobre 2021.

défaillance du cerveau due à un effort excessif pour assimiler un nombre trop important de notions complexes. Voici ce qu'en dit ce gérant agricole :

> Une personne peut être une intellectuelle et devenir folle, la personne a trop étudié, cela l'a rendue folle. Il y a une personne que je connais qui a vécu une telle situation : c'était une personne très intelligente, et elle étudiait tellement de choses, à un point qu'elle est devenue folle.[55]

La deuxième explication fournie par certains répondants et répondantes ne renvoie pas directement à une forme d'appétit insatiable pour la connaissance, mais plutôt à une forme de contrainte liée aux situations d'apprentissage, comme le cas des étudiants ou d'élèves qui vivent beaucoup de stress, d'épuisement, d'anxiété, durant leur formation. Selon ces répondants et répondantes, ces situations peuvent conduire à une dégradation de la santé mentale à un point tel que la personne sombre dans la folie, comme le laisse entendre l'homme à tout faire que nous avons rencontré dans le cadre de cette recherche :

> Une personne qui étudie beaucoup et qui calcule trop peut devenir folle.[56]

Ainsi que cet animateur de radio au chômage :

> Plusieurs situations peuvent conduire une personne vers la folie. Il y a certaines personnes, ces sont les problèmes de la vie. Il y en a d'autres, c'est le fait de trop étudier à l'école.[57]

[55]Entretien avec un gérant agricole résidant au Cap-Haïtien, dans un quartier où cohabitent des personnes assignées à un état de folie, le 17 octobre 2021.
[56] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.
[57] Entretien avec un animateur de radio qui exerce son métier sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Ce dispositif lui offre une opportunité unique d'observer et de dialoguer, quotidiennement, avec des individus qualifiés de fous par la société, le 12 octobre 2021.

Ainsi, certains répondants et répondantes établissent des liens de causalité entre les activités intellectuelles intenses et les études, d'une part, et la folie, d'autre part. Ce type de lien est fréquemment évoqué à Cap-Haïtien pour expliquer la folie chez une personne. Le premier lien concerne l'excès dans l'assimilation des connaissances, et l'autre renvoie aux contraintes inhérentes aux conditions scolaire et universitaire, et peut être assimilé au syndrome d'épuisement. Il peut également être rapproché des rapports que produisent certains chercheurs qui étudient les problèmes de santé mentale des étudiants. Par exemple, Romo et collab. (2019) ont réalisé une synthèse de travaux portant sur diverses thématiques comme la dépression, le stress, l'alimentation, etc. Elles ont montré que les études universitaires constituent un moment particulier dans la vie des jeunes qui peuvent occasionner différents problèmes de santé mentale, lesquels problèmes, en retour, entraînent des conséquences importantes sur la réussite scolaire.

En outre, à Cap-Haïtien, imputer la folie d'une personne à son excès dans les études ou à sa soif de connaissance est une manière de lui reconnaître encore une certaine dignité, ainsi qu'à sa famille, en rappelant la grandeur relative dont celle-là jouissait en référence à la cité industrielle qui valorise l'intelligence, le savoir et les compétences scientifiques. Tout en déplorant son état de folie, on mettra en exergue son intelligence, son assiduité à l'école, sa soif d'apprendre, son parcours scolaire qui jusque-là étaient exemplaires.

Les chocs émotionnels comme cause de la folie

En ce qui concerne les chocs émotionnels, des auteurs comme Wittezaele & Nardone (2016) parlent par exemple du tourbillon émotionnel et cognitif dans lequel une personne risque de (re)plonger à la suite d'un événement traumatisant, ce qui peut affecter la conduite de la personne (troubles alimentaires, troubles compulsifs, attaques de panique, éclats de violence, etc.) Selon Kaiser et collab. (2015), il existe une corrélation positive constante entre le traumatisme et la détresse mentale, telle qu'évaluée par tous les instruments de dépistage. Ils affirment que les résultats de leur recherche sont en accord

avec ceux de nombreuses revues systématiques et méta-analyses. De même, pour certains répondants et répondantes, la folie peut être le résultat d'un événement traumatisant ou d'une détresse émotionnelle. C'est ce qu'exprime le commerçant du marché Clugny que nous avons eu l'occasion d'interviewer :

> Il y a certaines personnes qui ont été témoins d'un drame impliquant leurs parents : cela peut arriver que l'on assassine sous ses yeux, sa mère, son père ou son frère. La personne peut perdre la tête en raison du choc qu'elle a subi dans cette situation. [58]

L'ancien agent des douanes nous expose la tragédie qui, d'après lui, a enclenché le basculement progressif de son ami dans un état de folie :

> Je pense que notre amitié a duré entre 5 à 7 ans, puisqu'il n'est plus de ce monde. Premièrement, c'est une personne, lorsqu'on connaît dans quelles conditions il est devenu fou, on ne peut pas s'empêcher de compatir à sa souffrance. On éprouvera toujours de la sympathie pour lui. Il fréquentait le Collège Notre-Dame. Nous pouvons dire que c'est l'une des meilleures écoles de la ville du Cap. C'était un étudiant très brillant. Son père travaillait comme homme de ménage chez un avocat. Voilà qu'un soir, un voleur s'est introduit dans la propriété de son employeur. Ce soir-là, l'avocat était présent, il s'arma d'un pistolet et le père de mon ami, d'une machette. Ils ont décidé de cerner de près le voleur, mais ils se sont malheureusement séparés. Dans la foulée, l'avocat a ouvert le feu en confondant le père de mon ami avec le voleur. C'est ainsi que le père a perdu la vie. Le propriétaire de la maison l'a tué par accident. C'est à la suite de cet événement tragique que mon ami a commencé à perdre la tête, à souffrir régulièrement de dépression. Puis, on

[58] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.

> a commencé à lui administrer certains médicaments pour traiter sa folie. Puis, voilà, sa santé mentale a continué à se détériorer au fil du temps.[59]

Cependant dans ce rapport que produit cet acteur sur la situation de son ami, le choc émotionnel n'est pas toujours présenté d'emblée comme une cause directe de la folie, c'est surtout la détérioration progressive de la santé mentale, faute d'une prise en charge adéquate à la suite de ce choc, qui va l'amener à un état de folie. Ainsi, pour cet ancien agent des douanes, lorsque la folie n'est pas l'effet immédiat d'un choc émotionnel, elle peut être considérée comme l'aboutissement de petits troubles qui n'ont pas été traités et qui progressivement se sont détériorés, à la suite d'un choc émotionnel, jusqu'à attendre un stade ultime. Voici donc son témoignage :

> Les raisons et les facteurs sont nombreux : certaines personnes, c'est à la suite d'un choc émotionnel, et puis la personne sombre dans la folie. D'autres, c'est à cause d'une maladie, une pathologie qui s'empire graduellement jusqu'à aboutir à ce stade de folie. La personne était normale, propre, chez elle. Justement, elle avait de petits troubles mentaux qui, avec le temps, se sont aggravés. Après on constate une détérioration manifeste de l'état de la personne : elle commence à marcher pieds nus dans la rue, sale, jusqu'à atteindre un niveau où l'on reconnaît en lui une personne folle.[60]

Outre les traumatismes psychologiques, la majorité des personnes en état de non-folie ayant participé à cette étude, mentionne également la consommation de substances illicites et d'alcool comme des facteurs susceptibles de provoquer la folie chez autrui.

[59] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.
[60] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

La consommation de drogue et d'alcool comme cause de la folie

Pour une bonne partie des personnes « normales » interviewées dans le cadre de cette recherche, il existe un lien de causalité entre la consommation de drogue et d'alcool et la folie. Par exemple, pour ce professeur d'université, l'usage de stupéfiants est l'une des causes de la folie :

> Selon moi, plusieurs raisons peuvent rendre une personne folle. Cela peut être lié à l'usage de stupéfiants. À la consommation abusive de drogue et d'alcool. La toxicomanie peut mener à n'importe quelle maladie dont nous ignorons la nature.[61]

Cette institutrice retraitée aborde la question des causes de la folie sous le même rapport tout en attirant l'attention sur l'influence que peuvent avoir les groupes de pairs sur la conduite de certains jeunes :

> Il y a des groupes que fréquentent les jeunes et que leurs parents ne savent même pas, il y a des groupes d'amis qui les influencent et qui les poussent à fumer des drogues, et, dès la première bouffée, ton enfant perd la tête. Et les gens disent que le cerveau d'un tel est grillé. Dès que l'on dit que ton cerveau est grillé, c'est que tu as atteint le point du non-retour vers la folie.[62]

Comme le soulignent Brenon & Le Breton (2013), depuis les années 1990, une quantité considérable d'études ont montré que les personnes qui souffrent d'un trouble psychiatrique grave courent en effet un risque statistique très élevé de développer un trouble lié à l'usage de substances psychoactives et vice versa. En ce sens, le discours ordinaire des répondants et répondantes qui associent la folie à la consommation d'alcool

[61] Entretien avec un jeune enseignant de la faculté de droit du Cap-Haïtien, qui réside dans un quartier où circulent fréquemment des personnes considérées comme folles, et avec lesquelles il noue des relations régulières., le 18 octobre 2021.
[62] Entretien avec une institutrice à la retraite et dont le fils est assigné à un état de folie, le 28 octobre 2021.

et à l'abus de certaines substances illicites comme le crack ou la marijuana, n'est pas en contradiction avec les explications que propose la communauté scientifique.

La détérioration des conditions de vie comme cause de la folie

Kaiser (2015), en se référant aux travaux de Farmer (2011) et de James (2011), met en exergue cette idée défendue par des anthropologues selon laquelle les insécurités quotidiennes existantes ont un impact non négligeable sur la santé mentale. Il s'agit d'une perspective qui, d'après Kaiser (2015), s'accorde avec certaines recherches émergentes qui avancent que les facteurs de stress quotidiens, notamment ceux liés à la pauvreté, sont plus générateurs de détresse mentale que les événements traumatiques. Kaiser (2015) précise que ces recherches se sont focalisées principalement sur les ressources matérielles quotidiennes, telles que la nourriture, le logement et le revenu, et ont établi un lien entre l'accès incertain à ces ressources et les symptômes des troubles mentaux courants, tels que l'anxiété et la dépression.

De même, Dorvil (1982), longtemps avant cela, a attiré l'attention sur le changement de regard sur la santé mentale qu'a opéré le mouvement alternatif en psychiatrie, invitant à interroger les rapports sociaux, les conditions matérielles d'existence, et à comprendre comment leurs détériorations peuvent conduire des personnes à adopter une conduite que les autres n'hésiteront pas à qualifier de folie. La perspective de certains répondants et répondantes sur les causes de la folie est très proche de celles proposées par le mouvement alternatif en psychiatrie et par l'anthropologie de la santé. En effet, la dégradation des conditions de vie, due par exemple à une perte d'emploi, peut, selon plusieurs répondants et répondantes, précipiter une personne vers l'abîme de la folie. Cette détérioration des conditions d'existence peut être vécue avec un sentiment d'échec qui n'est pas sans susciter chez la personne une longue et profonde amertume. Cette souffrance est d'autant plus profonde lorsque la personne se compare aux autres : par exemple, à ses amis d'enfance qui ont pu quitter le pays en quête d'une vie meilleure et qui y reviennent durant les

périodes de fêtes ou des vacances d'été. Ce sentiment de petitesse par rapport aux autres dans une cité marchande, vécu au quotidien, peut conduire, par la rage, la colère, les idées noires, la tristesse qu'il suscite, une personne à sombrer dans la folie. Le témoignage de ce gardien d'hôtel est assez parlant :

> Même moi, si demain, je n'ai plus rien, je ne peux plus travailler, je ne peux plus me prendre en charge, je suis stressé, des idées vont commencer à envahir ma tête, et puis je vais perdre la tête. Un fusible a sauté, et voilà je deviens fou. Un jeune homme qui aimerait progresser dans la vie et qui ne peut même pas s'acheter un visa dominicain pour aller chercher du travail ! Toutes ces difficultés vont finir par te monter à la tête. Des types qui étaient dans la même cohorte que toi à l'école ont pu trouver un moyen de quitter ce pays en quête d'une vie meilleure, et tu constates que tu es resté ici sans faire de progrès. Il va avoir une forme de rage qui s'emparera de toi, et tu perdras la tête.[63]

L'institutrice que nous avons rencontrée lors de notre recherche propose une explication similaire à la cause de la folie en mettant l'accent sur le phénomène de déclassement, de rapetissement des personnes dans une cité marchande. Le fait de ne plus avoir les moyens de faire valoir certains objets, signes extérieurs de la richesse qui jadis permettait à la personne d'affirmer sa grandeur relative, peut en effet l'amener vers la folie :

> Lorsque la personne compare ses conditions de vie d'antan à celles d'aujourd'hui et constate une nette détérioration, ça peut lui monter à la tête, et elle peut devenir folle.[64]

De même, ce commerçant attire l'attention sur la difficulté que rencontrent les personnes à *se grandir* dans une cité, industrielle par exemple, malgré le fait d'avoir respecté toutes les règles de la grammaire de cette cité. La personne peut avoir fait des études, fournir tous

[63] Entretien avec un gardien d'hôtel qui se dit doté de capacités d'*ougan*, sans pour autant se revendiquer comme tel. Il nous a confié que, dans le cadre de son métier, il était amené à côtoyer fréquemment des personnes qualifiées de folles par la société, le 25 octobre 2021.
[64] Entretien avec une institutrice à la retraite et dont le fils est assigné à un état de folie, le 28 octobre 2021.

les efforts dans les limites de ses possibilités, mais continuer à échouer les épreuves en raison des contraintes inhérentes à la situation du pays :

> Autre chose, la situation chaotique du pays peut rendre fou. Imagine un jeune homme qui a fait ses études et qui a fait tout ce qui dépendait de lui pour réussir, mais malgré tout, rien ne va pour lui, cela peut le rendre fou.[65]

Par ailleurs, si pour certains répondants et répondantes, la folie a partie liée avec le sentiment de petitesse que peuvent ressentir les personnes lorsqu'elles comparent leur situation à celles d'autrui à partir du principe d'équivalence de l'accumulation de la richesse, pour d'autres, la folie a rapport avec une forme de transmission intergénérationnelle dans le contexte du monde domestique, plus spécifiquement dans les familles.

Une transmission intergénérationnelle

L'idée d'une transmission des délires à l'intérieur même des familles n'est pas sans intérêt pour la psychiatrie. D'ailleurs, comme le souligne Haesevoets (2015), en revisitant l'histoire de la psychiatrie, l'on peut constater que les premiers aliénistes français envisageaient déjà le problème de la « folie à deux » comme étant le produit d'un « délire familial ». Une perspective qui aura une influence sur certaines théories psychanalytiques et systémiques actuelles, notamment par le truchement de notions comme « transmission inconsciente des délires intergénérationnels », et de « transactions psychopathologiques ». C'est en effet une explication semblable que certains répondants et certaines répondantes

[65] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.

donnent à la cause de la folie. Cet état mental est vu comme une tare qui se transmet d'une génération à l'autre, comme le dit l'organisatrice d'événement :

> Il y a certaines personnes, c'est comme une tare familiale, il y a des grands-parents qui étaient fous et à cause des grands-parents tel petit fils peut aussi devenir fou.[66]

En plus de cette explication des causes de la folie, d'autres répondants attirent l'attention sur le fait que la manifestation d'une conduite en public qui s'apparente à la folie peut tirer son origine dans une remise en question par d'autres de la grandeur d'une personne dans une situation. Cette remise en question se fait sur une base régulière et prend habituellement forme dans des actes d'intimidation ou d'harcèlement moral qui tendent à invalider ou à banaliser les capacités d'une personne à accomplir une tâche.

La banalisation régulière des compétences comme cause de la folie

Le fait qu'une personne soit systématiquement exposée à des situations où sa manière de faire valoir sa grandeur dans la manipulation d'un dispositif quelconque, où ses compétences à travers des maniements d'objets ou de la coordination des conduites des autres dans la réalisation d'une tâche commune, se trouvent remises en question sous forme de moqueries, de raillerie, peut, selon certains répondants et répondantes, conduire cette personne à la folie. Ces types de moquerie qui suscitent à chaque fois un sentiment de colère chez la personne intimidée, amènent généralement cette dernière à adopter une conduite particulièrement défensive qui, par son caractère récurrent, sera en retour immanquablement attribuée à la folie, comme le fait de lancer des pierres contre les moqueurs. Le cas de « Deux par deux » relaté par cet homme à tout faire, pour illustrer

[66] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

certaines pratiques de son cousin qui, plus tard, sombrera à son tour dans la folie, illustre bien ce phénomène :

> Il était un vrai railleur, il était tout le temps en train de se moquer de quelqu'un. Avant de devenir lui-même un fou, mon cousin avait largement participé à rendre folle une autre personne. Voici comment : il y avait dans le temps une personne qui était chargée de réguler l'accès des utilisateurs à une fontaine publique, et cette personne demandait toujours aux gens de se mettre en rang, deux par deux. Et lui, il avait pris le vilain plaisir, avec un bon nombre d'autres personnes, à surnommer le monsieur « Deux par deux ». Et à chaque fois, ce dernier réagissait en lançant des pierres. Il a fini par complètement perdre la tête. Selon un dicton, on finit toujours par payer ses fautes sur cette terre. On peut dire quelque chose comme cela à propos de mon cousin, car il a contribué grandement à la folie de cette personne.[67]

La trame épigrammatique qu'imposent les moqueurs au déroulement de la situation aboutit en fait à la banalisation de l'épreuve et du même coup des capacités ainsi que des efforts consentis par la personne pour maintenir sa dignité en assurant le déroulement correct de la situation.

Au demeurant, lorsque les personnes essaient d'expliciter les causes de la folie en adoptant un argumentaire fondé sur certains principes scientifiques, comme la vulnérabilité empirique des assertions qu'elles avancent, la règle de conduite qu'elles revendiquent dans la quête de guérison, c'est de se tourner vers la médecine moderne, en s'écartant des explications proposées par le monde magico-religieux, comme le laisse entendre cette commerçante :

> Moi, je ne suis pas quelqu'un qui croit dans le mysticisme, je crois que si une personne devient folle, c'est ou bien à cause d'un choc émotionnel, ou bien à cause de la

[67] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

> consommation de stupéfiants. Il faut donc se tourner vers des psychiatres ou des psychologues pour remédier à sa situation.[68]

Lorsque les personnes fondent leurs arguments sur le monde industriel qui valorise les explications scientifiques, elles ont tendance à conseiller aux proches de conduire la personne désignées comme folle à l'hôpital de Pilate qui dispose également d'un service psychiatrique où elle pourra recevoir une injection calmante dont les effets peuvent se prolonger pendant plusieurs mois. Elles peuvent également recommander de la transférer à Port-au-Prince, au Centre psychiatrique Mars & Kline, ou à l'Hôpital psychiatrique Défilée de Beudet, où elle sera internée dans l'attente d'une amélioration.

Une étiologie prenant appui sur le monde de l'inspiration

L'étiologie magico-religieuse a partie liée avec le monde de l'inspiration, et procède d'une remise en question du principe supérieur commun de la cité industrielle en postulant que le discours et les pratiques de la médecine moderne sont limités au monde terrestre. De ce fait, il existe une part de la réalité de la folie qui lui échappe – à savoir la réalité mystique de la maladie –, et elle n'a donc pas toutes les compétences pour guérir les personnes désignées comme folles. Le monde auquel renvoie cette étiologie ordinaire est un monde non seulement peuplé d'humains et d'objets, mais aussi d'autres êtres de grandeurs supérieures tels que les dieux et les esprits incarnés par exemple sous forme de *Lwa* dans le vodou, et d'anges dans le catholicisme et le protestantisme. Dans ce monde de l'inspiration, le dénuement du pauvre comme du « fou » constitue une forme de grandeur qui lui donne accès à des mondes qui échappent au regard des autres : est attribué au « fou » la capacité de présager les futurs numéros gagnants qui sortiront à la loterie; de même, la

[68] Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs établissements de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien. Celle-ci interagit quotidiennement avec des personnes désignées comme folle, le 5 octobre 2021.

relation sexuelle avec une femme désignée comme folle est un rituel qui ouvre la porte à la grandeur dans une cité marchande. On reviendra sur ce point au sixième chapitre.

Dans ce monde de l'inspiration, on distingue le « fou mystique » du « fou naturel ». La folie naturelle est considérée comme inguérissable, seule la folie mystique, comme sort mystique jeté de l'extérieur, peut être traitée, mais au prix d'un respect méticuleux du guide de guérison proposé par un *bòkò*, un pasteur évangéliste des églises de guérison, un franc-maçon, etc. De même, la notion de croyance y revêt un sens double. Elle renvoie à la fois au fait de croire à des êtres surnaturels et au fait de porter allégeance à ces êtres. Ainsi, dans le cas de cette dimension de la cité inspirée, lorsqu'une personne dit qu'elle ne croit pas dans les *Lwa* ou dans le vodou, elle ne nie pas l'existence des *Lwa*, mais réaffirme son renoncement à cette religion et à ses dieux au profit du christianisme ou du protestantisme. Et corollairement, dire que l'on croit en Dieu, ce n'est pas seulement affirmer sa croyance à son existence, mais aussi proclamer son allégeance à lui.

Par ailleurs, si un regard scientifique risque de remettre en question les arguments des acteurs qui se fondent sur des normes magico-religieuses, force est de constater que ces types d'explications ou d'arguments ne sont pas complètement métaphysiques ou déconnectés de la réalité concrète des personnes, ils supposent au contraire la rencontre avec un certain réalisme. Les acteurs racontent des histoires qui tiennent la route et qui s'appuient sur certains faits que ces derniers s'efforcent de faire tenir dans un dispositif destiné à convaincre autrui. Ces genres d'arguments sont le plus souvent présentés sur le mode du témoignage, « j'étais là », « cela s'est passé sous mes yeux », et épousent une structure causale de type « conflit-menace-application de la menace », qui invite à percevoir le monde sans médiation, c'est-à-dire à considérer la perception comme manifestation directe de l'état des choses, à prendre au sérieux, comme peut le suggérer un auteur comme Romano (2018), l'idée que tout rapport représentatif au monde repose sur un rapport non représentatif. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre la conviction investie dans l'explication fournie par certaines des personnes interviewées lorsqu'il s'agit de fonder sur la réalité les explications magico-religieuses qu'elles donnent

des causes de la folie. Le témoignage de l'ancien agent des douanes, dont un ami a sombré dans la folie, en est un bon exemple :

> Dans le quartier où j'habitais, j'ai été témoin d'un homme qui avait mis une femme enceinte et qui refusait de se marier avec elle. La famille de la femme avait fait des menaces. À peine quelques jours après, l'homme était devenu fou. La famille de la femme l'avait rendu fou.[69]

Si, prenant appui sur un autre régime de vérité, comme celui de la science, il est légitime de contester cette explication fournie par ce répondant par la mise au jour d'autres facteurs pour expliquer les troubles mentaux qui affectent l'homme en question dans le témoignage, il reste que l'explication fournie par le répondant rencontre un certain réalisme qui construit un lien de cause à effet entre les menaces de la famille de la femme mise enceinte et l'apparition, à peine quelques jours plus tard, de troubles mentaux chez l'homme en question. Le répondant articule son explication selon les règles d'une grammaire magico-religieuse qui la rend intelligible et acceptable pour un nombre indéterminé d'autres acteurs dans la société capoise qui ont cette particularité de partager avec ce dernier la référence aux mêmes principes d'explication magico-religieuse.

C'est ainsi que, se référant à ce monde de l'inspiration, les explications mystiques que les répondants et répondantes donnent aux causes de la folie peuvent être regroupées en trois grandes catégories : les sorts mystiques, les malédictions familiales ou « raciales », et la lecture de livres mystiques.

[69] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

Les sorts mystiques

Comme nous l'avons déjà mentionné, plusieurs auteurs ont traité du phénomène de l'« envoi de maladie » et de la « possession », parmi lesquels Farmer (1990) et Deslauriers et Fleurose (2002). En effet, dans ce monde de l'inspiration où s'affrontent aussi force du mal et force du bien, par jalousie ou par vengeance, une personne peut provoquer la folie d'un autre en ayant recours à un *bòkò* doté de certains pouvoirs surnaturels. La famille est souvent dénoncée comme le lieu privilégié où se planifient toutes sortes de complots mystiques visant à punir et à faire tomber certains membres qui se trouvent dans un état de grandeur relative dans une cité quelconque, comme le suggère le témoignage du gérant agricole :

> Il y en a d'autres dont la folie a une origine familiale. La jalousie au sein des familles, le train de vie de l'un peut susciter la jalousie de l'autre. Et l'un peut rendre l'autre fou en usant de la magie.[70]

Ou encore celui de l'homme à tout faire :

> Dans le système du pays, nous avons ce qu'on appelle « fétiche ». Par exemple, une personne qui réussit dans la vie peut susciter la jalousie de l'autre qui peut lui subtiliser soit un habit ou un brin de cheveux pour ensuite lui jeter un sort en allant consulter un bòkò.[71]

Cela dit, tout porte à penser que les personnes confinent ces types de conduite dans des situations qui seraient propres au pays, comme si cette dimension de la grammaire magico-religieuse n'était applicable qu'au contexte particulier d'Haïti. Certains des répondants,

[70] Entretien avec un gérant agricole résidant au Cap-Haïtien, dans un quartier où cohabitent des personnes assignées à un état de folie, le 17 octobre 2021.
[71] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

lorsqu'ils parlent des faits mystiques, prennent soin de rappeler qu'ils parlent d'un point de vue ancré dans le contexte haïtien. Les expressions comme « Chez nous », « en Haïti », « dans la culture haïtienne », « dans notre coutume » sont en fait utilisées non seulement pour marquer une certaine distance morale par rapport au *vodou* – religion à laquelle ils associent ces formes de pratique –, mais aussi pour souligner qu'il est nécessaire de prendre en compte cette dimension dans l'explication des causes de la folie même si on ne porte pas allégeance aux *Lwa.* Soit le témoignage de l'ancien agent des douanes que nous avons interviewé dans le cadre de cette recherche :

> Il ne faut pas oublier que chez nous, il y a aussi la cause mystique : beaucoup de personnes sont devenues folles par l'intervention mystique faite par d'autres personnes. J'ai un exemple dans mon quartier, un jeune homme qui est devenu fou ; en fait, j'ai deux exemples, j'en ai jusqu'à trois.[72]

Ou celui de cette entrepreneure culturelle :

> Surtout en Haïti, certaines personnes sont devenues folles après qu'on leur a jeté un sort, par jalousie. Il y a ce monsieur qui a grandi avec ma mère et qui est devenu fou. Il était très brillant à l'école, on raconte que ce sont certains membres de sa famille qui l'ont rendu fou.[73]

En outre, d'après plusieurs témoignages, il est possible de recourir à un *bòkò* pour nuire à une personne avec laquelle on est en profond désaccord, ou pour se venger d'une injustice. Par exemple, ce boutiquier du marché Clugny nous rappelle que le sort mystique n'a pas

[72] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.
[73] Entretien avec une jeune femme exerçant une activité professionnelle dans le secteur de l'entrepreneuriat culturel au Cap-Haïtien. Elle réside dans un quartier où se trouve également une personne sans domicile fixe, considérée comme folle par les habitants, le 9 octobre 2021.

toujours rapport avec des désaccords entre les membres d'une même famille ni avec la jalousie :

> Dans nos coutumes, on parle aussi de fétichisme, ce qui a rapport aux choses mystiques. Parfois, la personne peut ne pas avoir de problèmes familiaux ni économiques, mais un contentieux avec quelqu'un, et puis cet adversaire l'a dévié. On peut considérer la victime comme étant un fou aussi.[74]

Ou encore ce propriétaire d'une petite boutique dans le quartier de Carénage donnant sur le Boulevard du Cap-Haïtien :

> Dans le système haïtien où l'on parle de fétiche, de *bòkò*, etc., parfois on raconte que l'on peut rendre une personne folle à cause d'un tort qu'elle a affligé à quelqu'un. La victime va consulter un *bòkò* et lui jette un sort.[75]

Ce n'est pas tout, selon certains répondants et répondantes, les causes de la folie chez une personne sont à chercher dans l'histoire mystique de sa lignée, aux pactes conclus par sa famille avec les *Lwa*, dont la violation peut entraîner des répercussions néfastes sur certains de ses membres. Ce phénomène est celui que de nombreuses personnes, en particulier celles qui se réclament du christianisme, nomment, par l'expression, empreinte de colonialisme, « malédiction raciale ».

[74] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.
[75] Entretien avec le propriétaire d'une petite boutique située sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Des personnes assignées à un état de folie se présentent régulièrement à la devanture de son commerce, le 12 octobre 2021.

La « malédiction raciale » comme cause de la folie

D'après l'étude de Deslauriers & Fleurose (2002), il est possible de comprendre une crise psychotique comme la conséquence d'une malédiction, d'un échec à remplir certaines obligations, d'un manque de considération envers les âmes des proches disparus ou d'une négligence envers les *Lwa*. Selon Farmer (1992), Kiev avait présenté en 1961 une brève étude de cas du traitement, par un prêtre vodou, d'une femme ayant des antécédents de manie. Il avait noté, par exemple, que la possession « s'explique de la même manière que la folie : le *Lwa* remplace l'âme du possédé et prend le contrôle de son esprit et de son corps » (Kiev, 1961, p. 471-472, cité par Farmer, 1992). Lors de nos entrevues, certains répondants ont en effet expliqué que la folie chez certaines personnes pouvait être liée aux engagements mystiques de leurs ascendances. Selon ce point de vue, une famille punie par des *Lwa* peut voir l'un de ses membres frappé par la folie. Selon ce commerçant du marché Clugny, c'est le cas pour cette famille qui avait vu trois de ses membres simultanément assignés à un état de folie :

> Il y a des familles où la folie est comme une punition. Récemment, je discutais avec ma mère d'un voisin que nous avions lorsque nous vivions à la campagne. Cette personne avait 5 enfants, dont trois filles sont devenues folles en même temps. Ma mère m'a dit, hier soir encore, personne n'avait d'explication sur les causes de leur folie, mais on ne faisait que constater qu'ils étaient fous. Cela étant, il en a une qui est morte, les deux autres se sont mariées. Aujourd'hui, elles vivent avec leurs maris, cela fait des années qu'elles ne sont plus folles. Là on peut dire que c'est quelque chose qui avait rapport avec une malédiction raciale.[76]

[76] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.

Par ailleurs, d'autres répondants et répondantes pensent aussi que la lecture de certains types de livres peut avoir des effets néfastes sur la santé mentale des personnes lorsqu'elles ne sont pas dotées des compétences mystiques nécessaires pour étudier ces livres.

La lecture de livres mystiques comme cause de la folie

Selon les témoignages de certains participants et participantes à cette recherche, la lecture de livres abordant des thèmes ésotériques peut précipiter une personne dans les abîmes de la folie si elle ne dispose pas des connaissances préalables requises pour les appréhender, comme en témoigne cet animateur[77] de radio :

> Certaines personnes deviennent folles parce qu'elles ont lu certains livres pour lesquels elles n'étaient pas préparées.

L'explication qui considère la lecture comme cause de la folie peut être fondée soit sur le monde industriel – on met l'accent dans ce cas sur l'épuisement, les excès dans l'assimilation des savoirs, soit sur le monde de l'inspiration. Abordée, ici, sous l'angle du monde de l'inspiration, elle implique l'engagement de livres mystiques servant de support aux personnes qui veulent se *grandir* dans ce monde, mais ces livres ne peuvent être lus qu'au prix d'une initiation qui confère au lecteur les compétences nécessaires préalables à leur ouverture. Sous ce rapport, un profane qui s'aventure dans la lecture d'ouvrages considérés comme mystiques court un grand risque de sombrer dans la folie.

Toutefois, le recours à certains éléments de la grammaire magico-religieuse pour appuyer certaines interprétations des causes de la folie, n'empêche pas qu'une même personne puisse se référer à une grammaire scientifique pour expliquer la folie chez les autres. Pour comprendre le processus par lequel les acteurs passent d'une grammaire à une autre, nous pensons qu'il est préférable d'analyser les comptes rendus qu'ils produisent sur leur

[77] Entretien avec un animateur de radio situé sur le boulevard du Cap-Haïtien, 12 octobre 2021.

recherche de solution pour améliorer la situation d'un proche assigné à un état de folie au lieu de déduire des explications à partir de formes stables telles que leurs origines sociales, leurs appartenances religieuses, ou leur genre. Sans pour autant nier l'existence de ces formes stables, il nous paraît préférable de porter le regard sur leur possible déploiement dans la concrétude même des situations de quête de guérison.

La quête de guérison : une refonte grammaticale fondée sur un certain réalisme

Si les personnes interviewées dans cette recherche ont aussi recours au service d'herboristes (*medsen fèy)*, dont les pratiques de guérison s'opèrent surtout dans le contexte du monde domestique où l'héritage, la transmission de savoir-faire traditionnels sont de mise, leurs quêtes de guérison semblaient être, au moment de l'enquête, surtout tiraillées entre le monde de l'inspiration et le monde industriel. Les références que font les personnes au monde de l'inspiration et au monde industriel sont en effet justifiées par le truchement des différentes épreuves rencontrées au cours de la recherche de guérison pour les proches qui sont assignés à un état de folie. Ces types d'épreuves permettent aux personnes de déterminer quelles règles de conduite sont plus adaptées à la situation, et, de là, d'adopter les démarches et les moyens de guérison les plus appropriés. En effet, bien que les acteurs priorisent en général, sous une forme inspirée, une grammaire magico-religieuse pour expliciter les causes et les règles à suivre pour aboutir à la guérison, une grammaire qui s'apparente au discours biomédical n'est pas pour autant négligée. Ce constat confirme celui de plusieurs auteurs dont Khoury et collab. (2012) qui ont observé que les Haïtiens sont ouverts à poursuivre diverses méthodes de soins. Dans une de leurs études de cas, une femme avait changé de foi deux fois pour chercher un traitement pour sa fille, avant de l'amener chez un praticien médical. Ces chercheurs en ont déduit que la foi dans le vodou n'était pas un obstacle aussi important que le manque d'accès aux services psychiatriques.

Cependant, la question de la quête de guérison de la folie entreprise par les personnes concernées ne se réduit pas à une question d'accessibilité aux services biomédicaux comme

le laissent entendre Khoury et collab. (2012) qui supposent d'emblée une adéquation entre l'accessibilité et la capacité de ces dispositifs à répondre aux besoins des personnes dans leur recherche de guérison. L'élément le plus important nous semble plutôt renvoyer à la capacité de ces derniers à offrir des solutions durables aux problèmes de santé mentale auxquels font face les personnes. Les personnes peuvent toujours avoir accès aux services biomédicaux, mais si ceux-ci ne leur apportent pas de guérison, elles se tourneront vers d'autres systèmes de soins, ou combineront diverses réponses proposées par des systèmes différents dans l'espoir de guérir définitivement leurs proches.

En effet, dans le contexte de notre recherche, plusieurs participants et participantes qui avaient entrepris une démarche de guérison pour un proche ont dénoncé la carence de certains systèmes de soins psychiatriques ou psychosociaux qui auraient pu jouer un rôle dans l'accompagnement des personnes qualifiées de folles. Par exemple, l'Asile communal Sténio Vincent, ouvert le premier juillet 1940, qui accueille sans distinction personnes âgées, personnes vivant avec un handicap majeur, personnes désignées comme folles, orphelins, etc., n'est pas, selon les personnes ayant un proche assigné à un état de folie, une institution qui a la compétence de satisfaire aux besoins élémentaires des personnes, sans parler de leurs besoins spécifiques, comme en témoigne l'une d'elles, exprimant assez fidèlement la représentation commune que les interviewés se font de cet asile :

> Ce que je voudrais ajouter c'est pourquoi l'État ne dit rien, c'est ça qui me rend encore plus triste. Mentalement la personne ne va pas bien, et l'État n'a jamais construit un endroit pour les héberger. On raconte que l'État a construit un asile, l'asile de Ste-Philomène, prétendant que c'est pour recevoir les personnes qui ne sont pas normales, les handicapés, ceux qui ne peuvent pas travailler, pourtant plein de personnes la quittent parce qu'on ne leur donne pas à manger. Lorsque les personnes sont enfermées dans cet endroit et qu'ils n'y trouvent rien à manger, elles s'évadent tout simplement de l'asile[78].

[78]Entretien avec le propriétaire d'un modeste commerce situé sur le Boulevard du Cap-Haïtien, et fréquenté régulièrement par des personnes assignées à un état de folie, le 12 octobre 2021.

De même, l'hôpital de l'Espérance, fruit d'une initiative religieuse, implanté dans la commune de Pilate[79], figure parmi les rares établissements, avec le Centre de santé mentale de Morne Pelé, à proposer des services en psychiatrie dans le département du Nord. Toutefois, les personnes regrettent les effets secondaires ainsi que le caractère uniforme du traitement dispensé par cet hôpital qui, d'après elles, se limite à la simple administration d'une injection calmante aux individus sans considération pour la spécificité de leurs profils psychiatriques. Tels sont les témoignages de différentes personnes ayant pris part à cette recherche :

> À Pilate, ils donnent la même piqûre à tout le monde. Je ne me fie pas à ce genre de traitement. Quelle que soit la maladie mentale dont souffre la personne, c'est la même piqûre.[80]

> Administrer la piqûre à ma cousine était la pire décision. Elle était devenue encore plus violente, plus désorientée, c'était l'enfer.[81]

> Il était surtout traité par sa sœur qui est infirmière. Elle pensait qu'elle pouvait le guérir. Elle lui administrait une piqûre dont l'effet pouvait durer jusqu'à 3 mois. Il devenait amorphe, il bavait, il ne pouvait pas vraiment marcher. Et lorsque l'effet de la dose s'estompait, il devenait encore plus violent[82].

[79] Cette commune ne fait pas partie de l'arrondissement du Cap-Haïtien, mais de celui de Plaisance. Par la route, la distance entre Cap-Haïtien et Plaisance varie entre 67 et 86 kilomètres, selon le chemin emprunté.

[80] Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs établissements de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien. Celle-ci interagit quotidiennement avec des personnes désignées comme folle, le 5 octobre 2021.

[81] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

[82] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

Pour conclure cette série de témoignages, nous présentons le rapport de ce professeur d'université qui expose les raisons de son engagement auprès des personnes désignées comme folles, en nous livrant une vision assez concrète de la défaillance de ces dispositifs dans le processus d'accompagnement des personnes désignées comme folles :

> Il est de mon devoir, si j'en ai les capacités, de leur apporter mon soutien, car c'est l'un des moyens de leur permettre de subsister. Leur état pathologique ne doit pas les priver du droit de vivre dignement comme tout un chacun. D'autant plus qu'aucune mesure publique n'est instaurée par l'État pour leur offrir une assistance au niveau national, ni aucune initiative locale de la part des autorités compétentes pour les accompagner. Cela signifie qu'ils sont délaissés, leur existence ne repose que sur l'entraide et la solidarité des citoyens.[83]

Au-delà de la question des origines sociales des personnes, de leurs religions, de leurs genres ou d'autres caractéristiques sociales, ces dernières ont tendance à s'orienter, en premier, vers des systèmes de soin qui leur sont familiers. C'est l'échec de ces premiers dispositifs familiers de prise en charge à procurer de manière durable la guérison de leur proche qui mène les familles à orienter leur quête de guérison vers d'autres types d'acteurs, d'objets et de dispositifs. La jeune organisatrice raconte comment sa famille était passée du monde industriel au monde de l'inspiration dans la quête de guérison d'une membre de sa famille qui a été durablement assignée à un état de folie :

> Ma mère avait une cousine qui était devenue folle. La famille avait consulté un médecin qui lui administrait des piqûres, mais sa situation s'était plutôt aggravée. C'est après quelque temps que ma famille s'est rendu compte que ce n'était pas une maladie naturelle, c'était au contraire quelque chose de mystique. La famille était obligée de trouver un *ougan* qui maîtrise ce domaine pour exorciser ma cousine de ce mauvais esprit incarné sous forme

[83] Entretien avec un jeune enseignant de la faculté de droit du Cap-Haïtien, qui réside dans un quartier où circulent fréquemment des personnes considérées comme folles, et avec lesquelles il noue des relations régulières., le 18 octobre 2021.

> de folie. C'est ainsi qu'elle a pu obtenir la guérison. Elle s'est mariée, elle a eu des enfants, elle a maintenant une vie.[84]

Les personnes peuvent aussi passer du monde de l'inspiration vers le monde industriel, comme ce fut le cas de la famille de l'institutrice à la retraite dont un membre a été désigné comme fou :

> Lorsqu'il est revenu de l'étranger, tout le monde pouvait constater qu'il y avait quelque chose qui clochait chez lui. Il était devenu fou. L'un de mes fils, aidé par quelques amis, l'avait attaché et l'avait emmené chez un *ougan* afin de le guérir. Il a subi plusieurs séances de traitement, il a même passé plusieurs jours à dormir dans un cercueil. Malheureusement, cela n'a eu d'autres effets que d'aggraver son cas. Maintenant je cherche un centre dans la région où l'on pourrait l'enfermer. On me dit qu'il y a un hôpital sis à Pilate où on leur administre une piqûre pour les calmer. J'envisage de l'y amener, cela m'aurait grandement soulagée.[85]

De même, il arrive que des familles changent de confession religieuse pour se convertir à une autre qui leur est opposée, lorsque la guérison devient un enjeu majeur. C'est ainsi que des familles avec une longue tradition catholique et fortement opposée au protestantisme peuvent se tourner vers des églises pentecôtistes de guérison pour trouver un traitement adapté aux besoins du membre. La femme de 58 ans, issue d'une famille catholique, et assignée durablement à un état de folie violente, raconte la quête de guérison entreprise par sa mère durant les premiers jours de sa fixation dans un état de folie, il y a de cela une trentaine d'années :

[84] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.
[85] Entretien avec une institutrice à la retraite et dont le fils est assigné à un état de folie, le 28 octobre 2021.

> Je suis née dans l'Église catholique. Mais on a changé de religion lorsque je suis tombée malade, et on est allé chez Mégie[86]. Après mon baptême, je n'y vais malheureusement plus, c'est la raison pour laquelle on ne me voit plus là-bas.[87]

De manière concrète, dans les situations d'épreuves inhérentes à la quête de guérison d'une personne, les acteurs pratiquent plutôt une forme de pluralisme grammaticale qui met à l'épreuve le monde de l'inspiration et le monde industriel en confrontant les règles de conduite, les solutions, les objets, les personnes et les dispositifs que fournit respectivement chacun de ces deux mondes (psychotropes, hôpital, psychologues, psychiatres, travailleurs sociaux, etc., vs remèdes traditionnels, bain de feuilles, *peristil*, *ougan, mambo*, *bòkò*, églises de guérison, pasteurs, etc.) à la réalité de la personne désignée comme folle. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, la quête de guérison de la folie est plus dictée par une forme de réalisme qui consiste à confronter à l'état de folie d'une personne, les solutions proposées par chacun de ces monde*s*, que par une croyance aveugle dans des *Lwa*, dans un Dieu ou dans la médecine moderne ou traditionnelle, ou encore, que par leur appartenance à une classe sociale et leur niveau de scolarité.

En effet, les personnes, dans la quête de guérison pour leurs proches assignés à un état de folie, dépendamment de la configuration des situations, peuvent s'appuyer, simultanément, ou consécutivement, ou encore de manière combinatoire, sur les dispositifs de la médecine moderne, de la médecine traditionnelle pratiquée par les herboristes et sur les dispositifs magico-religieux de guérison. Ce qui veut dire, dans la majorité des situations étudiées dans le cadre de cette recherche, non seulement les quêtes de guérison s'opèrent dans les hôpitaux, dans les pharmacies, tout en s'appuyant sur les thérapies et les médicaments fournis par la médecine moderne ; mais aussi dans les péristyles[88], auprès des *ougan*, des *mambo* ; dans les églises de guérison, dans les groupes de prière charismatiques ; ainsi que

[86] Le docteur Mégie Sylvain est le pasteur qui dirige l'Église évangélique d'Haïti dont le local se trouve à la rue 12 E, au Cap-Haïtien.
[87] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.
[88] « Annexe du *houmfò* ayant l'aspect d'un grand hangar ouvert sur les côtés. C'est là que se déroulent presque toutes les cérémonies vaudou et qu'ont lieu les danses rituelles. » (Métraux, 1958, p. 329)

chez des francs-maçons et autres herboristes, en s'appuyant sur des thérapies et des médicaments fournis par ces différents mondes. Il importe également de souligner que, dans la recherche de guérison, les familles ne conduisent pas toujours le membre assigné à un état de folie violente vers les systèmes de soin disponibles, elles préfèrent le garder captif dans la demeure familiale. Dans ces situations, ce sont plutôt certains êtres – humains, objets et dispositifs de guérison issus de ces différents mondes – qui, à la demande des familles, se rendent successivement dans les maisons pour offrir leurs solutions au membre affecté.

Les objets, les dispositifs, les personnes constituent un ensemble d'appuis qui donnent la possibilité aux familles de mettre à l'épreuve tour à tour, par essaie-erreur, les outils les plus à même de conduire à la guérison définitive du membre. La quête de guérison de la folie doit être comprise, sous ce rapport, comme une mise à l'épreuve des dispositifs, des objets et des humains qui peuplent le monde industriel autour de la médecine moderne, dans une certaine mesure, le monde domestique où la guérison repose sur les connaissances traditionnelles des herboristes, et le monde de l'inspiration, où la guérison a partie liée avec des objets magico-religieux, des personnes inspirées et des esprits. Elle procède le plus souvent d'un va-et-vient entre ces divers mondes, notamment entre le monde industriel et le monde de l'inspiration, où les personnes tentent de combiner, dans une formule gagnante, les solutions proposées par ces mondes en les confrontant à l'état de folie dans lequel se trouve la personne dans l'espoir d'une guérison définitive.

Si la référence au monde de l'inspiration semble toujours présente dans l'explication des causes de la folie, le souci de réalisme dont sont capables les acteurs les conduit, à travers les mises à l'épreuve inhérentes à la quête de guérison, à confronter les solutions proposées par ces différents mondes aux faits de l'état de folie dans laquelle se trouvent les personnes. Ainsi, en cas d'échec de l'*ougan* ou d'un pasteur d'une église de guérison, et de succès de la médecine moderne, la maladie qui, au départ, était considérée comme surnaturelle, sera considérée *a posteriori* comme naturelle. Par exemple, Farmer (1990) nous avait déjà montré que les deux grands modèles explicatifs, la magie et la théorie des germes, n'étaient pas incompatibles et pouvaient évoluer. Par exemple, une personne qui était largement

soupçonnée d'avoir subi un *mò pwatrinè* (envoi de la maladie sous forme de tuberculose, monde de l'inspiration) a été reconnue comme ayant une « simple TB » (une tuberculose ordinaire, monde industriel) après que le traitement antituberculeux ait entraîné sa guérison remarquable. Le discours de l'une des personnes atteintes de tuberculose recueilli par Farmer (1990) en est assez parlant : « S'ils m'avaient envoyé un *mò pwatrinè*, vos médicaments n'auraient pas pu y toucher ».

Il convient de préciser que le jugement négatif que portent les acteurs sur un dispositif de soins en cas d'échec, ne vise aucunement sa délégitimation, mais plutôt à souligner sa limite à répondre adéquatement à certains besoins spécifiques, ce qui apparaît alors comme une sorte d'erreur dans le choix du dispositif de soin le plus adapté à la résolution du problème de santé mentale auquel est confronté le proche assigné à un état de folie. Par exemple, l'échec d'un *ougan* peut amener la famille à reconsidérer le problème du membre dans le cadre du monde industriel où la cause naturelle se substitue à la cause surnaturelle qui était initialement attribuée à l'état mental du membre concerné, alors que l'évaluation négative des dispositifs de soins biomédicaux s'accompagne subrepticement d'une critique du fait que ceux-ci ne permettent pas toujours de déceler les véritables causes de la folie qui peuvent être, selon les acteurs, d'ordre surnaturel. Ainsi, c'est le monde qui parvient à proposer la solution durable, celle qui s'avère véritablement efficace, qui permet en dernier lieu de mettre au jour, rétrospectivement la véritable origine de la maladie. C'est en effet le succès de l'épreuve qui permet d'élucider la cause de la maladie, réaffirmant ainsi la légitimé et l'efficacité de chacun de ces dispositifs de guérison par le réajustement *a posteriori* de l'étiologie ordinaire au monde qui a su apporter la guérison. Toutefois, la question de la guérison définitive d'une personne assignée à un état de folie demeure problématique. À quel moment cesse le jugement de folie prononcé à l'égard d'une personne ?

Le mariage comme preuve ultime de guérison

En introduisant huit faux patients dans des établissements psychiatriques de cinq états situés sur les littoraux est et ouest des États-Unis, faux patients qui se disaient affectés par des hallucinations auditives, Rosenhan (1973) a constaté que, même après avoir arrêté de feindre un comportement anormal, aucun d'entre eux n'a été démasqué ; tous, sauf un, ont reçu un diagnostic de schizophrénie. Cette expérience permettait notamment de voir comment les étiquettes psychiatriques pouvaient influencer les appréciations ultérieures des comportements des individus. Dans le même ordre d'idées, Deslauriers & Fleurose (2002) ont aussi mis en évidence, dans le contexte haïtien, la grande difficulté qu'éprouvaient les personnes pour se libérer complètement du jugement de folie qui a été porté sur elles. Même si leurs conduites redeviennent conformes aux attentes des autres dans les situations quotidiennes, leur état mental reste sujet à caution. Leurs capacités cognitives et leur jugement peuvent ne plus jamais être dignes de confiance, même après une longue période de rémission. Pigeon-Gagné (2022), a observé un phénomène similaire dans son étude ethnographique de la stigmatisation des troubles mentaux dans la ville de Bobo-Dioulasso, au Burkina Faso. Parallèlement, Petit (2020), dans son enquête ethnographique sur la vie quotidienne d'une personne assignée à un état de folie au Sénégal, avait aussi souligné les difficultés que pouvait rencontrer une personne considérée comme folle pour accéder au mariage ou être acceptée comme conjoint ou conjointe. L'état de célibataire dans lequel se trouvait l'enquêté le suppliciait, car en inadéquation avec son âge, il servait de confirmation aux yeux de tous de l'incapacité du « fou » à fonder une famille. Les attentes exprimées par certains répondants vis-à-vis des personnes assignées à un état de folie dans le cadre de notre recherche laissent apparaître assez explicitement cette inconcevabilité d'un lien conjugal entre une personne assignée à un état de folie et une autre se trouvant dans un état normal : « Qui accepterait d'avoir une relation amoureuse avec un fou ? C'est ridicule ! »[89], disait l'un des participants à cette recherche.

[89] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.

En effet, dans notre étude, nous avons constaté que la seule épreuve dont le succès persuadait vraiment les personnes de la guérison complète d'une personne qui dans le temps avait fait l'objet d'un jugement de folie violente, était celle de son mariage avec une personne réputée normale. Tout laisse à penser que le mariage, lorsqu'il est question de la folie violente chez les gens, constitue la preuve ultime du retour à un état mental « normal ». Il marque, par son acceptation dans une maison autre que celle de sa famille d'origine, le retour de la personne désignée comme folle dans le monde des humains.

Ainsi, lorsque l'on revient sur le rapport produit par l'organisatrice d'événement[90] dont la mère avait une cousine désignée comme folle, ainsi que sur celui produit par le commerçant[91] qui, à la campagne, connaissait une famille dont trois membres se trouvaient simultanément assignées à un état de folie, les deux ont présenté que le fait pour ces personnes d'avoir contracté une union conjugale constituait la preuve la plus probante qui permettait de confirmer leur transition d'un état de folie à une stabilisation dans un état normal. Le mariage est ainsi une épreuve dont la réussite atteste publiquement le rétablissement d'une personne dans l'ordre de la rationalité. Il est la dernière épreuve à l'issue de laquelle la personne recouvre aux yeux d'une communauté de jugement la reconnaissance de ses compétences et de ses capacités morales. La personne est désormais considérée comme dotée de raison, apte à travailler et à fonder une famille. Le retrait du jugement de folie s'opère donc le plus souvent par le tissage de nouveaux liens dans la cité domestique, lequel tissage constitue la preuve pour les autres que l'on est dans un état mental normal, car dans l'ordre normal des choses, personne n'accepterait de prendre pour épouse ou pour mari une personne assignée à un état de folie violente.

[90] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.
[91] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.

Dans ce chapitre, nous avons examiné les étiologies ordinaires de la folie telles qu'elles apparaissaient dans les rapports produits par les acteurs à Cap-Haïtien. Cependant, l'identification des causes supposées de la folie chez autrui, qu'elle soit fondée sur le monde de l'inspiration ou sur le monde industriel, n'est pas déterminante dans les décisions des acteurs lorsqu'il s'agit de mobiliser concrètement les moyens pour guérir un proche assigné à un état de folie violente. Les acteurs ont plutôt tendance à mettre à l'épreuve différents dispositifs de guérison jusqu'à trouver celui qui procure les solutions les plus adaptées à la situation du proche affecté. C'est, en effet, le dispositif qui favorise la guérison qui permet aux personnes de définir rétrospectivement la véritable cause de la folie d'autrui. Maintenant, dans le chapitre suivant, nous nous pencherons sur les dispositifs les plus favorables à l'émergence et au déroulement de situations composites.

CHAPITRE 6

LES DISPOSITIFS SIGNIFICATIFS

Le fait de prendre au sérieux la compétence des personnes assignées à un état de folie douce ou violente nous a conduit, au gré de nos observations directes et quotidiennes, des informations recueillies auprès des répondants et répondantes, et tout en prenant appui sur notre expérience ordinaire du monde social, à l'identification d'un ensemble de dispositifs qui, plus que d'autres, favorisent l'avènement et le déroulement de situations composites. La prise en compte de ces dispositifs n'exclut pas du tout la possibilité d'émergence de ces situations à l'intérieur ou au contact d'autres types de dispositifs comme l'asile du Cap-Haïtien, le centre de santé mentale de Morne Pelé, l'espace public en général, ou tout autre dispositif non pris en considération dans cette recherche.

En raison de ce critère d'identification, à savoir la propension d'un dispositif plus qu'un autre à favoriser l'occurrence et le déroulement de situations où l'état mental des personnes

est mise à l'épreuve, nous avons pu identifier, outre le dispositif d'*(in)salubrité*[92] – dont l'étude est selon nous très importante pour mettre au jour certains aspects fondamentaux de la compétence des personnes assignées à un état de folie violente –, plusieurs autres types significatifs de dispositifs que nous pouvons regrouper en quatre grandes catégories, à savoir :

a) Les grands dispositifs comme les marchés publics, le boulevard du Cap-Haïtien et les places publiques ;
b) Les dispositifs de loisirs comme les restaurants et, les bars chics et les petits bars de quartier ;
c) Les petits et moyens dispositifs de vente en gros ou en détails et les dispositifs de vente de nourriture tels que les boutiques et les étals des marchandes de nourriture de rue ;
d) Les dispositifs domestiques comme la maison familiale, les quartiers et les lieux de réunions de quartier qui peuvent être une petite place construite par la municipalité, la devanture de la maison d'un voisin, ou autres petits espaces aménagés par les habitants du quartier, ou encore d'autres objets tels qu'un mur, une carcasse de voiture servant de sièges pour les personnes, etc.

Au sein ou à proximité d'un grand espace comme le Boulevard du Cap, on observe également des maisons familiales, des boutiques, des étals de marchandes de nourriture de rue, des bars et des restaurants chics. Nous devons néanmoins souligner que, outre les grands espaces tels que le Boulevard du Cap-Haïtien et les marchés publics comme le marché Clugny, existent également des lieux de vente tels que des boutiques, des stands de vendeuses de nourriture de rue, qui sont en réalité des dispositifs plus petits élaborés par les acteurs, et que l'on peut rencontrer un peu partout dans la ville à l'extérieur de ces grands dispositifs de loisir et de vente.

[92] Ce dispositif est très important pour comprendre certaines compétences morales des personnes assignées à un état de folie. Nous traiterons cette question au dernier chapitre de cette thèse, dans la section intitulée *le paradoxe de Défilée*.

En effet, parmi les dispositifs servant de support aux situations composites, les lieux de loisirs et de vente de nourriture sont des espaces qui, par l'agencement même des objets qui les configurent et les types d'activités qui s'y déroulent, donnent lieu à des situations où des personnes désignées comme folles cherchent à obtenir des biens indispensables à la satisfaction de certains de leurs besoins primaires tels que la faim et la soif. Les résidus alimentaires et les breuvages délaissés par les usagers de ces lieux, ainsi que les dons monétaires des individus réputés sains d'esprit qui manifestent leur bienveillance à leur égard dans un esprit de charité, constituent des ressources convoitées par ces personnes dans le cadre de ces espaces. Ces divers dispositifs, qui soutiennent les stratégies de survie des personnes qualifiées de folles et qui vivent de l'aumône, sont avant tout des situations où leur temps d'action est souvent restreint et où, lorsqu'elles n'engendrent pas la violence, les coordinations des actions entre ces deux catégories produisent des formes de convention qui permettent le plus souvent d'éviter la perturbation du bon déroulement des situations.

Bref, les marchés, les places publiques, le front de mer – communément appelé le Boulevard du Cap-Haïtien, les maisons, les quartiers, sont autant de dispositifs qui donnent lieu à des situations composites où, au-delà des épreuves existentielles de la satisfaction des besoins élémentaires, les prétentions des personnes dites folles de faire communauté, d'appartenir à un groupe sont, entre autres, mises à l'épreuve. Il nous semble ici convenable de décrire les caractéristiques de ces différents types de dispositifs que nous avons identifiés à partir d'une série d'observations et de témoignages, afin de mieux comprendre les situations composites auxquelles ils donnent lieu dans la vie quotidienne.

Le petit bar de quartier

Le dispositif d'un petit bar de quartier se matérialise généralement sous la forme d'un agencement entre une petite salle où sont placés quelques tables, un comptoir, un ou plusieurs fours, des réfrigérateurs ou des congélateurs, des drums ou autres petits récipients de stockage ainsi que les différents produits offerts par le bar (des boissons alcoolisées et gazeuses, de la nourriture, des cigarettes, etc.). Un certain nombre de chaises et de tables sont aussi placées tout au long de la devanture du commerce et occupent parfois une bonne partie de la rue, jusqu'à s'étendre au trottoir d'en face devant la maison d'un voisin. Cet agencement hétérogène est aussi doté de haut-parleurs qui, quelle que soit l'heure, noient tout le quartier sous un déluge de décibels. Ces haut-parleurs mis à la disposition des clients leur permettent, par le truchement d'une connexion par Bluetooth de leurs téléphones cellulaires, d'imposer leurs goûts musicaux aux autres. On y compte aussi d'autres êtres comme des serveuses ou autres employés, un propriétaire ou un gérant ainsi que des clients plus ou moins réguliers.

Ce dispositif s'étend le plus souvent jusqu'aux maisons des résidents du quartier qui à la longue et à leur corps défendant, ont fini par s'y adapter. Il n'est donc pas rare de voir des résidents du quartier forcés de veiller tard la nuit à cause de la pollution sonore, fabriquer de petits commerces qui s'agencent au dispositif du bar de quartier en essayant de proposer des produits qui ne sont pas offerts par le bar. D'autres transforment, après plusieurs tentatives de contestation, cette situation contraignante en situation de détente, ils se sont forcés à danser et à écouter tous les soirs les chansons que diffuse le petit bar de quartier. C'est donc un lieu qui attire bon nombre de personnes venues d'autres quartiers, dont des personnes assignées à divers états de folie.

Dans ce contexte de pullulement de ces petits bars de quartier depuis plus d'une dizaine d'années, et de leur emprise de plus en plus prégnante sur la vie quotidienne des résidents, on a vu naître de nouvelles formes de coordination par le truchement desquelles des résidents doivent composer avec la pollution sonore et des clients venus, pour la plupart, d'autres quartiers. Dans ce contexte où tout un quartier peut se trouver sous l'emprise d'un

propriétaire de petit bar, les situations de désaccords entre celui-ci et une personne assignée à un état de folie débouchent dans la plupart des cas en faveur du propriétaire. Ces situations d'échec sont vécues par la personne désignée comme folle comme une humiliation profonde qui rompt avec le principe de commune humanité comme fondement originel du vivre-ensemble. Soit le témoignage d'une personne fixée dans un état de folie ayant été battue et expulsée des lieux par le responsable d'un petit bar de quartier :

> T'a vu mon pied ? C'est un incident qui m'est arrivé. C'est à toi seulement que je le dis. Il y a certains individus qui habitent le quartier, quand je les vois j'ai peur, j'ai peur. Tu vas acheter de la nourriture dans son restaurant et le type te voit et il te demande pourquoi tu viens lui quémander de la nourriture. Je l'aurai buté s'il m'avait fait ça. D'autres personnes sont venues me calmer. Il sait bien que je suis un criminel. Je leur aurais montré de quel bois je me chauffe, ces types-là ne peuvent pas se mesurer à moi. J'ai ma maison pour dormir, mais je ne peux pas y mettre les pieds, je ne peux pas y inviter des filles. Ce groupe d'individus a pris ma maison.[93]

Cette situation s'est déroulée dans un petit bar du quartier de Carénage, quartier jadis réputé comme résidentiel. Le répondant s'y était présenté pour acheter un plat, mais le propriétaire, le considérant comme un fou, l'a accusé de mendicité et de vouloir ternir la réputation de son commerce. Le répondant, insulté, et dans un souci de rétablir sa dignité, considérait dans sa subjectivité que le local du restaurant faisait partie de son patrimoine, et s'est mis à se revendiquer comme propriétaire légitime des lieux. Il en a donc découlé une situation de désaccord qui a rapidement bifurqué vers la violence. Ce soir-là, notre répondant a été sévèrement battu, puis expulsé des lieux. Ayant échoué à passer cette épreuve qui consistait à demander et à recevoir un plat en toute dignité, le répondant s'est senti humilié et a gardé un profond ressentiment à l'égard de la façon dont il a été traité dans la situation. Il nous a raconté son histoire avec beaucoup d'émotions, c'était comme s'il revivait la situation. Dans son récit, qui a pris la forme d'une crise de grandeur, il

[93]Entretien avec un homme désigné comme fou vivant en situation d'itinérance à Cap-Haïtien, le 26 octobre 2021

remettait en question la grandeur de ses adversaires en les traitant de mendiants et de voleurs, tout en mettant l'accent sur l'échec de ces derniers à le considérer à sa juste valeur.

Ces genres de situation où, dès l'abord, la personne est immédiatement assignée à un état de folie violente –, non-conformité aux attentes d'hygiène, inadéquation manifeste entre les prétentions de la personne et son état de grandeur dans la situation, tenue vestimentaire non conforme aux attentes des personnes dans la situation, etc. – ne donnent pas lieu à des discussions argumentées ou à la crainte d'une poursuite en justice de la part de la personne désignée comme folle. Ainsi, généralement les autres personnes présentes dans la situation, par exemple les clients, les employés, les passants, les autres résidents du quartier, ont tendance à s'accorder avec la décision prise par le propriétaire du bar de mettre à l'écart cette personne assignée à un état de folie. Cette dernière est perçue comme perturbatrice de l'ordre attendu du déroulement des interactions sociales selon les contraintes inhérentes au dispositif de la situation.

Les étals des marchandes de nourriture et de boisson de rue

Le dispositif mis en place par les marchandes de nourriture de rue pour distribuer leurs produits diffère généralement de celui des petits bars de quartier par l'absence d'éléments dans son agencement même qui susciterait de la part du client de s'y installer pendant un temps relativement long (il n'y a pas de musique, de chaises et de tables où s'asseoir, etc.). Ce dispositif se compose d'un petit espace aménagé sur un trottoir, délimité par quatre poteaux métalliques ou en bois soutenant une bâche qui protège la vendeuse des rayons du soleil. On y trouve tous les objets nécessaires à la préparation et à la distribution de la nourriture : réchauds, chaudières, pelles, récipients à usage unique, vieux congélateurs remplis de glace pour conserver les boissons et la viande au frais. Certains de ces dispositifs peuvent être simplement un étal installé à l'angle d'une rue proche d'une place publique, ou tout simplement devant la demeure de la marchande. Bien que certaines vendeuses de nourriture de rue, surtout celles dont la sphère d'activité se trouve à l'extérieur des marchés

publics, commencent aussi à adopter les mêmes stratégies que les petits bars de quartier en agrémentant leurs dispositifs de haut-parleurs et de boissons alcoolisées dans le but de diversifier leurs offres et d'attirer de nouveaux clients, la conduite qui est généralement attendue des acheteurs est celle qui concorde avec la règle de la restauration rapide, qui consiste à ne pas s'attarder trop longtemps devant l'étal de la marchande. Les personnes qui mangent sur place, dépendamment de la configuration physique de l'espace, vont aller s'asseoir aux alentours sur un perron, une marche, une grosse pierre ou une chaise dont la fonction première dans ce contexte particulier n'est pas d'accueillir un client, mais la marchande ou une personne qui lui est proche. Il peut s'agir d'un ami, ou de l'aide-cuisinière qui peut être une membre de la famille. Les mets, qui consistent le plus souvent en du porc frit accompagné de bananes plantains, du riz agrémenté de poulet en sauce, ou des grillades, sont proposés dans des emballages à usage unique. Il arrive fréquemment que les clients, une fois rassasiés, laissent les reliefs sur place ou les déposent dans une corbeille improvisée apportée par la vendeuse. Ces restes, composés entre autres d'os et de viande à demi mâchés, de morceaux de bananes ou de pommes de terre frites, font office de nourriture pour les personnes assignées à un état de folie. Ainsi, lorsque tous ces restes sont rassemblés par la vendeuse dans une sorte de poubelle, il n'est pas rare de voir des personnes qualifiées de folles venir fouiller dans cette poubelle à la recherche de quoi calmer leur faim et leur soif.

Illust. 5 : Étalages des marchandes de nourriture de rue

Néanmoins, ces situations où la personne assignée à un état de folie est en quête de satisfaction de certains besoins primaires peuvent bifurquer vers différents régimes d'action. En effet, dans moult situations que nous avons observées, les personnes fixées dans un état de folie n'articulent pas leurs demandes lorsqu'elles se présentent devant l'étal d'une marchande de nourriture de rue, ou à proximité de la devanture d'un petit bar de quartier ou d'un restaurant chic. Tout se passe par l'entremise de signes pantomimiques : la personne se place devant l'étal de la marchande et la fixe du regard alors qu'elle est en train de remplir une assiette pour un client. D'un simple coup d'œil, la marchande décode

le message envoyé par la personne assignée à un état de folie. Dans d'autres situations, la personne désignée comme folle peut juste articuler sa demande ou tendre la main vers la marchande. D'après les observations que nous avons faites sur le terrain, notamment au marché de Clugny, cette dernière réagit le plus souvent de trois manières différentes. La première consiste à traiter cette personne dans un régime *d'agapè,* en lui préparant un plat de façon expéditive dans l'esprit de se débarrasser sans heurt et le plus vite que possible de sa présence – car, selon ces commerçantes, la fréquentation des lieux par cette catégorie de personnes a un impact négatif sur l'achalandage –, alors qu'en même temps, elles s'efforcent encore de ne pas suspendre envers elles le principe de commune humanité : ce sont encore des humains et on doit les aider autant que faire se peut. La deuxième façon dont les personnes fixées dans un état de folie peuvent être traitées dans ces situations est dans un régime de violence où on les chasse à coups de pelle ou de louche en métal dont se sert la marchande pour distribuer la nourriture, et ce, tout en les couvrant d'insultes. Dans ces situations de violence, la personne désignée comme folle se met dans un état de petit, elle accepte les coups sans réagir, et se met à l'écart en attendant les restes ou poursuit son chemin. La troisième façon, c'est dans un régime de justesse, où on leur exige de payer leur plat comme tout le monde. La commerçante du Marché Clugny nous explique les différentes situations qu'elle observe régulièrement et ses constats sont en concordance avec nos propres observations empiriques :

> Cependant, j'ai l'habitude de voir une catégorie de personnes folles qui ne demandent pas d'argent, mais de la nourriture. Elles vont se tenir devant la marchande et lui demandent à manger directement en disant « donne-m'en un petit peu ». Elles ne lancent pas de pierres contre les normaux, si on les repousse, elles s'en vont sans faire d'histoire. Parfois, les marchandes n'hésitent pas à les chasser, et ne leur donnent pas à manger, ou bien elles peuvent remplir un plat de manière expéditive, le lancer à la personne tout en la forçant à déguerpir, « fiche le camp, espèce de fou ! ». Les marchandes de nourriture ont également l'habitude de se servir de leur pelle pour les menacer et les forcer à partir. Certaines d'entre elles se trouvent dans un état famélique, et vont rester plantées devant la marchande en dépit des efforts consentis par cette dernière pour les faire déguerpir. C'est très difficile pour les marchandes, cela est devenu comme une sorte d'abonnement, certaines des personnes folles passent tous les jours à la même heure. D'autres, c'est avec leur argent

qu'elles achètent leur nourriture. Par exemple, je crois que cette marchande près de ma boutique vend ses plats à 125 ou 150 gourdes. Parfois, si elles n'ont pas la totalité de la somme demandée, la marchande va quand même accepter 100 gourdes en échange d'un plat de nourriture.[94]

Les restaurants et les bars chics

Les restaurants prisés de la ville du Cap-Haïtien, notamment ceux qui longent le Boulevard du Cap-Haïtien, servent aussi de support au déploiement de situations composites. En dehors des stratégies de distinction de classe associées à la fréquentation de ces types de bars et de restaurants, ils se différencient des autres espaces mentionnés précédemment par la présence, au sein de leurs dispositifs, d'agents de sécurité ou de surveillants dont la mission est, entre autres, de protéger les clients des sollicitations indésirables, notamment des mendiants et des personnes assignées à un état de folie. Ces acteurs jouent un rôle important dans la prévention et dans la perturbation des situations composites que ces genres de dispositifs tendent à favoriser, et peuvent recourir parfois à la violence physique et verbale pour éloigner les personnes désignées comme folles, les mendiants ou autres personnes indésirables de l'environnement du restaurant.

Pour accéder à un client, la personne fixée dans un état de folie doit donc adopter une conduite lui permettant de passer l'obstacle que représentent les agents de sécurité. Selon nos observations, la conduite la plus courante adoptée par ces personnes consiste à héler, tout en gardant une certaine distance par rapport à l'entrée du restaurant ou du bar, un client dont le visage leur semble familier, une personne qui prendrait leur défense et leur donnerait quelque chose à manger même si l'agent de sécurité décidait de l'en empêcher.

[94] Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs établissements de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien. Celle-ci interagit quotidiennement avec des personnes désignées comme folles, le 5 octobre 2021.

La personne fixée dans un état de folie négocie cette difficulté en s'appuyant sur la grandeur relative d'une personne réputée normale comme si elle avait des liens de subordination par rapport à cette dernière dans une cité domestique. Ou encore, lorsque le restaurant ou le bar dispose d'une terrasse, elle peut se tenir quelques instants sur le trottoir et tenter d'attirer juste par sa présence perturbatrice, par son regard insistant sur les tables, l'attention des clients. Dans ces types de situations, c'est à la personne sollicitée, si elle désire secourir le mendiant ou la personne assignée à un état de folie, d'aller à sa rencontre en surmontant l'obstacle que représentent les agents de sécurité.

Néanmoins, dans ces dispositifs, les gérants ou les propriétaires, pour des raisons diverses qui peuvent être renvoyées à la cité inspirée (quête de bénédiction ou de grâce), ou de manière générale, au principe de commune humanité, choisiront de traiter les personnes assignées à un état de folie ainsi que les mendiants, dans un régime d'*agapè*. Et comme nous l'avions observé chez les marchandes de nourriture de rue, le traitement de la personne désignée comme folle dans un régime d'*amour* se définit aussi sous une contrainte économique : pour satisfaire les clients, il faut en effet éloigner ces catégories de personnes de ces types de commerces, et leur offrir à manger devient un moyen de les faire partir rapidement sans que les situations ne bifurquent vers la violence. Le témoignage du gardien d'hôtel que nous avons interviewé dans le cadre de cette recherche est très éclairant :

> Il y a certains fous qui ont l'habitude de se tenir devant le restaurant de l'hôtel, je leur demande de partir. Parfois, les responsables me demandent de leur apporter de la nourriture. On prépare des plats, on les distribue aux fous et ensuite on leur demande de partir. L'hôtel a l'habitude de donner de la nourriture à ces gens, surtout aux femmes, mais aux hommes aussi.[95]

[95] Entretien avec un gardien d'hôtel qui se dit doté de capacités d'*ougan*, sans pour autant se revendiquer comme tel. Il nous a confié que, dans le cadre de son métier, il était amené à côtoyer fréquemment des personnes qualifiées de folles par la société, le 25 octobre 2021.

Illust. 6 : Lakay Bar Restaurant : restaurant chic situé sur le Boulevard du Cap-Haïtien

En effet, ces situations composites que l'on observe fréquemment aux abords des restaurants et bars chics qui longent le Boulevard du Cap-Haïtien, ainsi qu'aux devantures des marchandes de nourriture de rue, où la principale prétention des personnes fixées dans un état de folie est d'assouvir leurs besoins physiologiques les plus élémentaires, comme la faim et la soif, donnent lieu à la fabrication de certaines conventions qui permettent la coordination pacifique entre les personnes assignées à un état de folie et celles se trouvant dans un état normal. Ce sont des conventions très locales qui de manière pratique permettent de résoudre et d'anticiper certains problèmes de coordination, non seulement entre les propriétaires et les « fous », entres les clients et les « fous », mais aussi entre les propriétaires et les clients. Ces types de conventions permettent notamment de prévenir les situations de violence ainsi que la baisse supposée d'achalandage que peut entraîner la présence régulière de personnes assignées à un état de folie à l'entrée de ces commerces. Dans ces situations précises, ces conventions sont initiées par les personnes qui se trouvent dans un état normal. Toutefois, ce n'est pas toujours le cas, et nous le verrons ultérieurement dans l'analyse : il existe des situations où ce sont justement des personnes

qui sont durablement assignées à un état de folie et auxquelles on refuse toute compétence morale, qui sont à l'origine de certaines conventions.

Le quartier

L'existence d'espaces communs plus ou moins aménagés au sein de certains quartiers, l'entrée des maisons des voisins, ou encore, la présence de certains objets pouvant servir de support aux réunions de quartier, tels qu'un banc, un muret, ou même une carcasse de voiture, favorise sous certaines conditions l'avènement de situations composites au sein de ces quartiers. Ces situations composites impliquent le plus souvent des interactions entre résidents normaux et une personne désignée comme folle qui habite ou fréquente sur une base régulière ce même quartier. Dans un premier temps et au regard des liens domestiques, les personnes assignées durablement à un état de folie qui vivent dans le quartier peuvent être réparties en deux catégories : celles qui résident encore dans la maison familiale et celles qui, au fil du temps, et à la suite d'une série de circonstances, ont fini par se trouver dans la rue sans pour autant quitter le quartier. Certaines d'entre elles continuent de dormir sur le balcon du domicile familial ou dans des petits assemblages leur servant de tentes, installés à proximité ou dans l'arrière-cour des maisons familiales, comme en témoigne la femme de 58 ans assignée à un état de folie que nous avons interviewée dans le cadre de cette recherche :

> La maison est un héritage. C'était la maison de ma mère. Mon frère leur a loué une partie de la maison. Ma famille est pleine de personnes cupides, ma mère a eu douze enfants, certains sont morts, d'autres sont encore vivants. Ils ont tous de quoi pour vivre, mais ils veulent vendre la maison pour s'emparer de l'argent, alors que moi je n'ai pas d'endroit où

> dormir sinon que dans un petit taudis qui se trouve dans la cour arrière, et auquel j'ai accès seulement quand les marchandes ont fini de vendre.[96]

Il existe une autre catégorisation qui regroupe des personnes qui, après avoir séjourné à l'étranger ou dans d'autres villes du pays, ont adopté, à leur retour, une conduite qui a poussé une communauté de jugement à les assigner durablement à un état de folie. Ces personnes reviennent habituellement dans les quartiers qui les ont vues grandir, et même si elles n'y ont plus de famille, elles trouvent refuge auprès d'autres habitants qui les ont connues dans leur jeunesse et qui leur offrent un abri dans leur cour ou sur les trottoirs devant leur demeure. Ce professeur d'université nous raconte l'histoire d'une personne fixée dans un état de folie avec qui il a l'habitude de converser :

> Lui, je crois qu'il est devenu comme ça à cause de la drogue. Il a été extradé des États-Unis pour vente et consommation de drogue. Il ne dort pas dans la rue. Il dort sur un perron, mais à l'intérieur, de l'autre côté de la clôture. Si tu passes devant la maison, tu pourras quand même le voir, il n'est pas à l'intérieur de la maison. Les portes sont fermées. Il n'est pas couché sur le trottoir, il dort derrière une clôture.[97]

Une dernière catégorisation permet de regrouper les personnes désignées comme folles qui n'habitent pas le quartier, mais le fréquentent régulièrement au point de favoriser, au fil du temps, une certaine familiarité entre elles et certains résidents du quartier. La jeune organisatrice d'événements nous raconte comment elle s'était liée d'amitié avec une personne assignée à un état de folie :

> La première fois que l'on a eu une conversation, c'était lui qui m'avait adressé la parole. Il s'est tenu en face de moi et il m'a dit : « marraine ! », et je lui ai répondu : « Oh ! Mon filleul ! ». Je ne suis pas du genre à humilier quelqu'un parce qu'il est fou. Je lui ai demandé

[96] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021

[97] Entretien avec un jeune enseignant de la faculté de droit du Cap-Haïtien, qui réside dans un quartier où circulent fréquemment des personnes considérées comme folles, et avec lesquelles il noue des relations régulières., le 18 octobre 2021.

> s'il allait bien. Et il m'a répondu que cela faisait un bail qu'il ne m'avait pas revue. Perplexe, je lui ai demandé : « comment ça tu ne m'as pas revue ? ». Et il s'est mis à me raconter des choses qui n'avaient aucun rapport avec la réalité. Depuis ce jour, on a pris l'habitude de se parler à chaque fois qu'il vient dans le quartier. Il y a un portrait de Mickey Mouse peint sur un mur du quartier et devant lequel il vient toujours pour prier comme si c'était l'effigie d'un Dieu.[98]

Dans les quartiers, les contacts entre les résidents dits normaux et les personnes fixées dans un état de folie qui y vivent ou qui les fréquentent habituellement s'établissent sur une base plus ou moins régulière et donne la possibilité à certains acteurs de la communauté d'observer sur le long terme les processus d'assignation des personnes à différents états mentaux, selon les situations. Par ailleurs, au-delà des interactions en face-à-face engageant uniquement deux personnes, la prise en compte des réunions de quartier permet d'avoir une compréhension plus approfondie des situations composites qui émergent dans ce type de dispositif.

Les réunions de quartier

Lorsque des résidents d'un même quartier se réunissent, souvent dans l'après-midi, pour se détendre et converser sur divers sujets, il n'est pas rare qu'un voisin, ou une figure familière assignée à un état de folie, tente de se joindre au groupe. Les personnes dont la seule vue suffit pour être immédiatement assignées à un état de folie violente ou non-violente, comme celles manifestant un écart extrême par rapport aux attentes d'hygiène ou de civilité, sont d'emblée exclues des discussions ou des réunions de quartier, renforçant ainsi l'idée que nourrissent bon nombre de personnes réputées saines d'esprit de l'impossibilité d'une coordination entre elles et les personnes assignées à un état de folie. Lorsque ces dernières s'approchent trop près des personnes en réunion dans l'espace public, elles sont repoussées sur le champ ou on les fuit comme la peste.

[98] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

Toutefois, la difficulté que peut rencontrer une communauté de jugement pour s'accorder unanimement sur la justesse du jugement qu'elle porte sur l'état mental d'une personne dont la conduite ne manifeste pas, de prime abord, des écarts significatifs par rapport à certaines attentes normatives (comme c'est le cas pour les personnes désignées comme *foudou*), offre la possibilité de comprendre la complexité de ces évaluations. Cela permet également d'appréhender les processus par lesquels une personne passe dans différents états de folie[99].

Illust. 7 : Une petite réunion de quartier.

Les quartiers constituent en effet des dispositifs importants pour comprendre les différents états mentaux à travers lesquels passe une personne avant d'être durablement assignée à un état de folie douce ou violente. Ils donnent aussi la possibilité de rendre compte des multiples efforts consentis par une personne pour s'affranchir de ces différents états de folie auxquels elle est assignée par une communauté de jugement.

[99] Nous reviendrons sur ces situations dans les prochains chapitres.

La maison familiale

Une proportion de personnes réputées *fou vyolan* ou *fou nonvyolan* demeure captive au sein des foyers familiaux. Or, cette modalité spécifique de prise en charge n'a guère été étudiée dans le cadre de la problématique de la santé mentale en Haïti. En effet, Farmer (1992) nous indique que nous ignorons presque tout des soins dispensés à domicile aux personnes atteintes de troubles psychiques. Bijoux (1982) relate que certaines familles, selon leurs moyens, enferment leurs proches ou les expédiaient, à une certaine époque, sur une petite île au large des côtes nord d'Haïti. Douyon (1965, cité par Farmer, 1992) expose que les troubles mentaux constituent un opprobre pour la famille. Les membres affectés sont relégués dans une pièce, dissimulés aux yeux des visiteurs.

Dans le contexte de notre étude, plusieurs répondants et répondantes, qu'ils soient réputés fous ou sains d'esprit ont, en effet, produit des rapports sur des situations d'enfermement et de contention vécues par d'autres ou par eux-mêmes au sein même de leurs foyers familiaux. Les maisons familiales sont en effet des espaces pertinents pour analyser les situations composites, en raison même de cette fonction d'enfermement et de contention qui leur est attribuée, laquelle s'exerce dans un contexte domestique marqué par l'entrelacement d'un ensemble de liens familiaux et de voisinage.

Dans les maisons, à rebours de la logique du quartier et de l'espace public en général, les rapports qu'entretient la famille avec le membre assigné à un état de folie tendent plutôt vers la recherche de guérison. Cette quête constitue en effet une longue épreuve pour la famille qui doit non seulement assurer la prise en charge, la sécurité du membre face à la violence du monde extérieur, et inversement ; mais aussi sa propre sécurité vis-à-vis du membre. En outre, la maison familiale sert aussi de support à la famille dans ses luttes morales pour dissimuler le membre atteint afin de se préserver du regard négatif du monde extérieur. La prise en compte de ce dispositif domestique offre notamment la possibilité de comprendre les régimes dans lesquels sont traitées les personnes désignées comme folles, ainsi que les différentes épreuves auxquelles est soumis le foyer familial dans la quête de guérison du membre assigné à un état de folie. Nous reviendrons sur ce point au septième

chapitre lorsque nous aborderons la question du vécu de l'enfermement et de la contention par, non seulement la personne qui en est l'objet, mais aussi par les membres de la famille qui exercent cette contrainte.

Le front de mer (le boulevard du Cap-Haïtien)

Le Boulevard du Cap-Haïtien est une artère vitale pour cette ville, et joue un rôle majeur pour les activités économiques et culturelles. Outre les demeures résidentielles, les bars et les restaurants, il abrite le port maritime, des hôtels, des lieux de loisirs, des établissements éducatifs. Il accueille aussi toute une diversité d'activités formelles et informelles qui l'animent au jour le jour : on y croise, entre autres êtres, des laveurs de voitures, des mécaniciens, ainsi que des marchands ambulants qui sillonnent les 2 km qui séparent ses deux extrémités. C'est aussi un endroit très fréquenté par des personnes assignées à un état de folie violente. D'après le témoignage de certains répondants qui habitent ou qui fréquentent quotidiennement le Boulevard, il existe une proportion non négligeable de personnes assignées à un état de folie qui sillonnent quotidiennement le front de mer, et chaque semaine ils y découvrent de nouveaux visages dont la conduite en public les pousse à les assigner à un état de folie. L'animateur de radio qui passe toutes ses journées sur le Boulevard nous parle de ses observations quotidiennes :

> Il y en a pas mal qui passe par ici. Au cours d'une journée normale, je peux voir entre 5 à 6 fous passer sur le Boulevard.[100]

Ce compte rendu est en effet en accord avec nos observations. Le front de mer constitue l'un des lieux où nous avons constaté la présence simultanée du plus grand nombre de

[100] Entretien avec un animateur de radio qui exerce son métier sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Ce dispositif lui offre une opportunité unique d'observer et de dialoguer, quotidiennement, avec des individus qualifiés de fous par la société, le 12 octobre 2021.

personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente. Nous y avons aussi observé la présence de personnes considérées comme en transition vers la folie douce qui pouvaient y demeurer toute la journée assises sur un banc en face de la mer en train de soliloquer à voix basse.

En outre, le boulevard du Cap-Haïtien représente un élément central dans le mappage collectif indissociablement spatial et mental du territoire. L'apparition de la personne désignée comme folle à la rue 5, localisée à l'extrême sud du Boulevard, symbolise le passage de la folie de l'espace privé à l'espace public. Semblable en cela à un rite d'institution, l'arrivée d'une personne assignée à un état de folie à la rue 5 boulevard, marque le début de sa carrière publique en tant que personne réputée folle. Ce lieu est à la fois un point de repère pour les personnes assignées à un état de folie, et un moyen de repérage pour celles se trouvant dans un état normal qui ont perdu de vue un parent ou une figure familière assignée à un état de folie. L'homme à tout faire nous éclaire sur ce phénomène :

> Oui. C'est le central des personnes folles. Dès qu'un fou se sauve de chez lui, ou bien dès qu'on remarque l'absence pendant quelque temps d'une personne folle, c'est le premier endroit où il faut aller chercher. C'est à cet endroit qu'il viendra s'asseoir pour mendier, etc. C'est là que se trouvent tous les anormaux. Les fous sont partout, mais il est presque impossible de ne pas en trouver quelques-uns là-bas.[101]

Le sens commun associe le plus souvent cette fréquentation régulière du Boulevard du Cap par des personnes assignées à un état de folie, à la présence de la mer. Selon certains répondants et répondantes, les personnes désignées comme folles seraient attirées par la mer, dont la contemplation scellerait irrémédiablement la chute de celles-ci dans la folie.

[101] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

Par ailleurs, le Boulevard est aussi un lieu qui rassemble d'autres types de personnes vivant dans la rue, tels que les laveurs de voitures qui eux aussi entretiennent des relations particulières avec les personnes assignées à un état de folie en situation d'itinérance. Certains espaces clandestins du Boulevard favorisent l'émergence de situations composites particulières où des femmes assignées à un état de folie font face à des violences sexuelles collectives de la part de personnes dites normales.

Illust. 8 : Une personne assignée à un état de folie *assise devant la mer (Boulevard du Cap-Haïtien)*

Les marchés publics (le marché Clugny)

Les marchés publics sont des dispositifs qui favorisent également l'émergence de situations composites spécifiques. Le cas du marché Clugny est exemplaire. En effet, ce marché a été

inauguré en 1898, deux ans après la mort du président Florvil Hyppolite, l'un des principaux instigateurs de ce projet. À l'époque, le périmètre du marché était défini par les rues 9 à 11 et I à K. Il est sans doute le plus grand marché du département du Nord. De nos jours, l'installation des étals à proximité de son emplacement se fait de manière de plus en plus anarchique, ce qui entraîne une expansion continue de son périmètre.

Ce grand dispositif du monde marchand, toujours très mouvementé, offre un large choix de produits alimentaires et non alimentaires. Il est peuplé d'un large éventail d'êtres, d'objets et de dispositifs plus petits : acheteurs, commerçants, animaux, brouetteurs, éboueurs, étals, produits alimentaires et non alimentaires, immondices, argents, personnes assignées à divers états de folie, nourritures de rues, boutiques, maisons familiales, etc. C'est un dispositif très important pour les personnes assignées à un état de folie douce ou violente, ce qui en fait un lieu privilégié pour un chercheur qui voudrait étudier les coordinations entre des personnes se trouvant dans des états mentaux différents. Certaines des personnes qualifiées de *foudou* y travaillent comme éboueurs ou comme brouetteurs, l'un assurant le nettoyage des devantures des magasins, la collecte et le déplacement des déchets et l'autre, le transport des marchandises. Les personnes assignées à un état de folie violente, pour leur part, visitent le plus souvent les étals des vendeuses de nourriture de rue à la recherche de quoi calmer leur faim et leur soif.

Illust. 9 : Une vue sur secteur du marché Clugny.

Les places publiques

Les places publiques, notamment la Place d'Armes du Cap-Haïtien, aussi appelée Place Notre-Dame, sont les lieux de publicisation par excellence des ébats sexuels entre personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente. Autrefois ornée d'une fontaine coloniale, elle fut remplacée en 1944 par une statue à l'effigie de Dessalines. C'est sur cette place que se déroula l'immolation du marron Makandal en 1758, ainsi que le supplice des révolutionnaires affranchis Lacombe en 1789. En raison même de sa position géographique et de son caractère hautement symbolique, cette place historique, située au centre de la ville, en face de la Cathédrale Notre-Dame du Cap-Haïtien et accolée à l'Hôtel

de Ville, confère une aura d'agora aux situations extraordinaires où, en public et en plein jour, des personnes assignées à un état de folie s'adonnent à des relations sexuelles.

Par ailleurs, la place Notre-Dame du Cap-Haïtien, lieu de mémoire, est aussi un lieu où peuvent s'engager grands et petits de toutes les cités, soit par le concours de cérémonies nationales, de concerts d'orchestres, soit par la force de situations spectaculaires comme les ébats sexuels entre personnes assignées à un état de folie violente, soit par des actes de profanation de certains patrimoines historiques, comme ce fut le cas le 5 novembre 2020, lorsqu'un individu dénommé Lucien Calixte a décidé de vandaliser, sous le regard de plusieurs dizaines de personnes, la statue de l'empereur Jacques 1er, père de la révolution haïtienne. La journaliste Mezil (2020) rapporte que cet acte de profanation a conduit à l'arrestation du contrevenant par les agents municipaux et a aussi contraint Yvrose Pierre, la mairesse de la ville au moment des faits, à se rendre sur les lieux accompagnée d'un juge de paix pour faire un constat légal des dégâts.

Cette situation avait donné lieu à la confrontation entre plusieurs évaluations publiques de l'état mental dans lequel se trouvait Lucien Calixte au moment où il commettait cet acte puisqu'il n'accusait aucun écart par rapport aux attentes d'hygiène. Les autorités locales, par l'entremise de la mairesse, n'ont pas hésité à qualifier le vandale de « fou » et se sont étonnées, comme le souligne le journaliste Maxineau (2020), que la foule ait applaudi la conduite du vandale et semblé lui donner raison. Ceux qui ont acclamé son action y discernaient en fait un geste politique contre le parti de Moïse Jean Charles, adversaire du parti au pouvoir, et dont les partisans se réclament les héritiers légitimes de l'idéal dessalinien.

En effet, une vidéo YouTube mise en ligne par le journal local Médiamax[102] présente les trois points de vue qui se sont exprimés sur cet événement, dont celui du vandale lui-même, celui de la mairie ainsi que celui de la plate-forme politique Pitit Dessalines[103], dirigée par Moïse Jean Charles, qui a qualifié ce geste d'acte délibéré visant à saper les symboles

[102] https://youtu.be/ndBc3Rp6XNc
[103] Traduction française : Les enfants de Dessalines

universels de liberté et de bien-être que représente la statue de Dessalines. De même, dans l'espace réservé aux commentaires sur le site de publication de l'article de journal publié par Mezil (2020), on peut lire le commentaire suivant qui remet en question la justesse de l'évaluation de la mairie, qui avait conclu à la folie du contrevenant :

> J'ai eu l'occasion d'écouter l'interview de la mairesse Yvrose Pierre sur les ondes de radio Kiskeya (5/11/2020), elle avait mentionné le « fou » Lucien Calixte réalisait ses forfaits sous les yeux et les applaudissements des badauds. Certains ne manquaient pas de filmer les exactions du « fou » Calixte. Allah Merci, la mairesse Pierre avait vu le niveau de conscience de ses compatriotes ! Si c'était à Port-aux-Crimes, le « fou » Calixte ne tarderait pas à voir le Jour de l'An avant la Noël. Le « fou » était chanceux de se trouver en face d'individus, et non des Citoyens. Le représentant de « Pitit Dessalines » dénonçait l'acte, tout en voyant un coup monté. Si c'est vrai, ce serait extrêmement grave !

D'un autre côté, les évaluations effectuées par d'autres personnes se prétendant familières de Calixte concordent avec celle de la municipalité qui qualifie ce dernier de personne folle. Mais il reste que le prévenu Calixte n'a donné aucune réponse claire aux journalistes concernant les raisons qui l'avaient poussé à vandaliser la statue. Ses réponses s'éloignaient largement des attentes du sens ordinaire : il parlait surtout de femmes et d'hommes qui s'étaient transformés en démons et qui se livraient à des luttes sans merci. Il avait ensuite déclaré, selon Maxineau (2020) :

> J'étais sur mon chemin quand ce monsieur (en parlant de la statue de Dessalines) m'a demandé de le faire sortir de là.

Ce cas illustre la manière dont certains actes posés par une personne peuvent entraîner des accusations publiques où l'évaluation de l'état mental de l'accusé s'effectue selon des prises de positions essentiellement politiques. L'accusateur, dans cette affaire, est la plate-forme Pitit Desalin, connue comme un opposant farouche du parti politique PHTK au pouvoir, et les personnes présentes qui acclamaient Lucien Calixte sont perçues comme des partisans du parti au pouvoir. Ces deux entités ne reconnaissent pas la folie dans l'acte

de Lucien Calixte, elles y voient plutôt un geste politique. La mairesse de la ville, nommée par le pouvoir en place, a cependant qualifié le contrevenant de « fou », se démarquant ainsi des sympathisants qui glorifiaient l'action de Lucien Calixte, tout en atténuant la portée politique que la plateforme Pitit Desalin confère au geste de celui-ci. La position de la mairesse rejoint celle d'autres riverains qui prétendent bien connaître Lucien Calixte, dont les propos recueillis par les journalistes semblent également conforter le jugement de folie porté contre lui.

Cette *affaire* a opposé divers acteurs sur la justesse de l'évaluation publique de l'état mental de l'accusé. Les accusateurs qui voulaient politiser le geste de Lucien Calixte n'ont pas reconnu la folie dans son geste; cette prise de position prend appui sur la conformité du contrevenant aux attentes d'hygiène et sur l'acclamation qu'il a reçu de la part de sympathisants du pouvoir en place qui se trouvaient sur les lieux au moment des faits. La Mairie, qui voulait dépolitiser cette action, dit reconnaître la folie dans le geste posé par Lucien Calixte, et appuie ses arguments sur les propos jugés irrationnels tenus par celui-ci et sur les témoignages des personnes qui prétendent bien connaître le contrevenant. Cette situation met en évidence cette part d'indétermination inhérente à tout processus social en donnant à voir les différentes bifurcations que peut prendre l'évaluation publique de l'état mental d'une personne dont la conduite suscite des interrogations quant à sa rationalité, mais demeure conforme aux attentes d'hygiène.

Illust. 10 : vue aérienne de la place Notre-Dame du Cap-Haïtien (Crédit photo : news.anmwe.com)

Nous avons exposé dans ce chapitre les dispositifs qui nous ont semblé les plus propices à favoriser des situations composites, tels que les petits bars de quartiers, les étals des marchandes de nourriture de rue, les places publiques, le Boulevard du Cap-Haïtien, etc. Comme nous l'avons déjà souligné, le dispositif d'*(in)salubrité*, le plus important pour comprendre la capacité des personnes assignées à un état de folie violente à s'élever dans le bien commun, sera présenté, de manière plus détaillé, au dernier chapitre de cette thèse. Le chapitre suivant examine les différents types d'épreuves existentielles auxquelles font face les personnes assignées à des états de folie douce, violente ou non-violente. Nous voulons ainsi rendre compte de ce que vivent ces personnes en raison de leur assignation à ces divers états de folie.

CHAPITRE 7

CE QUE VIVENT LES PERSONNES DÉSIGNÉES COMME FOLLES

Les épreuves existentielles

Dans ce chapitre, nous présenterons les principales épreuves existentielles telles que vécues par des personnes déjà assignées à un état de folie douce, violente, ou non-violente dans la ville du Cap-Haïtien. Comme le souligne Boltanski (2008), les épreuves existentielles sont des épreuves vécues, et ne sont pas facilement formulées en raison de leur dimension singulière, d'autant plus qu'il s'agit ici de personnes considérées comme folles et dont la parole est la plupart du temps discréditée. La présentation de certaines des épreuves telles que vécues par les personnes durablement fixées à un état de folie douce ou violente, donne la possibilité de mettre au jour leurs expériences souventefois invisibilisées. Le fait de livrer les témoignages de ces personnes ainsi que ceux de leurs proches ou d'autres individus ayant l'habitude d'interagir avec elles ouvre la voie à une certaine forme de publicisation de leurs expériences singulières, vécues parfois dans l'intimité et dans l'isolement, en ce sens qu'elle permet de dégager un principe d'équivalence permettant de les rapprocher grâce à un cadre plus général.

Exclusion des groupes de quartier

Les personnes assignées à un état de folie sont habituellement maintenues à la marge de la société. Les quartiers qui le plus souvent favorisent l'avènement et le déroulement de situations composites, constituent des dispositifs dont l'examen donne la possibilité de rendre compte de manière plus concrète de ces processus de mise à l'écart des « fous » ainsi que de leur vécu de ce processus, en abordant ici la folie non pas comme une essence, mais plutôt comme une épreuve à partir de laquelle une personne peut se voir assignée à différents états de folie au gré des situations qu'elle traverse. Avant d'être durablement stabilisées à un état de folie violente, lequel état conduit d'emblée vers l'exclusion des réunions de quartier en raison de leur écart extrême par rapport aux attentes d'hygiène et de civilité, les personnes ont connu, en effet, durant une certaine période, des va-et-vient entre plusieurs états mentaux. Selon le dispositif des situations et la nature des liens qu'elles entretiennent avec certaines personnes normales présentes pendant le déroulement des situations, elles pouvaient être tantôt acceptées, tantôt rejetées.

Par le fait même que ces situations composites quotidiennes qui émergent au sein du quartier se répètent sur un temps relativement long, leurs analyses ont donné la possibilité de comprendre comment, dans la longue durée, une personne peut passer d'un état mental à un autre au gré des situations et des jugements qui sont portés sur elle, avec la possibilité d'être plus ou moins durablement stabilisée dans l'un de ces états. Dans la situation qui est présentée plus bas, tout porte à croire que le processus se caractérise par une relation dialectique entre l'état mental dans lequel une communauté de jugement stabilise une personne et la mise à l'écart de cette dernière : plus la personne est rejetée par les habitants du quartier, plus elle tend vers l'état de folie violente, et réciproquement, plus elle s'approche vers l'état de folie violente plus elle est ostracisée par la communauté. Ce rapport que produit l'ancien agent des douanes sur différentes situations vécues par son ami qui habitait le même quartier que lui permet de rendre compte de ce processus :

> Il vivait chez un avocat. Puis, il a commencé à tomber malade. Il ne pouvait plus aller à l'école. Tantôt, il pouvait aller mieux, sillonnant régulièrement le quartier et s'entendant très bien avec le voisinage. Et tantôt, il devenait fou : il devenait crasseux, il ne portait que des vêtements sales, et parfois il marchait pieds nus. Lorsque le voisinage le réprimande, il peut rentrer chez lui, puis il peut rester propre pendant deux jours avant de redevenir dans le même état qu'avant. Par moment, les gens du quartier avaient l'habitude de le chasser des lieux où ils se réunissent : selon certaines périodes, comme je viens de te le dire. Mais tout le monde sait qu'il est fou. Parfois, personne ne veut rester près de lui parce qu'il est fou. Les fous doivent, selon ces gens, être tenus à distance. De temps à autre, lorsqu'il tente de les approcher, les gens lui ordonnent de déguerpir parce qu'il n'a pas toute sa tête : ici ce sont les personnes qui ont toute leur tête qui se réunissent. Lorsque les personnes décrètent qu'il est fou, elles ne vont pas rentrer en contact avec lui parce que dans ces moments-là, il est fou. Il est sale, personne ne l'approche, les gens le fuient. Mais quand il me voit, il viendra quand même à ma rencontre, parce que, de toute façon, je lui donnerai quelque chose, de l'argent. Une fois, je lui avais donné deux maillots. C'étaient des maillots de football américain. Et puis à un certain moment, c'était comme s'il voulait rester crasseux. Marcher pieds nus était devenu un impératif pour lui, il avait pris l'habitude d'aller s'asseoir au beau milieu de la rue. Nous lui faisions des remontrances parce que nous ne voulions pas qu'il se fasse happer par une voiture. Mais, je me demande, je n'en suis pas sûr, si la détérioration de sa situation n'était pas due au fait qu'il commençait à négliger la prise de ses médicaments. Il fut un moment où il était vraiment sale, il était dans une situation de détresse, il allait s'allonger au milieu de la rue dans l'espoir de se faire broyer par une voiture et mettre une fin à tout ça, car à un certain moment il voulait en finir avec tout ça.[104]

Dans les situations composites qui se déroulent quotidiennement dans les quartiers, ce ne sont donc pas seulement les prétentions à satisfaire les besoins primaires qui sont mises à l'épreuve, mais surtout les prétentions et les revendications de la personne fixée dans un état de folie à faire communauté. Dans le cas que nous venons de présenter, le passage de la personne d'un état normal à celui de la folie douce puis à son assignation à un état de

[104] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

folie non-violente se fait par le truchement d'une série de mises à l'épreuve de sa prétention à faire communauté avec les autres habitants du quartier. C'est ainsi que l'alternance entre ces différents états qu'a connus la personne jusqu'à sa fixation définitive à un état de folie durant les dernières années de sa vie se trouve ponctuée d'une multitude d'échecs dans ses efforts pour intégrer le groupe. Bien qu'elle ait vécu toute sa vie dans ce quartier et qu'un certain nombre de résidents connaissaient son histoire et luttaient dans une certaine mesure pour sa participation dans la vie du quartier, la plupart ne voyaient que le fou en lui, et l'excluaient de plus en plus des réunions ou des rassemblements de quartier à mesure qu'on l'assignait durablement à un état de folie non-violente marqué par une profonde détresse psychologique qui l'a finalement conduit au suicide.

Les épreuves des relations amoureuses

L'épreuve des relations amoureuses comme épreuve existentielle concerne les situations vécues par une personne désignée comme folle où cette dernière, surtout lorsqu'elle est assignée à un état de folie violente ou non-violente, se voit le plus souvent déniée de toute capacité à entretenir une relation amoureuse, ce qui du même coup la renvoie au tréfonds de la hiérarchie dans la cité domestique*,* car personne d'autre ne peut dépendre de lui, c'est-à-dire à un état où il n'y a pas plus petit que lui qu'il pourrait incarner. Les possibilités d'entamer une relation amoureuse ou encore de se marier sont quasi nulles pour une personne durant toute la période où elle est stabilisée dans un état de folie violente ou non-violente, d'autant plus que cette personne se trouve en situation d'itinérance chronique, abandonnée par tous ses proches et sans aucun espoir de s'affranchir de cet état de folie auquel elle est assignée. Certains jugements portés sur les personnes désignées comme folle traduisent assez clairement les contraintes que leur opposent les personnes réputées saines d'esprit lorsqu'il est question de leur légitimité à entretenir une relation amoureuse

avec une personne se trouvant dans un état normal. Cette affirmation du gardien d'hôtel en[105] est un exemple parmi tant d'autres :

> Je n'entretiens pas de relation avec ces gens. Je ne vois pas de quoi je pourrais parler avec un fou. Ça n'a pas de sens[106].

Néanmoins, les personnes assignées à un état de folie douce, du fait que leurs actions et leurs discours restent relativement conformes à un certain nombre d'attentes, apparaissent comme des êtres sains d'esprit dans moult situations, et bénéficient d'une possibilité plus ou moins restreinte d'établir une liaison amoureuse avec une personne réputée saine d'esprit. Ainsi, au-delà des stratégies de distinction adoptées par celles-ci pour se distinguer des personnes désignées comme *fou vyolan* et se conformer au mieux aux attentes des personnes dans une situation donnée, et en dehors du caractère injurieux qu'elles attribuent au terme folie lorsqu'utilisé pour qualifier une personne, l'usage de ce mot à leur endroit est aussi vécu comme une forme d'injustice qui consiste à leur enlever la possibilité de prouver, par exemple, leur capacité à nouer des relations amoureuses avec autrui.

Les personnes participantes à cette recherche qui sont assignées à un état de folie douce, comme l'éboueur du marché de Clugny, sont souvent considérées par la communauté de jugement comme des êtres qui, à l'exception de la maison à laquelle elles se trouvent liées à la naissance, ne sont destinées qu'à des rapports interpersonnels très limités avec celles se trouvant dans un état normal. L'épreuve existentielle des relations amoureuses concerne avant tout le déni de la capacité de ces personnes à nouer une relation amoureuse avec une autre personne réputée saine d'esprit. Sur ce point, les situations que traversent ces personnes qui revendiquent le droit à l'amour face à une communauté de jugement sont

[105] Il reste que ce gardien d'hôtel avait bel et bien l'habitude d'échanger avec une personne assignée à un état de folie violente. Il avait préféré taire, au départ, cette information parce qu'il est anxieux à l'idée d'être perçu comme étant en couple avec cette personne désignée comme folle – cette dernière ayant l'habitude de l'appeler « chéri » en public.

[106] Entretien avec un gardien d'hôtel qui se dit doté de capacités d'*ougan*, sans pour autant se revendiquer comme tel. Il nous a confié que, dans le cadre de son métier, il était amené à côtoyer fréquemment des personnes qualifiées de folles par la société, le 25 octobre 2021.

marquées par une multitude de situations de mise en échec où elles vont essayer désespérément autant qu'orgueilleusement de convaincre cette communauté de leur compétence en amour – de leur capacité, entre autres, à prendre en charge économiquement une famille.

Les déconvenues répétées qu'elles subissent au quotidien ne manquent pas de provoquer en elles de la colère et du ressentiment qui se manifestent le plus souvent par des injures lancées à l'encontre des membres de la communauté de jugement ainsi que par la tentative de mettre en valeur la cohérence et la pertinence de certains dispositifs qu'elles affirment avoir fabriqués. Dans le cas de l'éboueur du marché de Clugny, épris d'une vendeuse de nourriture de rue, c'était sa tentative de mettre en valeur un poulailler dont il se prétendait propriétaire, dans le but de prouver, face à une communauté de jugement constituée d'êtres divers (marchandes, boutiquiers, brouetteurs, acheteurs, passants et proches de la vendeuse de nourriture, tous réputés sains d'esprit), sa capacité à entretenir une relation amoureuse, qui avait échoué. Il importuna notamment des vendeuses de poulets qu'il ne connaissait point, en leur reprochant de s'immiscer dans le dispositif des élevages qu'il avait fabriqué et de commercialiser et distribuer ses produits sans son autorisation. Voici comment il relate lui-même la situation :

> Cette affaire de poules dont je vous parle. J'ai vu une femme qui avait en sa possession une cuvette remplie de poules. J'ai lui ai dit que si j'avais le pouvoir, elle serait la première personne que j'aurais arrêtée pour avoir vendu mes poules sans mon autorisation. Et elle s'est mise à m'insulter, alors on s'est disputé. De la même façon, dès que je constate qu'une personne tente de voler mes biens, je ne vais pas rester les bras croisés sans me battre pour les récupérer. Le monde est au courant, même la Jamaïque ; même la MINUSTAH[107] est au courant du fait que je contrôle le marché du poulet en Haïti, mais les Haïtiens continuent de bafouer ma vérité. Tout le monde me prend pour un guignol.[108]

[107] Mission des Nations unies pour la stabilisation en Haïti
[108] Entretien avec un éboueur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021

La discordance entre son ambition de pourvoir aux besoins de la femme convoitée et ses moyens effectifs de le faire, a incité cette dernière ainsi que l'ensemble des personnes dites normales impliquées dans la situation à juger ses paroles et ses actions de délirantes. Il va de soi que les réactions parfois violentes de ces personnes lorsqu'elles sont confrontées à une évaluation négative sont automatiquement reliées à l'état de folie douce qui leur est attribué, tendant ainsi à la cristallisation de leur état en une essence, par la répétition du même jugement dans presque toutes les situations où ces personnes essaient de faire reconnaître aux autres leurs aptitudes à fonder et à entretenir une famille. Ces situations sont perçues par certaines d'entre elles comme des conspirations qui visent systématiquement à tuer leur aspiration à s'engager dans un régime matrimonial. Revenons donc aux péripéties amoureuses de cet éboueur du Marché Clugny pour illustrer cette situation :

> En ce qui concerne la fille que je courtisais, sa famille avait fomenté un complot contre moi. J'avais l'intention de l'épouser, mais brusquement sa famille l'a donnée comme épouse à un autre homme. Maintenant, j'ai appris qu'elle vit avec cet homme. Je ne sais pas si c'est la famille qui l'a forcée à vivre avec cet individu ni si c'était un choix délibéré. J'avais l'habitude de me plaindre à propos de cette situation, j'en parlais constamment, ils m'ont traité de fou. J'ai compris que dès qu'ils me traitent de fou, je n'ai plus aucun pouvoir. Je ne peux pas me présenter devant eux pour contester la décision. Je ne fais que constater le mariage. Je suis obligé de garder le silence. Ils l'ont fait sans doute parce qu'ils jugeaient que c'était la bonne chose à faire. Je les ai laissé faire, j'attends de voir ce qu'ils vont devenir. À chaque fois que je les approche pour entamer une conversation, ils me repoussent en disant que je suis un fou.[109]

Bien que cet éboueur se trouve régulièrement assigné à un état de folie douce dans les situations quotidiennes qu'il traverse, il a néanmoins réussi, même brièvement, à nouer au fil de son existence deux relations sentimentales avec deux femmes différentes avec qui il a cohabité. D'après lui, ce sont les familles de ces dames qui ont conspiré pour hâter leur

[109] Entretien avec un éboueur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021

rupture, et les appréciations que les proches portent sur sa personne ne sont pas sans rapport avec sa petitesse dans la cité marchande :

> Voilà comment c'était, j'avais une conjointe, elle était originaire de Limonade, avant elle vivait avec sa sœur. Lorsqu'on a emménagé ensemble, sa sœur n'a eu de cesse de la présenter à d'autres hommes plus riches que moi. Elle a été piégée mystiquement par la femme d'un homme marié qu'elle fréquentait, causant ainsi sa mort. Après sa mort, sa mère m'a confié que si elle était restée uniquement avec moi, elle serait encore vivante aujourd'hui. J'ai connu une deuxième femme, c'est sa mère qui nous a divisés en recourant à la magie parce qu'elle trouvait que je n'étais pas assez bien pour sa fille. Je n'avais jamais rencontré sa mère, elle vivait à la campagne, moi, à Cap-Haïtien. Ce n'est que sa grand-mère qui est venue une fois nous rendre visite. Quelque temps après le départ de sa grand-mère, elle a commencé à tomber malade régulièrement. Il semble qu'on lui avait jeté un sort : quand je suis là, elle ne va pas bien, mais quand je suis absent elle va bien. Cela étant, elle est partie rejoindre sa mère à la campagne. Je ne l'ai plus jamais revue. Un jour, en demandant de ses nouvelles, j'ai été choqué d'apprendre qu'elle s'était établie en République dominicaine. Cela fait maintenant environ quinze ans depuis que je n'ai plus eu de relation amoureuse.[110]

Ce type d'épreuve existentielle des relations amoureuses auquel certaines personnes assignées à un état de folie douce sont rudement et régulièrement soumises, sont des situations où elles doivent endurer un jugement qui exprime leur incapacité à incarner d'autres, et où l'état de folie douce qui leur est attribué est souvent associé à leur petitesse dans la cité marchande. Dans ces situations, on met donc en évidence la *défaillance* même de ces personnes dans l'ordre domestique, en les donnant à voir comme des êtres sans rang dans lesquels personne ne se reconnaît et avec qui nul ne désire nouer des relations intimes. La communauté de jugement les fait apparaître comme des êtres dépourvus de toute forme d'autorité et dont personne ne veut dépendre dans une chaîne hiérarchique. Ces évaluations publiques auxquelles les *foudou* doivent faire face, dans les situations où se constitue une

[110] Entretien avec un éboueur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021

communauté de jugement, sont vécues par ces derniers comme une injustice profonde qui traduit le refus des personnes ordinaires de les comprendre, comme le dénonce avec véhémence l'éboueur du marché Clugny : « les Haïtiens bafouent ma vérité »[111].

Les épreuves de sexualité

L'épreuve existentielle de sexualité, comme nous l'entendons ici, renvoie à une situation qui affecte certaines personnes dont l'accès aux relations sexuelles ordinaires est fortement limité en raison de leur assignation à un état de folie, qu'elle soit douce, violente ou non-violente. Les personnes ainsi assignées manifestent généralement une grande pudeur lorsqu'il s'agit d'évoquer leur vie sexuelle. Il convient donc de choisir les termes appropriés pour qu'elles puissent se confier sur ce sujet en toute confiance. Face à l'échec récurrent de leurs tentatives d'établir des relations amoureuses avec les personnes ordinaires, les répondants assignés à un état de folie douce ont le plus souvent recours à la masturbation et aux services de professionnelles du sexe pour assouvir leurs besoins sexuels. Le principe marchand donne en effet la possibilité aux personnes considérées comme *foudou,* lorsqu'elles ont les moyens, d'échanger leur argent contre des services sexuels. L'accès aux maisons closes n'est pas pour autant sans risque. Depuis l'instauration du régime PHTK, des hommes armés se sont accoutumés à investir les entrées de ces endroits dans le but d'effrayer et de racketter les clients. Le lupanar de la rue zéro semble être le lieu où ces agissements sont les plus fréquents. Ainsi en témoigne le brouetteur assigné à un état de folie douce :

> Je ne vais plus à la rue zéro. J'ai laissé tomber. Je ne trempe plus dans ces affaires, parce que, en tant que catholique, on m'a raconté qu'un grand nombre d'individus aux cheveux tressés, peu recommandables, occupent les lieux. On les appelle chimères, ils sont armés. J'avais l'habitude de fréquenter cet espace, mais je n'y vais plus depuis l'élection de

[111] Entretien avec un éboueur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021

> Martelly puis de Jovenel. Ces hommes se tiennent devant l'entrée, s'ils vous demandent de l'argent et que vous n'avez rien à leur donner, ils vous menaceront avec leurs armes, et ils vous tueront. Je ne souhaite pas me trouver dans une telle situation. Ces hommes-là ce sont des brigands, ils peuvent vous tuer sans aucune raison.[112]

La détérioration des conditions socio-économiques de la collectivité en général, et de cette catégorie en particulier, a également contribué à la réduction de leur assiduité à ces genres d'endroit où le principe marchand comme principe d'équivalence permettait aux individus qualifiés *de foudou* d'être traités sur un même pied d'égalité avec les personnes se situant dans un état normal, comme nous l'illustre le brouetteur, très familier avec ces types de lieux :

> Une autre raison pour laquelle je n'y vais plus, c'est la dégradation de ma situation économique. Je n'ai pas d'argent, je ne peux pas y aller. De nos jours, les filles ne jurent que par l'argent, si tu n'as pas au moins 50 dollars, tu ne pourras rien faire.[113]

Néanmoins, il convient de souligner que certaines personnes assignées à un état de folie douce éprouvent moins de difficulté que d'autres à entretenir des relations sexuelles ou amoureuses avec des personnes se trouvant dans un état normal dépendamment de l'état dans lequel celles-là apparaissent dans les situations. Ainsi, contrairement au brouetteur et à l'éboueur du marché de Clugny qui sont perçus comme des êtres inférieurs dans la cité domestique et dans l'ordre marchand, un autre répondant, celui qui a vécu à l'étranger, a bénéficié du soutien matériel et moral de sa famille (argent, logement, nourriture, vêtements, etc.) qui lui a permis, dans certaines circonstances, de se valoriser aux yeux d'autrui et de se rendre plus attractif pour des partenaires potentielles réputées saines d'esprit.

[112] Entretien avec un brouetteur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché de Clugny, le 20 octobre 2021.
[113] Entretien avec un brouetteur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché de Clugny, le 20 octobre 2021

Par ailleurs, en ce qui concerne les personnes assignées à un état de folie violente, elles ont recours généralement à la masturbation pour satisfaire leurs besoins sexuels ; toutefois, il existe également des situations où elles peuvent se livrer à des relations sexuelles entre elles. Les ébats sexuels entre personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente se déroulent le plus souvent dans l'espace public, mobilisant ainsi de nombreux spectateurs. La généralisation de l'accès aux smartphones permet la capture par n'importe quel passant de ces situations sociales singulières. En effet, lorsque ces situations adviennent, les conduites des spectateurs se coordonnent en sorte que la situation prenne la structure d'une scène de théâtre de rue qui suspend momentanément certaines règles de la grammaire des conduites en public, notamment celles qui ont rapport avec la pudeur des enfants et des adolescents. C'est ainsi que, jeunes enfants, écoliers revenant de l'école, professeurs, hommes et femmes forment ce que nous pouvons appeler un public désinhibé, mélangeant voyeurisme et ahurissement. L'animateur de radio raconte comment il avait assisté à une situation semblable qui s'est déroulée sur la place Notre-Dame du Cap-Haïtien :

> J'ai déjà vu deux personnes folles avoir des rapports sexuels en plein milieu de l'espace public. Si je ne me trompe, j'ai encore la vidéo de cet événement dans mon téléphone, je te la montrerai après. Et j'ai aussi vu ça sur la Place Notre-Dame, à la rue 18. C'était deux personnes folles que j'avais l'habitude de croiser souvent sur mon chemin. C'était au beau milieu de la journée, tout le monde y assistait, tout le monde était en train de filmer la scène. Les écoliers étaient en liesse et criaient : « Woy, woy… »[114]

Cet homme à tout faire nous fait part aussi de son expérience :

> J'avais un grand cousin qui vivait avec nous, il était devenu fou. Il avait l'habitude de coucher avec d'autres femmes folles au beau milieu de la rue. Ils se croisent et se mettent brusquement à s'embrasser, puis mon cousin la prend par les cheveux et lui met son sexe

[114] Entretien avec un animateur de radio qui exerce son métier sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Ce dispositif lui offre une opportunité unique d'observer et de dialoguer, quotidiennement, avec des individus qualifiés de fous par la société, le 12 octobre 2021.

> dans la bouche, et ainsi de suite. Tout le quartier ainsi que les passants regardent bouche bée la scène. C'était comme un événement, les gens criaient…

Les situations où deux personnes assignées à un état de folie violente s'engagent dans des ébats sexuels en public, émergent, le plus souvent, de manière brusque, et perturbent le déroulement normal de la vie quotidienne. Ce dérèglement est aussi d'ordre moral. Bien qu'il engage un public constitué de personnes de grandeurs différentes, il va réactualiser la distinction entre personnes et non-personnes en suspendant le principe de commune humanité pour les personnes désignées comme folles et en constituant les personnes réputées saines d'esprit en présence dans la situation en public. Dans ces genres de situation, le spectateur justifie sa présence et son engagement par le fait de la constitution même d'un public capable de suspendre le principe de commune humanité pour la personne désignée comme folle, donnant ainsi aux personnes la possibilité de s'affranchir momentanément des contraintes de la moralité sexuelle. La dynamique du public est dans ces situations comparables, sous certains aspects, à celle d'une foule telle que l'avait décrite Le Bon (2013) : l'euphorie, la force du nombre assure un certain anonymat aux personnes et suspend toute hiérarchie entre les êtres, leur permettant ainsi de se soustraire momentanément à la règle et aux contraintes associées à leur état. C'est ainsi que la personne qui, comme les autres, avait sorti son téléphone pour immortaliser la situation peut être la même qui en dehors de la situation en fera une autre évaluation en critiquant par exemple la présence de certains êtres, comme celle d'enfants, dans le déroulement de ces situations, ou en regrettant le fait que l'État ne construit pas de centres pour éviter que de telles scènes ne se produisent dans l'espace public, comme nous pouvons le comprendre à partir de cette évaluation effectuée par de cet homme à tout faire qui pourtant a l'habitude de filmer les ébats sexuels en public entre personnes assignées à un état de folie violente :

> Les personnes marchent toutes nues dans la rue, elles ont des relations sexuelles sur les places publiques, les enfants vont à l'école et tombent sur ces genres de situation, ce n'est vraiment pas normal. Pourquoi l'État ne dit jamais rien, il n'a construit aucun centre. Il y a des enfants qui en revenant de l'école, les parents sont obligés de cacher leurs yeux. C'est

> l'une des choses qui m'affectent le plus, la personne ne va pas bien, mais l'État n'a aménagé aucun espace pour les accueillir.[115]

L'utilisation de téléphone mobile pour capter certaines situations de la vie quotidienne par les acteurs ordinaires pour leur propre compte a sans doute donné une nouvelle dimension à cette recherche. Certaines des personnes interviewées pouvaient non seulement décrire les situations, mais ils pouvaient aussi utiliser des vidéos stockées dans leurs téléphones pour appuyer leurs rapports, ce qui nous a permis de documenter, tout en faisant ressortir des subtilités difficilement descriptibles, des phénomènes qui, pour un regard déconnecté de ces réalités, pourraient s'apparenter à des mythes urbains. L'une de ces subtilités inhérentes à ces types de situation, est ce que nous avons désigné par la catégorie de *viol de commune présence* que nous allons présenter dans le point suivant pour rendre compte de ce type de viol perpétré à l'encontre des femmes assignées à un état de folie violente.

Le viol de commune présence

Si aucune relation sexuelle entre hommes assignés à un état de folie violente et personnes se trouvant dans un état mental normal n'a été répertoriée dans la ville du Cap-Haïtien, celles entre femmes assignées à un état de folie violente ou non-violente et hommes réputés sains d'esprit semblent plus courantes, et s'inscrivent généralement dans un rapport de violence. Dans le monde clandestin de la nuit, les femmes désignées comme folles sont régulièrement traitées dans un régime de violence sexuelle par d'autres acteurs qui vivent dans et de la rue, ou encore par d'autres personnes considérées comme normales. Le phénomène des grossesses, le plus souvent successives chez certaines femmes assignées à

[115] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

un état de folie, constitue pour le sens commun une preuve irréfutable des viols subis par ces femmes. En effet, ces dernières, considérées comme vulnérables et incapables de donner un consentement libre et éclairé, amènent les personnes à penser que leurs grossesses ne peuvent résulter que d'un acte de viol, comme le suggère le boutiquier de Carénage que nous avons rencontré dans le cadre de cette recherche :

> Il y a certaines femmes que nous connaissons qui tombent enceintes chaque année ou chaque 2 ans, alors qu'elles sont folles. On peut les voir marcher toutes nues dans la rue, rapidement nous pouvons déduire que ces femmes subissent des viols.[116]

De même, selon le témoignage d'une répondante[117] assignée à un état de folie, certains individus peuvent aller jusqu'à investir les espaces privés aménagés par les familles pour un membre désigné comme fou. Elle nous avait raconté comment un riverain avait pris l'habitude de se faufiler dans le taudis que sa famille lui avait concocté pour la forcer à avoir des relations sexuelles avec lui.

Ce n'est pas tout, le régime de violence sexuelle dans lequel certaines femmes désignées comme *fou vyolan* sont traitées conduit aussi à des situations de viols collectifs en public. Ces genres de situation engagent généralement des personnes vivant dans ou de la rue, comme les laveurs de voitures ou d'autres personnes vivant de petits boulots de rue ou de la mendicité. Ce répondant, témoin du viol collectif d'une femme désignée comme folle, nous décrit cette situation qui s'est déroulée dans un recoin obscur du Boulevard du Cap-Haïtien :

> C'est une histoire que j'ai vécue. J'étais là lorsque cela s'est produit. Il s'agit d'un groupe de jeunes hommes itinérants. Ce sont des drogués, ils inhalent régulièrement du thinner[118].

[116] Entretien avec le propriétaire d'une petite boutique située sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Des personnes assignées à un état de folie se présentent régulièrement à la devanture de son commerce, le 12 octobre 2021.
[117] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.
[118] Produit chimique utilisé comme diluant pour peinture à base d'huile ou comme nettoyant pour les équipements à peinturer.

> Trois d'entre eux ont empoigné une femme folle qui était en train de traverser la rue, tout le monde a assisté à la scène, ils l'ont couchée, après ils l'ont laissée partir. Cette femme est ensuite tombée enceinte.
>
> Il y a dans la rue un bon nombre de gars qui n'ont plus toute leur tête. Ces types sont généralement des laveurs de voitures qui passent la plupart de leur temps dans la rue, ils consomment du thinner et de la drogue. Ils se sont rendu compte qu'ils n'intéressaient pas les femmes, ils ont décidé de violer des femmes folles. Dès qu'ils croisent une femme folle dans un lieu et à une heure tardive, il n'y a plus de calcul à faire, ils l'attrapent, ils l'allongent sur le sol, ils posent une main contre sa bouche, et font ce qu'ils ont à faire.
>
> Moi, j'étais juste là. Il n'était pas si tard que ça. Il était autour de 9 heures du soir. Lorsque j'ai constaté que j'avais aussi quelques amis présents parmi les gens qui regardaient la scène, je leur ai dit : est-ce qu'on laisse passer ? Et ils m'ont répondu : « Ah, laisse-les prendre leur pied ». La majorité l'emporte. Ils ont accepté que cela se passe. Si quelqu'un veut rester pour regarder, il reste, sinon il peut partir. J'avais la vidéo de cette scène. J'ai perdu le téléphone que j'avais à l'époque, c'est la raison pour laquelle que je ne suis pas en mesure de te la montrer.[119]

L'analyse de cette scène de viol collectif en public telle que décrite par le répondant permet de comprendre comment des acteurs réputés sains d'esprit élaborent des conventions dans ces genres de situation en vue de justifier leur conduite et leur participation en tant que public.

Nous entendons donc par *viol de commune présence* une forme publique de traitement d'une situation de violence sexuelle fondée sur une règle suivant laquelle l'engagement de l'un, en tant que spectateur, dans une situation d'injustice ou de confrontation morale, se justifie par l'occurrence et l'engagement d'autres spectateurs ainsi que par leur grandeur

[119] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

relative dans cette même situation. C'est en effet dans la présence même sur les lieux d'un ensemble d'êtres qui sont déjà là, toujours susceptibles de se constituer en public dès qu'une situation sociale curieuse commence à se dessiner, que chaque acteur en présence puise la justification de sa participation en tant que spectateur. Autrement dit, lorsqu'une situation sociale va à l'encontre de certaines attentes normatives du sens ordinaire, la décision de chaque acteur dit sain d'esprit de rester sur la scène dépend, en premier lieu, de la commune présence de l'ensemble des acteurs sur la scène – comme s'ils étaient soumis de concert à un même penchant pour l'étouffement du scandale. La notion de scandale doit ici être comprise dans le sens que lui donne la sociologie pragmatique, c'est-à-dire, « une mise en accusation publique qui conduit sans coup férir au châtiment, unanimement reconnu comme légitime et souhaitable de l'accusé » (Lemieux, 2018, p.46). Le *principe de commune présence* suppose en effet que les témoins des viols en public des femmes assignées à un état folie étouffent le scandale par la non-mise en accusation publique des personnes qui commettent le viol.

Ainsi, lorsque la situation relève d'une injustice flagrante pour les personnes en train de se constituer en public, par exemple lors d'un viol collectif perpétré par des personnes se trouvant dans un état mental normal sur une femme assignée à un état de folie violente, ces personnes dites normales vont, contrairement aux situations qui engagent des ébats sexuels entre personnes désignées comme fous violents, plus longuement s'attarder à la nature des êtres et aux grandeurs des personnes en présence. La raison de cette conduite a partie liée avec les configurations mêmes de ces types de situation composite qui se déroulent dans l'espace public, mais dans une certaine clandestinité, et qui d'emblée n'engagent la présence que d'un petit nombre de personnes susceptibles d'accéder à un état de spectateur. C'est ainsi que les plus petits peuvent chercher à justifier leur présence par la présence des plus grands, et les plus grands par la confiance accordée par les plus petits. La justification qui se fonde sur *le principe de commune présence* et dont la durée peut pourtant se contenir dans l'espace d'un cillement, peut avoir son ancrage dans la cité domestique, c'est-à-dire dans les relations de dépendance entre les personnes en présence, comme lorsqu'une personne justifie sa présence dans la situation par celle de son ami. La justification peut aussi avoir son ancrage dans la cité industrielle, lorsqu'un étudiant justifie sa présence par

celle d'un professeur, ou encore dans la cité civique, si la présence d'un citoyen est justifiée par celle du maire, etc. Il s'agit justement de se demander si une telle personne qui est plus *grande* que moi y assiste, pourquoi ne pas en faire autant. Dans cette perspective, le fait, pour un répondant, d'affirmer que « tout le monde est en train d'assister à la scène » n'a rien à voir avec un processus d'homogénéisation, mais plutôt à une tentative de monter en généralité qui permet de justifier sa propre présence en montrant que le public est en effet constitué de personnes de grandeurs différentes qui sont toutes d'accord pour s'engager dans le déroulement de la situation en mettant en suspend certaines exigences de conformité à la règle.

En outre, lorsqu'une situation demeure moralement importune aux personnes en dépit de la constitution d'un public, la tendance est de chercher le regard des autres dans l'espoir de trouver une forme de validation sur la continuation de la situation. Le processus de justification fondé sur le *principe de la commune présence* peut prendre, dans ces situations, la forme d'une sorte de suffrage, d'un accord fondé sur la volonté générale, comme ce fut le cas dans le viol perpétré par des laveurs de voitures de rue : « Si mes amis ont décidé de laisser passer la situation, ils sont trois, la majorité l'emporte, moi, j'ai laissé passer aussi, et j'ai continué à filmer la scène »[120], nous disait l'homme à tout faire que nous avons interviewé dans le cadre de cette recherche.

Ce phénomène qui rend compte de la capacité critique des acteurs, est différent de ce qu'Irving Janis (1972) entendait par « pensée de groupe », qui renvoie à la recherche d'unanimité au sein d'un groupe en raison de l'implication profonde des membres, au lieu d'envisager des solutions réalistes face à une situation. Il diffère aussi des effets du conformisme mis au jour par Asch (1951) qui avait montré, dans le cadre de son expérimentation, comment certains participants avaient tendance à se conformer aux

[120] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

réponses données par les autres membres du groupe lors même que celles-ci allaient à l'encontre de l'évidence.

En effet, Boltanski & Claverie (2007) nous ont permis de comprendre comment dans les sociétés dites critiques on passait de la « forme scandale » à la « forme affaire[121] », laquelle donne lieu à un espace public critique et dissensuel dont l'affaire Dreyfus demeure l'un des exemples les plus parlant. La catégorie de *viol de commune présence* nous permet de rendre compte de la manière dont des acteurs peuvent aussi empêcher la survenue d'un scandale par la constitution d'un public, une forme d'extériorité dans laquelle se réfugient les personnes se trouvant dans un état normal, pour modifier les dispositifs des situations de viol des femmes assignées à un état de folie afin d'étouffer le scandale en hiérarchisant les violeurs et la violée par leur distribution à divers états de *petits*. Les personnes qui commettent le viol, reconnues comme laveurs de voitures, une catégorie peu prisée par les femmes, sont momentanément mises dans un état proche de la folie en raison de leur consommation présumée de drogue. De même, le public opère une suspension momentanée de la contrainte de commune humanité et relègue la femme désignée comme folle au rang de quasi-non-personne. Cela permet en effet aux personnes constituant le public de « descandaliser » la situation en appuyant leur justification, d'une part, sur l'inaccessibilité aux femmes et la toxicomanie supposée des violeurs, et d'autre part, sur l'état de folie à laquelle la victime est assignée. Toujours est-il que, même en modifiant les dispositifs de la situation, l'inconfort moral ressenti par les acteurs ne disparaît pas complètement par le fait même que ce travail de « descandalisation » qui consiste à faire disparaître les accusés, est tout de même qualifié de viol par ces derniers. C'est un vrai dilemme moral pour ces acteurs de modifier les dispositifs d'une situation de viol en sorte qu'elle devienne une situation de viol sans accusé. En dernier lieu, leur engagement dans la situation, leur décision de ne pas la perturber, ou de s'en éloigner, puise sa justification dans cette commune présence qui leur permet de gommer certaines contraintes morales à partir de

[121] « […] la forme affaire produit un espace public qui se révèle tout à fait différent de celui que produit de son côté la forme scandale, Il s'agit d'un espace critique, c'est-à-dire construit autour d'un dissensus, et non plus, comme avec le scandale, d'un espace public orienté vers la manifestation d'un consensus, dans lequel la communauté réaffirme ses normes partagées par la condamnation unanime de celui qu'elle accuse de les avoir transgressées » (Lemieux, 2018, p.47).

leur transposition à un état de spectateur adoptant un regard extérieur sur la situation, tel un Dieu, présent, mais distant, affecté mais dédouané de toute obligation d'agir.

Le viol de baraka

L'analyse de certaines situations où des hommes réputés sains d'esprit contraignent des femmes assignées à un état de folie à des relations sexuelles, nous a permis de construire une autre catégorie d'analyse que nous avons appelée le *viol de baraka*. La baraka est un mot qui vient de l'arabe, il signifie l'abondance dans les biens. Nous entendons par *viol de baraka* une agression sexuelle complète perpétrée par un homme réputé sain d'esprit sur une femme assignée à un état de folie violente ou non-violente avec l'intime conviction que cet acte permettra à celui-ci de *se grandir* dans une cité marchande. En d'autres termes, il s'agit d'un acte de violence sexuelle qui repose sur la croyance que ces femmes possèdent une bénédiction divine qui peut être transmise aux violeurs et leur apporter des bienfaits. Le *viol de baraka* se distingue d'autres types de viol par sa dimension magico-religieuse et par le fait qu'il vise uniquement les femmes, et plus précisément une catégorie de femmes bien spécifiques, à savoir celles qui sont assignées à un état de folie. Dans un ordre inspiré, la folie peut être considérée comme la manifestation de la grâce divine qui peut ouvrir à la grandeur. La cité inspirée est en effet le seul ordre dans lequel une femme assignée à un état de folie peut se mettre dans un état de grandeur supérieur à celui des personnes réputées saines d'esprit. Forcer donc une relation sexuelle avec une femme assignée à un état folie, est une manière détournée, en nette contradiction avec le principe de cette cité, d'accéder à la *grâce* afin de réussir dans la quête de ses propres intérêts terrestres.

Ce type d'agression sexuelle est commis le plus souvent dans des endroits peu fréquentés, et pendant la nuit. La personne se trouvant dans un état mental normal, sous ordonnance d'un *bòkò* ou tout simplement dictée par la croyance, va, par exemple, se tapir dans l'obscurité à l'affût d'une femme désignée comme folle, comme en témoigne cette personne qui avait elle-même tenté l'expérience :

> Tu vas consulter un bòkò, il te dit qu'il faut coucher avec une folle. Et toi, tu attends qu'il fasse nuit, aux environs de minuit, quand il n'y a personne dans la rue, tu pars à la recherche d'une folle, tu la prends de force. Si le bòkò te dit que tu n'as pas de chance et qu'il t'apprête un bain magique d'eau tiède et de feuilles et qu'ensuite il te demande d'aller coucher avec une femme folle dans la rue, tu le fais.[122]

Le corps de la femme assignée à un état de folie sert donc, dans le cadre d'un ordre inspiré, d'entremise pour des hommes désireux d'accéder à la grâce*,* laquelle grâce leur permettra de se *grandir* dans la cité marchande, c'est-à-dire, de triompher dans le concert des individus dans la convoitise des biens. Cette forme typique de violence sexuelle envers les femmes assignées à un état de folie violente n'est pas la seule forme de violence vers laquelle peut bifurquer une situation composite.

Des autres formes de violence mystique et physique

En plus du fait que les femmes désignées comme folles sont traitées dans un régime de violence sexuelle, les personnes assignées à un état de folie violente, en général, et surtout celles qui vivent en situation d'itinérance chronique, sont régulièrement victimes d'abus en raison même de leur état. Certains répondants rapportent que ces personnes sont parfois sacrifiées dans des rituels mystiques ou assassinées. Le commerçant qui tient une petite boutique sur le Boulevard nous expose son appréciation globale de la situation de ces personnes, et synthétise assez fidèlement ce que nous avons pu recueillir un peu partout durant l'enquête :

[122] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

> Les Haïtiens font preuve d'un manque de sensibilité pour ces personnes. C'est une catégorie que nous ignorons. Elles sont très négligées par la société haïtienne. Parfois, elles sont victimes de viol, d'assassinat. Victime des rites mystiques : on peut les voir morts dans la rue, le cœur arraché, sans tête.[123]

De même, l'un[124] des participants, qualifié de *foudou*, nous a relaté comment, dans le cadre d'une démarche thérapeutique initiée par son frère aîné, il a été conduit de force chez un *ougan*. Il lui arrivait de rester plusieurs jours attaché à un poteau. Il a également passé une semaine enfermé dans un cercueil dont il ne sortait que pour se nourrir et se désaltérer. Les effets de ce traitement n'ont pas été probants, au contraire, l'interlocuteur s'est appuyé sur cette expérience pour légitimer ses demandes financières envers les autres membres de la famille en se convainquant dans son for intérieur que son séjour chez l'*ougan* n'avait rien à voir avec une recherche de guérison, il y était amené pour être vendu au diable afin que les autres membres de la famille puissent *se grandir* dans la cité marchande.

Par ailleurs, un certain nombre de situations composites ayant débouché sur la violence sont celles où les prétentions et la grandeur des personnes réputées saines d'esprit sont mises à l'épreuve par une personne assignée à un état de folie. En effet, celles-là ont tendance à réagir par la violence lorsqu'elles sont insultées par les *moun fou*. L'homme à tout faire que nous avons rencontré durant cette recherche raconte comment son cousin assigné à un état de folie violente a été sauvagement battu par un policier, qu'il avait insulté :

> Un jour mon cousin a insulté un policier qui était affecté au poste de police de la rue 19 A. Il lui a dit : « Koulangyèt manman w ![125] » Le policier avait réagi par une violence extrême,

[123] Entretien avec le propriétaire d'une petite boutique située sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Des personnes assignées à un état de folie se présentent régulièrement à la devanture de son commerce, le 12 octobre 2021.
[124] Entretien avec une personne qui a passé plus d'une dizaine d'années à l'étranger. À son retour au pays natal, une communauté de jugement l'avait assignée à un état *de* folie douce, le 26 octobre 2021.
[125] Insulte datant de l'époque coloniale et qui se traduirait par cette imprécation : « que le colon guette ta maman ».

> lui assenant de nombreux coups de bâton. Mon cousin était estropié et le policier a pris un vilain plaisir à le frapper au pied déjà mal-en-point. Nous avions entamé des démarches pour obtenir justice, mais jusqu'à aujourd'hui toutes nos demandes sont restées lettre morte.[126]

Les personnes dites normales ont aussi tendance à réagir par la violence lorsque les « fous » surgissent de nulle part et s'emparent brusquement d'un objet leur appartenant. Il peut s'agir d'une bouteille d'eau, d'un plat, d'une cigarette, etc. D'ailleurs, l'un des éléments sur lequel s'appuie le sens ordinaire pour assigner une personne à un état de folie violente est sa non-conformité extrême aux attentes de civilité qui se manifeste par sa manière brusque et imprévisible de s'engager dans une situation, surtout lorsqu'il s'agit d'accaparement d'objets en possession d'une personne considérée comme saine d'esprit. La déstabilisation émotionnelle qui en résulte, conjuguée au sentiment de colère lié à la perte d'un bien, n'est pas sans risque de susciter une réaction violente à l'égard de la personne désignée comme folle. Soit le témoignage de ce répondant :

> Ces fous sont souvent battus. Imagine que tu es en train de manger sur une terrasse puis un fou surgit de nulle part et t'arrache ta nourriture. Il y a des gens qui ne supportent pas ça, et les frappent violemment. Une fois je suis allé voir un ami. Un type était en train de fumer un joint. Un fou qui passait par là lui a, de manière inattendue, arraché le joint entre les mains. Tous les autres types qui étaient là sont partis à la poursuite du fou. Ils l'ont sévèrement battu.[127]

En outre, il arrive régulièrement que des personnes assignées à un état de folie violente portent atteinte aux biens d'autrui, en particulier aux véhicules. Ainsi, lorsqu'une personne

[126] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

[127] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

désignée comme folle brise le pare-brise d'une voiture, le propriétaire a généralement tendance à réagir en la traitant dans un régime de violence. Cet animateur de radio nous relate une situation opposant un automobiliste et une personne assignée à un état de folie violente qui avait brisé une vitre de sa voiture :

> Il y en a qui sont violents. Ils jettent des pierres sur les voitures qui passent. Ils giflent les passants. Une fois, il y en a un qui a été sévèrement battu, on l'a même blessé. Cela m'a fait beaucoup de peine, car si la personne est folle on peut s'attendre à ce qu'elle lance des pierres et brise la vitre d'une voiture quelconque, mais le type est descendu de sa voiture, armé d'une batte de base-ball, le fou était à l'article de la mort lorsqu'il est parti. Ce n'est pas une bonne manière de gérer ces genres de situation, on aurait pu le maîtriser d'une autre façon. Tu comprends ? Mais, c'était au beau milieu de la journée, tout le monde assistait à la scène. Étant donné que ce fou est réputé comme violent, qu'il aime attaquer les normaux, tout le monde était content. Au lieu d'être triste, les gens étaient contents, car il aimait gifler les passants.[128]

Les situations publiques où les personnes désignées comme *fou vyolan* sont traités avec une violence extrême donnent aussi lieu à la constitution d'une communauté de jugement. Mais contrairement aux situations de *viol de commune présence* ou le public étouffe le scandale par la non-mise en accusation des personnes, la situation décrite par le répondant a plutôt épousé une « forme scandale » où le conducteur devient dans la situation une sorte d'agent pénal qui a su appliquer publiquement un châtiment au « fou », accusé d'ailleurs de n'être pas à son premier coup, d'avoir l'habitude de violenter des personnes. Selon la clameur publique, il fallait quand même que quelqu'un lui fasse payer un jour. La communauté de jugement a trouvé collectivement une satisfaction dans la punition que le conducteur avait infligée à la personne désignée comme folle. Lors de l'incident, personne

[128] Entretien avec un animateur de radio qui exerce son métier sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Ce dispositif lui offre une opportunité unique d'observer et de dialoguer, quotidiennement, avec des individus qualifiés de fous par la société, le 12 octobre 2021.

n'avait publiquement pris sa défense, bien que certains témoins, comme ce répondant, n'étaient pas d'accord avec le choix du régime d'action du conducteur.

Cependant, bien que la personne désignée comme folle soit le plus souvent considérée comme une non-personne, dans certaines situations de violence extrême, le scandale peut prendre la forme d'accusation publique qui s'oriente unanimement non pas contre celle-ci, mais contre la personne saine d'esprit qui a fait le choix de la traiter dans un régime de violence. Le public d'une seule voix peut se mettre à crier : « Abus ! Abus ! Abus ! ». Dans ces genres de situations, la satisfaction de la communauté de jugement se trouve plus dans un châtiment moral que physique, dans le fait de susciter un sentiment de honte chez la personne se trouvant dans un état normal qui commet l'acte de violence envers la personne désignée comme folle, amenant ainsi au rétablissement d'une situation de paix. La prise en compte de ces genres de situation permet en effet de comprendre comment l'ordre normatif peut être vulnérable. Les situations où l'accusé prend le temps de justifier son action devant le public face à une personne dont la parole est considérée comme incohérente, peuvent connaître de spectaculaires revirements où c'est le *moun fou* qui devient maintenant le fautif, justifiant ainsi la violence qu'il a subie.

En outre, il serait faux de croire qu'il n'émerge pas, dans le contexte capois, des situations de violence contre les *moun fou* qui épousent une « forme affaire ». Dans ce cas, les personnes se divisent en deux camps selon des arguments en faveur ou contre le choix d'avoir traité une personne désignée comme folle dans un régime de violence lorsque cette dernière commet un acte de violence. Généralement, lorsque ces situations se présentent, le camp qui prend la défense du *fou vyolan* invite à le traiter dans un régime d'*agapè* plutôt que dans un régime de violence, et fonde leur argument sur le fait que le *fou vyolan* n'a pas toute sa tête, qu'il ne sait pas ce qu'il fait. Par conséquent, non conscient de sa propre conduite, on ne saurait le condamner pour son geste. Ces espaces publics critiques, qui parfois se constituent autour de ces situations pour discuter de la justice d'un acte de violence perpétré à l'encontre d'une personne assignée à un état de folie, peuvent constituer des moments, bien que de courte durée, importants de remise en question du régime de

violence dans lequel les personnes désignées comme folles sont souvent traitées lorsqu'elles adoptent une conduite qui va à l'encontre des attentes de civilité.

Par ailleurs, dans la rue, il est fréquent qu'une personne assignée à un état de folie non-violente subisse des rapineries de la part d'autres personnes se trouvant dans un état normal, et elle est souvent battue lorsqu'elle résiste à être dépouillée. Un procédé fréquent, que les individus déclarent employer pour préserver ces êtres contre la rapine, consiste à leur octroyer de la nourriture plutôt que de l'argent, comme nous l'expose ce jeune laveur de voitures :

> J'ai l'habitude de les aider. Parfois, après avoir récolté un peu d'argent en mendiant de bar en bar, Boukanye, Lakay, etc., je peux croiser un fou sur mon chemin, assis tout seul dans un coin, et je lui donne 25 gourdes, même si ce n'est pas beaucoup. La Bible nous apprend que, dans la vie, donner peu ne veut pas dire qu'on est mesquin. Parfois, il y a des fous à qui je n'aime pas donner de l'argent. Je préfère leur acheter de la nourriture, parce qu'une fois tu leur donnes de l'argent, ils vont se faire voler plus loin par des brothers ou des bandits qui vont aussi les maltraiter. Parfois, si le fou ne veut pas se laisser faire, le bandit n'hésitera pas à lui faire du mal.[129]

Cette préoccupation manifeste de préserver les personnes désignées comme folles de la brutalité du monde extérieur constitue un argument parmi d'autres sur lequel repose la justification de leur réclusion, leur contention physique et chimique au sein du domicile familial.

L'épreuve de l'enfermement familial

Ici, nous nous attelons à rendre compte de l'épreuve de l'enfermement familial telle que vécue par certaines personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente à partir

[129] Entretien avec un jeune homme qui exerce le métier de laveur de voitures dans la rue, sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Son mode de vie qui le place quotidiennement dans des situations d'interaction avec des personnes désignées comme folles, le 15 octobre 2021.

de témoignages livrés par des proches ou d'autres membres de la famille, ainsi que par la personne désignée comme folle elle-même. Cependant, cette épreuve existentielle n'est pas uniquement vécue par celle-ci, elle est aussi celle de la famille, le plus souvent livrée à elle-même dans la prise en charge du membre affecté. Ainsi, porter le regard sur l'épreuve de l'enfermement est aussi l'aborder comme une épreuve familiale qui suppose entre autres la considération des différentes contraintes qui ont poussé les familles à recourir à cette forme de pratique.

L'enfermement vécu par la personne assignée à un état de folie violente ou non-violente

Bon nombre de personnes assignées à un état de folie violente connaissent des situations où elles sont maintenues captives pendant une période plus ou moins longue dans la maison familiale. Les familles ont régulièrement recours à la contention, par des moyens rudimentaires tels que des chaînes ou des cordes pour prévenir les actes de violence et la fugue du membre affecté, tout en cherchant une solution adaptée et durable pour améliorer sa situation. Le jeune homme à tout faire nous raconte par exemple comment sa famille était obligée d'enchaîner son cousin pour se protéger contre lui, une pratique qui a laissé de lourdes séquelles physiques à ce dernier :

> Nous avions l'habitude de l'attacher avec des chaînes parce qu'il était extrêmement violent. On l'a gardé enchaîné tellement longtemps qu'il est devenu estropié d'une jambe. Nous avions fini par constater que c'était à force de tirer sur la chaîne avec sa jambe qu'il en avait peu à peu perdu l'usage. On avait ensuite décidé de ne plus l'attacher.[130]

[130] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

Avant de recourir à la contention physique, la sœur du membre affecté, exerçant la profession d'infirmière, avait essayé la contention chimique. Mais ce traitement n'a pas eu les effets escomptés. Les médicaments entraînaient des conséquences néfastes sur la santé mentale et physique de ce dernier. En effet, ils la plongeaient dans un état de torpeur, il salivait, il avait perdu le contrôle de ses sphincters. Et une fois l'effet dissipé, il se montrait plus violent qu'auparavant.

L'autre personne dont nous allons invoquer l'épreuve de l'enfermement est cette femme de 58 ans qui, au moment de l'enquête, était assignée à un état de folie non-violente. Nous avons pu l'interviewer grâce à l'une de nos répondantes « normales » qui habite le même quartier qu'elle. Notre rencontre s'est déroulée en présence de cette personne de confiance, sur la devanture d'une maison limitrophe de la cour où sa famille lui avait emménagé un petit taudis. La femme assignée à un état de folie violente depuis au moins trente ans a tout de même eu trois enfants qui sont maintenant adultes. Elle nous présente ici le régime dans lequel elle était traitée par les autres membres de sa famille avant d'être relâchée :

> Ils me traitent mal. Ces femmes que tu vois dans cette maison-là, ce sont des marchandes de nourriture, elles utilisent la cour arrière pour préparer et vendre des plats, et je ne peux y mettre les pieds pour dormir qu'après 5h pm, lorsqu'elles auront fini de vendre tous les plats. Je reste ici à attendre. Mes frères, mes enfants, ma mère ; ils avaient tous l'habitude de me battre lorsqu'ils reçoivent des plaintes concernant mon comportement. Ils avaient aussi l'habitude de me ligoter pour m'empêcher de sortir. Maintenant, grâce à la piqûre, ils me laissent m'asseoir sur le balcon pour faire un peu de lecture.[131]

Elle affirme que les traitements médicaux ont amélioré sa condition, mais qu'elle a vécu l'enfermement comme une atteinte à sa dignité, à sa liberté, et même comme une violence physique et psychologique infligée pendant une longue période par sa famille. Elle, qui a toujours revendiqué ses compétences de commerçante et qui dit avoir géré plusieurs petites entreprises au cours de son existence, s'est vue contrainte de subir les coups de ses propres

[131] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.

enfants. L'épreuve existentielle de l'enfermement s'est traduite par des sentiments moraux d'infantilisation, de rapetissement dans l'ordre domestique, et s'est manifestée dans son témoignage sous la forme d'une mise en accusation, comme si elle voulait intenter une action judiciaire contre les membres de sa famille pour toutes ces injustices qu'elle estime avoir endurées.

Nous avions en effet constaté cette même forme de dénonciation de la part d'un autre homme désigné comme fou, d'une vingtaine d'années, que nous avons rencontré dans le cadre de l'une de nos observations sur une place publique où il nous avait montré les stigmates encore frais laissés par les chaînes qui ont servi à ligoter ses chevilles et ses poignets. Selon ses dires, sa famille avait utilisé de la contention physique pour l'empêcher de sortir parce qu'il était devenu très violent envers les voisins et les passants. Là encore, il y avait toute une dimension morale dans la manière dont ce jeune homme nous a présenté les marques sur ses poignets et ses chevilles, exprimant une forme de désaccord avec les pratiques d'enfermement et de contention physique adoptées par sa famille. Les moments de relâchement sont donc vécus comme un soulagement : cette femme désignée comme folle en profite pour se replonger dans la lecture de vieux magazines, d'affiches et de recueils de chants de louange ramassés dans la rue, et ce jeune homme, comme un prisonnier en cavale, profitant des aires libres des places publiques.

Selon les propos que nous avons recueillis sur le terrain, l'épreuve de l'enfermement de la personne assignée à un état de folie violente dans le monde domestique est souvent synonyme de contentions physiques que les familles justifient par la conduite jugée violente du membre assigné à un état de folie. Elle est jonchée de châtiments et d'harcèlement psychologique lorsque le membre désigné comme fou s'écarte de certaines règles de conduite imposées par la famille. L'épreuve de l'enfermement implique aussi des visites de l'*ougan* ou autre herboriste, ainsi que l'administration de médicaments pour réduire l'agressivité du membre, mais ceux-ci ont parfois des effets néfastes sur la santé mentale et physique des personnes. Néanmoins, lorsque les effets des médicaments sont positifs, ils ouvrent la voie au relâchement progressif du membre. La personne, désormais

assignée à un état de folie non-violente, est plus ou moins libre de circuler dans l'espace domestique.

Cependant, la libération du membre assigné à un état de folie violente dont la guérison n'a pas été obtenue peut bifurquer vers de multiples directions. Elle peut être synonyme d'abandon de la part de la famille après que celle-ci a épuisé, sans trouver de solution, toutes les ressources à sa disposition. Ces situations sont vécues comme un aveu d'échec par les familles. Cette libération peut aussi aboutir à un abandon plus ou moins définitif de la maison familiale par la personne assignée à un état de folie violente. L'affranchissement du membre désigné comme *fou vyolan* le mène le plus souvent à une vie d'itinérance chronique, ou cyclique au début, et il meurt généralement dans la rue, complètement abandonné, ou assassiné. L'homme à tout faire nous expose l'abandon progressif de son cousin de la maison familiale vers la vie dans la rue :

> Parfois, lorsqu'il perd complètement la tête, nous évitons de le garder à la maison. Il était très violent. Au bout d'un moment, il avait commencé à bien aller. Il passe du temps à la maison, nous lui laissons à manger. Cela n'arrivait que rarement qu'il ne passe pas la nuit chez nous. Quelquefois, il pouvait passer une semaine sans qu'on le voie, et, après, il revenait. Sa chambre était toujours là, il y avait son assiette. Parfois, il entre et mange, parfois il ne mange pas, la nourriture pourrissait et nous la jetions. Puis, arrive un moment où il avait complètement abandonné la maison pour vivre dans la rue. Mais parfois, il y revenait pendant une semaine. C'est à ce moment-là qu'on avait commencé à briser les crânes des fous à l'aide de grosses pierres. Puis, il n'est plus rentré. C'est à ce moment-là qu'il a été victime de ce que faisait le maire.[132]

En outre, il convient de distinguer différents niveaux d'abandon, qui vont de l'absence intermittente à la rupture totale des liens entre la personne assignée à un état de folie et sa famille. Il existe également diverses modalités d'abandon : certaines personnes sont

[132]Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

délaissées dans la rue, d'autres à l'hospice communal du Cap-Haïtien, d'autres encore sont reléguées dans des cabanes insalubres ou des espaces qui leur sont réservés dans la cour de la demeure familiale, alors que plusieurs deviennent des « fous errants » du secteur où ils résident, et vivent dans le reniement de leurs proches. Ces processus de détachement des liens domestiques sont en effet très complexes, car ils s'articulent dans des situations dont les contraintes peuvent faire bifurquer vers un renforcement ou un relâchement de ces liens. Ils s'accompagnent aussi d'une grande souffrance morale dans un contexte où il n'existe que très peu d'organismes pouvant servir de support aux familles dans l'épreuve de la prise en charge du membre assigné à un état de folie violente ou non-violente.

La justification de l'enfermement familial et de la contention

Comme le soulignent Boltanski & Esquerre (2022), la dépolitisation est le mouvement inverse de la politisation – processus qui, en interpellant le public sur une situation-problème, fait entrer des faits du hors-politique dans la politique en leur attribuant une interprétation qui renvoie à la protection du bien commun. Par conséquent, la dépolitisation, par son effet de fragmentation, empêche la montée en généralité des problèmes vécus de manière individuelle, c'est-à-dire qu'elle les empêche d'être traités comme des faits politisés en les maintenant dans le hors-politique (Boltanski & Esquerre, 2022). Ce travail de dépolitisation du problème de la folie se manifeste dans la ville du Cap-Haïtien par la responsabilisation individuelle ou familiale vis-à-vis du problème, permettant ainsi aux décideurs étatiques de s'affranchir de toute exigence de promulgation de lois ou de création de nouveaux dispositifs dans la visée du bien-être des personnes durablement assignées à un état de folie.

En effet, loin d'être un acte purement arbitraire, la décision de restreindre le plus que possible la liberté des personnes désignées comme *moun fou vyolan* est prise sous contrainte à partir d'un ensemble d'évaluations faites par les membres de la famille, entre autres, du fonctionnement des institutions destinées à la prise en charge des personnes dites

folles, de certaines attentes normatives du sens ordinaire vis-à-vis des familles dont un membre est assigné à un état de folie, et de l'état mental de la personne affectée. Comme nous l'avons déjà mentionné, la nécessité de se protéger contre la violence du membre assigné à un état de folie peut également pousser une famille à la contention physique ou chimique de ce dernier. Peut s'ajouter à cela la honte associée à l'état de folie du membre. C'est en effet une combinaison d'au moins deux ou trois ou de l'ensemble de ces raisons mentionnées plus bas, qui pousse une famille à restreindre l'accès d'un membre désigné comme « fou violent » à l'espace public, à savoir :

a) L'évaluation négative des éléments du dispositif de la prise en charge de la santé mentale des personnes dites « folles ». La principale critique adressée est l'absence d'établissement psychiatrique ;

b) L'évaluation ordinaire des conditions de vie des personnes assignées à un état de folie, notamment celles vivant dans la rue, conduit à une déqualification de l'État, à une forme de normalisation de la démission de l'État dans la gestion de la chose publique, ce qui fait que le sens commun reporte ses attentes en ce qui concerne la prise en charge des personnes sur la responsabilité des familles ;

c) La famille est considérée comme responsable de la sécurité du membre vis-à-vis de la société. Par exemple, l'impératif d'assurer la sécurité et le bien-être du membre contre le monde extérieur peut pousser une famille à attacher ce dernier comme en témoigne la jeune organisatrice d'événement :

> J'aurais préféré l'enfermer quelque part parce que je n'aimerais pas qu'elle subisse les mêmes traitements que les autres dans la rue. Si elle devient violente, je préférai la ligoter au lieu de la laisser dans la rue. Il arrive parfois que certains d'entre eux soient renversés par des voitures. Lorsque la personne folle marche dans la rue, elle

ne se rend pas toujours compte qu'une voiture se dirige vers elle, puis le véhicule la renverse et elle meurt[133] ;

d) La famille est considérée comme responsable de la sécurité de la société vis-à-vis du membre. Le sens ordinaire de la normalité tel qu'il se déploie dans moult situations où il est question de la prise en charge d'une personne désignée comme folle considère en effet la famille comme la principale responsable des actes répréhensibles que pourrait poser le membre dans l'espace public. En d'autres termes, normalisant la déresponsabilisation de l'État, le sens ordinaire de la normalité s'attend à ce que ce soit à la famille de protéger le public contre les agissements de son membre. Ce discours d'un gérant agricole sur la conduite d'une personne assignée à un état de folie violente qu'il connaît depuis son enfance laisse entrevoir cette perspective de la responsabilité des familles dans la protection du public :

> Là, c'est d'un autre homme fou que je te parle. Il avait l'habitude de frapper et d'insulter les gens. Chaque fois qu'on le voyait, il fallait vraiment se mettre hors de son chemin pour éviter sa violence. Il pouvait lancer des pierres contre le pare-brise des voitures. Et un jour, il s'en est pris à une marchande de nourriture de rue, il l'avait carrément battue.
>
> Et quand le mari de la femme qu'il a battue est revenu, il avait assené au fou un violent coup de bâton à la tête. Le fou, le crâne fracassé, avait pris la poudre d'escampette. Dans la soirée, il est allé se baigner dans la rivière et a attrapé le tétanos. Et après deux jours, Il est mort. Après sa mort, sa famille a essayé de s'en prendre au mari, elle voulait le tuer, car, selon elle, c'est le mari qui a causé sa mort. Et pourtant, cette même famille n'avait rien fait pour empêcher son membre de brutaliser les autres. C'est la raison pour laquelle que je te dis que les familles

[133] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

> n'aident pas vraiment à prévenir les actes de violence que peuvent perpétrer leurs membres qui sont devenus fous ;[134]

e) La famille est responsable de sa propre sécurité vis-à-vis du membre, ainsi que de la sécurité du membre vis-à-vis de lui-même. Soit le témoignage de la jeune organisatrice dont la cousine était désignée comme folle :

> On n'avait l'habitude de l'enchaîner parce qu'elle était violente. Elle ne pouvait plus distinguer un enfant d'un adulte, elle donnait des coups violents à tout le monde, elle brisait tout sur son passage, elle criait, parlait à tort et à travers, elle insultait tout le monde. On interdisait aux enfants de l'approcher parce qu'elle proférait un nombre incalculable d'injures[135] ;

f) À Cap-Haïtien, il existe des familles qui éprouvent une certaine honte au regard des agissements du membre désigné comme fou. Si la contention demeure une manière parmi d'autres de gérer cette honte, certaines familles choisissent tout simplement de rompre définitivement les liens avec le membre, l'abandonnant dans la rue.

En dépit de la prééminence de l'accompagnement familial des personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente, les proches ne se perçoivent pas comme libres de cette décision et estiment que c'est à l'autorité politique de proposer des services publics spécifiques à l'encadrement de ces personnes.

[134] Entretien avec un gérant agricole résidant au Cap-Haïtien, dans un quartier où cohabitent des personnes assignées à un état de folie, le 17 octobre 2021.
[135] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

La revendication d'un grand enfermement

En Haïti, comme dans bon nombre d'autres pays, la folie est le plus souvent associée à la violence, à la menace et au danger. En France par exemple, la dangerosité fait partie des principaux préjugés que nourrit le sens commun vis-à-vis des personnes considérées comme folles (Baronnet & Alberghini, 2018). Ce gérant agricole nous raconte par exemple la panique générale qui peut envahir les habitants de son quartier à la nouvelle de la fugue d'une personne réputée *fou vyolan* de la maison familiale :

> Mais, il était toujours attaché par des chaînes. Ça peut arriver que certaines fois, lorsqu'il est un peu docile, ils lui enlèvent les chaînes des pieds, tu comprends ? Ils le libèrent plus ou moins, le nourrissent. Mais aussitôt qu'on lui enlève les chaînes, il part en courant et gagne les rues. Et c'est la panique totale ! Si tu entends quelqu'un crier « René[136]s'est échappé ! », tu n'as qu'une seule chose à faire, c'est prendre tes jambes à ton cou. Et si par malheur tu le croises, il te battra sauvagement, jusqu'à l'article de la mort. Il n'y a pas à sortir de là.[137]

Le mouvement de « désinstitutionalisation » de la psychiatrie a permis, depuis les années 1960, de réintégrer dans la société les personnes qui étaient auparavant enfermées dans les hôpitaux psychiatriques. Au sein de la province du Québec, par exemple, l'entreprise de « désinstitutionalisation » s'inscrit, entre autres, dans le cadre des contestations du système asilaire, durant les années 1960, par un collectif de jeunes chercheurs fraîchement arrivés de la France et du littoral est-américain, et affiliés au département de psychiatrie de l'université de Montréal, fondé en 1955 (Perrault, 2015).Toutefois ce processus n'a pas été mené à son terme et la question de l'accueil et de l'accompagnement dignes de ces personnes reste d'actualité dans divers pays occidentaux (Baronnet & Alberghini, 2018). Au Québec, La représentation défavorable des personnes atteintes de troubles mentaux, en partie alimentée par les media, demeure répandue. En

[136] Prénom fictif.
[137] Entretien avec un gérant agricole résidant au Cap-Haïtien, dans un quartier où cohabitent des personnes assignées à un état de folie, le 17 octobre 2021.

effet, les chercheurs Dorvil, Kirouac & Dupuis (2015) avaient scruté 200 articles de journaux portant sur les problèmes de santé mentale. Leur analyse révèle que la majorité de ces écrits donnait à voir la personne souffrant de troubles mentaux comme étant intrinsèquement violente et dangereuse, alimentant de ce fait la stigmatisation à l'égard de ces personnes au sein de la province. Face à ce défi, certains pays occidentaux, comme la France, connaissent un regain de l'idéologie de l'enfermement qui, au lieu de considérer la folie comme une fragilité, un problème existentiel, la réduit à une question de dangerosité (Borrel, 2010). Alors que dans une ville comme le Cap-Haïtien, bien que les personnes ordinaires posent habituellement la question de la dangerosité des personnes assignées à un état de folie, elles fondent la justification de l'enfermement davantage sur le bien-être de la personne que sur sa dangerosité.

La totalité des répondantes et des répondants[138] qui se trouvaient dans un état normal lors de notre recherche avait en effet proposé la construction d'asiles comme dispositifs de soins et de prise en charge des personnes qualifiées de *fou vyolan* et de *fou nonvyolan* dans le but de favoriser leur bien-être. Voici, par exemple, quelques prises de positions exprimées par certains des répondants :

> Je ne veux pas dire les gens, mais l'État. Une personne ne va pas vraiment aborder une personne folle. C'est à l'État de faire une sorte de prise en charge. Créer des conditions pour mettre en place un espace où l'on peut mettre ces personnes. Même quand c'est très probable de voir de nouveaux groupes de fous que vous n'aviez jamais l'habitude de voir, débarquer une fois que les autres ont été internés[139].

> J'aimerais que l'État crée un asile de fous afin de les sortir de la rue. Il y en a qui auraient réintégré la société, mais il n'existe pas de service d'aide. Parce qu'il y a des personnes qui ne sont pas vraiment folles, c'est juste une circonstance de la vie, des problèmes, le stress

[138] Cependant, le lecteur doit garder à l'esprit que ce sont des propos recueillis auprès d'acteurs pris seul à seul, il n'y a pas eu, au moment de l'enquête, une politisation du problème de l'enfermement dans cette ville.
[139] Entretien avec le propriétaire d'une petite boutique située sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Des personnes assignées à un état de folie se présentent régulièrement à la devanture de son commerce, le 12 octobre 2021.

> qui l'ont rendu fou. Si on l'aide, elle redeviendra comme avant. Mais comme c'est en Haïti, elle est restée sans aide, l'État ne prend pas soin des fous en réalité. Cela n'existe pas[140].

> Si possible, j'aimerais que l'on place ces personnes dans un centre psychiatrique là où il y aura des personnes pour les surveiller, les aider. Pour que cette personne ait accès à des tranquillisants. Si le pays était organisé, il n'y aurait pas tous ces fous dans la rue[141].

Cette revendication de l'enfermement est en effet une critique de l'État considéré comme le principal responsable de la prise en charge des personnes assignées à un état de folie violente. En effet, toutes les répondantes et tous les répondants se trouvant dans un état normal durant notre recherche ont dénoncé la déresponsabilisation de l'État dans la prise en charge des personnes assignées à un état de folie. L'absence de centres spécialisés dans l'accompagnement de ces personnes constitue la principale preuve sur laquelle les personnes appuient leur critique de la dépolitisation du problème de la folie dans cette ville. Comme en témoignent ces participants et participantes :

> Je trouve que c'est une situation très difficile à supporter de les voir comme ça dans la rue. Au moins, si l'État avait construit un centre pour les accueillir même quand ils ne voudraient pas y rester pour longtemps, il aurait pu gérer la situation en les hébergeant régulièrement.[142]

[140] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.

[141] Entretien avec une jeune agronome qui réside dans le même quartier qu'un individu qualifié de fou par le sens commun. Elle nous a confié qu'elle entretenait des rapports réguliers avec cette personne, qu'elle ne considère pourtant pas comme une amie, 7 octobre 2021.

[142] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

> Ils vivent dans de très mauvaises conditions. Il y a des fous dans tous les pays, mais les États construisent des endroits pour les loger et les soigner. En Haïti, l'État les abandonne à leur sort.[143]

> Ce que je peux dire sur leur situation en général c'est qu'il nous faut un bon État qui construira des maisons spécifiquement pour ces fous, afin de les encadrer, leur donner à manger. Les enfermer dans une maison et ne jamais les laisser sortir parce que s'ils sortent ils risquent de se faire renverser par des voitures. Haïti, shit, c'est un pays « motherfucker ».[144]

En outre, les rapports de quelques-uns des participants dont un proche qualifié de fou a été, selon eux, brutalisé par des agents municipaux, nous ont éclairé sur le fait que lorsque la question de la folie est traitée comme une question politique par les responsables politiques, les individus désignés comme fous ne sont envisagés que comme une composante du problème d'insalubrité dont il convient de se défaire au même titre que les ordures.

Le nettoyage des fous : un régime de violence d'État

D'après les rapports produits par plusieurs répondants, certains élus locaux, malgré leur inertie face au problème de l'insalubrité chronique qui affecte la vie quotidienne des personnes, s'emploient pourtant régulièrement à faire passer les personnes assignées à un état de folie vivant en situation d'itinérance comme des êtres, au même titre que les déchets, nuisibles à la réputation de la ville du Cap-Haïtien en tant que destination touristique. D'après leurs propos, il y a plusieurs années, un maire par intérim nommé Aspil avait

[143] Entretien avec un détaillant du marché de Clugny qui côtoie régulièrement des personnes qualifiées de folles, dans le cadre de son activité professionnelle, le 24 octobre 2021.

[144] Entretien avec un jeune homme qui exerce le métier de laveur de voitures dans la rue, sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Son mode de vie qui le place quotidiennement dans des situations d'interaction avec des personnes désignées comme folles, le 15 octobre 2021.

qualifié ces personnes comme une menace pour l'attraction touristique de la ville. Cette déclaration fut, selon certains répondants, le point de départ d'une série d'assassinats visant des personnes assignées à un état de folie violente vivant en situation d'itinérance : on leur écrasait généralement la tête sous de lourdes pierres. Voici ce que nous relate une personne dont le cousin, assigné à un état de folie violente, a été, selon lui, assassiné dans ce contexte de violence d'État :

> Il a perdu la vie dans la rue. On a brisé son crâne avec une pierre. Il y a eu un magistrat qui avait déclaré qu'il y avait trop de fous dans la ville. Ils en ont tué la grande majorité. Tous les jours ou tous les deux jours on apprenait la mort d'une personne folle, le crâne fracassé à l'aide d'une grosse pierre. C'est de cette façon que nous avions perdu ce membre de notre famille. C'était un magistrat provisoire, il s'appelait Aspil.[145]

L'ancien agent des douanes nous raconte les mêmes situations concernant cet épisode de nettoyage des « fous » :

> Il y a eu un phénomène qui s'est produit à Cap-Haïtien, qui était très choquant : on exterminait les personnes folles. On laissait tomber de grosses pierres sur leurs têtes. Ça doit faire environ cinq ans. Mais cette pratique existait dans la ville. Il y avait une tendance… vu que la ville était vraiment sale, on accusait les fous de faire partie du problème, et on s'est mis à les tuer. Ils ont tué plusieurs de ces personnes. Je pense qu'ils avaient franchi une ligne, c'est allé trop loin parce que ce sont des personnes que l'on aurait pu gérer autrement. On aurait pu les mettre dans un centre, leur prodiguer un minimum de soin pour qu'ils puissent fonctionner en société. Ils ont tué un grand nombre de personnes folles dans la ville du Cap-Haïtien. Les autorités peuvent t'en parler. Je me demande si ce n'est pas les employés de la mairie qui s'adonnaient à ces pratiques barbares. Une série de bourreaux travaillant pour le compte de la mairie. Ce sont ces mêmes individus qui avaient

[145] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

> la charge du déguerpissement des marchandes des trottoirs sous prétexte que ces gens occupaient les trottoirs et salissaient la ville[146].

Malgré l'absence de preuves irréfutables d'un lien de causalité entre les agissements de ce maire par intérim et l'épuration des « fous » rapportée et dénoncée par plusieurs riverains, certains répondants soupçonnent que la disparition de leurs proches a été orchestrée par la municipalité qui, au lieu de mettre en œuvre des services aptes à résoudre le problème d'insalubrité, a opté pour l'extermination des personnes itinérantes assignées à un état de folie violente *ou* non-violente. D'après les témoignages, les agents municipaux perpétraient ces assassinats durant la nuit : ce n'est qu'au lever du jour que la population découvrait les cadavres.

Il demeure que les décideurs politiques recourent à diverses stratégies pour échapper aux accusations publiques concernant les défaillances du dispositif de salubrité. Face à la remise en cause de leurs capacités à résoudre les enjeux sanitaires, l'une des stratégies employées consiste à fabriquer des boucs émissaires : les personnes assignées à un état de folie et les immigrants intérieurs sont souvent désignés comme les principaux responsables du problème d'insalubrité qui affecte la ville du Cap-Haïtien.

Nous venons de traiter de la question des épreuves existentielles vécues par des personnes assignées à divers états de folie. Les épreuves existentielles des relations amoureuses et de sexualité, le *viol de Baraka*, le *viol de commune présence*, l'enfermement, la contention, les rapineries, l'extermination, et autres types de violence mystique inhérents au processus de guérison, sont autant d'épreuves que ces personnes vivent dans leur corps et dans leurs esprits. Qu'en est-il des situations composites où l'état mental des personnes est soumis directement à l'évaluation publique par le truchement d'épreuves de réalité ? Par quels

[146] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

processus les personnes sont-elles stabilisées dans un état de folie ? Nous allons tenter dans le chapitre suivant d'apporter des éléments de réponse à ces questions.

CHAPITRE 8

Le simulacre comme épreuve de réalité

Dans ce chapitre, nous parlerons d'*épreuves de réalité*, tout en apportant une attention soutenue au processus d'assignation et de stabilisation fragile de ces personnes dans un état de folie. Nous rappelons ici que la notion d'épreuve de réalité telle que conçue par la sociologie pragmatique renvoie à une situation au cours de laquelle une prétention, une contestation ou une revendication est soumise à une évaluation publique, et suppose la confrontation avec des objets afin de justifier son bien-fondé (Boltanski, 2005). En effet, nous tenterons de rendre compte des situations où différentes prétentions de personnes sont mises à l'épreuve à partir de dispositifs expressément agencés de manière à éprouver l'état mental des personnes. Ensuite, nous présenterons comment le sens ordinaire, en tant qu'institution, opère, dans une forme de généralité, pour faire la part des choses entre « non-fous » et « fous », ainsi que la manière dont cette régularité s'accomplit dans le quotidien des personnes.

Bon nombre de situations composites doivent effectivement être comprises comme des épreuves où des personnes réputées saines d'esprit vont agencer les dispositifs d'une situation en vue d'observer si la personne qui fait l'objet d'une évaluation va effectivement y adopter une conduite justifiant un jugement de folie. Ces situations engagent le plus souvent des personnes chez qui les signes qui permettraient à une communauté d'établir unanimement un même jugement de folie, ne sont pas évidents. Elles sont caractérisées par des formes de guet-apens élaborées par les personnes se trouvant dans un état normal, qui vont progressivement s'orienter vers un mode d'engagement des êtres et des objets visant à susciter des émotions et des réactions chez la personne qui fait l'objet de l'évaluation de telle sorte que sa conduite dans la situation confirme le soupçon de folie préalablement portée sur elle. Ces types de situations composites, nous les désignons par la notion de *simulacre*.

Le simulacre

La notion de simulacre que nous proposons dans cette thèse permet de décrire et de comprendre un phénomène : une forme de mise à l'épreuve qui consiste à fabriquer une situation composite en mettant en place des dispositifs et en adoptant une certaine conduite vis-à-vis de la personne désignée comme folle dans le seul but de lui faire croire que ce qu'il pense être, est ce qui est ; et celui qu'il pense être est celui qu'il est vraiment, afin de faire la démonstration de la justice et de la justesse du jugement de folie qui lui est imposé. Le jeu du dévoilement qui se joue dans ces situations composites nécessite, pour être efficace, la provocation d'une forme d'*illusio*, au sens bourdieusien du terme, chez la personne désignée comme folle en sorte qu'elle prenne au sérieux un jeu que personne d'autre engagée dans la situation ne prend au sérieux, c'est-à-dire, une incitation à son implication profonde dans un jeu qui n'est pas le sien et dont il ignore, lorsqu'il y est pris, les tenants et les aboutissants.

Cela dit, si notre conception du simulacre se rapproche du sens de *fabrication* que lui donne Goffman (1991), pour désigner les transformations des cadres qui découlent des efforts intentionnels, individuels ou collectifs, pour désorienter, subrepticement, l'action d'un individu ou d'un ensemble d'individus ; elle s'en différencie, en tant qu'épreuve de réalité, par son ancrage dans une visée d'évaluation publique qui repose sur un certain réalisme. Selon notre conception, le simulacre est une forme de scénarisation dissimulée qui a pour objectif de tester la capacité de la personne soumise à l'épreuve de la folie à distinguer si le dispositif de la situation fabriquée dans laquelle elle est engagée correspond à la réalité. C'est le fait, pour la personne qui fait l'objet de l'évaluation, d'adopter la conduite attendue dans le simulacre qui confirme la justesse du jugement de folie portée sur elle.

La subtilité de ce processus se laisse bien discerner, pour un regard exercé, dans ces situations régulières de conflit relatée par un brouetteur, catégorisé comme *foudou*, entre lui et un autre brouetteur considéré comme normal au marché Clugny du Cap-Haïtien où, pour faire rire les autres et plus profondément, pour faire la démonstration de la folie chez l'autre, le brouetteur « normal » a pris l'habitude de feindre de confisquer les cordes que celui-là utilisait pour attacher des marchandises :

> Voilà ce qui m'a mis dans une dispute avec ces messieurs-là. Ils ne peuvent pas débarquer comme ça et décider de confisquer mes cordes. Lorsqu'un client me demande de transporter des marchandises, si je n'ai pas de cordes, je ne pourrai pas les attacher : ce sont des caisses remplies de bouteilles de vin et de rhum. Ces types croient qu'ils peuvent tout bonnement confisquer mes cordes. J'ai leur ai dit que s'ils coupent mes cordes, ça ne va pas bien se passer entre nous[147].

Dans ces situations qui se déroulent généralement sur le trottoir d'en face du commerce d'une autre participante à cette enquête, le brouetteur qui subit le jugement tend à adopter la même conduite qui consiste à vouloir se battre et à proférer des insultes à tort et à travers, pendant de longues heures, même après le départ des initiateurs du simulacre. La

[147] Entretien avec un brouetteur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché de Clugny, le 20 octobre 2021

complexité de ces situations réside dans le fait que, pour un regard extérieur non exercé, elle peut se donner à voir comme une vraie dispute, à la semblance d'un spectateur qui confond une pièce de théâtre avec la réalité. Et il y va de même pour la personne désignée comme folle qui, elle aussi, vit la situation comme une vraie dispute, alors que les acteurs normaux qui ont occasionné la situation ainsi que le public qui maîtrise les enjeux de la situation, les nuances subtiles entre le vrai et le faux-semblant, sauront qu'il s'agit là d'une mise en scène visant à susciter une réaction de la part d'autrui permettant de confirmer ou de reconfirmer l'état de folie douce auquel il est assigné. On est donc dans des situations de publicisation de la folie chez autrui où celle-ci est aussi dévoilée à des personnes qui ne la connaissait pas déjà, par la mise au jour d'un ensemble de discours et d'actions non conformes aux attentes de civilités. Les personnes se trouvant dans un état mental normal instigatrices de ces genres de situations ne visent pas uniquement à se divertir tout en divertissant un public, mais surtout, elles s'adonnent à une montée en généralité en livrant une information aux personnes qui ignoraient la possibilité d'un état mental de « folie » à la personne et, du même coup, elles confirment pour tout le monde la justesse et la justice de leur jugement.

Et ce n'est pas tout, certains simulacres peuvent aussi impliquer des acteurs même quand ils ne sont pas physiquement présents dans la situation composite. Dans le cas du brouetteur du marché de Clugny, par exemple, connaissant son amour pour le maestro d'un groupe musical ainsi que son désir de posséder une camionnette, des personnes lui ont fait croire que le maestro en question lui avait acheté une camionnette, qu'elle était en attente d'être dédouanée et qu'il suffisait de patienter quelques jours pour qu'elle lui soit livrée. C'est ainsi que ce brouetteur désigné comme *foudou* s'est trouvé emprisonné dans l'attente interminable d'un objet qui ne lui parviendra jamais.

Sous certains aspects, l'état de folie douce dans laquelle on place la personne, dans ce type de simulacre, pourrait être assimilé à celui d'un idiot du village, ce genre de *déviant intégré* identifié par Goffman (1975) et dont le stigmate est en quelque sorte déjà connu et accepté par la communauté. Toutefois, la différence, ici, est que le simulacre vise une forme de validation par la publicisation, il vise une montée en généralité, il se déploie à l'insu du

concerné et constitue une épreuve en ce sens qu'il vise à faire la preuve pour soi et pour les autres de la justesse de l'assignation d'une personne à un état de folie, et que cette personne ou un autre membre du public peut la faire échouer. Par conséquent, aborder ces situations en termes de simulacre suppose une approche qui n'essentialise pas les personnes en les associant de fait à des rôles et des statuts, mais plutôt, qui rende compte des processus à partir desquels des personnes tentent d'en essentialiser d'autres en les assignant à un état de folie.

Cela étant dit, il convient de rappeler que, par le fait même que le simulacre aspire à une montée en généralité, la prétention des personnes qui veulent en amener d'autres à reconnaître la folie chez autrui est elle-même exposée à l'évaluation publique. Cette considération nous a amené à nous rendre compte de cette dimension double que peut revêtir un simulacre en tant qu'épreuve de réalité.

Le simulacre comme double épreuve

Cette propension à faire la preuve de la folie chez autrui a aussi été observée chez les répondants et les répondantes qui voulaient nous mettre en contact avec un proche assigné à un état de folie douce. En effet, lorsqu'un répondant nous présente un proche pour une entrevue, nous sommes d'entrée de jeu considéré comme un membre du public à qui l'on doit faire la démonstration de la folie du proche. On nous invite à prêter attention aux incohérences, aux manques de réalisme des discours. On guette les moindres écarts de conduite pouvant servir de preuves à la justesse de l'évaluation. Lorsqu'un tel écart est constaté, le répondant attire notre attention par un sourire ou par un clin d'œil. Cela laisse entendre qu'une situation d'enquête qui engage directement des êtres se trouvant dans des états mentaux différents n'est jamais à l'abri d'un simulacre où les compétences du chercheur peuvent être sollicitées dans le processus de réactualisation de l'assignation d'une personne à un état de folie. Le chercheur, sans s'en rendre compte ou contre son gré, peut se voir, comme acteur, entraîné dans un simulacre. Voici un exemple de situation où

nous avons été embarqués dans le jeu et où nous avons dû utiliser des stratégies pour éviter que la situation ne bifurque vers un simulacre. En effet, nous avons eu l'opportunité d'interviewer une personne assignée à un état de folie douce grâce à la collaboration d'une commerçante qui participait à notre enquête. Or, nous avons alors dû réajuster subtilement notre conduite dans le déroulement de la situation afin que le répondant puisse avancer des arguments vis-à-vis du jugement de folie qui était porté contre lui. La commerçante nous avait préparé un coin à l'arrière de sa boutique, au marché de Clugny, pour que nous puissions échanger.

> Vers la fin l'entrevue, une jeune femme qui passait par là est venue saluer la propriétaire du commerce et a du même coup aperçu et reconnu le participant désigné comme *foudou*. Ils se connaissaient déjà, ils sont originaires de la même ville. Elle s'est alors mise à lui dire d'un ton apparemment sérieux, tout en attirant l'attention des autres personnes présentes à l'entrée de la boutique, que le chercheur était en fait un ambassadeur et qu'il fallait lui donner au plus vite son nom complet dans l'espoir d'obtenir un visa. Et bien imbue de l'ardent désir du répondant d'avoir une camionnette, elle lui a dit que le chercheur pourrait lui en acheter une s'il le voulait. Bien qu'un peu sceptique, c'est comme si elle avait touché quelque chose en lui, son visage s'est brusquement recouvert d'une lueur d'espoir; il croyait vraiment que nous pouvions lui offrir une camionnette. Étant sur le point d'être entraîné de manière inattendue et contre notre gré dans un simulacre, nous avons dû réagir pour sortir de l'état de grandeur dans lequel la passante était en train, artificiellement, de nous placer. En effet, nous nous sommes juste replacés dans un état de chercheur en rappelant aux personnes engagées dans la situation la raison de notre présence qui n'avait rien à voir avec la mission d'un ambassadeur. Ce faisant, la personne désignée comme *foudou*, en s'appuyant sur le chercheur, a pu éviter de justesse le guet-apens en reprochant à son interlocutrice de ne pas vouloir l'aider en dépit du fait qu'ils viennent tous les deux de la même ville. « Tu vois bien que les choses vont mal, tu aurais pu me donner 100 ou 50 dollars, mais tu ne le feras pas », lui a-t-il dit.[148] Cette réponse donnée par le répondant a orienté l'échange dans une autre direction où l'interlocutrice finit par admettre qu'elle n'a pas beaucoup aidé notre répondant, et est partie quelques minutes après.

[148] Observation, dans la boutique d'une commerçante, le 20 octobre 2021.

Le simulacre constitue en effet une situation incertaine où une ou plusieurs personnes se trouvant dans un état normal vont tenter de confirmer un jugement de folie porté sur autrui en sollicitant les compétences en matière de pratiques sociales et de sens commun d'autres personnes réputées saines d'esprit physiquement en présence. C'est ainsi que, dans cette situation précise, la personne qui porte le jugement a tenté de prendre appui sur nous en supposant que nous étions dotés de cette compétence et en préjugeant que nous allions participer au processus de reconfirmation du jugement de folie imposé au brouetteur. En effet, dans l'état dans lequel nous apparaissions dans cette situation pouvait clairement servir d'appui au déploiement d'un simulacre : nous y étions dans un état de chercheur, dans la forme d'un être considéré comme sain d'esprit, peu familier de la vie quotidienne du marché, sans aucun antécédent avec le répondant, donc capable de nous mettre artificiellement dans un état de grandeur pour favoriser le déroulement correct du simulacre. Cette situation a exigé du chercheur de faire un choix, en fonction de la connaissance de la situation, du sens vers lequel il pouvait la faire bifurquer. Nous étions donc pris devant l'alternative entre conformer notre conduite à l'état d'ambassadeur dans lequel on nous avait placé pour le bon déroulement du simulacre et du même coup, contribuer à la montée en généralité de l'évaluation, ou perturber le déroulement normal du simulacre en nous sortant de cet état d'ambassadeur. Nous avons attiré l'attention du répondant sur la saillance de l'inadéquation entre notre mode d'engagement dans la situation et l'état d'ambassadeur dans lequel cette personne voulait nous placer, ce qui a perturbé le cours normal du simulacre.

L'analyse de cette situation fait ressortir cette dimension double de l'épreuve de réalité dans le processus de validation d'un jugement de folie porté sur autrui car en même temps que la conduite de la personne qui fait l'objet du jugement est mise à l'épreuve, la prétention des personnes à faire la preuve de la folie chez autrui peut être aussi mise à l'épreuve par d'autres personnes en présence, sans que la situation composite en question ne prenne une forme « affaire ».

Nous pouvons parler ici de *simulacre synchronique* pour caractériser ce premier type de simulacre réductible à une situation qui se déroule dans l'instant et dont l'intelligibilité peut

être dégagée tout en faisant abstraction des autres situations dans lesquelles pourrait se trouver la même personne désignée comme folle. Cependant, le fait même que nous ayons décidé d'observer certaines personnes assignées à un état de folie à travers les différentes situations qu'elles traversent quotidiennement nous a permis de comprendre que, dans bon nombre de ces situations, ces personnes étaient soumises aux mêmes types d'épreuves par des groupes de personnes différents. La mise en relation de ces différentes situations nous a permis de dégager une deuxième dimension du simulacre qui permet de rendre compte de certaines régularités du processus fragile par lequel le sens ordinaire de la normalité produit et reproduit la différence entre le normal et la folie. Nous appellerons cette deuxième dimension : *simulacre diachronique*[149].

Le simulacre diachronique comme processus contribuant à la mise en ordre fragile de la différence entre état normal et état de folie

Lorsque l'on décide d'observer une personne désignée comme folle à travers ses multiples épreuves quotidiennes, l'on peut rapidement se rendre compte du fait qu'un simulacre synchronique peut s'avérer en fait une situation composite inscrite dans un processus plus large où les situations quotidiennes traversées par certaines personnes assignées à un état de folie sont jonchées de simulacres plus ou moins distancés, et dont l'articulation s'intègre dans un processus plus global d'assignation et de réassignation des personnes à divers états mentaux en référence à la folie.

Le simulacre dans sa dimension diachronique bifurque souvent vers une forme plus pénible pour certaines personnes assignées à un état de folie douce. Il se manifeste, dans de multiples situations composites, par l'attribution à une personne désignée comme folle d'un statut ou d'une qualité qui correspond à ses propres attentes, mais pour ensuite

[149] En effet, le rapprochement des multiples situations que traverse une personne au cours d'une journée donne la possibilité de construire une certaine continuité entre des simulacres synchroniques dont la mise en relation donne lieu à des simulacre*s* diachroniques.

confronter les prétentions de celle-ci à la réalité. Cette forme de simulacre tend à maintenir, dans toute situation, la personne dans un cercle vicieux, dans une forme de supplice semblable à celui de Sisyphe où l'état de grandeur auquel il est hissé par le discours de la communauté de jugement est par la suite contesté par la confrontation de ses prétentions au dispositif de la situation. Pour mieux illustrer ces types de situations, voici le cas d'un guitariste assigné à un état de folie douce telle que décrite par le jeune homme à tout faire :

> Il y a un monsieur qui a l'habitude de jouer à la guitare dans la rue. Le monsieur était normal, mais les gens se sont tellement moqués de lui qu'il est devenu fou, mais il garde toujours sa guitare partout où il va. Parfois, tu débarques, tu lui dis : viens jouer quelque chose pour moi ! Et il se met rapidement à jouer. S'il n'a pas peur de toi, il va sans doute te lancer des pierres. Mais si tu te fais passer pour quelqu'un ayant du pouvoir, tels un policier ou une autorité locale, il va te jouer des morceaux et ensuite il s'en va. À force de se moquer de lui, de ricaner, de tirer sur ses habits lorsqu'il est en train de jouer à la guitare, de lui faire de fausses promesses d'argent en échange de sa prestation, pour ensuite ne rien lui donner, il a fini par devenir fou[150].

Ce type de simulacre place généralement la personne assignée à un état de folie dans une situation de double contrainte. En effet, les personnes qui la réclament et l'acclament comme guitariste sont aussi celles qui, dans la même situation, la discréditent comme artiste en rabaissant ses performances à un état de ridicule. Le simulacre devient en quelque sorte cette situation paradoxale où l'on met un petit dans un état de grandeur pour prouver à quel point ce dernier est en effet petit et du même coup confirmer sa folie, par le fait même qu'il croit avec conviction en cette grandeur. Lorsqu'une personne est prise continuellement dans ce genre de simulacre, les conséquences sur sa santé mentale peuvent être très graves. Le processus s'opère telle une prophétie autoréalisatrice où, à force d'être piégée dans des situations de double contrainte, la personne se met de plus en plus à réagir

[150] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

conformément aux attentes du public, jusqu'à afficher une conduite que ce public associera à la folie et qui deviendra par le fait même une preuve de la justesse de son évaluation. Le simulacre maintient la personne dans cette boucle néfaste de la réussite et de l'échec, dans une épreuve de réalité où cette dernière se réveille tous les jours avec la ferme conviction d'être un guitariste et où elle traverse quotidiennement des situations où des publics l'invitent à donner des performances – ce qui en quelque sorte confirme ses prétentions d'être vraiment un musicien, c'est-à-dire un guitariste pouvant mettre en valeur sa capacité à manœuvrer cet instrument conformément aux attentes d'un public –, mais où, une fois qu'elle commence à jouer, elle se rend compte que le public la transforme en un être risible. Réagir dans un régime de violence, insulter, lancer des pierres contre le public, devient ainsi sa façon de se défendre lorsqu'elle soupçonne un guet-apens ou qu'elle est prise dans un simulacre. Cependant, certains membres du public, pour prévenir ces situations de violence, tout en forçant la personne désignée comme folle à donner une performance, vont se mettre dans un autre état, un état apparent de grandeur dans lequel ils trompent la vigilance de la personne en s'identifiant comme une autorité locale, un policier, etc., et vont user ainsi de la menace de l'emprisonnement pour la contraindre à performer.

Par ailleurs, le simulacre diachronique*,* en tant que série d'une même épreuve répétée dans un nombre indéterminé de situations composites, peut épouser une seconde forme, plus douce, dans laquelle, au cours de chaque situation, des titres ou des statuts spécifiques sont collectivement attribués à une personne placée dans un état de folie douce*,* et parfois violente ou non-violente, de sorte que le monde réel corresponde à sa subjectivité et à ses prétentions. Dans ces cas, le public va coordonner sa conduite et agencer les dispositifs de la situation, non pas pour ensuite confronter ses prétentions à des objets, mais pour adapter la configuration de la situation à ses prétentions, durant tout le déroulement de celle-ci, de telle sorte qu'on l'intègre au fil des situations, contrairement au cas du guitariste, dans ce que nous pourrions appeler une forme de spirale vertueuse. C'est en effet le cas pour cette personne assignée, depuis plusieurs décennies, à un état de folie douce et qui nourrit la prétention d'être un prêtre. Au lieu de confronter sa prétention à la réalité, il est plutôt affublé du titre de « Mon père » par les personnes réputées saines d'esprit dans bon nombre de situations et, alliant le geste à la parole, on lui fait la courbette à chaque fois qu'on la

rencontre dans la rue. C'est ainsi que de proche en proche, sur tout son parcours, cet homme traverse quotidiennement des situations où des personnes adoptent une conduite qui le place dans l'état d'un prêtre. Son acceptation avec conviction de cet état de prêtre confirme en effet, du point de vue de la communauté, la justesse du jugement de folie portée sur lui. Il y a aussi cette autre personne assignée à un état de folie violente qui s'est vue affublée du titre d'ingénieur parce que dans ses discours, il prétend souvent vouloir démolir tel bâtiment pour construire une nouvelle maison. Cependant, à la différence d'un idiot du village, la personne désignée comme folle n'est pas à proprement parler une mascotte autour de laquelle se dessine un cercle d'individus. Il apparaît plutôt comme un être dont les actions et les discours sont susceptibles de fragiliser dans certaines situations un jugement de folie, ce qui introduit une part d'indétermination dans les évaluations publiques de l'état mental des personnes en référence à la folie.

En effet, il est important de comprendre que le simulacre est un processus de mise en ordre fragile par le truchement duquel une communauté de jugement met à l'épreuve l'état mental d'une personne par référence à la folie. Il vise une montée en généralité, car les acteurs en présence qui portent le jugement ont aussi la prétention de convaincre d'autres de la justesse de leur évaluation. Le simulacre est une épreuve dont la fragilité dépendra des accords et des désaccords moraux au sein du public, de la capacité des personnes sur lesquelles porte le jugement à anticiper les guets-apens et, lorsqu'elles s'y font prendre, de leur capacité à sortir de l'emprise de l'assignation. Outre le plaisir personnel qu'elle peut procurer à ses instigateurs ou à une partie du public, l'opération de mis à nu d'une conduite associée à la folie, dans un simulacre, pour qu'elle soit complètement satisfaisante, nécessite, dans le déroulement de la situation, l'engagement d'un public constitué d'un nombre variable de personnes qui valident l'évaluation. Cette opération est d'autant plus spectaculaire que le public compte des personnes qui, à première vue, ne reconnaissaient pas la folie dans la conduite de la personne sur laquelle porte le jugement. La stupéfaction de celles-ci ainsi que leur ajustement face à la situation couronneront le processus de validation du jugement de folie prononcé sur la personne en question.

Néanmoins, maintenir durablement une personne à un état de folie douce est un travail collectif de longue haleine de réactualisation qui exige, dans chaque situation composite, que des personnes se trouvant dans un état normal et qui veulent confirmer la folie chez autrui, de coordonner leur conduite et d'ajuster les dispositifs pour la stabiliser dans l'état mental où elle est assignée, tout en essayant de faire valider leur jugement de folie par d'autres. Le processus de confirmation est sans doute facilité lorsqu'il s'agit d'une personne fixée à un état de folie violente par le fait même que, le plus souvent, sa conduite en public accuse un spectaculaire écart par rapport aux attentes d'hygiène, ce qui permet un encrage immédiat de la justification du jugement dans la réalité. Lorsque la personne qui fait l'objet d'un jugement de folie adhère avec conviction au simulacre tel qu'il est fabriqué par la communauté de jugement, cela est considéré comme une confirmation de la justesse de l'évaluation de son état mental ainsi que de la justice de son assignation dans cet état de folie. Le rapprochement de toutes ces situations quotidiennes permet en effet de comprendre comment, au gré de chaque situation composite, différents groupes peuvent s'organiser pour confirmer et reconfirmer la folie chez autrui. L'orchestration de toutes ces actions menées, dans des situations différentes et par des personnes différentes, contribue à la production d'une certaine régularité dans la séparation entre le normal et la folie, à partir de la fabrication toujours renouvelée d'une relation artificielle entre formes symboliques et état des choses, de sorte que la configuration des situations composites finissent par correspondre à la subjectivité de la personne sur laquelle est porté le jugement. Il en va ainsi de cette personne assignée à un état de folie douce dont nous avons fait mention précédemment qui, dans sa subjectivité, nourrit la conviction d'être un prêtre, et pour laquelle des personnes vont ajuster leurs conduites et les dispositifs des situations pour lui faire croire que sa grandeur supposée procède d'une réalité communément partagée.

Cela dit, une personne assignée à un état de folie violente peut, dans certaines situations composites, adopter une conduite qui se soustrait aux attentes qui ont été placées en elles lors du déroulement d'une épreuve de réalité. Alors, au-delà des simulacres, par quels autres processus le sens commun continue-t-il concrètement à maintenir une personne dans un état de folie lors même que, tant bien que mal, celle-ci parvient à passer avec succès, et

contre toute attente, une épreuve de réalité, ou à mettre en échec un simulacre visant à confirmer son état de folie ? Pour comprendre ce qui se passe concrètement dans ces types de situation, il est pertinent d'analyse le cas de cette personne qui, durant sa courte vie de 27 ans, a été placée dans différents états de folie avant d'être assignée, jusqu'à sa mort, à un état de folie violente.

Bifurcation du simulacre vers une épreuve incorrecte : déni de reconnaissance de la compétence des personnes assignées à un état de folie

Le déroulement d'une situation où une communauté de jugement veut faire la démonstration de la folie chez autrui peut aussi s'écarter d'une épreuve correcte[151], en ce sens qu'elle se soustrait à un ensemble de contraintes de légitimité, de sorte que l'évaluation soit faussée dès le départ. On peut y intégrer, par exemple, un ensemble d'autres considérations non pertinentes pour l'évaluation de la conduite de la personne dans une situation donnée afin de soutirer, par tous les moyens, un indice pouvant servir de validation à la justesse du jugement de folie portée sur elle.

L'idée d'une épreuve incorrecte implique donc qu'il y ait une injustice ou une falsification dans la manière dont on évalue les capacités de la personne dont les prétentions sont soumises à l'épreuve (Boltanski, 2005) : on introduit dans l'épreuve, et ce de façon arbitraire, des critères qui ne sont pas pertinents pour juger de la validité de ses revendications, dans le seul but de la voir échouer. Chacune de ces situations de simulacre peut donc se convertir en épreuves perverties où des personnes « normales », qui portent le jugement de folie sur l'autre, vont vouloir à tout prix agencer de manière illégitime les dispositifs d'une situation pour mettre en exergue la défaillance de la personne jugée en l'amenant à adopter une conduite non conforme à une partie des attentes constituant le

[151] Dans une épreuve de sociologie, par exemple, on s'efforcer de hiérarchiser les personnes en fonction de leurs connaissances académiques et en éliminant les autres aspects de leur personnalité et de leur histoire qui ne doivent pas interférer (Boltanski, 2005, p.73).

répertoire normatif à partir duquel on évalue l'état mental d'une personne dans une situation donnée.

En ce qui concerne cette étude, nous faisons ici référence à des situations d'emprise où les personnes qui se trouvent dans un état normal et qui évaluent les conduites d'une personne assignée à un état de folie ont le pouvoir non seulement de dicter la grammaire de la situation, mais encore de la suspendre ou de la déformer lorsque la personne désignée comme folle risque de passer l'épreuve avec succès. Par exemple, on va essayer, dans les situations, de nier leur compétence, de banaliser, de minimiser ou de discréditer l'épreuve en rappelant ses expériences antérieures dans un état de folie et en constituant cet état comme une sorte de mêmeté. L'immuabilité identitaire dans laquelle un groupe peut enfermer une personne désignée comme folle permet à ce groupe de maintenir une sorte de validité de son jugement de folie portée sur elle, même lorsque cette folie n'est pas reconnue par d'autres personnes dites normales qui peuvent même placer cette personne dans un état de *grand*, selon le principe d'une autre cité, dans le cadre d'une situation donnée. En présence d'une personne considérée comme normale qui vient perturber le déroulement correct d'une épreuve incorrecte destinée à réassigner une personne à un état de folie, le groupe peut réagir de différentes manières pour rétablir le processus d'invalidation de la compétence de la personne. Le groupe peut, par exemple, réajuster les dispositifs de la situation de manière à forcer le « fou » à adopter une conduite qui révèle sa folie, ce qui permet de faire la preuve de la justesse de l'évaluation aux personnes qui ignoraient son état. Le groupe peut aussi attendre le départ de la personne perturbatrice réputée saine d'esprit pour rétablir l'ordre normal du déroulement de la situation. L'analyse de cette situation que nous a rapporté ce répondant nous éclaire sur la difficulté pour une personne assignée à un état de folie de se libérer de cet état auquel elle est réduite, en raison même de ces types d'épreuves incorrectes auxquelles elle est soumise, lesquelles tendent à l'essentialiser en la ramenant constamment à cet état de folie, quelles que soient les situations :

> Maintenant, pour revenir à l'anecdote que je voulais te raconter. Alors que nous étions réunis dans le quartier, nous savons bien qu'il est fou. Mon ami était présent ce soir-là

> parmi nous, il nous racontait qu'il avait pris part à un concours. Tous les gars disaient « ok, ok », en hochant la tête, sans lui accorder vraiment de l'importance, parce que nous savons tous qu'il est fou. Les organisateurs avaient juste créé une petite brèche dans le programme spécifiquement pour lui afin qu'il déclame quelque vers d'un poème qu'il avait écrit.
>
> Et on était en pleine conversation, lorsqu'un jeune homme qui passait par là s'arrêta et puis descendit de sa bicyclette pour venir le saluer. Il nous racontait comment il avait apprécié la performance de mon ami, et comment il souhaite devenir comme lui. Et puis on voyait mon ami passer sa main sur la tête du jeune homme en lui disant que cette performance était le fruit de beaucoup de travail et de sacrifice, et que s'il faisait beaucoup d'effort, il pourrait devenir comme lui.
>
> Aussitôt que le jeune homme est parti, nous nous mîmes à rire… Nous, nous savons qu'il est fou, on se moquait du jeune homme qui voulait devenir comme lui. Mon ami est un modèle pour lui, à cause de la façon dont il avait déclamé ses poèmes[152].

On a là une situation où une personne ordinaire ne reconnaît pas la folie chez la personne assignée à un état de folie en question et, contre toute attente du groupe en présence, élève celle-ci à un état de grandeur inspirée jusqu'à l'ériger en modèle, lui procurant ainsi un sentiment de dignité et de fierté. En évaluant les personnes selon le principe de la cité inspirée qui permet de hiérarchiser les êtres en fonction de leur capacité artistique, c'est-à-dire, à partir de leur capacité à exprimer ce que ressentent les autres, il avait, sans le savoir, permis à une personne le plus souvent assignée à un état de folie d'accéder à un état de grandeur supérieure à celle de tous les autres êtres engagés dans la situation. Cependant, une fois le dispositif de la situation rétablie par le départ de l'admirateur, ce groupe constitué de quelques résidents du quartier qui ont tous déjà été témoins de multiples situations où cette personne avait adopté une conduite en public assimilable à la folie, l'a immédiatement ramené à son état de folie habituel. Les ricanements, les moqueries qui ont

[152] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

suivi le départ de l'admirateur, ainsi que la dépréciation de sa performance dans le concours, font tous partie du processus de remise en ordre d'une situation composite dont le déroulement correct a été perturbé par la conduite d'un admirateur qui avait, dans l'espace de quelques minutes, bouleversé la hiérarchie des êtres présents dans la situation.

En effet, après le départ de l'admirateur, le groupe rétablit rapidement le déroulement normal de la situation en se moquant de l'ignorance du perturbateur – considéré comme un agent extérieur du monde domestique auquel appartient la personne désignée comme folle – de la vraie nature de cette dernière. Celui-là est moqué parce qu'il a établi son jugement en se référant à la cité inspirée, qui valorise les compétences artistiques d'une personne, alors que le groupe va contester ce jugement en essayant de fonder la légitimité de son évaluation sur le principe de la cité domestique. Le groupe va en effet ancrer son jugement dans la réalité en se situant dans le monde domestique qui valorise la familiarité, la connaissance de l'identité personnelle de la personne assignée à un état de folie. Ainsi, les railleries caractérisées par des fous rires ont comme première fonction de discréditer l'évaluation de l'intrus afin de ramener l'ordre normal du déroulement d'une réunion de quartier selon les modalités de coordination préétablie entre personnes se trouvant dans un état normal et une personne assignée à un état de folie. Elles se manifestent en présence même de celle-ci pour lui rappeler son état de folie, et invalider du même coup l'évaluation positive que porte sur elle une personne qui ne la connaît pas personnellement. Pour le groupe, c'est le fait que l'admirateur ignore l'identité personnelle du « fou », le fait qu'il ne fait pas partie de la même maison que ce dernier – ce qui lui aurait permis de le voir sous son vrai jour – qui rendent illégitime et inadéquat le jugement qu'il porte sur lui.

C'est ainsi que, dans une épreuve incorrecte, le processus d'assignation d'une personne à un état de folie tend à exclure toute référence aux critères d'évaluation fondés sur une autre cité qui permettrait d'appuyer les compétences de cette personne et de remettre en question le caractère immuable que l'on attribue à son état. Il contribue ainsi au déni de reconnaissance des efforts consentis par les personnes désignées comme folles pour passer avec succès certaines épreuves. Les épreuves incorrectes que subissent quotidiennement les personnes assignées à un état de folie sont des situations où les acteurs qui émettent le

jugement ont tendance à dénier en toute conscience leurs capacités, car ces derniers excluent volontairement tous les autres principes d'équivalence favorable à leur affranchissement de l'état de folie dans lequel ces personnes se trouvent assignées. Toutes leurs réalisations sont reconnues seulement pour être ensuite discréditées, ou faussement reconnues par simple sentiment de compassion. Cette forme d'évaluation et de qualification illégitimes des conduites en public constitue un élément important des situations composites qui, par le fait même qu'elle vise à invisibiliser les capacités des personnes dites folles contribue à l'apparition des aspects les plus immédiatement dérangeants de certaines de leurs conduites en public, ce qui mène progressivement à leur exclusion définitive des réunions de quartier. Pour mieux comprendre ce phénomène, voici quelques situations significatives qu'a dû affronter l'ami de l'ancien agent des douanes, sans obtenir pour autant de reconnaissance. Ces situations sont rapportées par ce dernier, qui l'avait soutenu dans divers moments du processus de son assignation à différents états de folie :

> C'est l'avocat qui l'avait pris en charge après la mort tragique du père, parce qu'il ne vivait pas au même endroit que le père. L'avocat, conscient de sa responsabilité dans la mort du père, avait décidé de subvenir à tous ses besoins. Ce que les gens racontent, c'est qu'à chaque période il avait la folie de faire quelque chose. Il y avait une période, c'était la question des poèmes : nous avions l'habitude de lui donner de l'argent, il se présente à une station de radio pour enregistrer ses poèmes sur des CD, puis il a commencé à vendre quelques CD. Dans une autre période, ce n'est plus le poète qui est là, mais un rappeur. Il avait toujours envie de faire du freestyle pour les gens du quartier, il est toujours en train de rapper pour quelques jeunes hommes du quartier. C'est ainsi que l'on a pris l'habitude de le mettre en scène pour se moquer de lui, mais pour lui c'était vraiment du freestyle. Puis, dans les derniers moments, il est devenu un jongleur. On le voit avec plusieurs oranges dans la rue en train de faire des choses. Il y a des gens qui crient : « Hey ! Déguerpis

d'ici ! Espèce de fou ! ». Et c'est surtout après cette période de jonglage que son cas s'est vraiment empiré[153].

Même avant son assignation à un état de folie, cette personne nourrissait déjà la prétention d'exprimer ce que ressentaient les autres, c'est-à-dire, une aspiration à la grandeur dans le monde de l'inspiration par la mise en valeur de ses capacités de création. Cependant, de poète à jongleur, et, quels que soit les efforts consentis, il a toujours été ramené à son état de folie. Dans les situations composites, tout se passe comme si la communauté voulait à tout prix attribuer une forme d'immuabilité à la personne désignée comme folle dans un souci d'ériger son évaluation comme une sorte de vérité absolue. Au-delà du fait de n'interpréter la moindre incohérence dans les conduites que sous le rapport de la folie, c'est en effet la capacité de la personne désignée comme folle à revendiquer, à prouver, à justifier, à démontrer, à confronter ses prétentions aux objets ainsi que ses espoirs d'être un jour acceptée comme normale qui se trouvent occultés ; et ce, sans que les personnes réputées normales aient à éprouver leur jugement à chaque situation. Le jugement de folie, une fois prononcé, a tendance à reposer sur une forme de réitération d'une évaluation passée qui transcende toute reconfiguration des dispositifs des nouvelles situations composites qui émergent quotidiennement dans l'environnement du quartier. En effet, bien que cette personne en question soit parvenue, dans certaines situations, à fabriquer des dispositifs dont la justesse est tout à fait comparable à ceux qu'une personne normale pourrait construire dans les mêmes circonstances, comme le fait de collecter de l'argent pour payer à la radio Zénith la production de CD contenant ses poèmes, cela n'a pas suffi pour le libérer de son état de folie. C'est inadéquation entre justesse des assemblages fabriqués par la personne assignée à un état de folie et l'injustice du jugement porté par d'autres, n'est pas sans effet sur la conduite de celle-ci. C'est ainsi que l'ami de l'ancien agent des douanes, dont l'état alternait entre folie douce et folie non-violente, devenait, au gré des évaluations négatives, une personne dont la conduite en public était de plus en plus

[153] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

assimilable à la folie violente – sans-abrisme, non-conformité extrême aux attentes d'hygiène, etc., – ce qui accentuait encore plus son exclusion du groupe, donc son isolement du monde domestique. Il n'était plus considéré comme appartenant au quartier, à une maison, et s'installa au sein des habitants du quartier, une forme d'amnésie des origines qu'ils ont attribuées à ses problèmes. Il a ainsi fait plusieurs tentatives de suicide, comme en témoigne son ami :

> Rappelle-toi que je t'avais dit qu'il y avait une période où il voulait mourir. À plusieurs reprises, il s'est assis au beau milieu de la rue dans l'espoir qu'une voiture le renverse, en criant : j'ai envie de mourir, j'ai connu trop de misère. Ce sont les résidents du quartier qui se sont précipités pour le sortir de la route. Dans les derniers moments de sa vie, son état avait beaucoup détérioré, il était tout le temps très sale, c'était devenu son état normal. On ne pouvait plus vraiment rester auprès de lui pour longtemps[154].

À l'âge de 27 ans, dans des conditions qui restent obscures jusqu'à ce jour, les habitants du quartier ont découvert son cadavre au fond d'un puits. D'après les témoignages, il aurait mis fin à ses jours en se précipitant dans ce puits situé à proximité du quartier. Sa mort mit un terme irrévocable à la contrainte insupportable de demeurer dans l'état de folie que lui infligeaient les habitants dans les multiples situations composites quotidiennes, ainsi qu'à son exclusion du monde domestique. Par ailleurs, lorsque nous prenons au sérieux les revendications des personnes assignées à un état de folie, ainsi que ce que ces dernières deviennent au fil des situations qu'elles traversent, nous pouvons au moins saisir une chose en ce qui concerne l'appréciation et la qualification d'une conduite en public sous le rapport de sa conformité à la raison : une fois le jugement de folie collectivement énoncé, les manifestations du sens ordinaire de la normalité tendent à s'orienter dans le sens d'une confirmation de ce jugement antérieur comme si, dans l'accomplissement[155] des actions

[154] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

[155] « Accomplissement : là où d'autres sociologues parlent de modèles ou de normes, l'ethnométhodologie voit les faits sociaux comme l'accomplissement des membres. Elle analyse comment les activités sociales s'organisent pour reproduire les régularités que les membres reconnaissent comme "normales" » (Lebreton, 2004, p.151).

des membres, il y avait une crainte que celle-ci ne change et n'invalide l'évaluation. Les simulacres, l'assignation des personnes désignées comme folles à un état de folie paradoxale, et autres types d'épreuves que l'on peut qualifier d'incorrectes, en ce sens qu'elles ne rendent pas entièrement justice aux capacités des personnes, sont autant de formes de coordination, de mises en commun des actions dont la régularité conduit à la stabilisation des personnes dans les divers états de folie auxquelles elles sont assignées.

En outre, il convient de mentionner l'existence de situations composites qui ne relèvent ni du simulacre, ni forcément d'une épreuve incorrecte, et qui participent néanmoins à la pérennisation des personnes dans divers états de folie.

L'assignation à un état de folie paradoxale

Dans le processus de production du monde social, les situations composites, lorsqu'elles prennent la configuration d'une série d'épreuves quotidiennes, peuvent aussi constituer des formes de régularité qui s'apparentent à des *épreuves de vérité*[156] par le truchement desquelles l'institution du sens ordinaire confirme et reconfirme continûment l'état de folie d'une personne. C'est d'ailleurs l'un des processus par lesquels des personnes peuvent se trouver assignées durablement à des états de folie. Celles-ci se trouvent alors enfermées dans une sorte d'essence, car les situations composites, lorsqu'elles épousent la forme *d'épreuves de vérité*, tendent plutôt à sans cesse reconfirmer la validité d'un jugement de folie, notamment par l'assignation des personnes réputées folles à un état de folie paradoxale. C'est ainsi que toute tentative d'une personne stabilisée dans un état de folie

[156]« Les épreuves de vérité sont mises en œuvre par les instances de confirmation. Elles ne se préoccupent pas de ce que le *monde* est réellement ici et maintenant, mais s'attachent à déployer de façon stylisée, avec une visée de cohérence et de saturation, un certain état préétabli de la relation entre formes symboliques et états de choses de façon à sans cesse le reconfirmer. On peut ainsi voir par exemple, dans nombre de rituels ou de cérémonies, des épreuves de vérité attachées à conférer à l'étant les propriétés d'une bonne forme (au sens de la gestalt susceptible de se détacher sur ce fond que constitue le cours du *monde* abandonné à l'opacité et à l'indistinction. » (Boltanski, 2008, p.31)

de s'affranchir de cet état risque de se voir interprétée comme une manifestation normale de sa folie ou comme un extraordinaire moment de lucidité :

> On a l'habitude de dire une chose : une personne folle n'est pas tout le temps folle. Lui que l'on traite de fou, parfois il réalise certaines choses qui me poussent à dire : « Mon Dieu, il n'est pas fou, ce mec ! ». C'est la même chose pour cet ami dont je te parle, alors qu'il était fou, il réalisait beaucoup de choses. [157]

Comme aiment à le dire bon nombre de personnes : « chaque fou connaît cinq minutes de lucidité par jour », c'est l'exception qui confirme sa permanence dans son état de folie. Et inversement, selon le sens commun, chaque personne considérée comme normale peut aussi avoir ses cinq minutes de folie, c'est là l'exception qui confirme sa permanence dans son état normal. Ce faisant, on essentialise les personnes en les enfermant dans une forme de mêmeté qui les empêche, au fil des situations quotidiennes qu'elles traversent, de devenir autre que des « fous ».

Le plaisir de l'emprise

Il est en effet des situations composites où les personnes réputées saines d'esprit ne ressentent pas la nécessité d'enclencher un simulacre parce que, soit l'état de folie dans lequel la personne se trouve, a atteint un niveau tel de publicisation qu'il n'est plus nécessaire d'en faire la preuve pour les autres, soit le but est de ressentir une forme de plaisir très personnel dans le cadre d'une interaction avec une personne assignée à un état de folie. Ce sont des situations où des personnes réputées saines d'esprit peuvent jouir

[157]Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

librement de l'emprise qu'elles ont sur une personne assignée à un état de folie. Voilà ce que nous raconte ce jeune homme à tout faire :

> Je suis souvent dans la rue. Il m'arrive souvent de faire ces genres de rencontre. On peut rencontrer une personne folle qui a ses propres problèmes, assise quelque part, et tout le monde se moque d'elle parce que les paroles qui sortent de sa bouche n'ont aucun sens. Elle rit toute seule, et parle sans arrêt, raconte ce qui lui est arrivé une fois, une multitude de fausses histoires, et puis nous, on n'arrête pas de rire. Et puis, si elle a faim, on peut lui acheter des choses à manger. Parfois, avant d'entamer une conversation avec toi, elle peut, par exemple, te demander de lui acheter une bouteille de coca-cola, une cigarette. Après tu commences la conversation avec elle.[158]

Ainsi, les situations composites constituent également pour les personnes réputées saines d'esprit des contextes favorables à l'expérimentation et à l'auto-évaluation de leur capacité à en définir la grammaire. Ce sont des situations où elles peuvent délibérément mettre à l'épreuve leur capacité à orienter la conduite d'une personne assignée à un état de folie. La personne qui se trouve dans un état normal lors du déroulement de la situation ressent une grande satisfaction lorsqu'elle constate comment ses prétentions peuvent être en prise avec la réalité en voyant une personne désignée comme folle se soumettre sans aucune contestation à toutes ses injonctions. Ce type de plaisir que peut ressentir une personne ordinaire dans l'expérimentation de son emprise sur la vie d'une personne désignée comme folle dans une situation donnée, se laisse bien exprimer dans ce rapport produit par le jeune homme à tout faire :

> Parfois le fou peut se présenter devant moi alors que je suis dans un mauvais jour, je lui demande de danser pour moi, et tu le verras se mettre à danser. Je peux lui demander, en présence de tout le monde, de se masturber, et tu le verras se mettre à se masturber. Après

[158] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

> je lui donne une cigarette, c'est toujours comme ça. Parfois on sort pour prendre un verre avec des amis, on est dans un état de liesse, on fait cela pour le plaisir.[159]

De même, les personnes se trouvant dans un état de non-folie ont aussi cette capacité à engager des situations composites où elles peuvent expérimenter à un niveau très personnel l'inadéquation entre la conduite d'une personne assignée à un état de folie et les contraintes inhérentes à une situation. Généralement, ces types de situations composites ne bifurquent pas vers un simulacre, car la visée n'est pas de convaincre d'autres de la folie chez autrui, mais de tirer du plaisir dans la manifestation de sa folie. Ces expérimentations sont en effet pour celles-là une source d'allégresse, l'expression d'une forme d'emprise sur la vie de l'autre, sur le pouvoir d'amener l'autre à adopter une conduite qui confirme un jugement de folie. Il n'y a donc pas d'expression plus parlante que ce fou rire que cela suscite chez les gens lorsque la personne désignée comme folle échoue à prendre en compte certaines contraintes de cohérence dans le déroulement d'une situation. Soit le témoignage de la jeune organisatrice d'événement qui tient depuis quelque temps une relation d'amitié avec une personne assignée à un état de folie non-violente :

> Il arrive parfois que le fou, lors de son passage dans un quartier, soit hélé par un résident assis au rez-de-chaussée de leur maison. On peut lui dire par exemple : comment vas-tu, pourquoi passes-tu sans me dire bonjour ? Et lui, il répond : la personne est originaire de Milot. Des choses comme ça. Et puis le résident se met à rire parce qu'il trouve que c'est drôle que le fou lui donne une réponse qui ne correspond pas du tout à la question qu'elle lui avait posée.[160]

[159] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

[160] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

Cette forme d'engagement individuel dans une interaction avec une personne désignée comme folle ne constitue pas d'emblée une préparation à une mise en commun des actions pour donner vie à un simulacre reproduisant des régularités sociales en sorte que les conduites non-conformes aux attentes normatives soient publicisées sous forme de dévoilement. En effet, dans ces genres de situation composite, le mode d'engagement de la personne dite normale avec la personne désignée comme folle relève d'abord, comme on peut le comprendre en s'appuyant sur la théorie des régimes d'engagement de Thevenot (2007), du rapport que cette personne dite normale entretient avec elle-même et son environnement. Envisagé à partir de ce premier lieu, nous pouvons comprendre l'instigation d'une interaction avec le « fou » comme se restreignant, au départ, au seul plaisir que peut ressentir un individu à confirmer sa propre cohérence en l'opposant à l'incohérence des actions et des discours de la personne désignée comme folle, physiquement en sa présence. Cependant, ces types de situations, par le fait même qu'elles ont lieu dans l'espace public, sont toujours susceptibles d'engager la mise en commun d'actions d'un nombre indéterminé de personnes. Il reste que dans ces types de situations d'emprise où une personne se trouvant dans un état normal en définit la grammaire, soit en dictant à une personne assignée à un état de folie les règles de conduite à adopter, soit en l'amenant à tenir un discours ou à accomplir une action qui confirme sa folie sans pour autant s'inscrire délibérément dans une visée de publicisation, le but consiste avant tout à se divertir, à se libérer du stress quotidien, à faire face à l'ennui et autres épreuves existentielles vécues par ladite personne normale.

La non-conformité du fou violent aux attentes de rationalité comme justification des injustices commises contre lui

De la conduite de la personne assignée à un état de folie violente ou non-violente, le sens ordinaire de la normalité a tendance à dissocier tout sens moral. C'est la raison pour laquelle même quand le *fou vyolan* s'empare, sans aucune autorisation, du bien d'autrui, il n'est jamais considéré comme un voleur. Il ne dérobe pas des biens, il les emporte. Lorsque

les répondants et les répondantes, dans leur tentative de définir la folie chez autrui, rapportent des situations où la personne désignée comme *fou vyolan* s'approprie les biens des autres, soit en pénétrant dans leur maison ou, dans l'espace public, en les leur arrachant des mains de manière imprévisible, ils ne traitent jamais ces situations comme des affaires de vol, comme en atteste cette jeune agronome qui réside dans le même quartier qu'une personne assignée à un état de folie :

> Par exemple, dans mon quartier, il y a une personne folle, un jour elle parle bien aux gens et le lendemain tu peux la voir en train de lancer des pierres contre les maisons des personnes, s'introduire dans les maisons et s'emparer de leurs objets.[161]

Le boutiquier du Boulevard, dans son effort pour différencier la conduite du mendiant de celle d'une personne assignée à un état de folie violente, renvoie au même type de qualification de l'action du « fou », laquelle n'est jamais comparée à celle d'un voleur :

> Le pauvre, lui, il va te demander la charité. Il est assis quelque part, il te voit passer, il te demandera quelque chose à manger. Mais les fous, il y en a qui mendient, mais pas tous, certains ne feront que s'emparer des objets et de la nourriture dont ils ont besoin.[162]

La plupart des participants qui se trouvaient dans un état normal au moment de l'enquête estiment que les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente n'ont aucune conscience de l'environnement qui les entoure. Ces répondants sont aussi unanimes à exiger que l'État mette en place des lieux d'enfermement destinés à la prise en charge des personnes désignées comme folles. Tous s'accordent à condamner leur traitement dans un régime de violence même lorsqu'ils jugent que la situation violente a été provoquée par celles-ci. Cette prise de position, présentée comme moralement souhaitable pour le bien-

[161] Entretien avec une jeune agronome qui réside dans le même quartier qu'un individu qualifié de fou par le sens commun. Elle nous a confié qu'elle entretenait des rapports réguliers avec cette personne, qu'elle ne considère pourtant pas comme une amie, 7 octobre 2021.
[162] Entretien avec le propriétaire d'une petite boutique située sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Des personnes assignées à un état de folie se présentent régulièrement à la devanture de son commerce, le 12 octobre 2021.

être des personnes considérées comme folle, partage cependant avec la position qui préconise leur traitement dans un régime de violence, le fait d'essentialiser la personne en l'enfermant dans un même statut ontologique du « fou » : un individu non conscient de son environnement, c'est-dire dénué de compétence morale et de sens commun lui permettant de traverser correctement des épreuves, donc incapable d'évaluer une situation d'injustice. Il s'ensuit qu'en raison même de son incapacité supposée à reconnaître, dans les situations qu'il traverse, les principes de justice qui sont en œuvre, il ne peut être conscient des injustices qu'on lui fait subir. Le témoignage du jeune homme à tout faire illustre parfaitement cette vision de la folie :

> Tu peux demander au fou de faire n'importe quoi, tu peux lui demander de faire des va-et-vient pendant un long moment, après tu lui donnes une cigarette. Tu peux ne pas lui donner de cigarette si tu veux, il aura fait tout ça pour rien. Si tu as les moyens de lui donner quelque chose, tu le fais, sinon… tu ne le fais pas. D'ailleurs, il ne va pas te reprocher de l'avoir exploité, il n'a pas toute sa tête.[163]

Dans ces types de situations, les personnes se trouvant dans un état normal fondent la justification de leurs conduites vis-à-vis du « fou » sur sa méconnaissance supposée des contraintes liées aux dispositifs d'une situation. La personne dite folle y est réduite à un être incapable de toute forme d'évaluation morale, de contestation ou de revendication, donc inapte à demander justice. On peut donc, dans une situation d'interaction avec une personne assignée à un état de folie, suspendre tout principe de justice et donner, dans une certaine mesure, libre cours à l'exercice de son emprise. On peut l'utiliser comme support à l'assouvissement de sa soif de plaisir, ou encore, comme moyen de rupture momentané avec l'ennui permanent. C'est ainsi que des personnes normales se servent de l'état de folie dans lequel se trouve une personne pour soulager leurs propres problèmes de santé mentale.

[163] Entretien avec une personne qui exerce diverses professions, certaines licites, d'autres illicites, et dont le cousin a été assigné à un état de folie violente. Ses domaines d'activité et son style de vie lui permettent d'entrer fréquemment en contact avec des personnes désignées comme folles, de témoigner ou de participer à des situations particulières les impliquant, le 25 octobre 2021.

En outre, la perception de la folie qu'entretient le sens commun comme perte de conscience de la réalité peut aller jusqu'à considérer les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente comme des êtres dépourvus de toute capacité à ressentir de la souffrance physique ou de la détresse psychologique. On aime à imaginer que l'état de folie violente permet aux personnes de supporter leur condition inhumaine grâce à leur méconnaissance même de leur condition. Ce point de vue ontologique sur la folie établit une correspondance entre perte de conscience de son environnement et insensibilité psychique et somatique, ce qui permet d'occulter, de bonne foi, toutes les souffrances et toute la violence inhérentes à une vie en situation d'itinérance chronique que peut ressentir dans son corps et dans son esprit une personne assignée à un état de folie violente ou non-violente. Le témoignage de l'organisatrice d'événement en est un exemple assez parlant :

> Si jamais un proche de ma famille sombrait dans la folie, j'aurais infiniment souhaité le retenir à la maison, quand je constate les conditions dégradantes dans lesquelles les fous survivent dans la rue. Heureusement qu'ils n'ont pas conscience de leur situation, ils ignorent les conditions de leur existence, sinon ils n'auraient pas eu la force de continuer à vivre de la sorte.[164]

Néanmoins, il convient aussi de rappeler que toutes les situations dans lesquelles des personnes réputées saines d'esprit et des personnes désignées comme folles s'engagent dans des coordinations ne sont pas réductibles à des situations de simulacre, de violence ou d'emprise, il existe aussi des situations où celles-ci sont traitées dans un régime d'*agapè*.

[164] Entretien avec une jeune professionnelle qui se consacre à l'organisation d'événements tels que les mariages, les baptêmes, etc., et dont un membre de la famille a été assigné à un état de folie violente, le 13 octobre 2021.

Traiter la personne assignée à un état de folie dans un régime d'*agapè*

Dans certains pays marqués par la pluralité thérapeutique et accusant certaines similarités avec Haïti dans les formes de coordination qui s'établissent entre personnes réputées saines d'esprit et celles désignées comme folles, on a constaté une convergence vers la création de certains dispositifs de soins et de prise en charge de la folie qui intègrent à la fois la logique du monde de l'inspiration et celle du monde industriel. Par exemple, à Madagascar, outre les maisons familiales, les services des devins-guérisseurs, et l'hôpital psychiatrique, les personnes désignées comme folles peuvent être également prises en charge dans des *toby* (camps), qui sont des sortes de centres d'accueil des malades relevant du mouvement protestant luthérien de Reveil (Legrip-Randriambelo, 2020). Les *toby* se présentent en effet comme un monde hybride ou des pratiques religieuses d'exorcisme côtoient des salles de soins qui renvoient plutôt au monde médical. De même, dans le cas du Ghana, les infirmières investissent les camps de prière pour vendre et faire la promotion de médicaments antipsychotiques. Selon Draicchio (2020), dans le contexte ghanéen, ce sont en effet les psychopharmaceutiques qui assurent l'articulation entre le monde de la psychiatrie et le monde religieux, confirmant ainsi une absence d'antinomie entre ces deux mondes. Cependant, au Sénégal, on remarque aussi des formes de coordination entre personnes se trouvant dans un état normal et personnes assignées à un état de folie violente, où les modalités de prise en charge se fondent sur un type de dispositif qui fait le lien entre le monde industriel et le monde domestique. En effet, Diagne & Lovell (2020) ont mis au jour, dans un contexte marqué par la précarisation croissante des familles, l'émergence d'une nouvelle forme de prise en charge informelle des personnes assignées à un état de folie violente où la figure du « non-apparenté » vient compléter ou même remplacer le *care* qui jadis était assuré par la famille. Ces configurations du *care* informel peuvent par exemple se manifester sous la forme d'une solidarité qui prend appui sur un dispositif particulier qui est le « carnet de pharmacie » dont la fonction première a été détournée dans une visée d'entraide. En effet, pour garantir la continuité du traitement médicamenteux d'une personne assignée à un état de folie violente, certains pharmaciens recourent à leur propre « carnet de pharmacie ». Le coût de ces dépenses est ensuite prélevé sur leur rémunération mensuelle.

Semblable en cela, dans la ville du Cap-Haïtien, les personnes assignées à un état de folie ne sont pas traitées que négativement. Nous avons, en effet, constaté diverses modalités de prise en charge, collective ou individuelle, des personnes désignées comme folles en dehors des dispositifs psychiatriques ou psychosociaux, tels que le Centre de santé mentale de Morne Pelé. Nous pouvons, par exemple, souligner cette forme de convention particulière qui régit les coordinations entre les personnes assignées à un état de folie et les vendeuses de nourriture de rue, la solidarité des riverains et des associations religieuses qui leur apportent des vivres et leur procurent des soins d'hygiène occasionnels, l'accompagnement familial, ou encore l'assistance personnelle d'un ami, comme autant de formes de solidarités qui garantissent la survie des personnes désignées comme folles dans un contexte où les dispositifs étatiques de prise charge de la santé mentale sont faibles. Un nombre indéterminé de situations peuvent effectivement s'inscrire dans des modes de coordination positive où le sens des actions s'oriente vers le bien-être d'une personne assignée à un état de folie douce ou violente, comme ce fut le cas de l'éboueur qui fut blessé à la jambe par un projectile. Voici comment il témoigne de la conduite des autres commerçants à son égard pendant sa convalescence :

> Après l'incident, je n'avais pas d'argent. Ce sont toutes les personnes qui vivent et qui travaillent dans la zone, celles qui me connaissent, qui me donnaient tous les jours de quoi à manger.[165]

Nous pouvons également mettre en évidence les situations où des personnes assignées à un état de folie violente bénéficient de l'accompagnement de groupes de zélateurs religieux. L'objectif de ces interventions ponctuelles est surtout de donner satisfaction à certains de leurs besoins primaires et de les conformer autant que faire se peut aux attentes normatives d'hygiène. C'est ainsi qu'on leur procure de la nourriture et des boissons, qu'on leur prodigue des soins d'hygiène, et qu'on les habille de vêtements propres, etc. Par ailleurs, à la sollicitation de l'Église, des groupes de fidèles catholiques contribuent également, durant

[165] Entretien avec un éboueur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021.

les périodes de fêtes, à l'approvisionnement des personnes désignées comme folles recluses à l'Asile communal. L'institutrice à la retraite, membre d'un groupe de prière catholique qui rend visite régulièrement aux résidents de l'asile communal Sténio Vincent, nous fait part de ses expériences :

> Dans mon église, par exemple, nous sommes beaucoup à considérer que les fous peuvent être parfois classés dans la catégorie des pauvres, parce que quand vous observez bien la situation, il y a des pauvres qui peuvent devenir des fous. Dans mon église, à chaque fin d'année, on nous demande, dans la mesure de nos moyens, à porter notre contribution aux œuvres de charité, il peut s'agir de faire des dons en argent, de donner des habits ou des paniers de provisions alimentaires. Par exemple, nous avons l'habitude d'apporter plein de paniers de provisions alimentaires aux responsables de l'asile, lesquels s'occuperont de leur distribution aux personnes[166].

On peut également observer des résidents d'un quartier se saisir, de manière plus ou moins spontanée, d'une personne assignée à un état de folie qui fréquente habituellement les lieux, afin de lui prodiguer des soins d'hygiène, de la coiffer et de lui offrir de nouveaux vêtements. Ces genres de situation émergent généralement dans le cadre du monde domestique où certaines composantes du dispositif domiciliaire des riverains ainsi que celles du quartier – notamment, les trottoirs, l'entrée ou la cour arrière des maisons, sont utilisées comme support pour le processus de prise en charge. En effet, un petit groupe de riverains décident de capturer la personne désignée comme folle en question, ils vont ensuite l'amener ou la maintenir dans l'une de ces composantes des dispositifs du quartier ou d'une maison, tout en lui signifiant leur intention. Ensuite, on lui enlève ses anciens habits, on lui administre une douche, on lui coupe les cheveux, après on lui revêt de nouveaux vêtements, puis on la relâche. Parfois, ils sont contraints de la maîtriser pour l'empêcher de s'échapper ou pour l'immobiliser lorsqu'elle est trop remuante. Cependant, les personnes désignées comme folles réagissent diversement dans ces genres de situation. Alors que certaines s'agitent et tentent de fuir, d'autres peuvent rester paisibles et

[166] Entretien avec l'institutrice à la retraite dont le fils est assigné à un état de folie, le 28 octobre 2021.

manifester une certaine sympathie envers les personnes engagées dans la situation. Ce rapport produit par l'animateur de radio est en adéquation avec ce que nous avons pu observer sur le terrain :

> Comme moi, certains le font. Dans certains endroits, je les vois tenir les gens fous, leur donner des douches, leur donner des vêtements, bien que plus tard ils risquent de les enlever, mais je le vois souvent. On les coiffe, lorsqu'il s'agit de femmes. On les douche et ils sont heureux. On les voit en train de rire, ils ne se battent pas, ils ne font rien. Vous voyez ? S'il y avait plus de monde pour veiller sur ces gens-là, leur vie serait plus agréable[167].

En outre, on observe entre les personnes assignées à un état de folie et certains boutiquiers de quartier, le même type de convention que celui qui régit leur coordination avec les vendeuses de nourritures de rue : celles-là peuvent, en effet, se présenter devant une échoppe pour solliciter de la nourriture ou de la boisson. Toutefois, dans les quartiers, nous avons observé que la solidarité envers les personnes assignées à un état de folie ne se limite pas aux dons d'aliments et d'eau, il y a aussi cet effort pour protéger le corps des femmes du regard du public. Ainsi, dans certaines situations, les riverains vont en effet s'empresser de trouver des vêtements dans leurs maisons pour couvrir le corps dénudé d'une femme assignée à un état de folie afin de préserver sa pudeur. Ce riverain, qui tient une petite boutique dans sa demeure située sur le Boulevard, nous expose, par exemple, comment certaines fois, lui et d'autres habitants du quartier peuvent venir en aide à une personne assignée à un état de folie :

> Oui, ce sont des choses qui arrivent souvent. J'ai aussi l'habitude de leur donner des vêtements. Ce à quoi je participe le plus activement, c'est la distribution de nourriture et de l'eau. Je peux être à fond dans mes affaires et la personne folle peut débarquer et me dit qu'elle a soif, et me demande si je peux lui donner un peu d'eau ; qu'elle a faim, et me

[167] Entretien avec un animateur de radio qui exerce son métier sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Ce dispositif lui offre une opportunité unique d'observer et de dialoguer, quotidiennement, avec des individus qualifiés de fous par la société, le 12 octobre 2021.

> demande de lui donner un sandwich, etc. Il n'est pas nécessaire de posséder beaucoup pour donner. Leurs deux plus grands besoins sont la nourriture et l'eau.
>
> Pour la question des vêtements, tu sais, parfois il y a des filles folles que nous voyons marcher presque nues dans les rues, tu sais la partie intime d'une fille, c'est très réservé. Lorsque nous sommes confrontés à ces genres de situation, nous décidons d'aller chercher une jupe ou un t-shirt pour couvrir leur corps. Mais cela concerne surtout celles qui sont moins violentes. [168]

Cela étant dit, la référence à l'ordre de l'inspiration est très importante pour quiconque veut comprendre ces situations où une personne réputée saine d'esprit traite une personne désignée comme folle dans un régime d*'agapè*. En effet, si les personnes ordinaires affirment ne rien attendre en retour de la part de celle-ci, et que l'aide qu'elles apportent est fondée sur le principe de commune humanité, ce type de traitement est également dicté par la recherche de la bénédiction ou de la grâce dans l'ordre d'une cité inspirée. Tel est le témoignage du boutiquier du Boulevard, qui est de confession catholique :

> Je suis un croyant, c'est l'un des facteurs qui me poussent à toujours vouloir aider. Dans la Bible, on nous demande de venir en aide aux plus faibles et aux plus vulnérables, et Dieu nous donnera sa bénédiction. C'est la raison pour laquelle mon cœur est toujours prêt pour aider, en particulier les plus vulnérables. [169]

Néanmoins, selon le point de vue d'autres acteurs de confession protestante et dont la doctrine se fonde sur le travail, l'épargne et la discipline (Weber, 1964), l'acte de donner aux plus démunis constitue une preuve que la grâce divine a été déjà octroyée au bienfaiteur. Traiter une personne assignée à un état de folie dans un régime d'*amour* permet aux personnes de se manifester dans un état de grâce, signe du succès de leurs entreprises

[168] Entretien avec le propriétaire d'une petite boutique située sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Des personnes assignées à un état de folie se présentent régulièrement à la devanture de son commerce, le 12 octobre 2021.
[169] Entretien avec le propriétaire d'une petite boutique située sur le Boulevard du Cap-Haïtien. Des personnes assignées à un état de folie se présentent régulièrement à la devanture de son commerce, le 12 octobre 2021.

dans le monde terrestre, opérant ainsi une distinction morale entre ceux qui donnent et ceux qui reçoivent. Nous pouvons en effet constater cette distinction dans le discours de ce commerçant du marché Clugny :

> Si vous pouvez aider, vous devez aider. Après tout, si Dieu vous aide, et que vous aidez quelqu'un en retour, ce n'est pas grave. Au contraire, c'est une bénédiction. C'est vous qui donnez aux autres, ce n'est pas vous qui recevez de l'aide de la part d'autrui. Le don n'est pas une mauvaise chose, il y a une bénédiction dans l'acte de donner[170].

Ainsi, dans les situations où les personnes se trouvant dans un état normal décident de traiter les personnes désignées comme folles dans un régime d'*agapè*, celles-là le font généralement en se référant au principe de la grâce qui régit l'ordre de l'inspiration. Selon les répondants de confession catholiques, le traitement des personnes désignées comme folles dans un régime d'*agapè* permet d'accéder à la grâce ; pour les répondants protestants, traiter les « fous » dans un régime d'*amour* permet de confirmer leur grandeur dans la cité marchande. Cela dit, au-delà de toutes les formes de solidarité, celle des familles qui hébergent un membre assigné à un état de folie demeure sans doute la plus coûteuse, en termes de souffrance, de violence, et de misère économique. Soit le témoignage de l'institutrice à la retraite qui vivait avec son fils assigné à un état de folie :

> Outre le fait qu'il vendait tous les objets de la maison, il fallait que tous les jours je lui donne mille gourdes[171], et il dépensera tout en une seule journée. Par ailleurs, il a été violent envers moi et cela m'avait mise hors de moi. C'est la raison pour laquelle je m'étais rendue à Port-au-Prince. Voilà ce qu'il s'est passé. Une fois, je rentrais à peine d'une réunion de prière aux environs de midi. J'étais assise à l'entrée de la maison lorsqu'il débarqua de nulle part accompagné d'une femme. Cette dernière m'a vue, et, par respect pour moi, elle hésitait à entrer. Et lui, il dit à la femme : « Qu'est-ce qui te prend ? » Il m'a enjambé

[170] Entretien avec le propriétaire d'une épicerie située au marché de Clugny, qui propose à la fois de la vente en gros et au détail de produits alimentaires. Il dit vivre au quotidien des situations où il doit négocier avec la présence régulière de personnes assignées à un état de folie devant son établissement, le 24 octobre 2021.
[171] La gourde est la monnaie officielle de la République d'Haïti.

> comme si j'étais un objet. Et ensuite, il a pris la main de la femme et il l'a fait m'enjamber aussi, et puis il va dans sa chambre avec elle. Puis une autre fois, il avait mis son doigt dans son anus pour ensuite le passer sur mon visage. Je n'ai rien dit. La colère m'étouffait. J'aurais pu mourir. Je ne me sentais pas bien du tout. J'ai passé toute une semaine où il fallait que je prenne appui contre un mur pour marcher. J'ai appelé mon fils aîné et je lui ai demandé de venir me chercher. Depuis ce temps je vis surtout à Port-au-Prince.[172]

Dans ce chapitre, nous avons exploré certains processus fragiles par lesquels le sens commun parvient à stabiliser des personnes dans divers état de folie ainsi que les régimes dans lesquels elles pouvaient être traitée. Le simulacre, sous sa forme diachronique ou synchronique constitue une épreuve de réalité qui permet à une communauté de jugement de justifier son jugement de folie lorsque la personne qui fait l'objet du jugement adopte la conduite attendue dans le déroulement du simulacre. Ce type d'épreuve, tel que nous la concevons, se distingue de la conception goffmanienne du simulacre, par le fait qu'elle s'inscrit avant tout dans une visée d'évaluation publique. Le simulacre revêt en effet une dimension de double épreuve car simultanément à l'état mental de la personne qui est mis à l'épreuve, l'évaluation elle-même est aussi soumise à l'épreuve par les autres personnes qu'elle vise à convaincre. Cependant, lorsque la personne qui fait l'objet du jugement de folie parvient à mettre en échec un simulacre, les personnes qui émettent les jugements ont néanmoins la capacité d'assigner celle-là à un état de folie paradoxale ou de faire bifurquer le simulacre vers une épreuve incorrecte qui écarte tous les autres principes d'équivalence qui peuvent servir d'appui à l'affranchissement de la personne de l'état de folie dans lequel elle se trouve assignée. Par ailleurs, la conception ontologique de la folie comme absence de conscience de son environnement sert d'appui aux justifications des injustices qu'on inflige aux personnes désignées comme folles. Cependant, il convient aussi de rappeler que les personnes désignées comme folles sont aussi traitées dans un régime d'*agapè*. À présent, nous allons aborder dans le chapitre suivant, le dernier, les différents aspects de la compétence générale dont font preuve les personnes assignées à un état de folie douce,

[172] Entretien avec une institutrice à la retraite et dont le fils est assigné à un état de folie, le 28 octobre 2021.

violente ou non-violente en dépit du fait que cette compétence leur est le plus souvent déniée.

CHAPITRE 9

LES COMPÉTENCES DES PERSONNES DÉSIGNÉES COMME FOLLES

Au début de leur article *Être capable et compétents : lecture anthropologique et pistes pragmatiques,* Genard & Cantelli (2008) reviennent sur la synthèse de Nicolas Dodier, dans la revue *Critique*, de trois textes centraux de la sociologie pragmatique, *De la justification* de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *L'amour et la justice comme compétences* de Luc Boltanski et *L'action qui convient* de Laurent Thévenot, dans laquelle Dodier écrit : « les trois ouvrages débouchent sur un modèle général de compétences des personnes. Chacune d'entre elles est supposée capable de reconnaître dans une situation, les êtres qui relèvent d'un monde, en exerçant un jugement qui prend appui sur une exploration de l'environnement… » (Dodier, 2001, p. 433, cité par Genard & Cantelli, 2008, p.1). De quoi, donc, les personnes assignées à un état de folie douce ou violente sont-elles capables ? Dans ce chapitre, notre objectif est de mettre au jour certains aspects de la compétence générale mise en œuvre par les personnes désignées comme folle telle que nous avons pu les observer dans des situations largement imprévisibles qu'elles traversent quotidiennement à Cap-Haïtien.

La capacité des personnes assignées à un état de folie à évaluer leur propre situation

Il est faux de croire que les personnes assignées à un état de folie n'ont pas un certain sens de la normalité, et du même coup une conception de ce que devrait être la folie. Dans ce point, nous tenterons de présenter les évaluations que font les personnes désignées comme folles de leur propre état en opposition à ce que le sens commun appelle folie. Dans un premier temps, nous discuterons de l'évaluation de la folie que font les personnes assignées à état de folie douce ainsi que celle défendue par les personnes fixées à un état de folie violente ou non-violente. Puis dans un second temps, nous examinerons l'étiologie de la folie à laquelle se réfèrent ses personnes pour expliquer les raisons pour lesquelles elles se trouvent dans cet état mental.

L'évaluation de la folie par les personnes assignées à un état de folie douce

Contestant tout jugement de folie porté à leur endroit, le vrai problème est, selon les personnes assignées à un état de folie douce que nous avons rencontrées, un défaut d'évaluation de leur état de grandeur dans une situation donnée : les personnes qui se trouvent à un état normal ne les comprennent pas et ne sont pas capables de les apprécier à leur juste valeur. En effet, les personnes dont la conduite en public les rend susceptibles d'être placées à un état de folie douce revendiquent les mêmes compétences morales et cognitives que les personnes considérées comme normales, c'est-à-dire le fait qu'elles partagent en commun le même répertoire normatif que nous avons décrit dans les pages précédentes. Le jugement de folie qui leur est imposé est donc vécu comme une forme d'injustice découlant d'une évaluation incorrecte, et qui les place le plus souvent dans le même état que celui du *moun fou vyolan*. L'évaluation que le *foudou* fait de son propre état mental est indissociable de son souci de se distinguer du *moun fou vyolan* qu'il reconnaît comme étant l'incarnation de la vraie et la seule forme de folie. Ce faisant, la personne

assignée à un état de folie douce affirme en même temps sa prétention d'être dans un état mental normal. C'est ainsi que lorsque l'on questionne ce brouetteur sur les jugements de folie que les autres portent sur lui, sa réponse laisse bien transparaître ce désir de faire valoir le partage d'un sens commun de la normalité avec les personnes dites normales, en faisant preuve d'une perception similaire de la manifestation publique d'une conduite que l'on attribuerait inévitablement à la folie :

> Beaucoup de personnes disent que je suis fou. Je ne suis pas fou. Hier en venant ici, j'ai croisé un homme sur mon chemin. Il était pieds nus, il ne portait qu'un slip comme habit. Il n'avait aucune destination, il ne cessait de faire frénétiquement des va-et-vient. Lui, il est fou[173].

De même, l'éboueur travaillant aussi à son compte au marché Clugny, fonde son évaluation de la folie sur une conduite typique généralement attribuée aux personnes considérées comme folle – celle de lancer des pierres contre les personnes ou contre des objets –, ce qui lui permet de prendre distance par rapport à cet état de folie violente en se donnant à voir comme une personne normale :

> Ils ne m'ont jamais vu en train de lancer des pierres. Ils ne m'ont pas vu faire quelque chose de bizarre. Si j'étais fou, vous me verriez en train de lancer des pierres à tort et à travers[174].

Si ces personnes assignées à un état de folie douce revendiquent le partage du même répertoire normatif que le sens commun, les évaluations qu'elles font de l'état mental d'autrui concernent surtout les transgressions extrêmes par rapport à certaines des attentes constitutives de ce répertoire normatif qui sert de fondement à l'évaluation ordinaire. Leurs évaluations portent surtout sur les situations où l'écart par rapport aux attentes est extrême,

[173] Entretien avec un brouetteur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché de Clugny, le 20 octobre 2021.

[174] Entretien avec un éboueur désigné comme *foudou,* travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021.

d'emblée perceptible, entraînant une assignation immédiate des personnes à un état de folie violente. Il s'agit le plus souvent des attentes relatives à la conformité aux normes d'hygiène (boire de l'eau usée à même le sol, être infesté de poux, dégager des odeurs nauséabondes, etc.), et aux normes de civilité (violence, coordination perturbée avec les autres, marcher pieds nus, etc.). En revanche, les situations où la transgression par rapport aux attentes est modérée (ce qui conduit généralement à l'assignation à un état de folie douce) n'ont pas été mises en avant par les personnes désignées comme *foudou* pour justifier leur jugement de folie.

De même, nous n'avons pas constaté à Cap-Haïtien l'existence de groupes de réflexion ou d'entraide, ni la formation de collectifs rassemblant, entre autres, des personnes assignées durablement à un état de folie douce pour dénoncer en tant qu'injustice les jugements de folie qui leur sont infligés, mais plutôt des efforts individuels des *foudou* pour s'opposer à leur relégation durable à cet état mental. Ces efforts individuels visent avant tout à démontrer aux non-fous avec qui elles s'engagent dans les situations la fausseté et l'injustice de leur jugement, et à revendiquer leur appartenance au même sens commun de la normalité que les personnes réputées saines d'esprit.

En outre, bien que les personnes assignées à un état de folie douce tendent à se rapprocher des personnes réputées saines d'esprit lorsqu'il s'agit d'émettre un jugement sur l'état mental d'autrui en référence à la folie, elles manifestent en même temps une appréhension de la folie qui rejoint celle des personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente dans leur commune remise en question du sens que le sens commun attribue habituellement à la folie.

En effet, toutes les personnes qui se trouvaient à un état de folie douce, violente *ou* non-violente que nous avons rencontrées durant notre enquête de terrain, considèrent le mot « fou » comme une notion offensante qui peut provoquer beaucoup de colère chez la personne qui fait l'objet de ce jugement. Selon elles, c'est une injure dont l'emploi peut également entraîner de lourdes conséquences sur la personne qui la profère. C'est ainsi que même les répondants les plus durablement stabilisées à un état de folie violente ou non-violente revendiquent cette valeur morale qui consiste à ne pas traiter autrui dans un régime de violence. Voici ce qu'en dit un homme qui, depuis plus d'une dizaine d'années, est gardé fixé à un état de folie violente :

> Si la personne peut manger, elle n'est pas folle, elle a un problème de mère et de père. Je ne dirai jamais à une personne qu'elle est folle. Je ne sais pas, je ne dirai pas ça à une personne, ça suscitera de la haine envers moi. Ne répète jamais ce mot. Les gens peuvent vous rendre épileptique. Ils peuvent vous pousser à tuer votre propre mère. Ils ne vous donneront pas de chance de vous en sortir[175].

Au regard de ce témoignage, la qualification de l'état mental d'une personne en termes de folie est vécue par celle-ci comme la plus grave des offenses. Du point de vue de la personne assignée à un état de folie violente ou non-violente, ce jugement traduit une incompréhension du vécu des personnes désignées comme folles de la part des acteurs socialement reconnus comme normaux. En effet, pour la personne assignée à un état de folie, cette notion renvoie à la suspension du principe de commune humanité. C'est ainsi qu'elle invite le sens ordinaire à glisser son regard sur les processus qui ont mené les personnes à se trouver dans ces états selon une perspective qui fait apparaître la folie comme extérieure à la personne. En effet, d'après ce répondant, la folie est la manifestation d'une difficulté non surmontée, un ensemble de problèmes non encore résolus (problèmes familiaux, traumatismes, etc.). Si le sens ordinaire reconnaît la folie dans la manifestation

[175] Entretien avec un homme désigné comme fou vivant en situation d'itinérance à Cap-Haïtien, le 26 octobre 2021.

en public d'une certaine forme de conduite, pour la personne désignée comme folle, cette conception de la folie correspond au degré zéro de la grandeur, à la petitesse absolue dans n'importe quelle cité, à son exclusion de l'ordre des humains. C'est la raison pour laquelle la personne désignée comme folle considère la notion de folie plus comme une insulte que comme une évaluation pertinente de son état. Pour cette dernière, on ne peut pas être humain et être fou en même temps : la folie est abordée en termes d'extériorité, elle se trouve dans les épreuves, dans les situations, dans les problèmes vécus, mais non dans la personne elle-même. Cette prise de position de la personne assignée à un état de folie violente ou non-violente laisse en effet entrevoir certaines compétences morales sur lesquelles nous reviendrons un peu plus tard dans l'analyse, comme le fait de fonder son opposition aux jugements de folie sur un principe magico-religieux acceptable et intelligible pour un nombre indéterminé de personnes vivant à Cap-Haïtien.

Une étiologie de la folie : la perspective des personnes assignées à un état de folie

Lorsque l'on questionne les personnes durablement assignées à un état de folie sur les raisons qui ont poussé les autres à les qualifier comme telles, si certaines d'entre elles semblent accepter le jugement de folie qui leur est imposé, c'est surtout à l'aune de leurs expériences qu'elles mettent en évidence les événements qui les ont conduites à cet état jugé par d'autres comme un état de folie. En effet, elles ont plutôt tendance à expliquer comment et pourquoi elles sont prises dans cet état de folie*,* cette démarche leur permettant d'atténuer la souffrance qu'elles disent ressentir lorsqu'on les traite de fous.

L'une de nos répondantes[176] explique son état de folie comme la conséquence des chocs émotionnels qu'elle a subits lorsqu'elle allaitait son premier-né. En effet, elle relate que, peu avant la chute du régime de Jean-Claude Duvalier en février 1986, des individus armés

[176] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.

ont ouvert le feu sur les maisons dans son quartier. Cette femme impute son état de folie à la propagation du *lèt gate* dans son cerveau à la suite de cette descente opérée sur son quartier par les Tontons macoutes avant la chute du régime de Jean-Claude Duvalier alors qu'elle était nourrice de son premier-né.

Nous pouvons ainsi nous référer à Farmer (1988), qui a fourni une étude approfondie de ce trouble du *move san* qui entraîne une altération du lait (*lèt gate*) chez les nourrices du Plateau central d'Haïti, afin d'approfondir notre compréhension de ce phénomène. Selon Farmer, l'un des aspects les plus frappants du trouble du *move san* est la dimension funèbre de son symbolisme : le lait et le sang, deux des éléments les plus essentiels du corps, se transforment en poisons. L'auteur interprète ce phénomène comme une puissante métaphore par laquelle on exprime des avertissements contre la violence faite aux femmes, surtout celles qui sont enceintes ou qui allaitent. Ainsi, la *dé-singularisation* de ce problème, bien qu'il soit vécu dans l'intimité, s'inscrit dans une démarche politique visant à dénoncer publiquement les effets néfastes du *move san* sur la santé des femmes, afin de réduire les pratiques de violence qui affectent leur existence.

En prenant au sérieux le lien de causalité que la participante établit entre l'arrivée des miliciens dans son quartier et le *move san* qui en découle, nous pouvons observer, du moins à Cap-Haïtien, que le *move san* est également considéré comme une cause de la folie chez les femmes en période d'allaitement. La répondante explique sa stabilisation dans cet état de folie, tel qu'elle le vit, par la résurgence d'événements qui rappellent et ravivent ce premier traumatisme :

> Beaucoup de personnes disent que je suis folle. Les gens ont commencé à me traiter comme folle à partir de la fin du régime des Duvalier. J'étais nourrice et à l'époque du renversement du régime de Duvalier en 1986, on est venu tirer sur son quartier, le lait est monté dans ma tête, chaque événement qui va arriver, ça me monte à la tête, j'ai une maladie mentale[177].

[177] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021

Un autre répondant[178] considéré comme *fou vyolan* présente son état comme le reflet des « problèmes de père et de mère » auxquels il fait face, notamment la souffrance de faire le deuil de leur absence, de leur décès. Ils ne sont plus présents pour le soutenir, le conseiller, l'assister dans les vicissitudes de la vie. L'histoire de cette personne est aussi marquée par la consommation de drogue conséquemment à la perte de la maison que lui et son grand frère avaient reçue en héritage de leurs parents. Le frère aîné avait en effet hypothéqué la maison familiale à son insu. Jouissant, au moment des faits, d'une certaine grandeur marchande et d'une certaine renommée, ce répondant a subi un choc émotionnel lorsque la banque est venue procéder à la saisie de la maison familiale. Consécutivement à ce choc, il prit le chemin qui mène vers le front de mer, adoptant dès lors une forme de conduite en public dont la saillance et la régularité ont poussé une communauté de jugement à l'assigner à un état de folie. Selon lui, son état n'est pas un état de folie, mais celui d'une personne qui vit l'insurmontable épreuve de l'absence de sa mère et de son père.

Par ailleurs, les personnes socialement désignées comme *foudou* attribuent implicitement, dans leurs récits, leur état mental à des traumatismes subis, au complot familial ou le confondent avec l'accès à un état de grâce dans l'ordre inspiré à la suite d'un choc émotionnel. Le tout s'inscrit dans une démarche qui vise à établir une distinction franche et nette entre l'état dans lequel elles se trouvent et celui de *fou vyolan*, qu'elles ont tendance à considérer comme la seule et vraie folie alors qu'en même temps elles contestent la suspension du principe de commune humanité qu'implique l'application d'un tel jugement.

En effet, l'un des répondants, le brouetteur du marché de Clugny que nous avons interviewé, associe sa situation aux traumatismes qu'il a subits sous le régime de François Duvalier où, caché sur un arbre, il a assisté, impuissant, à la décapitation de sa mère par des membres de la milice duvaliériste. Il était encore un enfant au moment des faits. Après ce drame, il a quitté Port-Margot, sa ville natale, pour s'installer au Cap-Haïtien, où il a été accueilli pour une durée indéterminée par l'un de ses oncles. Bien qu'il assure lui-même

[178] Entretien avec un homme désigné comme fou vivant en situation d'itinérance à Cap-Haïtien, le 26 octobre 2021.

sa subsistance, l'absence de ses parents constitue encore aujourd'hui un grand vide dans son existence, et il n'a cessé de répéter, à la fin de chacune de ses phrases :

> Ma mère n'est plus là, mon père n'est plus là. Je n'ai plus aucun secours. Je n'ai plus de mère, je n'ai plus de père, ma situation s'est empirée[179].

Pour cet autre répondant[180], assigné à un état de folie douce, c'est surtout au sein de sa famille que l'on avait commencé à le traiter de *moun fou* parce qu'il prétendait posséder des poulaillers. Certains membres de sa famille avaient même soumis sa conduite à l'évaluation publique dans le seul but de valider leur propre jugement de folie, ce qui l'avait mis dans une colère noire, allant jusqu'à se bagarrer avec ces derniers. Pour lui, la folie c'est le fait de ne plus avoir conscience de son environnement (*tèt pa la* dont l'équivalent en français, dans ce contexte, est « perdre la tête »), et renvoie à un ensemble de comportements typiques attribués aux *fou vyolan,* comme le fait de lancer des pierres contre des personnes et des objets. Il récuse toute sorte de jugement de folie à son égard, car, selon lui, personne ne peut l'accuser d'avoir eu une telle conduite en public.

Ce troisième répondant[181], désigné comme *foudou*, associe, dans une étiologie souvent informulée, son état mental à certaines difficultés qu'il a connu à l'étranger. En effet, c'est principalement durant ses études de pharmacologie au Mexique qu'il a commencé à assister à ce qu'il nomme des « transfigurations » après avoir surpris sa compagne en flagrant délit d'adultère avec l'un de ses amis. Il avait alors réagi en essayant d'infliger des brûlures cutanées à sa compagne à l'aide d'un fer à repasser, ce qui lui a coûté une semaine de détention. À sa sortie de prison, il a commencé à remettre en cause la filiation de sa fille. Selon lui, le véritable géniteur de sa fille serait son ami, qui était justement un *ougan*.

---

[179] Entretien avec un brouetteur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché de Clugny, le 20 octobre 2021.
[180] Entretien avec un éboueur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021.
[181] Entretien avec une personne qui a passé plus d'une dizaine d'année à l'étranger. À son retour au pays natal, une communauté de jugement l'avait assignée à un état *de* folie douce, le 26 octobre 2021.

L'enfant serait la progéniture du diable, car, d'après lui, c'est une enfant de *pèdisyon* qui avait été, longtemps auparavant, insérée dans le ventre de sa compagne par l'*ougan*, dans l'attente du père qui convient. De plus, lors de ses échanges avec certains proches de sa conjointe, il disait voir leurs yeux, tels des projecteurs, illuminer toute la pièce. Il accusait sa belle-mère d'être l'incarnation du diable, et sa propre fille d'être l'enfant de Satan. C'est ainsi que l'on a fini par le déclarer fou dans le contexte mexicain. De même, à son retour en Haïti, sa famille l'a aussi considéré comme une personne folle lorsqu'il a commencé à se prendre pour Jésus et à affirmer que tous les membres de sa famille ont été substitués par des démons, et que Lucifer prenait l'apparence de sa mère pour venir le violer dans son sommeil.

Ainsi, bien que certains des répondants qui étaient assignés à un état de folie douce ou violente durant notre enquête n'aient pas explicitement dressé une liste de causes de la folie, ils laissent pourtant entrevoir, en nous racontant certains faits marquants de leur histoire, un ensemble de situations pour nous aider à comprendre les raisons qui, selon eux, les ont conduits à l'état dans lequel ils se trouvent. L'adoption de cette forme d'étiologie informulée leur permet de parler selon leur propre logique de leur état mental. Un état qui, dans une certaine mesure, n'est jamais, de leur point de vue, assimilable à celui de la folie. Pour les personnes assignées à un état de folie douce, la vraie folie est celle dite violente, immédiatement perceptible. Pour celles désignées comme *moun fou vyolan*, traiter une personne de folle est la pire des insultes, car cela suppose pour cette personne la suspension du principe de commune humanité. Pour ces derniers, ce que le sens ordinaire appelle folie, c'est un ensemble de problèmes personnels non résolus, qui le plus souvent renvoient à des problèmes d'ordre domestique : « des problèmes de père et de mère ».

Anticiper et faire échouer les simulacres

Nous avons exposé dans le chapitre précédent que les simulacres constituent des épreuves en ce sens qu'ils comportent également un risque d'échec, par exemple lorsque la personne désignée comme folle ne se conforme pas à la conduite attendue dans le déroulement d'une situation où les personnes dites « normales » s'emploient à prouver en public la folie chez elle. En effet, à force de se faire prendre dans un jeu qui n'est pas le sien, les personnes désignées comme folles, y compris celles qui sont assignées à un état de folie violente ou non-violente, finissent par développer des capacités qui leur permettent tant bien que mal d'éviter les guets-apens et d'être prises dans un simulacre. Lorsqu'elles subodorent un guet-apens, elles peuvent adopter plusieurs conduites pour s'en échapper, elles peuvent soit éviter l'interaction en usant de la violence (en lançant des pierres et des insultes), ce qui du coup confirme la justesse du jugement de folie porté sur elles ; soit la contourner pacifiquement, par exemple, en feignant de ne pas voir ou entendre ce que disent les autres à leur endroit; soit la faire échouer en cours de route en anticipant, par l'examen même des non-dits et par l'interprétation des actions et des discours, les intentions qui se voilent derrière une invitation au dialogue. La connaissance pratique acquise de ces types de situations-pièges pour les avoir déjà traversées une multitude de fois, permet à la personne désignée comme folle d'éviter d'être prise dans des simulacres et des situations de violence en anticipant les intentions des autres avant même d'entrer de manière plus approfondie dans l'échange, comme en témoigne l'éboueur du marché de Clugny, assigné à un état de folie douce :

> Si je vois que c'est une personne qui au départ commence à bien parler pour ensuite glisser dans la provocation, je ne vais pas prendre la peine de lui parler parce que je sais qu'elle peut dire quelque chose qui va me mettre en colère[182].

[182] Entretien avec un éboueur désigné comme *foudou,* travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021.

Ce discours de la femme de 58 ans assignée à un état de folie tantôt violente tantôt non-violente est aussi une illustration assez parlante de la capacité de ces personnes à éluder certaine sollicitation jugée comme un guet-apens pouvant conduire à un simulacre :

> Parfois, je suis assise sur un perron, et j'entends les petits voyous du quartier qui m'invitent à me joindre à leur petit groupe de discussion. Je ne peux pas me tenir parmi eux, je suis une personne d'un certain âge[183].

Accoutumée aux injures qui lui sont régulièrement proférées par les jeunes du voisinage à cause de son âge et de son état mental, cette personne avait anticipé le simulacre dans lequel cette bande de jeunes projetait de l'impliquer et justifie son refus de rejoindre leur petite réunion de quartier par la divergence générationnelle des responsabilités et des perspectives sur la vie. Ces exemples nous permettent de comprendre que mêmes les personnes désignées comme fous violents ou non-violents sont capables d'identifier de manière suffisante certains êtres qui relèvent d'un monde et d'anticiper, à partir de leur mode d'engagement dans le déroulement d'une situation, s'il s'agit d'un guet-apens menant vers un simulacre ou s'il est sécuritaire de s'engager dans le déroulement de la situation. Cette conduite va concrètement à l'encontre du jugement ordinaire selon lequel les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente n'ont aucune conscience de leur environnement.

Du point de vue des personnes désignées comme folles qui ont participé à cette étude, plus particulièrement de celles assignées à un état de folie douce, le principal obstacle aux interactions avec les personnes ordinaires est l'incapacité ou le refus de celles-ci de les comprendre. La personne considérée comme *foudou* postule un désaccord ontologique entre elle et le sens commun, c'est-à-dire un désaccord sur ce qui est vraiment, sur le statut de la réalité, sur la façon dont elle comprend et habite le monde. Ainsi, la personne assignée à un état de folie douce, avant de s'impliquer davantage dans une interaction, va analyser

[183] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.

la conduite de la personne en présence, sa manière d'être, son ouverture au dialogue, en quête d'un signe qui présage des conditions de possibilité d'une interaction pacifique où les protagonistes se comprennent :

> Si je constate que la personne me comprend et que je la comprends ; elle me parle avec respect, je lui parlerai avec respect aussi[184].

Cette capacité d'anticipation des discours et des actions des autres fait bien sûr partie de cette compétence globale communément partagée par l'ensemble des acteurs, et on la retrouve aussi, à des degrés variables, à la fois chez les personnes considérées comme *foudou* et celles assignées à un état de folie violente ou non-violente. C'est ainsi que certaines d'entre elles peuvent, pendant de longues périodes, s'abstenir de fréquenter certains endroits où elles ont été traitées dans un régime de violence.

Contester le jugement

Contre l'idée reçue selon laquelle le « fou » serait complètement déconnecté de la réalité, la personne qui, au gré des situations, a fini par être désignée comme folle, a une certaine conscience de l'état de folie dans lequel elle est assignée, de la raison derrière cette assignation, de l'environnement qui l'entoure ainsi que de la qualification de la folie qui lui est infligée. Indépendamment des divers états de folie dans lesquels le sens ordinaire de la normalité les assigne dans les situations, ces personnes contestent d'une manière ou d'une autre le jugement de folie qui leur est infligé. L'ensemble des arguments de réfutation avancés par les personnes assignées à un état de folie douce, violente ou non-violente ont en commun la revendication du principe de commune humanité que l'application même du jugement de folie tend à suspendre. Cependant, certains de ces arguments, notamment ceux

[184] Entretien avec un éboueur désigné comme *foudou,* travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021

qui mettent en valeur les capacités fonctionnelles, les conduites conformes aux normes de civilité et de cohérence des comportements sont spécifiques aux personnes qui, dans les situations, sont le plus souvent mises dans un état de folie douce par une communauté de jugement. Une autre manière communément partagée par les « fous » de contester le jugement de folie dans les situations composites où leurs compétences cognitives et morales sont incessamment mises à rude épreuve, consiste à tenter, désespérément, d'inverser le jugement, de le minimiser ou de le détourner dépendamment de l'état mental dans lequel ils se trouvent assignés dans le déroulement d'une situation.

La contestation du jugement par les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente : Inverser et minimiser le jugement, mais non le retourner

Dans les situations où une ou plusieurs personnes réputées normales essaient de confirmer un jugement de folie violente ou non-violente appliquée à une autre, cette dernière, pour se défendre, si elle ne réagit pas par la violence ou par l'évitement, n'adopte pas non plus une conduite qui s'apparenterait à un « retournement du stigmate ou à un détournement du stigmate »[185]. La conduite adoptée par les personnes désignées comme *fou vyolan* dans les situations où l'on essaie de confirmer leur état de folie peut consister en un effort pour inverser le jugement, en tentant, dans une sorte de lutte de l'un contre tous, de porter désespérément un jugement de folie sur ceux-là mêmes qui veulent confirmer sa relégation à un état de folie violente ou non-violente. Cette compétence d'inversion du jugement chez la personne désignée comme fou violent ou non-violente est différente de celle du « retournement du stigmate » mise au jour par Gruel dans le sillage théorique de Goffman, et qui consistait à revendiquer le stigmate imposé en vue de transformer le caractère négatif qui lui est associé en quelque chose de positif, de valorisant ; bien que désespérée, elle vise

[185] Dans le cas du retournement du stigmate elle tenterait de faire de ses caractéristiques stigmatisantes une source de fierté liée à son identité; dans le cas d'un détournement du stigmate, elle essaierait de se soustraire au jugement de folie en le reportant sur un autre groupe ou sur son double, ou encore sur l'autre le plus proche. Voir Gruel, L. (1985). Conjurer l'exclusion : rhétorique et identité revendiquée dans des habitats socialement disqualifiés. Revue française de sociologie, 26 (3), 431-453. https://doi.org/10.2307/3321743

plutôt à subvertir le sens ordinaire même de la normalité en essayant de faire passer le normal comme anormal et l'anormal comme le vrai normal. Le discours de la femme de 58 ans à propos d'une jeune femme réputée normale qui habite le même quartier qu'elle, illustre bien cette prise de position vis-à-vis des personnes « normales » :

> Regarde mon amie, elle est folle. Elle ne veut pas me donner d'argent, elle ne veut pas me faire à manger. Tous les jours elle se lève, elle s'habille et elle sort[186].

De même, dans d'autres situations où la personne reconnaît et accepte l'état de folie dans lequel elle est assignée, elle peut adopter une conduite qui vise non pas à cacher ou à revendiquer cet état, mais plutôt à le minimiser en l'opposant à d'autres évaluations négatives dont elle fait l'objet et qu'elle juge encore plus dévalorisantes. Concernant cette même femme de 58 ans désignée comme folle, sa manière de contester l'évaluation publique de son état mental dans ces situations précises n'est pas de nier ses problèmes de santé mentale ni de les cacher, mais d'en diminuer les proportions en l'opposant à la qualification de « vieille » dont elle est aussi affligée :

> Si au moins ils me disaient que je suis folle, mais non, ils me disent : « descends de là, la vieille ». (Rire). S'ils vous disaient de descendre de là, espèce de folle, mais non, ils vous disent : « descends de là, la vieille ! »[187]

En ce qui concerne les personnes assignées à un état de folie douce, leurs formes de contestation du jugement de folie qui leur est imposé a partie liée avec le type de régime dans lequel elles sont traitées dans les situations.

[186] Entretien avec la femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.
[187] Entretien avec la femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.

La contestation du jugement de folie par les personnes assignées à un état de folie douce : inverser et détourner le jugement de folie

En effet, dans le cadre de nos entrevues, les personnes désignées comme folles étaient plutôt traitées dans un régime d'*agapè* où le chercheur ne les assignait pas d'emblée à un état de folie. Dans ces situations, pour contester le jugement que leur inflige la communauté, elles avaient alors tendance à adopter le procédé classique du détournement du stigmate : elles s'alignent sur le point de vue de cette communauté en décrivant les conduites en public des personnes qu'elles-mêmes considèrent comme étant les « vrais fous » afin de souligner leur propre conformité aux attentes normatives du sens ordinaire. Toutefois, lorsqu'il s'agissait de situations où leur état mental était rudement mis à l'épreuve, elles avaient plutôt tendance à réagir de la même façon que les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente : si elles n'adoptaient pas une conduite d'évitement ou ripostaient en s'engageant dans un régime de violence, elles s'efforçaient d'inverser le jugement dans une démarche conflictuelle de fulmination. C'est ce qui ressort du discours de l'éboueur :

> Je me fiche de ce qu'ils pensent, il y en a, lorsqu'ils me traitent de fou, je leur rétorque que c'est eux qui sont fous. Simplement je me tiens en face d'eux pour leur dire que ce n'est pas moi le fou, mais vous. Un jour, j'en suis venu aux mains avec une femme et son fils pour m'avoir traité de fou. Un bòkò était présent durant la bagarre. Après, j'ai compris que la situation aurait pu dégénérer, je suis parti[188].

Les personnes qui sont déjà assignées à un état de folie et qui font face à une évaluation publique visant à confirmer, donc à réactualiser leur relégation dans ces états, adoptent, selon les contraintes de la situation, différentes stratégies en vue de contester ou diminuer l'effet délétère du jugement. L'évitement, la violence, la minimisation, le détournement et l'inversion du jugement font partie des principaux types de conduite que les personnes désignées comme folles ont tendance à adopter pour contester les évaluations qui visent à

[188] Entretien avec l'éboueur désigné comme *foudou,* travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021.

les stabiliser dans divers états de folie. Mais ce n'est pas tout : certaines formes de leur contestation renvoient directement à des principes au fondement des cités, comme les principes de commune dignité et de commune humanité sans lesquels la constitution d'un ordre légitime n'est pas possible.

Revendiquer le principe de commune humanité en se fondant sur le principe de la cité inspirée

Ce n'est pas tant la réalité médicale ou encore les écarts de conduite assimilables à la folie que contestent les personnes assignées à un état de folie que nous avons rencontrées dans le cadre de cette recherche, mais plutôt le fait que cette assignation les relègue à un état de non-personne. C'est la raison pour laquelle ces personnes désignées comme folles considèrent l'utilisation de la notion de folie pour qualifier l'état mental d'autrui comme une insulte, comme une façon de la réduire au degré zéro de la grandeur. D'après les observations faites sur le terrain, même les personnes considérées comme les plus mentalement affectées, celles dont les symboles de stigmate sont les plus immédiatement visibles, gardent encore une image de soi comme étant humainement semblable à n'importe quel individu considéré comme normal ou sain d'esprit. Par exemple, les deux personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente que nous avons interviewées, s'appuient sur le principe de commune humanité dans le cadre de la cité inspirée où tous les chrétiens sont avant tout des humains, pour établir un rapport d'équivalence entre elles et les personnes se trouvant dans un état de non-folie. Cette capacité métaphysique à renvoyer à des formes de bien commun qui transcendent la contingence des situations pour contester les jugements défavorables, est communément partagée, et se manifeste clairement dans les discours tenus par les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente participantes à cette recherche, à qui pourtant on dénie toute forme de compétence morale :

> Je ne me vois pas comme différente des autres. Nous sommes tous des créatures. Des chrétiens de la terre, deux bras ballants[189].

De même, l'homme assigné à un état de folie violente que nous avons rencontré lors de notre recherche de terrain n'avait cessé de rappeler ce même principe de commune humanité que la référence à la folie pour qualifier la conduite d'autrui ne faisait que suspendre :

> Nous sommes tous des êtres humains, je suis un humain comme vous.[190]

Ainsi, lorsque l'on examine le discours que tiennent les personnes désignées comme folles sur les épreuves qu'elles traversent, on peut constater que les arguments avancés pour contester les jugements de folie qui leur sont imposés puisent pourtant leur intelligibilité et leur acceptabilité dans des conventions communément partagées avec les personnes dites normales, notamment celles qui renvoient à la cité inspirée. Cela permet de comprendre qu'indépendamment de la gravité supposée des troubles mentaux qui affectent ces personnes, elles prétendent encore à une forme de justice. Elle revendique une forme de traitement qui tienne compte de leur singularité en tant que personne. Elles demandent qu'on les traite dans un régime d'agapè en tenant compte des problèmes réels qui les affectent.

[189] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.
[190] Entretien avec un homme désigné comme fou vivant en situation d'itinérance à Cap-Haïtien, le 26 octobre 2021.

Revendication du principe de commune dignité par les personnes assignées à un état de folie douce

La *dignité* des personnes dans les différents ordres légitimes (ou cités) tels qu'identifiés par les auteurs de *De la justification*, renvoie à une capacité commune à s'élever dans le bien commun, elle se matérialise, pour chaque cité, dans une aptitude des êtres humains. Les personnes assignées à un état de folie douce sont en effet capables de revendiquer cette commune dignité. Par exemple, en référence à la cité marchande, ils sont capables, de manière réaliste, de faire valoir leur sens des affaires, leur capacité à faire fructifier une petite entreprise en prenant comme repère, et dans un esprit de concurrence, l'état de grandeur dans lequel se trouvent d'autres commerçants réputés sains d'esprit. Voilà, par exemple, ce que nous raconte l'éboueur du marché Clugny que nous avons rencontré lors de notre enquête de terrain :

> Nous sommes tous des chrétiens, nous sommes pareils. Je ne suis pas différent des autres personnes. Lui, il est un chrétien, moi je suis un chrétien, ce qu'il peut faire, je peux le faire aussi. Il a la capacité de vendre ce produit, il a le pouvoir pour le faire, moi aussi je peux vendre ce même produit, je pourrais même réaliser de plus grandes choses que lui. Je ne suis pas différent des autres. Tout ce qu'ils peuvent faire, je peux le faire aussi. Ils peuvent démontrer qu'ils sont bons dans la vente de marchandises, ils ont le pouvoir de le faire, moi aussi j'ai des compétences en commerce aussi, je peux même réaliser plus de choses qu'eux[191].

Et son désir de *se grandir* dans la cité marchande à partir de l'état de petit dans lequel il se trouve s'accompagne d'une forte conviction de mettre en doute la supériorité des commerçants qui se trouvent dans un état normal. La commerçante que nous avons

[191] Entretien avec un éboueur désigné comme *foudou,* travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021.

rencontrée nous explique la nature des critiques que porte régulièrement ce même éboueur qui a l'habitude de transporter les déchets produits par son commerce :

> Le plus souvent, les critiques qu'il porte sur les autres ont toujours rapport avec l'argent. Il peut dire que ces gens-là n'ont de valeur que grâce à l'argent ; que quand on meurt on laisse tout derrière soi. Il peut me dire « Toi, par exemple, tu prends toujours des airs de femme riche, tu n'es qu'une petite pauvre », etc. C'est toujours de cette façon qu'il évalue les autres personnes lorsqu'il est question de critiquer les autres. Il émet tout le temps ces genres de commentaires contre les plus riches commerçants du marché, en disant que ces derniers pensent qu'ils peuvent faire n'importe quoi parce qu'ils sont riches.[192]

Les personnes fixées à un état de folie douce sont le plus souvent les seules à avoir l'occasion de contester de manière relativement argumentée l'état de folie auquel on essaie de les assigner dans le déroulement d'une situation, du fait même que leur état favorise des interactions plus régulières avec les personnes considérées comme saines d'esprit. Outre la revendication du principe de commune humanité, les personnes désignées comme *foudou* ont aussi la capacité de contester le jugement de folie émis à leur encontre par la mise en valeur de leur implication dans la poursuite d'un bien commun, notamment en attirant l'attention sur leur participation dans le transport des marchandises ou dans le dispositif de salubrité (nettoyage, déplacement des déchets, etc.). Leur argumentaire se fonde surtout sur la valorisation de certaines compétences marchandes et industrielles, sur leur capacité à faire valoir certains objets comme l'utilisation d'une brouette dans le transport des marchandises, de certains outils (pelles, balai, brouette, etc.) dans le nettoyage des marchés et le déplacement des déchets. Pour le brouetteur âgé de 70 ans et assigné à un état de folie douce que nous avons rencontré lors de notre recherche de terrain, le fait d'avoir une occupation, de contribuer au fonctionnement du monde marchand, constitue une preuve

[192]Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs établissements de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien. Celle-ci interagit quotidiennement avec des personnes désignées comme folle, le 5 octobre 2021.

qui, selon lui, remet en cause la justesse de la qualification de « fou » qui lui est injustement attribuée dans les processus habituels d'interaction :

> Ce sont les gens qui m'insultent en me traitant de fou. Je ne suis pas fou, à preuve je possède une brouette, je transporte des marchandises pour les commerçantes et les acheteurs, je ne suis pas fou. J'ai des problèmes, ma mère n'est plus là, mon père n'est plus là, je n'ai plus aucun secours. Ma mère n'est plus là, mon père n'est plus là, ma situation s'est empirée. Même s'ils étaient là, vu mon âge, ce serait toujours à moi de travailler dur pour répondre à mes besoins, je me résigne à cette situation[193].

De plus, occupant habituellement des professions très peu reconnues dans la société, telles que celles de ramasseur d'ordures et de porteur de brouette, ces personnes durablement reléguées à un état de folie douce ne manquent pas, à chaque occasion où elles peuvent se faire écouter, de manifester leurs aspirations à changer de profession pour une autre plus valorisante. Le brouetteur que nous avons interrogé dans le cadre de cette étude souhaite acquérir sa propre camionnette pour exercer dans le transport collectif ce qu'il n'a cessé de réitérer au cours de l'entretien :

> Je rêve de ne plus avoir à travailler comme brouetteur, c'est ce que je demande à Dieu. Si quelqu'un me fait don d'une voiture, je ne cesserai jamais de le remercier. Je rentabiliserai cette voiture, et je partagerai les bénéfices avec la personne qui me l'a donnée. C'est tout ce que je demande à Dieu[194].

L'éboueur, lui, espère un jour abandonner ce métier pour devenir commerçant. Le conflit avec l'autre commerçant qui lui avait infligé une blessure par balle au pied, l'avait amené à réévaluer en profondeur son mode de vie ainsi que le métier qu'il exerce :

[193] Entretien avec un brouetteur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché de Clugny, le 20 octobre 2021.
[194] Entretien avec un brouetteur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché de Clugny, le 20 octobre 2021.

> Je n'ai pas de maison. Je dors dans la rue. J'ai un ami qui possède une petite fourgonnette qui me sert d'abri durant la nuit. J'attends que mon pied guérisse pour reprendre mes activités et quitter la rue. Comme le type qui m'a tiré dans le pied, si j'étais chez moi je ne serais pas là devant son magasin et il n'aurait pas l'occasion de me traiter de la sorte. Tous les jours, après 6 h pm, j'aurais été déjà chez moi, si j'étais un commerçant[195].

Cependant, il nous faut rappeler que la capacité de mettre en valeur certains objets dont font preuve les personnes qualifiées de *foudou* ne permet pas pour autant de renverser un jugement de folie prononcé à leur encontre. Tout porte à croire qu'il est plus difficile de s'affranchir d'un état de folie douce que d'un état de folie violente. Quoique les personnes assignées à un état de folie douce puissent passer certaines épreuves de réalité, notamment en faisant la démonstration de leurs aptitudes à manœuvrer certains objets, et qu'elles ne soient pas considérées, dans la plupart des situations, comme constituant une menace pour elles-mêmes et pour la société, certains aspects de leur conduite font néanmoins qu'elles sont immanquablement jugées comme des personnes atteintes de folie douce. L'évaluation va en effet se rabattre sur leurs capacités cognitives et langagières. On surveillera, dans un rigorisme ordinaire, la moindre incohérence dans le discours, on vérifiera si le récit élaboré par les personnes désignées comme *foudou* est cohérent, s'il est réaliste, en tenant compte, par exemple, de l'inadéquation entre leurs prétentions et leurs capacités réelles. Et dans les situations où elles parviennent à passer avec succès ces épreuves, leur réussite est d'emblée considérée comme un accident, comme une exception confirmant la règle, ce qui, du même coup, réitère la justesse supposée de jugement qui est portée sur elles. Cela étant dit, pour les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente, étant exclues du monde industriel et du monde marchand, leur revendication du principe de commune dignité s'appuie généralement sur le monde de l'inspiration.

[195] Entretien avec un éboueur désigné comme *foudou,* travaillant au marché Clugny, le 20 octobre 2021

Revendication du principe de commune dignité chez le fou violent ou non-violent : capacité métaphysique à accéder à un état de grand dans la cité inspirée pour pallier le trauma du viol

Selon Boltanski & Thévenot, (1991), le monde de l'inspiration ne reconnaît pas la grandeur des êtres selon les critères de la rationalité et de la technique qui prévalent dans le monde industriel. La forme de subordination qui s'établit dans ce monde repose sur l'humilité, et les plus éminents sont souvent méprisés : miséreux, vagabonds, fous, etc. Toutefois, cette condition déplorable dans laquelle ils se trouvent leur permet d'accéder à une perception créative du monde et donne « accès à la connaissance des figures vraiment harmonieuses du monde (ciel, imaginaire, inconscient, etc.) » (p.201).

Cela dit, en attribuant une dimension plus réaliste au principe de la grâce dans la cité de l'inspiration, les auteurs de *De la justification* ont envisagé la créativité comme principe d'équivalence, c'est-à-dire une cité où la grandeur se détermine à partir de la capacité à exprimer ce que ressentent les autres. Il convient de remarquer que, dans un contexte historique tel que celui que nous avons étudié, la cité inspirée comme cité ouvrant sur le monde magico-religieux constitue le premier ordre au sein duquel le fou violent ou non-violent et la personne réputée normale peuvent être traités sur le même pied d'égalité, ou mieux, le premier ordre où celui-là peut se trouver dans certaines situations à un état de grandeur supérieure à celui d'une personne considérée comme normale. À Cap-Haïtien, par exemple, on attribue au « fou » cette capacité d'atteindre cet état de grandeur qui lui donne accès à des mondes *magiques* où il peut connaître à l'avance les numéros qui seront tirés dans les jeux de hasard.

Le monde de l'inspiration est celui qui offre, surtout aux femmes assignées à un état de folie violente ou non-violente, le plus de ressources pour résister à la déshumanisation. La prise en compte de cette capacité nous permet de comprendre comment ces personnes parviennent à surmonter cette extrême souffrance inhérente au régime de violence sexuelle dans lequel elles sont souvent traitées.

En effet, l'une des compétences utilisées par certaines femmes assignées à un état de folie pour faire face à ces types d'épreuve se donne à voir dans leur capacité à se transposer dans la cité inspirée. C'est ainsi que chaque viol subi est considéré comme un sacrilège et est le plus souvent suivi d'une séance de purification où la personne désignée comme folle se transpose dans la cité inspirée en opérant une nette distinction entre son corps charnel et son corps céleste, entre le monde des hommes et le monde de Dieu. En se mettant dans un état inspiré, la personne parvient à maintenir une certaine distance par rapport à son corps terrestre que les hommes peuvent toujours souiller, mais sans jamais parvenir à altérer la pureté que lui procure son accession à un état de grâce dans la société céleste. Cette capacité métaphysique à renvoyer ses discours et sa conduite à des principes communs, à des formes stables, à se mettre dans un état de grand dans le monde de l'inspiration, apparaît de manière assez spectaculaire dans le discours de la femme de 58 ans désignée comme folle, à propos des violences sexuelles qu'elle affirme avoir subies à plusieurs reprises :

> Je les laisse faire, après je prends une douche, je nettoie mon corps avec du citron, je cherche du permanganate… Vous comprenez ? Parce que c'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert à rien… Donnez à la chair ce qui est à la chair, donnez à Dieu ce qui est à Dieu. Ils ont l'habitude de venir frapper à ma porte, c'est mon fils qui avait ajouté une porte à ce taudis qui me sert de chambre. Vous savez, j'habite dans un mauvais quartier, l'individu après s'être drogué… il trempe dans toutes sortes de choses louches… vous comprenez[196] ?

C'est en effet sur ce principe de la grâce, qui permet de distinguer la cité inspirée des autres types de cité dont les formes de grandeurs sont dénoncées comme des intérêts terrestres (Boltanski & Thévenot, 1991), que la femme assignée à un état de folie violente et victime de viol s'appuie pour faire face au trauma du *viol de baraka* : à la semblance du Christ, l'abandon de sa chair à l'appétit vorace des personnes réputées saines d'esprit qui tentent, par voie détournée de la bénédiction, d'accéder à un état de grandeur dans la cité marchande, lui permet d'accéder à un état de grâce dans la cité inspirée. Ainsi, dans les situations de *viol de baraka*, les acteurs en présence dépassent la dimension contingente de

[196] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.

la situation pour aligner leur conduite selon le principe de la grâce qui prévaut dans l'ordre de grandeur inspirée. La femme désignée comme folle devient un *grand* dont la souillure du corps, par des *petits* dans l'ordre marchand, lui permet d'espérer l'accession à un état de grandeur dans cet ordre. Là où l'ethnopsychiatrie voit un trouble dissociatif, l'on peut aussi voir le déploiement d'une capacité métaphysique de cette femme assignée à un état de folie violente à se transposer dans d'autres ordres de grandeur, lui permettant ainsi de limiter les effets dévastateurs de certaines épreuves existentielles.

Les relations amoureuses et charnelles entre personnes assignées à un état de folie

S'il fallait nommer un couple exemplaire de personnes assignées à un état de folie à Cap-Haïtien, ce serait sans doute celui de Madame « Poux » et son conjoint. Tous deux décédés aujourd'hui, ils furent le couple le plus connu de la ville durant les années 1990. En situation d'itinérance et accusant un écart extrême par rapport aux attentes d'hygiène, Madame « Poux » était l'homonyme infligé à cette femme par une communauté de jugement pour mettre en exergue la multitude de parasites qui infestaient son corps et la dévoraient. On les apercevait fréquemment aux abords de la Cathédrale du Cap-Haïtien. Ils passaient la nuit dans la rue et couchaient habituellement sur le trottoir d'une rue tout joignant cette église.

Ainsi, selon la même logique que celle exposée par Bourdieu (1979) qui nous a éclairés sur le fait que les mécanismes de domination ont amené les dominés à s'auto-persuader que la fréquentation de certains espaces, de même que certaines pratiques de vie, n'étaient pas faites pour eux, les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente se comportent comme si une liaison amoureuse ou charnelle avec une personne se trouvant dans un état normal ne pouvait être envisageable. Alors que des personnes réputées saines d'esprit peuvent, dans les situations de *viols de baraka* ou de *viols* de *commune présence*, traiter une femme désignée folle dans un régime de violence sexuelle, les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente tendent à adopter une conduite inverse,

où elles identifient, dans les situations, d'autres personnes qui se trouvent dans un état mental semblable au leur pour leur faire des propositions amoureuses ou sexuelles. Au cours de l'une de nos observations réalisées sur le Boulevard du Cap-Haïtien, nous avons effectivement assisté à ce type de situation où deux personnes assignées à un état de folie violente étaient en train de coqueter :

> Nous nous trouvions sur le Boulevard du Cap-Haïtien, aux abords de l'auberge du Picolet. Il était environ 17 heures. Le soleil brillait encore. Deux personnes assignées à un état de folie se déplaçaient en sens inverse l'une de l'autre et n'occupaient pas le même trottoir : l'homme se situait sur le trottoir opposé. Apercevant la femme, il s'est élancé vers elle, puis ils ont échangé quelques propos. L'homme la plaqua contre le mur. Ils s'embrassèrent passionnément. Puis ils interrompirent leur étreinte pour se parler à voix basse, inaudible pour nous en raison de la distance qui nous séparait de la scène, avant de reprendre leurs baisers. Et après quelques minutes, les deux personnes assignées à un état de folie s'en allèrent main dans la main en suivant le chemin que prenait la femme initialement.[197]

Nous pouvons comprendre, à partir de cette observation, que les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente peuvent aussi identifier les êtres auprès desquels leurs prétentions à une relation amoureuse ou sexuelle ont le plus de chance de réussir, écartant généralement ceux qui se trouvent dans des états mentaux différents du leur. Cela dit, il existe aussi des situations, et cela concerne surtout des personnes qui sont dans un état de transition vers la folie violente, ou dans un état de folie douce, où celles-ci font des propositions amoureuses ou sexuelles à des personnes réputées saines d'esprit. De même, il existe des situations où une personne considérée comme folle traite une autre dans un régime de violence sexuelle. Ces situations concernent surtout les personnes assignées à un état de folie intermittente, c'est-à-dire des personnes considérées comme normales et dont la vie est entrecoupée par la folie, notamment en raison de la consommation de drogue dure. Tout porte à penser que la grossesse d'une femme assignée à un état de folie n'est pas nécessairement le signe qu'elle a subi des violences sexuelles de la part de personnes

[197] Observation, Boulevard du Cap-Haïtien, le 12 octobre 2021.

réputées saines d'esprit, comme le croient certains de nos participants. En effet, nous devons également prendre en considération les rapports sexuels consentis ou non entre personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente, ainsi que les agressions sexuelles commises par des personnes assignées à un état de folie intermittente. Ainsi, la grossesse des femmes désignées comme folles ne constitue pas toujours un indice d'un *viol de baraka*, d'un *viol de commune présence* ou d'autres formes de viol impliquant des personnes considérées comme normales.

Identifier ses alliés parmi les personnes se trouvant dans un état normal

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, l'une des prétentions des personnes fixées dans un état de folie violente, non-violente ou douce, est de rompre la suspension du principe de commune humanité que le sens ordinaire de la normalité tend à maintenir dans les situations. Nous avons également invoqué le fait que les personnes assignées à un état de folie aspiraient aussi à rétablir le principe de commune dignité alors même que, dans les situations, les personnes réputées saines d'esprit tendent à leur dénier certaines compétences. Par conséquent, toute personne réputée normale qui, dans les situations composites, les traite avec respect et satisfait à certains de leurs besoins essentiels, est susceptible de devenir, au fil du temps, une alliée, une figure familière qu'elles pourront reconnaître dans les situations. C'est ainsi que, pour échapper à un simulacre, il arrive qu'une personne considérée comme folle prenne appui sur une autre considérée comme normale et en qui elle a confiance, dans le déroulement d'une situation. Elle peut aussi se référer à cette personne afin de répondre à certains besoins. Ainsi, elle explorera tous les endroits où elle a coutume de croiser cette figure familière, elle se rendra à son domicile si elle le connaît. En effet, si les personnes assignées à un état de folie violente sont réputées pour leur réticence à articuler une demande de charité, elles ont pourtant tendance à s'adresser à certaines figures familières lorsque le besoin se fait sentir. Ces types de situations qui émergent dans l'espace public à l'initiative d'une personne assignée à un état de folie, permettent de rendre compte des capacités de celle-ci à qualifier en retour les

personnes ordinaires en présence. En effet, elle est capable, dans les situations, d'identifier certains des êtres qui relèvent du monde en question, ainsi que d'évaluer son environnement pour identifier les êtres sur lesquels elle peut compter pour passer une épreuve existentielle. C'est ainsi que le chercheur lui-même est devenu, par les liens qui se sont noués entre lui et ces personnes au fil des situations, un allié sur lequel certaines des personnes assignées à un état de folie ont pu s'appuyer pour faire face aux aléas de la vie. C'est ce que montre la situation suivante :

> Un après-midi, nous nous trouvons sur la terrasse d'un restaurant chic situé sur le Boulevard du Cap-Haïtien, en pleine conversation avec des amis, lorsque l'un de nos répondants qualifié de « fou violent » fit son apparition et se tint sur le trottoir à quelques mètres de nous. Parmi toutes les personnes présentes, il nous désigna (le chercheur) et nous fit signe de le rejoindre. Il nous prit la main et nous emmena à la rencontre d'une vendeuse itinérante de vêtements usagés, communément appelée en haïtien (*machann pèpè*). Il souhaitait acquérir un pantalon. Nous négociâmes le prix et nous réglâmes la vendeuse. Ensuite, il nous remercia et promit de nous rendre la politesse un jour. Puis nous nous séparâmes, il poursuivit son chemin, et nous retournâmes au bar retrouver les amis[198].

Cependant, cette compétence peut se manifester dans des formes encore plus élaborées. Notre entretien avec la dame de 58 ans assignée à un état de folie violente nous a en effet aidé à avoir une perspective très différente sur l'acte de la mendicité où le *fou vyolan* n'est plus réductible à cet être passif à qui l'on octroie simplement la charité.

La mendicité comme compétence : créer un réseau d'âmes charitables

Lorsque l'on questionne les personnes ordinaires sur les pratiques de mendicité des personnes assignées à un état de folie violente, elles affirment que le *moun fou vyolan* ne

[198] Observation, sur la terrasse d'un restaurant chic du Boulevard du Cap-Haïtien, le 24 octobre 2021.

leur demande que rarement de l'argent, et qu'elles sont le plus souvent sceptiques quant à la capacité de celui-ci à en faire un usage rationnel. Comme nous l'avons déjà indiqué, cette évaluation de la conduite de la personne assignée à un état de folie violente ou non-violente peut entraîner le traitement de celle-ci dans un régime d*'agapè*, selon une convention pantomimique qui permet une coordination pacifique par l'anticipation de ses besoins lorsqu'elle se présente devant des personnes réputées saines d'esprit – telles que les marchandes de nourritures de rue, les propriétaires de bars où toute autre personne dite normale qui, dans une situation donnée, décide de la traiter dans un régime d'*amour*.

Néanmoins, cela n'exclut pas le fait qu'un certain nombre de personnes assignées à un état de folie violente recourent à la mendicité. L'activité de mendier à laquelle ces personnes peuvent se livrer pour satisfaire leurs besoins fondamentaux, loin d'être le produit d'une simple survivance de la raison, procède chez certaines d'entre elles d'une compétence essentielle. Outre le fait qu'elles sont capables de revendiquer leur place dans un monde domestique en racontant des anecdotes qui les lient à des notables du voisinage, en soulignant leur appartenance à une maison par l'évocation des querelles de famille, certaines personnes assignées à un état de folie violente, surtout celles qui sont sédentaires, ont la capacité de tisser de nouveaux liens domestiques fondés sur le voisinage dans l'optique d'élargir leurs cercles d'âmes charitables susceptibles de les traiter dans un régime d'*amour*. Ce processus relève d'une forme de sélection par effet boule de neige, où par l'habitude déjà instaurée avec une personne qu'elle considère comme bienveillante, qui peut être un membre de sa famille, la personne assignée à un état de folie va tenter de nouer de nouveaux liens avec d'autres proches de celle-ci (une nouvelle conjointe, par exemple) en s'appuyant sur ce lien domestique antérieur, amorçant ainsi un processus de familiarisation qui va lui permettre de solliciter de l'aide de la part de ces derniers au moment opportun. Par exemple, lors de notre entretien[199] avec la femme assignée à un état de folie violente, lequel entretien se tenait sur le balcon d'une demeure de son voisinage, nous avons au même moment observé[200] qu'elle prenait toujours le temps de saluer certains

[199] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.
[200] Observation effectuée le 22 octobre 2021.

riverains, de leur demander de transmettre ses amitiés aux autres membres de leur famille. Elle veillait à adresser ses civilités aux compagnes de certains membres de sa propre famille. Elle nous confiait qu'en nouant des liens avec ces personnes et les autres membres de leur famille, elle augmentait sa probabilité de bénéficier de leur générosité le jour où elle solliciterait leur charité. Le choix des personnes n'est pas fait au hasard, mais par l'entremise d'une évaluation morale des personnes, qui lui permet d'identifier les personnes les plus susceptibles de la traiter dans un régime d'*agapè*.

Capacité de la personne assignée à un état de folie violente ou non-violente à créer ses propres solutions pour pallier les souffrances liées à son état mental

L'état de folie violente tel que vécu par les personnes se caractérise par une forte sensation de chaleur qui part du sol pour envahir tout le corps jusqu'à la tête. L'idiome de détresse *tèt cho* (tête chaude) qu'utilise couramment le sens commun pour qualifier avec conviction l'état de folie dans lequel se trouve une personne dans une situation donnée, traduit littéralement cette sensation de chaleur intense que peut régulièrement ressentir celle-ci. Les personnes assignées à un état de folie violente ont une certaine conscience des situations qualifiées d'épisodes psychotiques par la psychiatrie qu'elles traversent, et sont capables de les restituer de manière compréhensible dans leurs discours. Elles font en effet preuve d'une certaine capacité de « racontabilité » ou d'*accountability*[201] au sens ethnométhodologique du terme. En effet, elles peuvent, rétrospectivement, fournir un compte rendu de leur action dans les situations où elles avaient adopté une conduite qui a poussé les autres à les assigner à un état de folie. Prenons l'exemple de cette femme considérée comme folle qui nous raconte comment elle a laissé son fils à une fête de

[201] « L'accountability **:** Toute action posée par un membre est descriptible et analysable par lui-même. Il peut en rendre compte de manière intelligible en en fournissant sa "théorie". L'*accountability* est le compte rendu que fait l'acteur de son action, son commentaire, sa justification. » (Le Breton, 2012, p. 149)

l'Immaculée Conception dans la ville de Milot, située à environ 20 km de leur domicile au Cap-Haïtien :

> La fête de l'Immaculée Conception arrive à grands pas. C'est aussi mon anniversaire. On fête l'Immaculée le 8, moi, je suis née le 4, et mon fils est né le 16. Ce jour-là, on fêtait l'Immaculée Conception à Milot, j'y avais amené mon fils. Et tout d'un coup, ma tête est devenue chaude, je commence à crier « anmwey[202], anmwey ». Tous les prêtres commencent à me demander ce qui ne va pas. J'ai juste pris un bus et je suis partie, abandonnant mon fils à Milot. Drôlement, il est arrivé à la maison avant moi. C'est un brigand, il a bouclé ses études secondaires, il travaille maintenant à l'aéroport[203].

Il n'est pas rare non plus de rencontrer des femmes assignées à un état de folie violente marcher toutes nues dans la rue. Cette forme de conduite en public immanquablement attribuée à la folie peut être comprise aussi à partir de cette même sensation de chaleur intense que ressent la personne durant ces épisodes, l'amenant à enlever tous ses habits et à partir dans tous les sens dans l'espoir de se soustraire à cette sensation ardente qui envahit tout son corps. En effet, cette même femme nous avait aussi raconté comment, une fois, sa tête était devenue « chaude », et qu'elle avait quitté sa maison sur le champ, sans aucune destination. Elle avait enlevé tous ses habits en cours de route, et s'était reconnue quelques semaines après à Port-au-Prince, à environ 250 km de sa maison.

De même, lors de nos conversations, cet homme assigné à un état de folie violente remuait incessamment la tête et produisait un son, comme s'il avait quelque chose d'obstrué dans la gorge qu'il tentait d'expulser. Il nous affirmait accomplir cette manœuvre régulièrement pour « gratter son cerveau ». Il sentait ces ardeurs qui, partant du sol, atteignaient ses pieds, pour ensuite se répandre dans tout son corps jusqu'à sa tête. Le fait de « gratter son cerveau » lui permettait de pallier cette sensation intense d'habiter un corps igné. La femme désignée comme folle dont il était question précédemment, tout en reconnaissant les

[202] Expression haïtienne équivalente d'« au secours » dans la langue française.
[203] Entretien avec la femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.

bénéfices que pouvaient lui procurer les injections sédatives sur son état mental, souligne également qu'elle recourait à d'autres procédés plus traditionnels qui contribuaient aussi à son bien-être mental, tel que l'insertion de sel, de thym ou de glace sous sa chevelure :

> Quand on me donne la piqûre, ma tête arrête de bouillir. J'ai l'habitude d'appeler ma sœur au téléphone, elle me dit de prendre un peu de sel ou bien un peu de thym, puis de l'enfouir dans mes cheveux au milieu de ma tête, ou bien encore un morceau de glace. Ça m'aide à me sentir mieux.[204]

À la lumière de ces témoignages, nous pouvons comprendre que certaines des conduites en public attribuées à la folie qu'adoptent les personnes désignées comme folles sont en effet une manière de s'affranchir de cette sensation insupportable de chaleur. Cet idiome de détresse *tèt cho* articulé par le *fou vyolan* permet d'exprimer, dans une certaine mesure, une plainte somatique insupportable, cependant que les moyens utilisés en public pour soulager cette souffrance, comme le « grattage du cerveau » ou le fait de se défaire de ses vêtements, sont pourtant inexorablement perçus comme la manifestation directe de sa folie. Le fait de prendre au sérieux le discours des personnes désignées comme folles sur les moyens qu'elles mobilisent elles-mêmes pour atténuer leur souffrance permet de comprendre que celles-ci ne sont pas des êtres passifs face à l'état auquel elles sont assignées : elles cherchent et inventent également des moyens thérapeutiques qui fonctionnent pour elles et qui méritent d'être pris en considération par les personnes qui ont la prétention de les aider. Il est en effet question de la difficile tâche de faire la part entre une conduite qu'une communauté de jugement qualifie de folle et une conduite qui est en fait, du point de vue de la personne désignée comme folle, une tentative pour remédier aux manifestations somatiques d'une souffrance.

Ainsi, lorsque l'on se met à prendre au sérieux les discours et les conduites des personnes assignées à divers états de folie, on remet en question la déqualification morale de celles-

[204] Entretien avec une femme de 58 ans désignée comme folle vivant à Cap-Haïtien, le 22 octobre 2021.

ci qui consiste à leur nier toute capacité à prendre en compte les dispositifs de leur environnement et à fonder leurs conduites dans une situation donnée sur des principes communs. Cette déqualification morale s'appuie sur la croyance selon laquelle le « fou » n'aurait aucune conscience de l'environnement qui l'entoure. La conception ordinaire du *moun fou* comme non-conscient de lui-même et des contraintes situationnelles, et par conséquent, dépourvu de toute compétence morale lui permettant de discerner et de dénoncer les injustices qu'il subit, permet aux personnes ordinaires de justifier leur emprise sur les personnes assignées à un état de folie dans le déroulement de bon nombre de situations. Cette posture peut aller jusqu'à épouser une forme de racisme de la raison qui dénie au *moun fou* toute forme de souffrance somatique : on postule en effet que le fou ne ressent aucune souffrance physique, car il n'a aucune conscience des conditions misérables dans lesquelles il vit. Pourtant, même les personnes assignées à un état de folie violente, considéré comme le stade ultime de la folie, ont la capacité de contester l'injustice du jugement de folie porté sur elles. Derrière l'inversion du stigmate qu'elles mobilisent comme mécanisme de défense face à un jugement de folie, c'est tout un effort de *désubstantialisation* de la folie qui se réalise où la personne assignée à un état de folie violente invite la société à restaurer pour elle le principe de commune humanité : du point de vue de celle-ci, il ne faut pas chercher la folie dans la tête des gens, mais dans les problèmes multiformes qui affectent son existence.

Mais ce n'est pas tout : l'aspect le plus singulier de la compétence dont sont dotées ces personnes est celui qui, dans sa manifestation dans l'action, permet d'exercer une contrainte morale sur la société en réitérant la salubrité publique comme bien commun par le truchement d'une forme d'économie de convention autour du dispositif *d'(in)salubrité*. Nous allons expliciter dans la partie suivante cet aspect particulier de la compétence des personnes assignées à un état de folie que nous avons désigné par la *compétence de Défilée.*

La compétence de Défilée

Dédée Bazile est née de parents esclaves près du Cap-Français[205]. Selon la petite histoire, avant de devenir Défilée la folle, vivandière, elle accompagnait l'armée révolutionnaire dans ses luttes contre les colons français pour l'indépendance d'Haïti. Un soir, ses trois frères ainsi que deux de ses fils furent massacrés par des soldats de Rochambeau, le général de l'armée française. Ce choc l'avait vraisemblablement poussée à adopter une conduite qui a été qualifiée de folle, elle a cependant continué à marcher dans le sillage de l'armée en vouant une adoration sans bornes à Jean Jacques Dessalines, général de l'armée et futur père de l'indépendance d'Haïti. Lorsque Dessalines fut assassiné le 17 octobre 1806, et son corps abandonné à la foule sur une place de Port-au-Prince, ce fut donc elle qui recueillit les restes de l'Empereur :

> Disposé sur un brancard de fusils, le corps de l'Empereur est transporté en ville. « Maintes fois, on le laisse tomber, relate Madiou, et à chaque fois, la foule se ruant sur le cadavre, le lapide et le hache à coups de sabre. » Des commerçants américains s'empressent de se procurer à prix d'or quelques-uns de ses doigts pour les garder comme reliques. Parvenu en ville, on abandonne, place du Gouvernement, les restes de l'empereur. Une folle septuagénaire du nom de Défilée, qui demeurait non loin, se constitue la gardienne de la précieuse dépouille. Lorsque dans l'après-midi, des soldats envoyés par Pétion viendront enlever le cadavre pour le porter au cimetière Intérieur, la pauvre démente se fera le devoir de suivre le pitoyable convoi jusqu'au champ des morts (Corvington, 2007, pp. 20-37)

Dans un extrait de « Le Document », publié par la Ligue féminine d'action sociale, nous pouvons remarquer tout un travail de réhabilitation de Défilée, la mettant dans un état de grâce dans la cité inspirée :

[205] Cap-Français est le nom historique de la ville du Cap-Haïtien. C'était la capitale de la colonie française de Saint-Domingue de 1711 à 1770, un grand port et centre culturel.

> Un moment après, elle recueillait les os fracassés, la chair sanglante, tout ce qui restait du pauvre empereur ; elle plaça le tout dans un sac et prit la route du cimetière intérieur, aidé d'un misérable mendiant qui se nommait Dauphin […]
>
> On ne connaît dans l'histoire un exemple plus émouvant de charité chrétienne. Ces deux hallucinés, accablés par le malheur et la fatalité, malades du cœur et de l'esprit, arrachant, morceaux par morceaux, devant le peuple altéré de vengeance, la dépouille mortelle de celui qui deux ans auparavant créait des hommes, ces hallucinés paraissent aux yeux comme deux grandes figures bibliques avec, autour du front, l'auguste clarté des anges.
>
> Défilée et Dauphin ne sont-ils pas en effet, les anges de l'amour, de la bonté, de la charité. (Ligue féminine d'action sociale, pp. 40-41)

Défilée vécut une partie de sa vie à Port-au-Prince. Elle mourut dans la rue, dans la misère la plus totale, au Fort Saint-Claire.

L'un des éléments importants à retenir dans l'histoire de Défilée la folle, pour cette analyse, est le fait que la révolution haïtienne de 1804 a été une remise en question fondamentale de l'ordre symbolique et matériel du monde. Ce fut une révolution à la fois antiraciste, anticoloniale et antiesclavagiste, et Dessalines a été le chef de cette révolution, celle qui donna naissance à la première république noire indépendante. Dans le contexte de l'émergence de ce nouveau corps politique au seuil du XIXe siècle, Dessalines incarnait l'intérêt général et les valeurs fondamentales qui le sous-tendaient : l'antiracisme, l'antiesclavagisme et l'anticolonialisme. Néanmoins, le jour où il fut assassiné, les actions se sont collectivement dirigées vers la profanation de sa dépouille, alors que Défilée avait manifesté sa capacité à s'élever dans le bien commun par son effort pour protéger et offrir une sépulture digne de son rang au corps charnel du Souverain, par l'intermédiaire duquel un corps politique racisé indépendant a pu pour la première fois exister dans le monde.

Nous utilisons donc la notion de *compétence de Défilée* pour rendre compte de la capacité des personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente, à adopter une conduite qui renvoie à des formes de bien commun et qui manifeste certains idéaux inscrits dans des dispositifs, dans des situations où collectivement, les conduites des personnes se trouvant dans un état normal vont à l'encontre du bien commun ou à ces idéaux. Il s'agit donc ici de la compétence morale des personnes assignées à un état de folie, de leur capacité, par leur actions seules, à réactualiser un principe commun, même aux niveaux les plus locaux. C'est pourquoi nous accordons une importance primordial au dispositif d'*(in)salubrité* pour appréhender cette dimension morale de la compétence chez les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente. En effet, ce glissement du regard nous invite à comprendre que, dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien, cette dimension particulière de la compétence de ces personnes à s'élever dans le bien commun, est indissociable de leur mode d'engagement familier avec le dispositif dédié à l'assainissement de la ville qui, dans maintes situations et, paradoxalement, du fait même de sa défaillance, sert de support au déploiement de cette compétence.

Le dispositif d'*(in)salubrité*

Les deux principales institutions responsables de la collecte des déchets solides dans la ville du Cap-Haïtien sont la mairie et le ministère des Travaux publics, Transports et Communications, par l'entremise de son service métropolitain de collecte de résidus solides. Cependant, si ce dispositif est porteur d'un idéal fort, incarné dans le slogan politique « La ri a se salon pèp la », que l'on peut traduire en français par « L'espace public est le salon du peuple », forme d'injonction qui invite chaque citoyen à traiter, du point de vue sanitaire, l'espace public comme s'il s'agissait de son propre salon, les indicateurs en matière d'assainissement se révèlent pourtant médiocres. Par exemple, un rapport produit par ONU-Habitat (2012) a mis en évidence la faible qualité et la rareté du matériel et des moyens logistiques. Le service municipal de ramassage d'ordures est quasiment inopérant.

La collecte des ordures ménagères, irrégulière, est assurée par des compagnies privées qui se restreignent à une certaine clientèle.

En outre, il y a, en plus des compagnies privées et des deux entités étatiques mentionnées précédemment, un troisième groupe d'acteurs qui assure un service de collecte des déchets générés par les ménages et les commerces. Leur activité est informelle, et s'apparente à celle d'un travailleur autonome. Au sein des marchés et des quartiers, ils effectuent un travail de ramassage des ordures des ménages et des commerçants pour lequel ils sont rémunérés selon le tarif convenu. Composée généralement d'hommes dont une bonne partie est le plus souvent assignée à un état de folie douce, cette catégorie effectue pourtant un travail important dans ce que nous pouvons considérer, pour être plus fidèle à ce qui se passe vraiment, comme étant des opérations de déplacement des déchets.

Si Boltanski (1990) attire l'attention sur la puissance des personnes pour rendre compte de leur infinitude, en ce sens que nous ne pouvons jamais savoir avec certitude ce dont elles sont capables, l'analyse du dispositif d'*(in)salubrité*, ainsi que du travail que les personnes effectuent à l'intérieur et au contact de ce dispositif, nous a permis de comprendre que nous ne pouvons pas savoir non plus jusqu'où peut aller un dispositif, ou du moins, jusqu'où les personnes peuvent le pousser, à quel point sa défaillance ou le détournement de sa fonction première peut affecter le fonctionnement d'autres dispositifs et de là, l'environnement globale d'une ville, lorsque les humains n'ont plus grand contrôle sur lui. En ce qui concerne la ville du Cap-Haïtien, nous pouvons dire que le dispositif de salubrité a pris, au fil du temps, l'allure d'un dispositif d'insalubrité en puissance qui, sans renversement du processus, ne cessera de grandir en intégrant d'une manière ou d'une autre presque tous les autres dispositifs de la ville, les transformant ainsi en des éléments constitutifs de son fonctionnement.

En effet, étant donné l'absence de centres spécialisés dans le traitement des déchets, les immondices collectées sont jetées dans la mer, dans des ravins ou tout simplement déplacés par des éboueurs d'un quartier pour être ensuite replacés dans un autre quartier. Certains quartiers, pourtant encore habités, sont, au fil du temps, transformés en de véritables

décharges à ciel ouvert ; des piles d'immondices sont brûlées à des coins de rue ; certains quartiers croulent sous le poids des ordures qui peuvent atteindre jusqu'à 3 mètres de hauteur ; les places publiques, les hôpitaux, les rez-de-chaussée sont autant de lieux susceptibles de devenir des décharges. Avec cette forme particulière de circulation des déchets, c'est la ville tout entière qui risque de se muer en une sorte de dispositif d'insalubrité. La convention de la gestion des ordures à partir de laquelle se coordonnent les actions des personnes peut ainsi être envisagée comme une forme de perpétuelle réitération d'une faute de grammaire, dans la mesure où l'orientation des conduites collectives constitue une forme toujours renouvelée de la violation de la règle fondamentale inscrite au sein du dispositif de salubrité, à savoir celle qui incite à considérer l'espace public, à le préserver propre, comme s'il relevait de son propre espace privé.

Bien que les déchets soient parfois utilisés dans des processus de contestation politique où des groupes remplissent clandestinement des places publiques d'immondices ou d'excréments humains pour contester une décision prise par les autorités locales, le phénomène que nous essayons de décrire ici ne s'inscrit pas dans une dynamique de luttes politiques, mais dans la routine quotidienne, dans le cours normal des choses. Tout se passe comme si les coordinations des actions des personnes faisaient une utilisation contraire de la règle qui est normalement inscrite dans le dispositif de salubrité, et ce, en dépit des injonctions, parfois violentes, qui sont affichées dans certains dispositifs comme « ne jetez pas vos ordures ici, bande de porcs », ou des interventions sporadiques de la police pour arrêter certains contrevenants aux normes d'hygiène publique, le tout renforcé par une omerta régionaliste qui élève la critique sociale de l'insalubrité publique au rang de tabou. Un exemple significatif de cette forme de coordination des actions orientée vers la déprise des déchets peut être observé durant les périodes pluvieuses où bon nombre de ménages, dans une visée paradoxale d'assainissement des espaces domestiques, déversent leurs poubelles dans les eaux de pluie qui fluent vers les égouts, en passant par devant de leurs maisons. Le mode d'évacuation des ordures des espaces privés mis en œuvre collectivement est surtout marqué par des considérations d'ordre domestique où l'élimination des déchets de sa maison se limite aux intérêts singuliers des personnes, sans égard pour le bien commun.

Ce processus de déplacement des ordures des espaces privés vers l'espace public – caractéristique fondamentale du fonctionnement d'un dispositif de salubrité qui se transforme de plus en plus en un dispositif d'insalubrité, et auquel participent les ménages, l'administration municipale, des opérateurs privés, des éboueurs autonomes dont bon nombre est assigné à un état de folie douce – est aussi un enjeu de lutte entre voisins, ou encore entre commerçants et éboueurs. Et dans les situations de désaccord entre les voisins autour de la question du déplacement des déchets, et qui dans certains cas se transforme en situation de violence, c'est le fait qu'un voisin, en prenant appui sur les canaux d'évacuation, déplace ses ordures devant la maison d'un autre. Ce même enjeu inhérent au déplacement des ordures de la devanture d'une maison ou d'un commerce vers une autre donne aussi lieu à des situations de violence entre commerçants et éboueurs dans les marchés publics. C'est ainsi qu'un éboueur assigné à un état de folie douce avait reçu une balle à la jambe lors d'une dispute avec un commerçant au marché Clugny. La commerçante, témoin de la dispute, explique le déroulement de la situation :

> Ces dernières semaines, l'éboueur dont je te parle a arrêté ses activités de ramassage d'ordures parce qu'on lui a tiré dans le pied dernièrement. Voici le contexte. Lui, avant d'aller jeter les ordures, il les empile dans un premier temps devant une maison quelconque pour ensuite les déplacer durant la nuit. Il empile donc toutes les immondices accumulées durant la journée devant les commerces des personnes. Mais plusieurs commerçants lui ont dit de ne plus faire cela, mais lui, il s'en fout, il n'écoute personne, et continue à empiler des détritus devant les boutiques des personnes. Cependant, une fois, dans la soirée, un commerçant l'a surpris en train d'entasser des détritus devant sa boutique, et lui dit : Ne t'avais-je pas dit de ne plus empiler ces fatras devant l'entrée de ma boutique, etc. ? » Lui, il s'énerve et commence à proférer des insultes tout en s'approchant, armé d'un couteau, du commerçant. Ce dernier portait une arme à feu à sa ceinture, il l'a sortie et, bow, bow, lui a tiré une balle à la jambe. Mais, il a été chanceux, la balle n'a pas brisé d'os. Le commerçant a passé un week-end en garde à vue. Lui, on l'avait transporté à l'hôpital, une

de ses cousines était venue de Port-Margot pour prendre soin de lui. Cependant, malgré tous les efforts de la cousine, il n'avait pas cessé de l'insulter[206].

Cette situation de désaccord entre un commerçant et un éboueur désigné comme *foudou* sur les modalités de déplacement des déchets a bifurqué vers un régime de violence. Elle permet de souligner jusqu'où peuvent aller les personnes lorsque les éboueurs qui sont souvent des personnes assignées à un état de folie douce transforment leurs espaces domestiques en des lieux de relais dans le processus d'évacuation des ordures. Ainsi que nous l'avons exposé précédemment, les personnes assignées à un état de folie ont une grande importance dans ce processus de déplacement des déchets qui caractérise le dispositif *d'(in)salubrité* à Cap-Haïtien.

Les personnes assignées à un état de folie et le dispositif d'*(in)salubrité* : la salubrité publique comme bien commun

Dans les marchés comme dans les quartiers, une part importante de la collecte des déchets est assurée par des personnes assignées à un état de folie douce. Certains suivent une forme d'horaire tacite, et se rendent plusieurs fois par semaine sur les lieux pour satisfaire la demande. D'autres se présentent à tout moment dans l'espoir d'être interpellés par un riverain. Ils utilisent généralement une brouette pour collecter les ordures des ménages pour ensuite les déverser dans une ravine, ou dans d'autres lieux de décharge sauvage. Dans les marchés comme celui de Clugny, ils demeurent généralement sur place, et effectuent des allers-retours devant les boutiques. Ils empilent dans un coin tous les déchets collectés durant la journée de travail, et vont les jeter le soir à un autre endroit. L'une des différences majeures entre le « fou violent » et le « fou doux » au regard de cette activité de collecte et de déplacement des déchets, est que le travail de ce dernier est rémunéré. La

[206] Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs magasins de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien, 5 octobre 2021.

personne assignée à un état de folie douce négocie, accepte ou refuse les demandes des riverains, alors que celle assignée à un état de folie violente ou non-violente nettoie et déplace les ordures sans sollicitation et sans exiger de l'argent en retour. La conduite de l'éboueur assigné à un état de folie douce s'accorde en réalité avec celles des personnes jugées saines d'esprit, lesquelles, dans leur accomplissement, participent à l'expansion du dispositif d'*(in)salubrité* par le déplacement des ordures des espaces domestiques vers l'espace public. Le mode de familiarisation avec ce dispositif des personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente, quant à lui, en même temps qu'il contribue à son expansion, va à l'encontre des conduites collectivement adoptées et se révèle étonnement plus conforme à l'idéal inscrit dans le dispositif de salubrité.

En effet, contrairement aux personnes se trouvant dans un état normal qui opèrent un déplacement des ordures de l'espace privé vers l'espace public, on rencontre un certain nombre de personnes assignées durablement à un état de folie violente ou non-violente qui opèrent un déplacement des ordures des espaces publics vers les espaces privés. Il n'est pas rare que ceux-là qui vivent encore dans des maisons rapportent chez eux plein d'objets et de détritus ramassés dans la rue, comme nous l'explique le gardien d'hôtel dont une amie a été fixée dans un état de folie violente :

> Dès qu'on rentre chez elle, on pouvait rapidement voir qu'elle n'avait pas toute sa tête. La maison était très désordonnée, le sol couvert de toute sorte de choses qu'elle avait ramassé dans la rue. Elle vivait dans la maison, et son fils avait aménagé un espace sur le toit pour dormir.[207]

D'autres ramènent les déchets sur les balcons des maisons familiales où ils ont l'habitude de dormir, les transformant en de véritables dépotoirs. C'est d'ailleurs l'une des causes des désaccords entre les personnes assignées à un état de folie violente et les autres riverains,

[207] Entretien avec un gardien d'hôtel qui se dit doté de capacités d'*ougan*, sans pour autant se revendiquer comme tel. Il nous a confié que, dans le cadre de son métier, il était amené à côtoyer fréquemment des personnes qualifiées de folles par la société, le 25 octobre 2021.

comme l'explique l'agronome habitant le même quartier qu'une femme considérée comme folle :

> En plus de déambuler sur le quartier avec le corps couvert d'excréments, elle ramenait aussi sur les balcons des voisins beaucoup d'ordures qu'elle avait ramassées dans la rue. Ce qui provoquait pas mal de disputes sur le quartier.[208]

Cependant, parler d'espace privé ne se limite pas à l'idée d'un espace physique extérieur à l'individu, il englobe aussi le corps de la personne fixée durablement dans un état de folie, qui peut porter avec elle partout où elle va de grands sacs remplis de déchets. Bien que les personnes désignées comme folles ramassent des objets dans l'espace public pour des raisons que le sens commun peut considérer comme « bizarres », ce mouvement des déchets porté par les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente est tout de même assez paradoxal, en ce sens qu'en même temps qu'il rentre dans une visée de bien commun (propreté de l'espace public), il contribue aussi à l'expansion du dispositif d'insalubrité par la redistribution de ces déchets collectés dans les espaces privés. Cela étant dit, cette référence à la salubrité publique comme bien commun chez les personnes assignées à un état de folie violente est encore plus manifeste lorsqu'il est directement question de nettoyage des rues.

En effet, à Cap-Haïtien, certaines personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente prennent régulièrement l'initiative de nettoyer l'espace public. Armée d'un balai vétuste ou de rameaux de palmier, ou se servant tout simplement de ses mains, nul ne saurait anticiper jusqu'où va s'arrêter une personne assignée à un état de folie lorsqu'elle entreprend de nettoyer l'espace public. Bien que cette conduite en public soit considérée comme un signe de folie en raison du fait que le nettoyage d'une ville entière renvoie plutôt à une situation industrielle qui ne pourrait s'accommoder de l'engagement d'une seule personne armée d'un balai, elle n'est pas sans contraindre les riverains, qui voient l'entrée

[208] Entretien avec une jeune agronome qui réside dans le même quartier qu'un individu qualifié de fou par le sens commun. Elle nous a confié qu'elle entretenait des rapports réguliers avec cette personne, qu'elle ne considère pourtant pas comme un ami, 7 octobre 2021.

de leurs maisons nettoyées, à une forme de reconnaissance envers la personne assignée à un état de folie violente.

La principale contrainte morale qu'impose le mode d'engagement de la personne désignée comme folle avec le dispositif d'*(in)salubrité* à la personne « normale », est le fait qu'au prime abord, elle décide de nettoyer la rue sans sollicitation ni rétribution, ce qui force les riverains à se référer au principe fondamental de la vraie cité où les personnes sont prêtes à se sacrifier pour le bien commun sans rien attendre en retour. Si les normaux prétendent qu'ils n'ont aucune attente vis-à-vis des *moun fou*, il demeure cependant que ce travail de nettoyage des rues effectué par ces derniers, qui pallie les défaillances du dispositif de salubrité, n'est pas sans combler, dans une certaine mesure, leurs attentes d'hygiène publique.

En effet, l'engagement des personnes assignées à un état de folie – des êtres souvent considérés comme dépourvus de sens moral – dans l'assainissement des lieux publics et domestiques constitue étonnamment le fondement de certaines conventions entre celles-ci et les personnes assignées à un état de non-folie. C'est en fait cette capacité des personnes désignées comme folles à contraindre les personnes dites normales à s'élever dans le bien commun, que nous appelons la *compétence de Défilée*. Ces conventions permettent l'accomplissement de deux formes de coordination pacifique entre ces deux groupes d'humains dépendamment de l'état de folie à laquelle la personne est assignée. La première forme de coordination concerne les personnes assignées à un état de folie douce : elle stabilise cette activité chez ces dernières sous forme de métier d'éboueur, une sorte d'alternative aux éléments étatiques défaillants du dispositif d'*(in)salubrité*. Cette catégorie de personnes possède la faculté de discuter les tarifs de ses prestations de nettoyage et d'enlèvement des déchets, ainsi que le transport des ordures.

La seconde forme de coordination concerne les personnes assignées à un état de folie violente : les actions posées régulièrement par ces dernières dans une visée de salubrité publique donnent lieu à des situations où les personnes « normales » éprouvent une contrainte morale, où, à leur corps défendant, elles reconnaissent l'action du « fou » comme

la manifestation de l'idéal inscrit dans le dispositif de salubrité. Cette forme de reconnaissance, par référence au bien commun, exige de leur part de donner quelque chose en retour à la personne assignée à un état de folie violente, et à adopter, dans le déroulement de la situation, une conduite plus tolérante à son égard. C'est ainsi que les personnes réputées saines d'esprit, confrontées à ces types de situations, sont amenées à transcender leurs singularités pour se référer à des principes de bien commun, ce qui force en retour une reconnaissance qui, dans bon nombre de situations, se manifestera par un don en argent ou de nourriture.

Ainsi, pouvons-nous comprendre que les personnes assignées à un état de folie violente ont la capacité de dépasser la singularité d'une situation en renvoyant leurs discours et leurs actions à des principes de bien commun, et ce même dans les situations où les actions de la majorité tendent à s'éloigner de ces principes. Le geste politique de Défilée, dans l'ordre de la cité civique, en est l'exemple le plus célèbre. En donnant une sépulture à l'empereur Jacques 1er dont le corps inerte fut abandonné dans la rue par la société, elle a restitué la dignité de Dessalines en tant qu'incarnation d'un corps politique naissant, aboutissement de la première révolution menée par des personnes désignées comme noires et qui ait triomphé dans le monde. Dans les situations de *viol de baraka* ou autres, la femme assignée à un état de folie violente qui a participé à cette recherche a témoigné de sa capacité à se transposer dans la cité inspirée régie par le principe de la grâce où elle se place dans un état de *grand*, ce qui lui permet de se détacher de son corps terrestre livré à l'appétit bestial des hommes. De même, le mode d'engagement familier des personnes assignées à un état de folie violente avec le dispositif d'*(in)salubrité*, renvoie à une forme de bien commun, celui de la salubrité publique, qui s'inscrit également dans le cadre d'une nouvelle cité naissante, la cité *écologique.*

En effet, les auteurs Breviglieri & Stavo-Debauge (1999) ont souligné, par exemple, que dans le cadre des recherches sur les prises de parole et les engagements publiques, en tenant compte de l'historicité des ordres de grandeur, certains travaux ont examiné la constitution progressive d'une « septième cité ». C'est en analysant les conflits relatifs à la nature (conflits sur l'organisation de la nature, conflits écologiques, etc.), que C. Lafaye et

L. Thévenot perçoivent l'émergence et la consolidation d'un ordre de grandeur « vert » ou « écologique » (Lafaye & Thévenot, 1993, cité par Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999). En effet, la question écologique a bénéficié d'une élaboration collective et pluridisciplinaire qui se poursuit actuellement à travers des instruments normatifs (tels que les labels écologiques, par exemple) ; et ce processus a permis de construire progressivement un nouveau référentiel d'évaluation dans lequel s'inscrivent divers arguments en faveur des justifications de type écologique (Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999). Cependant, la "grandeur verte" n'est pas encore suffisamment « outillée pour servir largement dans les justifications ordinaires et permettre leur mise à l'épreuve » ; de fait, il reste impossible « de mettre à l'épreuve des actions les plus quotidiennes et les plus banales selon un art de prudence proprement écologique dont on ne connaît encore que quelques préceptes » (Lafaye & Thévenot, 1993, p. 513-514, cité par, Breviglieri & Stavo-Debauge, 1999). Dans le contexte du Cap-Haïtien, les personnes désignées comme folles se trouvent en effet à l'avant-garde de cette cité *écologique* en construction.

Au demeurant, qu'il s'agisse de la contestation des injustices et des erreurs de jugement de folie qui leur sont imposées, des évaluations qu'elles font elles-mêmes de leur état mental et des solutions qu'elles y apportent, de leur capacité à se référer à des formes de bien commun, à construire des réseaux d'âmes charitables, ou encore à forcer des conventions fondées sur la poursuite de la salubrité publique comme bien commun, les personnes assignées à l'état de *moun fou* manifestent encore, mais à des degrés moindres, la même compétence générale accessible à tous dans une société complexe. Elles savent encore évaluer des situations et reconnaître certains êtres qui leur conviennent pour passer les épreuves auxquelles elles font face dans la vie quotidienne. De plus, elles possèdent cette capacité particulière, si nous leur accordons notre attention, de nous remémorer certaines formes de biens communs, et ce, particulièrement dans les moments où collectivement nous avons tendance à nous en éloigner.

CONCLUSION

La problématique de l'évaluation sociale et des régimes de traitement de la folie a fait l'objet de plusieurs recherches notables depuis plus d'un demi-siècle. À la suite de la critique formulée par Foucault (1972) du traitement moral de la folie, qui la soustrayait au champ de la rationalité dès le XVIIe siècle, les travaux de Castel (1976) sur la loi française de 1838 et l'instauration du statut d'aliéné ont éclairé les modalités de relégation de la folie. En adoptant une perspective interactionniste, et plus naturaliste, avec *Asiles* (1968) et *Stigmates* (1975), Goffman a révélé les pratiques des stigmatisés et des internés au sein et à l'extérieur des institutions totales, un aspect qui avait été occulté dans les études du processus de stigmatisation et d'institutionnalisation de la folie. Dans son ouvrage *Asiles*, Goffman (1968) nous conviait à appréhender la folie comme un phénomène interactionnel tout en mettant en relief les compétences stratégiques des internés pour se dérober aux normes imposées par l'hôpital psychiatrique. L'expérience de Rosenhan (1973), quant à elle, a démontré l'incapacité des soignants en psychiatrie à distinguer une conduite dite normale de celle relevant de la folie. Il est clair que le sens ordinaire rencontre aussi dans les situations quotidiennes des difficultés à évaluer avec justesse et justice l'état mental dans lequel se trouve une personne, et peut faire face à des remises en question. Si Goffman nous a permis de comprendre cette capacité qu'ont les internés de lutter pour s'écarter des normes imposées par l'*institution totale* asilaire, il reste que sa sociologie a plutôt tendance

à enfermer les personnes dans des rôles et des statuts stabilisés (Genard & Cantelli, 2008). Le contour de l'objet tel qu'il se dessinait tout au long de l'enquête, les observations ainsi que les rapports produits par les personnes, nous ont plutôt invité à concevoir les évaluations ordinaires des états mentaux des personnes comme une situation d'épreuve telle qu'entendue dans la sociologie pragmatique. Ainsi, au lieu de préjuger *a priori* de ce qu'est la folie, il convenait de chercher à analyser les situations où la référence à la folie est activée par les personnes pour évaluer la conduite en public d'autrui. En ce sens, nous pouvons dire que le principal objectif de cette recherche était, à partir du cas de la ville du Cap-Haïtien, d'analyser les situations où la conduite d'une personne est soumise à l'évaluation publique en référence à la folie.

Dans un premier temps, nous avons constitué le répertoire normatif en référence à la folie sur lequel s'appuyaient les personnes ordinaires, c'est-à-dire, l'ensemble des attentes normatives à partir desquelles elles évaluaient l'état mental des autres dans une situation. Cet ensemble d'attentes de conformité aux normes d'hygiène, de civilité, de rationalité, de réalisme et de l'utilisation des objets et des dispositifs dans une situation donnée procède en effet de cette compétence globale et accessible à tous dans une société complexe, telle qu'identifiée par les auteurs de *De la justification.* Cette compétence se manifeste à travers les capacités d'une personne à identifier les contraintes inhérentes aux dispositifs d'une situation et d'y adopter l'action qui convient, et lui permet de traverser quotidiennement une multitude de situations souvent régies par des principes de justice incompatibles (Thévenot, 2006). C'est ainsi que la mise au jour de ce répertoire normatif nous a permis de comprendre qu'une communauté de jugement pouvait distribuer les personnes, selon les situations, dans huit états mentaux différents dépendamment de leur niveau de conformité ou de non-conformité à ces attentes, dont les trois principaux sont les suivants :

a) L'état normal est l'état dans lequel on met une personne qualifiée de saine d'esprit ;

b) L'état de folie douce désigne en fait un ensemble d'états intermédiaires entre l'état normal et l'état de folie violente. Les personnes assignées dans cet état sont couramment appelées *fou doux* ;

c) Et l'état de folie violente, qui est l'état considéré comme ultime.

De même, le fait d'avoir pris au sérieux les épreuves existentielles que traversent ces personnes, c'est-à-dire, les épreuves vécues dans leurs corps et leur subjectivité, nous a amené à construire de nouvelles catégories d'analyse, permettant de rendre compte, par exemple, de ce phénomène que nous avons nommé le *viol de baraka*, lequel se distingue d'un viol ordinaire par sa dimension inspirée et par le fait qu'il vise uniquement les femmes désignées comme folles, c'est-à-dire un régime de violence sexuelle où l'agresseur – qui se trouve dans un état normal –, et la victime – qui se trouve dans un état de folie –, dépassent la singularité de la situation pour se transposer dans la cité inspirée régi par le principe de la *grâce.* Dans ces situations, la conduite du violeur est dictée par la conviction qu'entretenir un rapport sexuel avec une femme fixée dans un état de folie le permettrait de se *grandir* dans une cité marchande, alors que la femme s'élève à un état de *grand* dans la cité inspirée, ce qui lui permet de pallier le traumatisme du viol. Une autre catégorie qui a émergé de nos analyses relatives au traitement des femmes assignées à un état de folie dans un régime de violence sexuelle est celle du *viol de commune présence*. Ici, chaque personne « normales » qui assiste à la situation va justifier sa présence par la présence et la grandeur des autres. Dans ces situations, les personnes se mettent dans un état de spectateur tout en suspendant le principe de commune humanité pour la femme violée et en étouffant le scandale par l'absence de dénonciation des agresseurs.

En outre, nous avons également essayé d'examiner les processus par lesquels certaines personnes étaient durablement stabilisées dans des états de folie et quelles compétences celles-ci mettaient en œuvre dans le contexte de leur assignation. Cette préoccupation nous a mené à comprendre que les personnes fixées dans un état de folie sont soumises régulièrement à un type d'épreuve de réalité que nous avons appelé simulacre**.** Le simulacre est une situation où une communauté de jugement agence les dispositifs d'une situation pour vérifier si la personne généralement assignée à un état de folie douce va confirmer par sa conduite le jugement de folie qui lui est imposé. Dans sa dimension diachronique, le simulacre peut prendre la forme d'un cercle vicieux où, dans une sorte de double contrainte*,* différentes communautés de jugement encouragent, dans diverses situations, la conduite

d'une personne désignée comme folle en lui faisant croire que ce qu'elle pense être est ce qui est vraiment, pour ensuite la passer en dérision. Il peut aussi prendre la forme d'un cercle vertueux où les communautés de jugement reproduit quotidiennement les dispositifs des situations pour qu'ils correspondent aux prétentions de certaines personnes assignées à un état de folie douce, violente ou non-violente. Le simulacre, sous sa forme diachronique, permet en effet de faire le lien entre des situations singulières et le général, où à travers l'accomplissement même des membres de la communauté, ces derniers tendent à produire des régularités sans la présence d'un chef d'orchestre. Ils contribuent ainsi, dans les multitudes de situations quotidiennes, à reconfirmer les différents états de folie dans lesquels les personnes sont assignées.

Néanmoins, les simulacres sont aussi des situations composites où les jugements de folie que portent des personnes sur autrui sont aussi soumis à l'évaluation d'autres personnes réputées saines d'esprit, qui sont présentes dans le déroulement de la situation. C'est ainsi que, à travers les situations que nous avons traversées durant cette enquête, et ce, dès le processus de recrutement des personnes, nous y apparaissions aussi comme un être sur lequel les acteurs voulaient prendre appui dans leur effort pour justifier le jugement de folie porté sur autrui. Il y avait donc souvent cette subtile exhortation, de la part des acteurs, à ce que le chercheur cautionne, participe, s'accorde à la justesse de l'évaluation de l'état mental de la personne en question, et contribue du même coup à la montée en généralité de la pertinence de cette évaluation. L'épreuve de l'enquête n'était donc pas réductible à un effort réflexif pour maîtriser le rapport entre le sujet connaissant et l'objet à connaître, elle était aussi tout ce travail moral de longue haleine du chercheur pour traverser des situations de tentatives de simulacre dont les instigateurs, de prime abord, le considéraient comme un membre doté de la compétence nécessaire pour discerner la folie chez autrui et, par-là même, pour servir d'appui à la justification de leur jugement de folie portée sur autrui. C'est ainsi que, sans sombrer dans une conduite d'équilibriste, il convenait souvent de réaffirmer ce que nous étions dans ces situations afin de nous affranchir des états auxquels les personnes nous assignaient dans leurs efforts pour valider leur jugement de folie.

Toutefois, le simulacre peut aussi rapidement bifurquer vers des épreuves incorrectes, surtout lorsque la personne assignée à un état de folie passe avec succès l'épreuve du simulacre. Ces cas concernent le plus souvent les personnes qui se trouvent dans un état de folie douce dans le déroulement d'une situation, ou encore celles qui oscillent entre état normal et divers états de folie et qu'une communauté de jugement considère comme étant essentiellement folles, même lorsqu'elles se trouvent dans un état normal dans une situation donnée. Parfois, cet échec à faire la preuve publiquement de la folie chez autrui peut même être reconnu, non sans une certaine réticence, par la personne « normale » à l'origine du jugement, comme en témoignent certaines justifications telles que « cela m'étonne qu'il ait été aussi cohérent dans ses propos aujourd'hui, d'habitude ce n'est pas le cas »[209], ou « le fou n'est pas tout le temps fou »[210]. En effet, comme nous pouvons le constater, cet aveu d'échec peut être vite rectifié en faisant apparaître ces situations comme des miracles, comme des exceptions confirmant la validité du jugement ainsi que son caractère plus ou moins définitif – transformant ainsi l'état de folie en une essence, ou réajustant le dispositif de la situation pour susciter une action ou un discours de la part de la personne qui subit l'évaluation afin de conforter le jugement de folie porté sur elle. Bien que la personne assignée à un état de folie soit capable de contester explicitement un jugement de folie, de remettre en question le bien-fondé de l'évaluation, ou encore, par sa conduite ordinaire, d'ébranler un jugement, il n'en demeure pas moins que les situations composites sont souvent des situations d'emprise où les personnes se trouvant dans un état normal ont le pouvoir de réajuster les dispositifs de la situation, d'en modifier la grammaire pour transformer l'évaluation échouée en succès ou en une sorte d'exception par l'assignation des personnes à un état de folie paradoxale.

Il reste que cette capacité à contester le jugement de folie dont font preuve les personnes assignées à un état de folie, de même que celle des personnes dites normales à réajuster

[209] Entretien avec une commerçante, propriétaire de plusieurs établissements de vente de boissons alcoolisées au marché de Clugny ainsi que dans d'autres quartiers de la ville du Cap-Haïtien. Celle-ci interagit quotidiennement avec des personnes désignées comme folle, le 5 octobre 2021.
[210] Entretien avec un ancien agent des douanes qui a dû quitter son poste à la suite d'une restructuration, et dont un ami est considéré comme fou par les habitants du quartier, le 13 octobre 2021.

leurs évaluations, font clairement ressortir cette dimension double de la mise à l'épreuve. En effet, ce n'est pas seulement la capacité de la personne à se conformer aux attentes de conformité qui est mise à l'épreuve. L'évaluation elle-même, effectuée par une personne se trouvant dans un état normal, est aussi éprouvée, surtout lorsqu'il s'agit de confirmer un jugement de folie appliqué à une personne dont la conduite est conforme aux normes d'hygiène et de civilité. De fait, l'évaluation a aussi pour prétention de monter en généralité en convaincant d'autres personnes en présence et réputées saines d'esprit, de la justesse du jugement de folie porté sur autrui. C'est pourquoi, lorsqu'un répondant nous présente une personne assignée à état de folie douce, il se sent comme obligé de faire la preuve de la justesse de son évaluation dans l'espoir de nous rapprocher de son point de vue sur l'état mental de celle-là.

Les analyses engagées dans cette thèse nous ont notamment permis de poser la question de la compétence des personnes assignées à un état de folie ainsi que des relations qu'elles entretiennent avec le bien commun. Dans le cadre de cette recherche, nous avons pu rendre compte des capacités de ces personnes à contester, au nom des principes de commune humanité et de commune dignité, l'injustice et l'erreur de certains jugements de folie prononcés contre elles ; à évaluer une situation et identifier des êtres pouvant leur servir d'appui pour traverser certaines épreuves existentielles ; et à dépasser la singularité d'une situation pour s'élever dans le bien commun.

En effet, les personnes frappées par un jugement de folie font preuve de capacités critiques. C'est justement sur le même répertoire normatif communément partagé avec les personnes réputées saines d'esprit, que s'appuient les personnes assignées à un état de folie douce pour contester le jugement de folie porté contre elles : en plus de faire valoir leur compétence à manœuvrer certains objets, leur importance dans le monde marchand, elles peuvent aussi inverser ou encore détourner le jugement en désignant le *fou vyolan* comme le seul et le véritable « fou ». Pour leur part, les efforts consentis par les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente pour contester l'évaluation prenaient le plus souvent la forme d'une inversion du jugement où c'est le statut ontologique même de la folie qui est remis en question. Pour la personne assignée à un état de folie violente, la folie n'est pas une réalité qui la définit, elle est plutôt le reflet des épreuves existentielles

qui génèrent sa souffrance, et non de ses processus mentaux. La notion de folie signifie pour celle-ci la négation du principe de commune humanité.

En outre, la prise en compte des capacités métaphysiques des acteurs à renvoyer leurs discours et leurs actions à des formes de bien commun a révélé une dimension spécifique de la compétence des personnes assignées à un état de folie que nous avons désignée par la *compétence de Défilée*. Cette compétence – lorsqu'on examine, par exemple à l'aune de l'histoire de Défilée, le travail d'assainissement qu'accomplissent les personnes assignées à un état de folie violente dans la ville du Cap-Haïtien–, relève d'une capacité morale, car elle vise la salubrité publique comme forme de bien commun. Vu sous cet angle, la personne assignée à un état de folie surtout violente ou non-violente devient l'illustration même du principe à la base de la grandeur dans une cité, celui qui consiste à se sacrifier pour le bien de tous.

Perspectives : ce que les personnes assignées à un état de folie enseignent au travail social en Haïti

Durant notre recherche, nous avons constaté, bien qu'exprimée de manière individuelle, une demande très forte en faveur d'un enfermement systématique des personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente dans des établissements psychiatriques où ces dernières seraient traitées avec dignité. S'articulant dans une critique de la démission de l'État dans la prise en charge de la folie, cette demande renvoie, en dépit de son inscription dans un régime d'*agapè*, à une visée de séparation entre le normal et le pathologique. Néanmoins, il convient de souligner qu'elle est aussi l'expression de la détresse morale et économique croissante des familles et des communautés qui doivent assumer presqu'à elles seules la prise en charge de ces personnes. Un état de fait qui invite à réfléchir à la fabrication de dispositifs et de modèles d'interventions nouveaux et plus adaptés à mettre en place pour favoriser le bien-être des personnes assignées à un état de folie et celui des familles.

En effet, tout en admettant l'importance de prendre en considération le pluralisme médico-religieux et les manifestations des diverses modalités ordinaires de prise en charge des personnes assignées à un état de folie, cette thèse souligne la nécessité de considérer les compétences de ces dernières, leur capacité à surmonter certaines épreuves et à s'élever dans le bien commun, dans l'élaboration de ces nouveaux dispositifs, qui doivent servir d'appui au renforcement des principes de commune humanité et de commune dignité pour ces personnes. Ainsi, concevoir l'intervention en santé mentale dans ce pays ne peut se restreindre uniquement à la problématique de la dépression, cela implique de commencer à prendre au sérieux ce que disent et ce que font les personnes assignées à un état de folie. Dans cette recherche, nous avons appris que ces personnes avaient la capacité de mobiliser leurs propres ressources pour soulager la douleur somatique et psychique liée à leur état : nous pouvons encore penser par exemple au « grattage de cerveau » ainsi qu'à l'utilisation de sel, de thym ou de glace, autant de procédés qui permettent à certaines d'entre elles de soulager leurs souffrances. La prise en compte de leur point de vue sur leur propre état mental ainsi que des moyens qu'elles mobilisent elles-mêmes pour soulager leur souffrance ouvrent la voie à de nouvelles pistes d'intervention où les solutions proposées par les personnes assignées à divers états de folie ainsi que leur définition de la situation sont intégrées dans les projets d'intervention. C'est ainsi que certaines d'entre elles nous invitent à rechercher les solutions dans les causes plutôt que dans leur tête : « Je ne suis pas fou, j'ai des problèmes de mère et de père »[211] ou encore, « Ma mère n'est plus là, mon père n'est plus là, ma situation s'est aggravée ».[212] Il convient en effet d'aborder ces divers états mentaux en termes de souffrance humaine, et non en termes de non-conscience de son environnement. En outre, la collecte de divers objets dans la rue, une conduite qui, selon le sens commun, confirme un jugement de folie, revêt une signification différente pour la personne qui subit ce jugement, en particulier pour les femmes assignées à un état de folie violente ou non-violente, victimes fréquentes de violences sexuelles, qui considèrent certains de ces objets trouvés dans la rue comme des armes qu'elles peuvent utiliser pour

[211] Entretien avec un homme désigné comme fou vivant en situation d'itinérance à Cap-Haïtien, le 26 octobre 2021.
[212] Entretien avec un brouetteur assigné à un état de folie douce, travaillant au marché de Clugny, le 20 octobre 2021.

se protéger dans les situations où elles risquent d'être traitées dans un régime de violence sexuelle. Autant de raison pour porter attention et prendre au sérieux le sens que ces personnes attribuent à leurs actions. Bien que le travail social en Haïti demeure encore aujourd'hui un métier très peu reconnu et en grande partie dépendant des ONG étrangères qui fixent la grammaire des interventions, cette profession a toute de même une certaine marge de manœuvre lui permettant de se penser elle-même tout en élaborant des modèles d'intervention à partir de problématiques nouvelles qui offrent une compréhension plus complète des situations auxquelles font face les personnes à Cap-Haïtien, notamment celles qui sont assignées à divers états de folie.

Ce n'est pas tout, le mode d'engagement des personnes assignées à un état de folie douce, violente ou non-violente, enseigne au travail social que poser la question de la compétence de ces personnes est indissociable de la problématique écologique qui est actuellement posée à l'échelle mondiale. À l'instar de la cité inspirée, où la personne désignée comme folle a la capacité de se mettre dans un état de *grand*, le mode d'engagement de cette dernière avec le dispositif d'*(in)salubrité*, à travers lequel elle prétend assumer presqu'à elle seule, pour la communauté, la tâche d'assainir toute une ville, ouvre la voie à la grandeur dans une cité *écologique*. Le point d'ancrage dans la réalité de la dignité des personnes assignées à un état de folie douce, violente ou non-violente se trouve principalement dans le dispositif de salubrité porteur d'un idéal écologique d'assainissement et d'hygiène publique qui, dans le cadre d'une cité *verte*, leur permettra de s'élever dans le bien commun. Cette perspective ouvre effectivement des voies de réflexion et d'action novatrices pour le travail social. Elle nous éclaire sur le fait que la prise en charge des personnes désignées comme folles à Cap-Haïtien doit s'inscrire dans une visée écologique où, sur le plan politique, celles-ci incarnent non seulement en leur personne un idéal écologique, mais aussi manifestent déjà leur mode de participation dans la poursuite de cette forme de bien commun. La constitution d'un ordre de grandeur *verte* au sein duquel les personnes devront, dans la vie quotidienne, fonder leurs actions et leurs discours sur des arguments de type écologique, ouvre la voie à de nouvelles formes de conventions qui permettent de définir de nouveaux modes de coordination entre les personnes réputées saines d'esprit et celles assignées à divers états de folie où le mode

d'engagement de ces dernières avec leur environnement peut être interprété d'une tout autre manière. En effet, la capacité de celles-ci à se dévouer pour la salubrité publique dans un ordre où la forme de subordination repose sur des principes écologiques, leur donne la possibilité d'accéder à un état de grandeur qui exige, d'un point de vue moral, la reconnaissance de leur participation et de leur contribution à la réalisation d'un bien commun écologique.

En effet, la prise en compte des compétences des personnes assignées à un état de folie, telles que leurs capacités à renvoyer leurs discours et leurs actions à des idéaux de salubrité publique, donne la possibilité, sur le plan politique, de concevoir des dispositifs plus favorables au vivre-ensemble. Il pourra s'agir de dispositifs porteurs d'idéaux de justice sociale sur lesquels s'appuiera le travail social pour fabriquer des modèles d'intervention qui articulent de manière originale des visées écologiques, de bien-être mental, de redistribution équitable des richesses, de participation politique et d'émancipation de toute forme d'emprise. En inhumant les dépouilles de Dessalines, Défilée avait en quelque sorte rétabli, au sein d'une cité civique émergente, la dignité du père de l'indépendance, incarnation du premier peuple racisé au monde à conquérir son indépendance en se libérant du joug de la France dans un contexte mondial marqué par le colonialisme, le racisme et l'esclavagisme. Ce geste politique de Défilée, effectué à l'encontre de la profanation collective du cadavre de l'Empereur, est aujourd'hui reconnu et honoré par la postérité : l'Hôpital psychiatrique de Beudet porte maintenant son nom. De même, la montée en généralité que nous permet de faire le mode d'engagement des personnes désignées comme folles avec le dispositif d'(*ins)salubrité*, ne se limite pas au contexte local du Cap-Haïtien, ni au contexte national d'Haïti, elle est mondiale. Elle fait le lien entre un mode d'engagement particulier des personnes assignées à un état de folie avec le dispositif d'*(in)salubrité* dans le cadre de cette ville et une question écologique soulevée à l'échelle planétaire, tandis que les actions des personnes réputées saines d'esprit tendent à produire collectivement des formes de régularité dans l'accomplissement d'un ensemble de fautes de grammaire, car orientées dans le sens opposé aux idéaux qu'elles se sont collectivement fixés. Cette inversion du jugement qu'opère cette personne assignée à un état de folie douce

nous semble idoine à rendre compte de ce type de processus de production du monde social :

> À mon retour au pays, j'ai rapidement vu que tout le monde était devenu fou. On croule sous les immondices. Il n'y a plus de solidarité. Les familles ne sont plus ce qu'elles étaient avant. Il n'y a pas de travail. On s'entre-tue. Les politiciens et les bourgeois dépouillent le pays de toutes ses richesses. Ils disent que je suis fou, alors que ce sont eux qui sont fous.[213]

Au demeurant, en refusant d'aborder la question de la folie en termes d'essence, mais plutôt en termes d'épreuves, nous avons pu rendre compte d'une série d'*ethnométhodes* mise en œuvre par les acteurs pour s'assurer de la justesse de leurs évaluations lorsqu'il s'agissait de porter un jugement sur autrui en faisant référence avec conviction à la folie. Cependant, nos analyses ne se sont pas limitées aux seuls rapports que produisent les acteurs réputés sains d'esprit, elles ont également pris en considération les situations ainsi que les actions et les discours des personnes qui subissent ce jugement. En effet, les personnes assignées à divers états de folie que nous avons rencontrées dans le cadre de cette recherche revendiquent encore, mais à des degrés variables, la même compétence accessible à tous dans les sociétés complexes, elles ont les capacités à identifier la nature de bon nombre de situations et peuvent évoluer à travers une pluralité de situations régies par divers principes normatifs. Poser la question de la folie sous l'angle de l'épreuve dans le contexte de la ville du Cap-Haïtien ouvre la voie à plusieurs avenues de recherche. Par exemple, certains procédés fabriqués par les personnes assignées à un état de folie violente ou non-violente pour apaiser ou maîtriser leur souffrance mentale, et qui pourtant sont perçus le plus souvent comme une manifestation de la folie*,* méritent d'être pris au sérieux par les praticiens et les chercheurs. La souffrance que ressentent généralement ces personnes est un sentiment d'habiter un corps igné (*tèt cho)*. Si on revient à la femme assignée à un état de folie violente que nous avons rencontrée, dans les premières années, sa méthode pour se soustraire de cette chaleur intense était de s'enfouir dans les rues tout en enlevant ses

[213] Entretien avec une personne qui a passé plus d'une dizaine d'année à l'étranger. À son retour au pays natal, une communauté de jugement l'avait assignée à un état *de* folie douce, le 26 octobre 2021.

habits jusqu'à se mettre toute nue. Plus tard, elle a adopté une autre méthode qui était celle d'enfouir du sel, de la glace ou du thym sous ses cheveux, ce qui lui permettait de diminuer cette chaleur intense sans qu'elle ait besoin de courir dans tous les sens. L'homme assigné à un état de folie violente recourait pour sa part à un procédé encore plus particulier qui est celui du « grattage de cerveau ». Les personnes ordinaires, en raison même de la distance sociale, physique et morale qu'elles établissent entre elles et les personnes assignées à un état de folie violente, confondent ces deux types de conduite qui visent pourtant à calmer une souffrance, avec la manifestation de la folie. Selon nous, cette problématique de l'écart entre les rapports des acteurs dits normaux et ceux produits par les personnes désignées comme folles sur leurs propres situations, peut constituer une piste de recherche féconde pour comprendre les processus par le truchement desquels différents moyens sont inventés et mobilisés par le « fou » lui-même pour soulager sa souffrance mentale ainsi que les justifications qu'il donne de l'utilisation de tels moyens au regard des évaluations qu'en fait une communauté de jugement. Ces nouvelles connaissances peuvent éclairer les pratiques d'intervention en santé mentale et en éducation populaire dont l'un des principes est, pour parler comme Freire, le refus de l'éducation bancaire au profit de celle qui part de l'expérience même des apprenants.

Par ailleurs, dans le cadre de cette recherche, les rapports produits par certains acteurs nous ont permis de comprendre comment le mariage d'une personne, jadis considérée comme folle, pouvait faire cesser le soupçon de folie qui pesait sur elle, même après sa guérison. Dans le cas de la cousine de l'organisatrice d'événement, par exemple, la guérison de sa folie a été assurée par un *ougan* qui était venu la traiter à domicile, puis elle avait, par la suite, épousé une personne réputée saine d'esprit avec qui elle vit depuis plus de quinze ans, mais nous ignorons encore ce qu'ont fait et ce qu'ont dit les acteurs dans ces situations domestiques pour aboutir à la guérison du membre affecté. Ainsi, une autre piste intéressante de recherche serait celle qui non seulement se focalise sur les processus concrets de guérison dans le monde domestique, mais surtout, sur ce que deviennent les personnes qui sont passées d'un état de folie violente ou non-violente à un état normal stabilisé, pour comprendre les processus par lesquelles ces personnes parviennent à se maintenir dans cet état de « normalité ».

BIBLIOGRAPHIE

Afnaïm, A. (2016). Apaiser les souffrances des reviviscences. Mémoires, 67, 14-15. https://doi.org/10.3917/mem.067.0014

Aït Mehdi, G. & Tiquet, R. (2020). Introduction au thème. Penser la folie au quotidien. Politique africaine, 157, 17-38. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0017

Alexandre, J. A. (1989). Assessing mental health needs in Northern Haiti: A multidimensional approach (Doctoral dissertation). Western Conservative Baptist Seminary.

Auguste, E., & Rasmussen, A. (2019). Vodou's role in Haitian mental health. Global Mental Health, 6, E25. doi : 10.1017/gmh.2019.23

Azaunce, M. (1995). Is it schizophrenia or spirit possession? Journal of Social Distress & the Homeless, 4(3), 255–263.

Backe, E., Bosire, E., Kim, A., & Mendenhall, E. (2021). "Thinking Too Much": A Systematic Review of the Idiom of Distress in Sub-Saharan Africa. Culture, Medicine, and Psychiatry, 45, 1-28. https://doi.org/10.1007/s11013-020-09697-z.

Balestrière, L. (2001). Santé mentale et plaisir : Un point de vue psychanalytique. Cahiers de psychologie clinique, 17, 31-38. https://doi.org/10.3917/cpc.017.0031

Baranyi, S. (2019). Second-Generation SSR or Unending Violence in Haiti?. *Stability: International Journal of Security and Development*, *8*(1),2. DOI: https://doi.org/10.5334/sta.668

Baronnet, J. & Alberghini, A. (2018). Aux portes de la rue ou quand les institutions produisent l'exclusion : les sortants d'hôpitaux psychiatriques. Recherche sociale, 228, 6-91. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/recsoc.228.0006

Baronnet, J. & Alberghini, A. (2018). Éditorial. Recherche sociale, 228, 2-5. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/recsoc.228.0002

Barthe, Y., de Blic, D., Heurtin, J.-P., Lagneau, É., Lemieux, C., Linhardt, D.,. . . Trom, D. (2013). Sociologie pragmatique : mode d'emploi. Politix, 103 (3), pp. 175-204.

Beaud, S., & Weber, F. (2010). Le raisonnement ethnographique. Dans S. Paugam, L'enquête sociologique (pp. 225-246). Paris : Presses Universitaires de France.

Becker, S. H. (2002). Les ficelles du métier. Paris : La découvete.

Bijoux, L. (1965). Psychiatrie simplifiee : Les maladies mentales et leur traitement. Port-Au-Prince, Haïti : Imprimerie de 1'Etat. Reproduced with permission of the copyright owner. Further reproduction prohibited without permission. 113

Bijoux, L. (1977). Structuration de la personality de 1'enfant Haitien. Conjonction, Revue Franco-Haitienne, 133, 33-36.

Bijoux, L. (1981). L 'enfant dans la culture Haitienne. Collection CHISS, 148-166

Bijoux, L. (1989). Coup d'oeil sur la famille Haitienne. Port-Au-Prince, Haïti : Presse des Editions Des Antilles S.A.

Bijoux, L. (2010). Évolution des conceptions et de l'intervention en santé mentale en Haïti. Revue haïtienne de santé mentale, pp. 83-90.

Blanc, J., & Madhère, S. (2017). Pensée afro-caribéenne et (psycho) traumatismes de l'esclavage et de la colonisation. Éditions science et bien commun : Québec, Canada.

Boltanski, L. (1990). L'amour et la justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action. Paris : Métailié.

Boltanski, L. (2005). Passer des épreuves. Revue Projet, 289, 72-75. https://doi.org/10.3917/pro.289.0072

Boltanski, L. (2008). Institutions et critique sociale. Une approche pragmatique de la domination. Tracés. Revue de Sciences humaines, (8). https://doi.org/10.4000/traces.2333

Boltanski, L. (2009). De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation. Paris : Gallimard.

Boltanski, L. (2010). Institutions et critique sociale. Une approche pragmatique de la domination. Tracés. Revues de Sciences humaines. Récupéré sur http://journals.openedition.org/traces/2333

Boltanski, L., & Claverie, E. (2007). Du monde social en tant que scène d'un procès. In N. Offenstadt & S. Van Damme (Eds.), Affaires, scandales et grandes causes : De Socrate à Pinochet (pp. 395-452). Les Essais. Stock. ISBN : 978-2234058910.

Boltanski, L., & Thévenot, L. (1991). De la justification. Les économies de la grandeur. Paris : Gallimard.

Bonnecase, V., Brachet, J. & Noûs, C. (2020). Introduction au thème. Du fracas dans les facs. Politique africaine, 157, 183-187. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0183

Borrel, P. (2010). *Un* monde *sans fous*. Nîmes : Champ social.

Bourdieu, P. (1979). *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Éditions de Minuit.

Bourdieu, P. (1993). *La misère du* monde. Paris: Éditions du Seuil.

Bourdieu, P. (1980). *Le sens pratique*. Paris : Minuit.

Bourdieu, P. (2003). *Méditations pascaliennes*. Paris : Editions du Seuil.

Bourdieu, P. (2003, décembre). L'objectivation participante. Actes de la recherche en sciences sociales. Vol. 150, pp. 43-58.

Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., & Passeron, J.-C. (1983). *Le métier de sociologue*. Paris: Mouton.

Bourdin, M. (2017). Chapitre 16. Comment le travail social s'implique-t-il devant le fracas des trajectoires migratoires ?. Dans : Roland Coutanceau éd., Santé mentale et société (pp. 161-171). Paris : Dunod. https://doi.org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/dunod.couta.2017.02.0161

Boursiquot, M. U. (2001). The history of psychology and associated disciplines in Haiti (Doctoral dissertation). Carlos Albizu University. ProQuest Dissertations Publishing.

Brenon, E. & Le Breton, J. (2013). Quelle hospitalité pour la folie en addictologie : Études et réflexions à partir de la pratique clinique au Centre médical Marmottan. Psychotropes, 19, 81-102. https://doi.org/10.3917/psyt.191.0081

Breviglieri, M., & Stavo-Debauge, J. (1999). Le geste pragmatique de la sociologie française. Autour des travaux de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. Antropolitica, 7, pp. 7-22.

Brodwin, P. (1996). Medicine and Morality in Haiti: The Contest for Healing Power, vol. 3. Cambridge University Press: Cambridge.

Brodwin, P. (1991). Political contests and moral claims : Religious pluralism and healing in a Haitian village. thèse de doctorat, Harvard University, Cambridge.

Brown, K. M. (1991). Mama Lola : a vodou priestess in Brooklyn. Berkeley : University of California Press.

Callon, M. (1986). Éléments pour une sociologie de la traduction : La domestication des coquilles Saint-Jacques et des marins-pêcheurs dans la baie de Saint-Brieuc. L'année sociologique, 36, pp. 169-208.

Canouï, P. (2017). Chapitre 13. L'Homme normal existe-t-il : Regards sur la santé mentale (et physique). Dans : Roland Coutanceau éd., Santé mentale et société (pp. 133-141). Paris : Dunod. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/dunod.couta.2017.02.0133

Capdeboscq, C. (2016). Les troubles psychiques dans l'examen de la demande d'asile par l'Ofpra. Mémoires, 67, 16-17. https://doi.org/10.3917/mem.067.0016

Castel, R. (1976). L'ordre psychiatrique. L'âge d'or de l'aliénisme, Éditions de Minuit.

Charles, C. (1986). Mental health services for Haitians. In H.P. Lefley & P.B. Pendersen (Eds.), Cross-Cultural Training for Mental Health Professionals (pp. 183-198). Thomas : Springfield, IL.

Chateauraynaud, F. (2015, Février 23). L'emprise comme expérience. Récupéré sur http://journals.openedition.org.proxy.bib.uottawa.ca/sociologies/4931

Chauvin, S., & Jounin, N. (2010). L'observation directe. Dans S. Paugam, L'enquête sociologique (pp. 143-165). Paris : Presses Universitaires de France

Coreil, J., Barnes-Josiah, D. L., Augustin, A., & Cayemittes, M. (1996). Arrested pregnancy syndrome in Haiti: Findings from a national survey. Medical Anthropology Quarterly, 10(3), 424-436.

Corvington, G. (2007). Port-au-Prince au cours des ans, 1804-1915, Tome II. Les éditions du CIDIHCA.

Cote, A. (2016). Le diagnostic, ses polémiques et la structure. Mémoires, 67, 20-22. https://doi.org/10.3917/mem.067.0020

Coutanceau, R. (2017). Chapitre 10. Le harcèlement moral : clés pour un dépistage précoce. Dans : Roland Coutanceau éd., Santé mentale et société (pp. 101-112). Paris : Dunod. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/dunod.couta.2017.02.0101

Damus, O. (2023). La construction sociale de la pèdisyon (perdition) en Haïti. Anthropologie des savoirs des Suds, 1, 102-117

Delage, M. (2017). Chapitre 4. La famille confrontée à la maladie mentale. Dans : Roland Coutanceau éd., Santé mentale et société (pp. 31-42). Paris : Dunod. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/dunod.couta.2017.02.0031

Delrieu, A. (2004). Markos Zafiropoulos : Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud. Figures de la psychanalyse, no<(sup>10), 193-199. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/fp.010.0193

Desrosiers, A., Fleurose, S.S. (2002). Treating Haitian patients: key cultural aspects. American Journal of Psychotherapy 56, 508–521.

Diagne, P. & Lovell, A. (2020). Vivre avec la folie dans le Sénégal périurbain mondialisé : care, contraintes économiques et reconfigurations des solidarités. Politique africaine, 157, 143-164. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0143

Digneffe, F. (2009). Généalogie du concept de dangerosité. Dans : Philippe Chevallier éd., Folie et justice : relire Foucault (pp. 137-157). Toulouse : Érès. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/eres.greac.2009.01.0137

Dodier, N. (2005). L'espace et le mouvement du sens critique. Annales. Histoire, Sciences sociales, 60 (1), pp. 7-31.

Dodier, N., & Barbot, J. (2016). La force des dispositifs. Annales. Histoire, Sciences sociales, 71 (2), pp. 421-450.

Dorsainvil, J.-C. (1931). Vodou et névrose. Port-au-Prince : Imprimerie La Presse.

Dorvil, H. (1982). La maladie mentale : définition des Normaux versus celle des Déviants. Santé mentale au Québec, 7 (2), 189–193. https://doi.org/10.7202/012984ar

Dorvil, H., Kirouac, L., & Dupuis, G. (2015). *Stigmatisation: Les troubles mentaux en milieu de travail et dans les médias de masse*. Presses de l'Université du Québec.

Draicchio, C. (2020). "Extraordinary Conditions" and Experiments with Collaboration in "Zones of Social Abandonment". Mental Health Care between Psychiatry and Prayer Camps in Rural Ghana. Politique africaine, 157, 165-182. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0165

Durand, B. (2017). Chapitre 5. Maladies mentales et société. Dans : Roland Coutanceau éd., Santé mentale et société (pp. 43-58). Paris : Dunod. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/dunod.couta.2017.02.0043

Ehrenberg, A. (2006a). Dépression. Dans S. Mesure, & P. Savidan, *Le dictionnaire des Sciences humaines* (pp. 264-267). Paris: PUF.

Falissard, B. (2015). Les médicaments de la folie. Esprit, – , 72-81. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/espri.1503.0072

Farmer P. (1992). The birth of the klinik: A cultural history of Haitian professional psychiatry. In Gaines A. D. (Ed.), Ethnopsychiatry : The cultural construction of professional and folk psychiatries (pp. 251–272). Albany, NY : State University of New York Press.

Farmer, P. (1988). Bad blood, spoiled milk : bodily fluids as moral barometers in rural Haiti. American Ethnologist, 5(1), pp. 62-83.

Farmer, P. (1990). Aids an accusation. Haiti and the geography of blame. thèse de doctorat, Havard University, Cambridge.

Farmer, P. (1990). Sending sickness : sorcery, politics, and changing concepts of AIDS in rural Haiti. Medical Anthropology Quaterly, 4(1), pp. 6-27.

Fassin, D. (1984). Anthropologie et folie. Cahiers Internationaux de Sociologie, 77 (1), 237-271.

Fassin, D. (1991). Handicaps physiques, pratiques économiques et stratégies matrimoniales au Sénégal. Social Science & Medicine, 32 (3), 267-272.

Fassin, D. (2015). L'asile et la prison. Esprit, –, 82-95. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/espri.1503.0082

Ferreira, J.-P. (2004). La morale comme maladie : éléments pour une psychopathologie nietzschéenne des sentiments moraux. Tracés. Revue de Sciences humaines [En ligne], 6. http://traces.revues.org/2963

Fils-Aimé, J. R., Grelotti, D. J., Thérosmé, T., Kaiser, B. N., Raviola, G., Alcindor, Y., Severe, J., Affricot, E., Boyd, K., Legha, R., Daimyo, S., Engel, S., & Eustache, E. (2018). A mobile clinic approach to the delivery of community-based mental health services in rural Haiti. PLoS ONE, 13(6), e0199313. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0199313

Fossier, A. (2004). Le non-sens de la folie : replonger le Moyen-Age dans l'interaction. Tracés. Revue de Sciences humaines, 6. https://doi.org/10.4000/traces.2933

Fossier, A., & Coste, F. (2004). Désubstantialiser la folie. Tracés. Revue de Sciences humaines, 6. http://traces.revues.org/2913

Foucault, M. (1972). Histoire de la folie à l'âge classique. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1994). Le sujet et le pouvoir. Dans D. Defert, F. Ewald, & J. Lagrange, Dits et écrits (pp. 222-243). Paris : Guallimard.

Foucault, M. (1999). Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). Dits et Écrits, I. Paris : Gallimard.

Gallien, R. (2020). La chair de l'asile. Le quotidien de la folie, entre violences ordinaires et ambitions disciplinaires (Madagascar, 1941). Politique africaine, 157, 71-89. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0071

Galvin, M., Michel, G., Pierre, E., Manguira, E., & Cénat, J. M. (2023). Maladi Nanm, Maladi Zonbi, & Maladi Lalin: A qualitative study of cultural concepts of distress in northern Haiti. *Transcultural Psychiatry, 0*(0). https://doi.org/10.1177/13634615231211477

Goffman, E. (1968). Asiles: Études sur la condition sociale des malades mentaux. Paris : Éditions de Minuit.

Goffman, E. (1973). La mise en scène de la vie quotidienne (A. Accardo, Trad.). Paris : Éditions de Minuit.

Goffman, E. (1991). Les cadres de l'expérience. Paris : Éditions de Minuit.

Goffman, E. (1975). Stigmate : Les usages sociaux des handicaps (A. Kihm, Trad.). Paris : Éditions de Minuit.

Gruel, L. (1985). Conjurer l'exclusion : rhétorique et identité revendiquée dans des habitats socialement disqualifiés. Revue française de sociologie, 26 (3), 431-453. https://doi.org/10.2307/3321743

Haesevoets, Y., & Coutanceau, R. (2015). Les enfants de parents fous: De la souffrance psychique à la résilience. Louvain-la-Neuve: De Boeck Supérieur.

Hagaman, A. K., Wagenaar, B. H., Mclean, K. E., Kaiser, B. N., Winskell, K., & Kohrt, B. A. (2013). Suicide in rural Haiti : Clinical and community perceptions of prevalence, etiology, and prevention. Social science & Medicine, 83, pp. 61-69.

Hickling, F. W. (2020). Owning our madness: Contributions of Jamaican psychiatry to decolonizing global mental health. *Transcultural Psychiatry, 57*(1), 19-31. https://doi.org/10.1177/1363461519893142

Hurbon, L. (2002). Dieu dans le vaudou haïtien. Paris : Maisonneuve et Larose.

Hurbon, L. (2004). Religions et lien social. L'Église et l'État moderne en Haïti. Paris : Cerf.

IESM-OMS. (2011). Rapport sur le système de santé mentale en Haïti. Genève.

James, E. C. (2010). Ruptures, rights, and repair: The political economy of trauma in Haiti. SociaScience&Medicine,70(1),106-113. https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2009.09.040

Javeau, C. (2004). La cruauté : un point de vue microsociologique. *Cahiers de psychologie clinique*, 22, 13-26. https://doi.org/10.3917/cpc.022.0013

Jean-Jacques, R. (2012). Une parasismique pour la psyché haïtienne. Rencontre 24–25, 40–42. Retrieved from https:// ahpsy.org.ht/2012/03/01/une-parasismique-pour-la-psyche-haïtienne

Jean-Jacques, R. (2018, 23 janvier). La Psychologie En Haïti Durant Les Dernières Décades. https://ronaldjeanjacques.wordpress.com/2018/01/23/la-psychologie-en-haiti-durant-les-dernieres-decades/

Joseph, E. (2018). Travail de fin d'études : « Cap-Haïtien (Haïti) sous eau : chronique d'une ville non préparée au risque d'inondation ». (Unpublished master's thesis). Université de Liège, Liège, Belgique. Retrieved from https://matheo.uliege.be/handle/2268.2/5550

Joseph, P. (2008). Dictionnaire historique et géographique des communes d'Haïti. Port-au-Prince : Éditions Konbit.

Kaiser, B. N. (2012, May). Reflechi Twop (Thinking Too Much): Description of a Novel Cultural Syndrome in Haiti's Central Plateau [Conference Paper]. Society for the Study of Psychiatry and Culture. New York City.

Kaiser, B. N. (2015). An anthropological investigation of mental health in Haiti: Language, measurement, and the socio-spiritual world (Doctoral dissertation). Emory University.

Kaiser, B. N., Kohrt, B. A., Wagenaar, B. H., Kramer, M. R., Mclean, K. E., Hagaman, A. K., & Khoury, N. K. (2015). Scale properties of the Kreyòl distress idioms (KDI) screener: association of an ethographically-developed instrument with depression, anxiety, and sociocultural risk factors in rural Haiti. International journal of culture and mental health, 8(4), pp. 341-358.

Kaiser, B. N., Kohrt, B. A., Wagenaar, B. H., Kramer, M. R., McLean, K. E., Hagaman, A. K., Khoury, N. M., & Keys, H. M. (2015). Scale properties of the Kreyòl Distress Idioms (KDI) screener: Association of an ethnographically-developed instrument with depression, anxiety, and sociocultural risk factors in rural Haiti. International Journal of Culture and Mental Health, 8(4), 341-358. http://dx.doi.org/10.1080/17542863.2015.1015580

Kaiser, B. N., McLean, K. E., Kohrt, B. A., Hagaman, A. K., Wagenaar, B. H., Khoury, N. M., & Keys, H. M. (2014). Reflechi twop – Thinking too much: Description of a cultural syndrome in Haiti's central plateau. Culture, Medicine and Psychiatry, 38(3), 448–472. doi:10.1007/s11013- 014-9380-0

Keys, H.M., Kaiser, B.N., Kohrt, B.A., Khoury, N.M., & Brewster, A.R.T. (2012). Idioms of distress, ethnopsychology, and the clinical encounter in Haiti's central plateau. Social Science & Medicine, 75, 555–564.

Khoury, N., Kaiser, B., Brewster, A.R.T., Keys, H.M., & Kohrt, B.A. (2012). Explanatory models and mental health treatment: Is Vodou an obstacle to psychiatric treatment in rural Haiti? Culture, Medicine and Psychiatry, 36(3), 514–534.

Kiev, A. (1961). Folk psychiatry in Haiti. The Journal of Nervous and Mental Disease 132, 260–265.

Kovats-Bernart, C. (2006). Sleeping rough in Port-au-Prince : An ethnography of street children and violence. Gainsville: University Press of Florida.

Larchanché, S. (2017). Chapitre 15. Souffrance psychique et parcours d'exil : quel impact des déterminants sociaux ?. Dans : Roland Coutanceau éd., Santé mentale et société (pp.153-159).
Paris:Dunod.https://doiorg.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/dunod.couta.2017.02.0153

Latour, B. (2007). Changer de société, refaire de la sociologie. Paris : La Découverte.

Latour, B. (1984). Les microbes. Guerre et paix, suivi de Irréductions. Paris : A.-M. Métaillé.

Latour, B. (2008). Pour un dialogue entre science politique et science studies. Revue française de science politique, 58, 657-678. https://doi.org/10.3917/rfsp.584.0657

Latour, B., Godmer, L. & Smadja, D. (2012). L'œuvre de Bruno Latour : une pensée politique exégétique. Raisons politiques, 47, 115-148. https://doi.org/10.3917/rai.047.0115

Lazarus, A. (2016). À la différence des « maladies », la folie ne s'ordonne pas : L'illusion de domestiquer la folie par l'emprise médicale. Mémoires, 67, 6-8. https://doi.org/10.3917/mem.067.0006

Le Breton, D. (2012). L'interactionnisme symbolique. Paris : Presses Universitaires de France.

Le Bureau municipal. (2022, novembre 11). Le Maire Adjoint de la Ville du Cap-Haïtien lance un atelier de travail et d'échanges sur l'adressage municipal. Le Bureau municipal. https://www.cap-haitien.ht/adressage-municipal-ville-cap-haitien/

Le collectif des revues en lutte,. (2020). Sciences en danger, revues en lutte. Politique africaine, 157, 7-15. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0007

Lecomte, Y. (2010). Pour un réseau de soutien communautaire en santé mentale. Revue Haïtienne de Santé Mentale, (1), 191-213.

Lecomte, Y., & Raphaël, F. (2010). Plaidoyer pour une politique de santé mentale en Haïti. Revue haïtienne de santé mentale, pp. 43-63.

Légeron, P. (2017). Chapitre 11. Stress professionnel et pathologies mentales. Dans : Roland Coutanceau éd., Santé mentale et société (pp. 113-123). Paris : Dunod. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/dunod.couta.2017.02.0113

Legrip-Randriambelo, O. (2020). Des démons et des fous à Madagascar : cacher, exorciser, montrer. Politique africaine, 157, 111-141. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0111

Lemieux, C. (2018). La sociologie pragmatique. La Découverte. https://doi.org/10.3917/dec.lemie.2018.01

Loidreau, L. (2019). La désorganisation psychique chez l'enfant. Empan, 114, 106-113. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/empa.114.0106

Lubin, Irdèle. (2007). Trajectoires d'enfants de la rue d'Haïti ayant bénéficié d'une intervention d'une ONG visant l'insertion sociale. Que sont devenus ces enfants ? (Thèse de doctorat), Université Laval, Québec.

Mars, L. (1946). La crise de possession dans le vaudou. Essais de psychiatrie comparée. Port-au-Prince : Imprimerie de l'État.

Mars, L. (1966). Témoignages I : essai ethnopsychologique. Taller Grafico Cies : Madrid.

Martineau, S. (2004, novembre 26). Observation en situation : enjeux, possibilités et limites. Recherche qualitative – hors serie – numéro 2.

Massé, R. (2008). *Détresse créole-ethno-épidémiologie de la détresse psychique à la Martinique*. Presses de l'Université Laval.

Maxineau, G. (2020, 5 novembre). *Une statue de Jean-Jacques Dessalines détruite au Cap-Haïtien.* Récupéré sur Le Nouvelliste : https://lenouvelliste.com/article/222862/une-statue-de-jean-jacques-dessalines-detruite-au-cap-haitien

McAlister, E. (2014). Le festival rara en HaÏti : Travail religieux et divertissement public en temps d'insécurité et de troubles. Bulletin du Bureau national d'ethnologie, 48 (2), pp. 69-75. Récupéré sur http://works.bepress.com/elizabeth_mcalister/45/

Mezil, L. (2020, 5 novembre). *Un homme arrêté pour avoir profané le monument de Jean-Jacques Dessalines.* Récupéré sur Haiti 24 : https://haiti24.net/un-homme-arrete-pour-avoir-profane-le-momument-de-jean-jacques-dessalines/

Métraux, A. (1958). Le vaudou haïtien. Paris : Gallimard.

Miles, M. B., & Huberman, A. M. (2003). Analyse des données qualitatives. Bruxelles : Éditions De Boeck Université.

Ministère de la santé publique et de la population. (2014). Composante santé mentale de la politique nationale de santé. République d'Haïti, Port-au-Prince.

Minn, P. (2022). Where They Need Me: Local Clinicians and the Workings of Global Health in Haiti. Ithaca, NY: Cornell University Press. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.1515/9781501763861

Moloney, A. (2015). Voodoo priests, doctors on frontline of Haiti's mental health care. Reuters.

Muzard-Salci, C. (2004). La pensée de l'exclusion ou l'impossible altérité : De la psychiatrie à la santé mentale. Figures de la psychanalyse, no<(sup>10), 115-152. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/fp.010.0115

Nizet, J. & Rigaux, N. (2014). V / Les cadres de l'expérience. Dans : Jean Nizet éd., *La sociologie de Erving Goffman* (pp. 65-76). Paris: La Découverte.

Ogien, A. (2012). La perspective de l'ordinaire. Dans R. Keucheyan, & G. Bronner, La théorie sociale contemporaine (pp. 164-179). Paris : PUF.

OMS, (2022, June 17). Santé mentale : renforcer notre action. Who. https://www.who.int/fr/news-room/fact-sheets/detail/mental-health-strengthening-our-response

ONU-Habitat. (2012). Profil urbain du Cap-Haïtien. Programme des Nations unies pour les établissements humains. Nairobi : UNON.

Ormston, E. (2009). Résister à la pénalisation de la maladie mentale : la Cour de santé mentale de Toronto. Dans : Philippe Chevallier éd., Folie et justice : relire Foucault (pp. 123-136). Toulouse : Érès.

https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/eres.greac.2009.01.0123

Otero, M. (2015). *Les fous dans la* cité*: Sociologie de la* folie *contemporaine*. Montréal: Boréal.

Paillé, P., & Mucchielli, A. (2005). L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales. Armand Colin.

Passeron, J.-C. (2006). Le raisonnement sociologique. Un espace non poppérien de l'argumentation. Paris : Albin Michel.

Payoux, M. & Verrier, N. (2017). La ou les suggestibilité(s) ?. L'Année psychologique, 117, 251-270. https://doi.org/10.3917/anpsy.172.0251

Pereira, I. (2013). Épreuves de légitimité et de force au sein des rapports sociaux de sexe en milieu militant : L'exemple d'une commission féministe dans une organisation politique libertaire entre 2006 et 2010. Cahiers du Genre, 55, 131-148. https://doi.org/10.3917/cdge.055.0131

Périchon, D. (2019). Enfermement : Atelier d'écriture avec Dominique Périchon. Empan, 114, 83-90. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/empa.114.0083

Petit, V. (2020). « Tu peux être en vie et déjà mort » : le quotidien ordinaire d'une personne atteinte de troubles psychiques au Sénégal. Politique africaine, 157, 39-69. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0039

Phillipe, J. (1981). Les causes des maladies mentales en Haïti. Port-au-Prince : Fardin.

Piégay-Gros, N. (2015). Une histoire racontée par un idiot : Idiotie et folie dans la littérature contemporaine. Esprit, –, 127-139. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/espri.1503.0127

Pierre, A., Minn, P., Sterlin, C., Annoual, P. C., Jaimes, A., Raphaël, F., Raikhel, E., Whitley, R., Rousseau, C. & Kirmayer, L. J. (2010). Culture et santé mentale en Haïti : une revue de littérature. Santé mentale au Québec, 35 (1), 13–47. https://doi.org/10.7202/044797ar

Pigeon-Gagné, É. (2022). *«Même si ils sont guéris, on dit qu'ils sont des fous» :* Une étude ethnographique de la stigmatisation des troubles mentaux dans la ville de Bobo-Dioulasso (thèse de doctorat), Université du Québec à Montréal, Montréal.

Price-Mars, J. (1928). Ainsi parla l'oncle. Essais d'ethnographie. New York : Parapsychologie foundation Inc.

Quarshie, N. (2020). Contracted Intimacies: Psychiatric Nursing Conspiracies in the Gold Coast. Politique africaine, 157, 91-110. https://doi.org/10.3917/polaf.157.0091

Quentin, M. & Baverel, M. (2019). Contraintes. Empan, 114, 36-43. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/empa.114.0036

Quétel, C. (2012). Histoire de la folie : De l'Antiquité à nos jours. Paris : Tallandier.

Raphaël, F. (2010). L'ethnopsychiatrie haïtienne : un enracinement dans l'histoire du pays. L'Autre, 11, 323-332. https://doi.org/10.3917/lautr.033.0323

Rasmussen, A., Eustache, E., Raviola, G., Kaiser, B., Grelotti, D.J., Belkin, G.S. (2015). Development and validation of a Haitian Creole screening instrument for depression. Transcultural Psychiatry 52, 33–57.

Raviola, G., Rose, A., Fils-Aimé, J., Thérosmé, T., Affricot, E., Valentin, C.,. . . Eustache, E. (2020). Development of a comprehensive, sustained community mental health system in post-earthquake Haiti, 2010–2019. Global Mental Health, 7, E6. doi : 10.1017/gmh.2019.33

Ricoeur, P. (1983). *Temps et récit* (Vol. 1) : Seuil.

Romano, C. (2018). Réalisme métaphysique et réalisme descriptif. Dans : Emmanuel Alloa éd., Choses en soi : Métaphysique du réalisme (pp. 117-133). Paris cedex 14 : Presses Universitaires de France. https://doi.org/10.3917/puf.alloa.2018.01.0117

Romo, L., Nann, S., Scanferla, E., Esteban, J., Riazuelo, H. & Kern, L. (2019). La santé des étudiants à l'université comme déterminant de la réussite académique. *Revue québécoise de psychologie*, *40*(2), 187–202. https://doi.org/10.7202/1065909ar

Rosenhan, D. L. (1973). On being sane in insane places. Science, 179 (4070), 250–258. https://doi.org/10.1126/science.179.4070.250

Saint-Martin, A. (2013). Bruno Latour, Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes. *Sociologie*, 1(1), 95-108.

Sider, C., Kacha, F., Benradia, I., Roelandt, J. & Mouchenik, Y. (2015). De la stigmatisation à l'exclusion de la personne désignée comme malade mentale en Algérie. Perspectives Psy, 54, 142-147. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.1051/ppsy/2015542142

Silva-Castañeda, L. (2012). Revisiter le concept de dispositif. À partir d'un dialogue entre la sociologie pragmatique et la pensée foucaldienne. Revue de l'institut de sociologie, pp. 91-107.

Sterlin, C. (2006). Pour une approche interculturelle du concept de santé. Ruptures, Revue Transdisciplinaire en Santé 11, 112–121.

Therrien, Y. (2010, 7 septembre). Haïti : un refuge pour ceux qu'on a abandonnés. Le Soleil.

Thévenot, L. (1995). L'action en plan. Sociologie du travail, 37 (3), pp. 411-434.

Thévenot, L. (2006). L'action au pluriel. Sociologie des régimes d'engagement. Paris : La découverte.

Thoreau, F. (2013). Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes, de Bruno Latour. *Revue Nouvelle*, 69-75.

Velpry, L. (2019). Rencontres avec l'enfermement. Une réflexion sur le soin en psychiatrie. Empan, 114, 44-50. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/empa.114.0044

Verdier, É. (2017). Chapitre 12. Des boucs émissaires moteurs de transformation sociale. Dans : Roland Coutanceau éd., Santé mentale et société (pp. 125-131). Paris : Dunod. https://doi-org.proxy.bib.uottawa.ca/10.3917/dunod.couta.2017.02.0125

Vonarx, N. (2005). Le vodou haïtien : système de soins ou religion ? thèse de doctorat, Université Laval, Québec.

Vonarx, N. (2007). Les Églises de l'Armée Céleste comme Églises de guérison en Haïti : un développement qui repose sur une double légitimité. Social compass, 54 (1), pp. 113-127.

Vonarx, N. (2008). Vodou et pluralisme médico-religieux. Du vodou dans tous les espaces de soins. Anthropologie et Sociétés, 32 (3), pp. 213-231.

Wagenaar B.H, Hagaman AK, Kaiser B.N, Mclean K.E, Kohrt B.A .(2012). Depression, suicidal ideation, and associated factors: a cross-sectional study in rural Haiti. BMC Psychiatry 12(1), 149.

Weaver, K. K. (2002). The enslaved healers of eighteenth-century Saint Domingue. Bulletin of the history of medecine, 76(3), pp. 429-460.

Weber, M. (1964). L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme. Paris : Librairie Plon.

Wittezaele, J. & Nardone, G. (2016). 1. De l'intérêt et des limites de l'approche médicale des troubles mentaux et du DSM. Dans :, J. Wittezaele & G. Nardone (Dir), Une logique des troubles mentaux : Le diagnostic opératoire systémique et stratégique (pp. 15-48). Paris : Le Seuil.

Wittezaele, J. & Nardone, G. (2016). 2. L'approche systémique et stratégique des troubles mentaux. Dans :, J. Wittezaele & G. Nardone (Dir), Une logique des troubles mentaux : Le diagnostic opératoire systémique et stratégique (pp. 49-108). Paris : Le Seuil.

Wittezaele, J. & Nardone, G. (2016). 6. La classification des troubles et le DOSS. Dans :, J. Wittezaele & G. Nardone (Dir), Une logique des troubles mentaux : Le diagnostic opératoire systémique et stratégique (pp. 263-372). Paris : Le Seuil.

Wolfs, J. & Bouchard, N. (2017). L'école et les régimes de vérité(s). Carrefours de l'éducation, 44, 8-13. https://doi.org/10.3917/cdle.044.0008

Zanmi Lasante (2023, June 6). À Propos Zanmi Lasante Haïti. Zanmilasante. https://www.zanmilasante.org/about

Zeroug-Vial, H. (2016). Explorer les liens entre psychose et traumatisme. Mémoires, 67, 12-13. https://doi.org/10.3917/mem.067.0012

ANNNEXE

Annexe 1 : Guide d'entrevue avec les personnes assignées à un état de folie au moment de l'enquête

Entretien (2021)

Cette recherche vise à rendre compte des situations où les personnes font référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui à Cap-Haïtien. L'information partagée avec le chercheur restera strictement confidentielle. Le contenu ne sera utilisé qu'à des fins d'analyse dans le cadre de cette étude et elles resteront confidentielles.

Thème : Justification de la participation à l'enquête

1) Pouvez-vous nous dire pourquoi vous-avez accepté de parler avec nous ?
2) Quelles sont vos attentes par rapport à cette recherche ?

Thème : Rapport du répondant sur lui-même

1) Parlez-nous un peu de vous, de votre histoire ?
2) Êtes-vous né à Cap-Haïtien ?
3) Sinon de quelle ville êtes-vous originaire ? Et dans quelles circonstances êtes-vous venu vivre à Cap-Haïtien ?
4) Avez-vous de la famille ? Êtes-vous encore en contact avec elle ? Ou vivez-vous encore avec votre famille ?
5) Parlez-nous un peu de votre famille ?

6) Comment sont vos rapports avec les autres membres de votre famille ?
7) Avec quel membre de votre famille vous vous sentez plus à l'aise pour interagir ?
8) Êtes-vous allé à l'école ?
9) Quels sont vos principaux besoins ?
10) Comment faites-vous pour subvenir à ces besoins (nourriture, eau, habit, logement etc.) ?

Thème : Évaluation de la folie

1) Selon vous, quand peut-on dire qu'une personne est folle ?
2) Selon vous, qu'est-ce qui peut mener une personne à devenir folle

Thème : Évaluation du jugement de folie

1) Est-ce que quelqu'un vous a déjà traité de fou ?
2) Dans quelles circonstances avez-vous été traitée de la sorte ?
3) Sont-elles nombreuses, ces personnes, à vous traiter de fou ?
4) Vous rappelez-vous les premiers moments où des personnes ont commencé à vous traiter de la sorte ?
5) C'était à quelle époque ?
6) Comment comprenez-vous le fait que des personnes décident à un moment donné de commencer à vous traiter de fou ?
7) Que disent ces personnes pour justifier ce jugement ?
8) Quelle a été votre réaction, la première fois ? Et quelles sont vos réactions encore aujourd'hui ?
9) Avez-vous remarqué, depuis lors, des changements dans la façon dont les personnes se comportent avec vous ?
10) Êtes-vous d'accord avec le fait que les autres vous considèrent comme fou ?
11) Quelle est l'image que vous avez de vous-même ?

Thème : Évaluation des situations traversée quotidiennement

1) Comment se passent habituellement vos journées ?
2) Comment se déroulent les situations où vous vous trouvez en présence d'autres personnes ?
3) Dans quelles circonstances interagissez-vous le plus souvent avec d'autres personnes ?
4) Qu'est-ce que vous vous dites et qu'est-ce que vous faites habituellement dans ces situations ?
5) Comment évaluez-vous globalement la conduite des autres vis-à-vis de vous ?
6) Rencontrez-vous des difficultés à interagir avec les autres (peur, mépris, violence verbale, moquerie, violence physique et évitement de la part d'autrui, etc.) ?
7) Avez-vous confiance en certaines personnes ?
8) Comment êtes-vous arrivé à leur faire confiance ?
9) Comment et où se déroulent habituellement vos interactions avec ces personnes de confiance ?

Thème : Valeurs et attentes normatives

1) Attendez-vous à recevoir de l'aide de la part des autres au regard de votre situation actuelle ?
2) Si oui, quels genres d'aide ?
3) De quelle façon voulez-vous être vu par les autres ?
4) De quelles façons voulez-vous être traité par les autres ?
5) Quelles sont les choses les plus importantes pour vous dans la vie ?
6) Quelles sont vos souhaits par rapport à votre situation actuelle ?
7) Qu'est-ce que vous appréciez chez les autres ? Qu'est-ce que vous dépréciez chez les autres ?

8) Adhérez-vous à une religion ?

Annexe 2 : Guide d'entrevue consacré aux personnes se trouvant dans un état normales au moment de la recherche de terrain

Thèse de doctorat, Université d'Ottawa

Entretien (2021)

Cette recherche vise à rendre compte des situations où les personnes font référence avec conviction à la folie pour qualifier la conduite d'autrui à Cap-Haïtien. L'information partagée avec le chercheur restera strictement confidentielle. Le contenu ne sera utilisé qu'à des fins d'analyse dans le cadre de cette étude et elles resteront confidentielles.

Thème : Justification de la participation

1) Parlez-nous un peu des raisons pour lesquelles vous avez accepté de participer à cette recherche ?
2) Quels sont vos attentes par rapport cette recherche

Thème : Rapport du répondant sur lui-même

1) Parlez-nous un peu de vous ?
2) Quelles sont les principales activités auxquelles vous vous adonnez habituellement à Cap-Haïtien ?

Thème : l'évaluation ordinaire de la folie

1) Quelles sont les choses que vous observez chez une personne pour la qualifier de « folle »?
2) Y a-t-il une hiérarchie dans vos critères d'évaluation?
3) Faites-vous une différence entre un itinérant (*pòv*) et une personne désignée comme folle?
4) Selon vous, quelles sont les raisons qui peuvent mener une personne à un état que vous qualifierez de folie ?

Thème : Rapports sur les situations composites vécues

1) Quelles sont les circonstances dans lesquelles vous êtes amené(e) à côtoyer des personnes que vous-même ou d'autres qualifient de folles ? Quels sont les lieux où cela se produit ? À quelle fréquence cela arrive-t-il ?
2) Quels sont les modes de communication que vous utilisez avec ces personnes ? Comment vous joignez-vous à elles ou comment elles vous joignent-elles dans ces endroits, et inversement ?
3) Ces personnes ont-elles des préférences pour certaines personnes en particulier présentes dans ces lieux ?
4) Si oui, pour quelles raisons d'après vous ?
5) Combien de personnes désignées comme « folles » fréquentent quotidiennement ce lieu d'activité ? Est-ce que ce sont toujours les mêmes ou est-ce que cela varie ?
6) Avez-vous des critères particuliers pour entrer en contact avec ces personnes (âge, sexe, etc.) ?
7) Et en dehors de ce lieu principal d'activité, comme se déroule habituellement vos interactions avec les personnes assignées à un état de folie ?

Thème : Valeurs, traitement, et attentes normatives

1) Avez-vous déjà aidé des personnes qualifiées des folles ?

2) Si oui, quels sont les raisons qui vous motivent à aider une personne considérée comme folle ? Sinon, pourquoi vous avez pris la décision de ne pas aider ces personnes ?

3) Quelles sont les besoins exprimés par ces personnes ?

4) Comment ces personnes formulent-elles leurs besoins ?

5) Quelles sont les formes d'aide que vous leur apportez (nourriture, argent, hygiène, vêtements, etc.) ?

6) Comment ces personnes sont-elles traitées dans les lieux que vous fréquentez régulièrement ?

7) Comment les autres acteurs, dans ces lieux, justifient-ils le traitement qu'ils leur réservent ?

8) Êtes-vous satisfait des effets de votre aide sur la situation de ces personnes ?

9) Espérez-vous une contrepartie de la part de ces personnes ?

10) Comment décririez-vous la situation générale de ces personnes ?

11) Quels sont vos souhaits concernant la situation de ces personnes ?

12) Selon vous, quelle attitude devrions-nous adopter face aux personnes en situation d'itinérance qui présentent des troubles psychiques ?

13) Vous reconnaissez-vous comme appartenant à une croyance religieuse ou spirituelle ?

14) Si oui, quelle est cette croyance religieuse ou spirituelle ?

15) Pratiquez-vous régulièrement les rites ou les valeurs associés à cette croyance ?

Thème : Rapports sur la situation d'un proche désigné comme « fou »

1) Avez-vous, ou avez-vous eu un proche qui a été désignée comme folle ?
2) Pouvez-vous nous décrire brièvement le parcours de vie de X ?
3) Quand avez-vous constaté des modifications dans le comportement de X ?
4) Quels sont les principaux aspects de ces modifications ?
5) Quelles sont, d'après vous, les origines ou les facteurs associés à ces modifications ?
6) Comment la famille de X vit-elle et accompagne-t-elle cette situation ?
7) Quel est votre lien de parenté avec X ?

8) Si vous n'êtes pas de la même famille, comment avez-vous fait sa connaissance ?
9) À quelle fréquence et où vous voyez-vous avec X ?
10) Quelles sont les circonstances qui favorisent vos rencontres régulières (il passe souvent devant chez vous, vous le croisez souvent sur votre trajet ou il fréquente souvent le même lieu que vous) ?
11) Quelles ont été vos motivations pour accepter ou décider d'entrer en contact avec X ?
12) Aidez-vous X ? Quels types de besoins de X vous essayez de satisfaire (nourriture, vêtements, douches, etc.), et à quelle fréquence ?
13) Pouvez-vous nous expliquer les raisons qui vous ont incité à aider X ?
14) Comment votre entourage perçoit-il votre relation avec X ?
15) Si X est un membre de votre famille, quelles mesures avez-vous prises par rapport à sa situation X ?
16) Si X est un membre de votre famille, comment se passent généralement les interactions entre X et les autres membres de la famille ?

Annexe 3 : Formulaire de consentement pour l'usage de photographies, et d'enregistrement audio

Titre du projet:

Les compétences des personnes assignées à un état de folie à Cap-Haïtien

Nom du chercheur :

Handy Leroy

École de Travail social

Faculté des sciences sociales

Université d'Ottawa

Nom du superviseur :

Stéphanie Garneau

École de Travail social

Faculté des sciences sociales

120 rue Université pièce 12042,

Ottawa, Ontario, Canada, K1N 6N5

Université d'Ottawa

Dans le cadre de cette recherche nommée ci-dessus qui est menée par Handy Leroy, et supervisée par Stéphanie Garneau, le chercheur principal prendra, durant ses observations, des photographies ou réalisera des enregistrements audios à des fins d'analyse et d'illustration (« **But** »).

Il se peut que l'on vous reconnaisse dans les photographies, et votre image dans ce cas est considérée comme de l'information personnelle. En ce qui concerne les enregistrements audios, le chercheur s'assurera de mon anonymat dans son travail de transcription en codifiant mon nom. Le chercheur recueille des renseignements personnels et doit se conformer à la *Loi sur l'accès à l'information et la protection de la vie privée*.

Ce formulaire vise premièrement à vous informer de la collecte de vos renseignements personnels et deuxièmement à obtenir votre consentement pour que le chercheur utilise dans le cadre de sa thèse les photographies où votre image pourrait être reconnue.

Consentement du participant ou de la participante

JE RECONNAIS que les photographies où l'on pourrait me reconnaître seront accessibles au public lorsque la thèse du chercheur sera publiée sur le site de l'Université d'Ottawa ou sur d'autres sites Web. Je reconnais également que le chercheur n'a aucun contrôle et n'assume aucune responsabilité quant à l'utilisation abusive possible de l'information contenue dans sa thèse, y compris des photographies où je figure.

QUANT AU BUT ÉNONCÉ CI-DESSUS, J'AUTORISE le chercheur à me photographier ou à m'enregistrer en audio.

J'AUTORISE également le chercheur à utiliser, reproduire, publier, afficher et exposer les photographies où l'on peut me reconnaître, sans mon nom, dans ses documents, publications, expositions, ou encore dans des sites de media sociaux ou d'autres media actuels ou futurs, le tout sans m'envoyer d'autres avis ou sans me demander d'approuver les photographies ou enregistrements vidéo ou audio dans leur forme finale.

JE CONFIRME AVOIR LU ET COMPRIS le présent formulaire de consentement.

Pour tout renseignement additionnel concernant cette étude, je peux communiquer avec le chercheur.

Signature du participant / de la participante Nom

Date

Annexe 4 : Certificat d'approbation éthique

17/12/2020

Université d'Ottawa
Bureau d'éthique et d'intégrité de la recherche

University of Ottawa
Office of Research Ethics and Integrity

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE | CERTIFICATE OF ETHICS APPROVAL

Numéro du dossier / Ethics File Number	S-06-19-4597
Titre du projet / Project Title	Les compétences des personnes itinérantes durablement désignées comme « folles » par le sens commun dans la ville du Cap-Haïtien.
Type de projet / Project Type	Thèse de doctorat / Doctoral thesis
Statut du projet / Project Status	Approuvé / Approved
Date d'approbation (jj/mm/aaaa) / Approval Date (dd/mm/yyyy)	17/12/2020
Date d'expiration (jj/mm/aaaa) / Expiry Date (dd/mm/yyyy)	16/12/2021

Équipe de recherche / Research Team

Chercheur / Researcher	Affiliation	Role
Handy LEROY	École de service social / School of Social Work	Chercheur Principal / Principal Investigator
Stéphanie GARNEAU	École de service social / School of Social Work	Superviseur / Supervisor

Conditions spéciales ou commentaires / Special conditions or comments

550, rue Cumberland, pièce 154
Ottawa (Ontario) K1N 6N5 Canada

550 Cumberland Street, Room 154
Ottawa, Ontario K1N 6N5 Canada

613-562-5387 • 613-562-5338 • ethique@uOttawa.ca / ethics@uOttawa.ca
www.recherche.uottawa.ca/deontologie | www.recherche.uottawa.ca/ethics

Université d'Ottawa

Bureau d'éthique et d'intégrité de la recherche

17/12/2020

Le Comité d'éthique de la recherche (CÉR) de l'Université d'Ottawa, opérant conformément à l'*Énoncé de politique des Trois conseils* (2014) et toutes autres lois et tous règlements applicables, a examiné et approuvé la demande d'éthique du projet de recherche ci-nommé.

L'approbation est valide pour la durée indiquée plus haut et est sujette aux conditions énumérées dans la section intitulée "Conditions Spéciales ou Commentaires". Le formulaire « Renouvellement ou Fermeture de Projet » doit être complété quatre semaines avant la date d'échéance indiquée ci-haut afin de demander un renouvellement de cette approbation éthique ou afin de fermer le dossier.

Toutes modifications apportées au projet doivent être approuvées par le CÉR avant leur mise en place, sauf si le participant doit être retiré en raison d'un danger immédiat ou s'il s'agit d'un changement ayant trait à des éléments administratifs ou logistiques du projet. Les chercheurs doivent aviser le CÉR dans les plus brefs délais de tout changement pouvant augmenter le niveau de risque aux participants ou pouvant affecter considérablement le déroulement du projet, rapporter tout évènement imprévu ou indésirable et soumettre toute nouvelle information pouvant nuire à la conduite du projet ou à la sécurité des participants.

University of Ottawa

Office of Research Ethics and Integrity

Riana MARCOTTE

Responsable d'éthique en recherche / Protocol Officer

The University of Ottawa Research Ethics Board, which operates in accordance with the *Tri-Council Policy Statement* (2014) and other applicable laws and regulations, has examined and approved the ethics application for the above-named research project.

Ethics approval is valid for the period indicated above and is subject to the conditions listed in the section entitled "Special Conditions or Comments". The "Renewal/Project Closure" form must be completedfour weeks before the above-referenced expiry date to request a renewal of this ethics approval or closure of the file.

Any changes made to the project must be approved by the REB before being implemented, except when necessary to remove participants from immediate endangerment or when the modification(s) only pertain to administrative or logistical components of the project. Investigators must also promptly alert the REB of any changes that increase the risk to participant(s), any changes that considerably affect the conduct of the project, all unanticipated and harmful events that occur, and new information that may negatively affect the conduct of the project or the safety of the participant(s).

Pour/For **Barbara GRAVES** Président(e) du/ Chair of the **Comité d'éthique de la recherche en sciences sociales et humanités / Social Sciences and Humanities Research Ethics Board**